

МАНИХЕЙСТВО

Е. Б. Смагина



Е. Б. Смагина

МАНИХЕЙСТВО

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

Институт востоковедения

Е.Б. Смагина

МАНИХЕЙСТВО
по ранним источникам



Москва

Издательская фирма «Восточная литература» РАН

2011

УДК 27-9
ББК 86.37
С50

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ),
проект № 10-04-16066д*

Ответственный редактор
Л.Г. Лахути

Смагина Е.Б.

Манихейство : по ранним источникам / Е.Б. Смагина ; Ин-т востоковедения РАН. — М. : Вост. лит., 2011. — 519 с. — ISBN 978-5-02-036474-5 (в пер.)

Книга посвящена всестороннему изучению манихейства — религии, зародившейся в III в. н.э. Рассказывается о жизни основателя религии, о возникновении и последующей истории манихейской церкви, о манихейских текстах. По коптским и другим источникам реконструируется манихейская доктрина. Характеризуя манихейские мифы и персонажи, автор особое значение придает исследованию гностических корней манихейства, подчеркивает, что доктрина Мани представляла собой попытку сочетать апокрифическое христианство, в котором он был воспитан, с зороастризмом, буддизмом и митраизмом. Важную часть книги составляют манихейские, антиманихейские и апокрифические тексты, публикуемые в переводе и с комментариями автора. Большинство этих текстов до сих пор не переводилось на русский язык.

© Смагина Е.Б., 2011
© Институт востоковедения РАН, 2011
© Редакционно-издательское оформление.
Издательская фирма
«Восточная литература» РАН, 2011

ISBN 978-5-02-036474-5

Оглавление

Введение	8
Часть I	
Мани, учение и литература манихеев	10
<i>Глава 1. Источники по манихейству</i>	<i>10</i>
<i>Глава 2. Жизнеописание Мани</i>	<i>29</i>
<i>Глава 3. История манихейской церкви после смерти Мани.</i>	
Манихейство в Египте	67
Структура общины, иерархия, обрядность	74
<i>Глава 4. Манихейские книги</i>	<i>80</i>
Трактат «Кефалайа» («Главы»): происхождение, особенности жанра	90
Язык «Кефалайа» и других коптских книг	118
<i>Глава 5. Реконструкция манихейской доктрины.</i>	
Характер манихейского синкретизма	124
Часть II	
Составные элементы манихейской доктрины	134
Светлое начало	134
Отец величия	135
Величие	137
Эон	140
Новый эон	142
Умные	145
Помысел	152
Зов, вызывать	155
Великий дух	156
Первочеловек	159
Возлюбленный	163
Строитель	164
Дух живой	165
Зов и Слух	168
Носители	169
1. Светодержец	169
2. Царь чести	171
3. Адамант света	171
4. Царь славы	173
5. Омофор	174

Третий посланец	175
Дева, Дева света	178
Столп	180
Иисус-Сияние	183
Суд, судья	186
Младенец	189
Разум света	190
Апостол	192
Двойник	192
Параклет	195
Форма (Дева) света	198
Боги, богатые и ангелы	200
Бог, боги	202
Богатые, богатство	204
Ангелы	205
Мир (εἰρήνη)	209
Молчание	209
Покой	210
Образ	210
Освобождение, очищение	211
Отец	212
Проявление	213
Свет	213
Светоч, светило	214
Слово	216
Спаситель, спасение	218
Темное начало	220
Мрак, тьма	220
Материя	220
Грех	231
Бездна, пропасть, яма	233
Враг, неприятель	236
Полярное деление темного начала	237
1. Мужское и женское	237
2. Сухое и влажное	244
3. Жар и холод	244
Демон, дьявол	247
Архонты	251
Выкидыши	257
Сакла	260
Безумие	265
Царь мрака	267
Власть	277
Вождь, вожатый	277

Ночь	278
Осадок, остаток	278
Природа	278
Рождение, рождать	280
Смерть	280
Стражи	281
Шар	284
Материальный мир	288
Стихии, Душа живая	288
Огонь	297
Вода	304
Воздух	304
Тьма	305
Иисус	305
Адам и Ева	309
Апостол	314
Битва, война, борьба	322
Будда	323
Верх и низ, стороны света	324
Вкус	327
Вне и внутри	328
Врата	328
Время, срок	329
Геенна	331
Гигант	332
Гора	333
Граница, предел	335
Грех	336
День	337
Дерево	337
Душа	340
Дым	344
Жилища	344
Изваяние	349
Колесо	350
Красота	351
Крест	352
Лжеучение, секта	354
«Лихме».....	354
Милостыня	356
Мир (κόσμος)	356
Море	357
Небо	357

Одеяние	358
Стоки	361
Перерождение	362
Печаль, беда, бедствие, угнетение	363
Печать	364
Пища	365
Плоть	366
Пост	367
Пояс	368
Праведность, праведник	368
Престол	369
Сиф	370
Слушатель	371
Смещение	372
Стена	373
Столп	375
Суд	375
Сфера	376
Творение, творец	377
Тело	378
Узы	379
Укрепление, укреплять	379
Царство, царствие	380
Церковь	381
Человек	383
Заключение	386
 Часть III	
Приложения	
Избранные ранние источники по манихейству	398
Цитаты из книги «Сокровище жизни»	398
<i>Августин</i> . Против Феликса, II, V	398
<i>Еводий</i> . Из трактата «О вере против манихеев», гл. 14–16	398
Выдержки из <i>Epistula Fundamenti</i>	401
<i>Августин</i> . Из трактата « <i>Contra Epistulam Fundamenti</i> »	401
<i>Августин</i> . Из трактата «О природе блага»	403
<i>Еводий</i> . Из трактата «О вере против манихеев», гл. 5–11	404
Изложения манихейской доктрины у оппонентов	406
<i>Александр Ликопольский</i>	406
<i>Acta Archelai</i>	408
<i>Епифаний</i> . Из трактата «Панарион»	418
<i>Феодорит Кирский</i>	422
<i>Феодор Бар Конай</i>	425

Выдержки из манихейских текстов	432
Из первой части трактата «Кефалайа» («Главы»)	432
Из третьей части трактата «Кефалайа»	437
Из коптских манихейских псалмов	439
Псалмы Бемы	439
Псалмы Саракотон	445
Псалом Гераклида	447
Псалом из Келлиса	454
Неманихейские псевдоэпиграфические тексты	455
Жизнь Адама и Евы	455
Греческая версия	457
Латинская версия	476
Легенда о Стражах из 1-й книги Еноха, по греческой версии	491
Магический текст «Заключение „Пособника“»	496
Список сокращений	498
Литература	500

ВВЕДЕНИЕ

Цель настоящей работы состоит в том, чтобы дать российскому читателю представление о манихейской религии и некоторых источниках по манихейству. До сих пор в отечественной науке уделялось мало внимания исследованию манихейства, широко распространенного в первые века н.э., просуществовавшего в некоторых регионах до тысячи лет и оставившего заметный след в литературе эпохи поздней античности.

Здесь рассматриваются прежде всего ранние источники по манихейству, дошедшие до нас на сирийском, греческом, латинском и коптском языках. При этом самое пристальное внимание будет уделяться той стороне исследования, которая, на наш взгляд, до сих пор недостаточно хорошо изучена в мировой науке: гностическим истокам манихейства, роли раннехристианской апокрифической литературы и легендарного материала в становлении доктрины.

В части III дан перевод ряда источников по манихейству: выдержек из манихейских книг и ересиологических трудов. В частности, приводятся выдержки из книг Мани, сохранившиеся в трудах отцов Церкви. Кроме того, сделаны переводы некоторых источников, которые упомянуты в работе и содержат интересные параллели к манихейскому учению: греческой и латинской версий псевдоэпиграфа «Жизнь Адама и Евы», а также выдержек из грекоязычного магического текста египетского происхождения.

Более краткие выдержки из манихейских и прочих источников приводятся непосредственно в тексте работы. В силу необходимости некоторые тексты в книге дублируются.

Автор считает своим долгом выразить признательность всем, кто помогал в работе по этой теме: Б.А. Литвинскому, без чьей инициативы и помощи книга вряд ли могла быть написана; всем сотрудникам Отдела Древнего Востока Института востоковедения РАН, которые приняли участие в обсуждении; М.К. Трофимовой — за ее редактирование и критику; петербургским востоковедам В.А. Лившицу и

А.Л. Хосроеву — за их помощь в подборе литературы. Особенной благодарности со стороны автора заслужил А.Л. Хосроев за его подробные критические замечания по поводу публикации «берлинских Кефалайа»¹.

Хотелось бы также поблагодарить наших коллег из Германии: прежде всего проф. М. Краузе за его неоценимую заботу и помощь, проф. В. Зундермана, проф. Р. Альтхайм-Штиль, д-ра З. Рихтера, д-ра Б. Витте, сотрудников кафедры египтологии и коптологии Мюнстерского университета и участников рабочей группы по изучению манихейства.

Благодарю Фонд Александра фон Гумбольдта, предоставивший мне ценнейшую возможность длительное время заниматься научной работой в ФРГ.

Кроме того, следует поблагодарить проф. Ш. Наэ, благодаря которому я приобрела некоторые познания в области иудаики, проф. Д. Шапиру, а также проф. И. Гафни, д-ра Линн и М. Берлина, давших мне возможность вести исследовательскую работу в Иерусалимском университете.

Наконец, выражаю величайшую благодарность проф. Э.Е. Кормышевой, предоставившей мне возможность в течение нескольких лет неоднократно ездить в Египет в составе российской археологической экспедиции и заниматься научной работой в библиотеках и музеях Каира. Приношу благодарность руководству и сотрудникам Французского института восточной археологии, Немецкого археологического института и Американского исследовательского центра в Каире.

¹ После того как эта книга была уже сдана в редакцию, вышла в свет монография А.Л. Хосроева «История манихейства. Прологомена», СПб., 2007 г. По размышлении я решила оставить текст своей книги таким, каким он был сдан, без учета этого фундаментального труда, что, несомненно, потребовало бы большой работы по переделке. Читателю следует принимать во внимание, что книга была написана до выхода монографии Хосроева.

Часть I

МАНИ, УЧЕНИЕ И ЛИТЕРАТУРА МАНИХЕЕВ

Глава 1

ИСТОЧНИКИ ПО МАНИХЕЙСТВУ

Манихейство — религиозное учение того типа, который принято называть синкретическим. Манихейская религия зародилась в середине III в. н.э. в Иране и названа по имени своего основателя Мани. Принято считать, что слово, в греческих текстах читающееся как Μανιχᾶϊος «манихей» (может обозначать не только приверженцев Мани, но и его самого), произошло от сочетания имени Мани с эпитетом «живой»: *m'ny hy'* «Мани живой» [Ruech 1949]. Существует, впрочем, несколько гипотез о происхождении и этимологии имени «Мани» и термина «манихей» [Tubach-Zakeri].

До начала X в. священные книги этой религии считались полностью утерянными и о манихействе приходилось судить только по свидетельствам чужих источников, чаще всего недоброжелательным.

Эти источники принадлежат: 1) христианским ересиологам; 2) мусульманским авторам.

1) Перечень и анализ христианских источников (на греческом, латинском, сирийском и арабском языках) приводит П. Альфарик в томе I своего труда [Alfaric, I:2 ff.].

Следует оговориться: самое раннее антиманихейское сочинение, датированное предположительно концом III в., написано не христианином, хотя по языку, эпохе и месту написания его относят к той же группе, где объединены христианские источники. Его автор — греческий философ из Египта, неоплатоник Александр Ликопольский, впоследствии обратившийся в христианство.

Сочинение Александра Ликопольского [Alluc] не только ценно для нас как источник, но и примечательно как первое исследование доктрины манихеев: автор пересказывает их учение весьма приблизительно и без особых подробностей, зато много места уделяет сопоставлению его с другими религиозными, философскими или мифологическими системами. Судя по всему, книга написана еще до обращения Александра в христианство: в качестве контраргументов при полемике с манихеями он не выдвигает таких доводов, какими пользуются христианские авторы, а обращается к греческому религиозно-мифологическому и философскому наследию.

Из ересиологических источников IV в. самым ценным для исследователя оказываются, несомненно, Acta Archelai. До нас дошла латинская версия книги, по всей видимости сокращенная в некоторых разделах [Acta Archelai], и целый ряд больших выдержек на греческом языке у Епифания (см. ниже). Есть фрагмент этого источника на коптском языке, с некоторыми вариантами, отсутствующими в других версиях [Bilabel].

Центральное место в повествовании занимает рассказ о диспуте Мани в 277 г. с Архелаем, епископом «в Кархаре, городе месопотамском». (Это географическое название имеет варианты: в латинском тексте аблатив мн. ч. Carcharis, Charcharis, в греческих источниках род. п. мн. ч. Καρχάρων, Καλχάρων, Καρχάρων.)

Название можно было бы перевести как «Деяния Архелая», но Архелай выступает в книге скорее как одна из сторон диалога, оппонент Мани, чем как активный участник событий. Даже во вступительной части, где персонажи не дискутируют, а действуют, активную роль играет не Архелай. Ядро книги составляет запись диспута. Это наводит на мысль, что слово acta в заглавии означает скорее «записки, протоколы». Поэтому здесь сохранено латинское название, под которым источник известен в научной литературе: Acta Archelai.

По свидетельству, цитируемому у Фотия, книга приписывается автору по имени Гегемоний, которому Архелай поручил выполнить запись диспутов [Scopello 2000, 532 ff.].

Значительную часть книги занимает рассказ о Мани и изложение его доктрины. Acta Archelai особенно важны для нас как источник, потому что изложение манихейского учения в этой книге — не только одно из самых ранних и наиболее подробных, но и самое систематическое, цельное и связанное; оно не прерывается постоянными обличениями манихейства, как во многих других ересиологических трудах.

Материалами греческого оригинала Acta Archelai воспользовался Епифаний Кипрский при составлении своего большого антиеретиче-

ского труда «Панарион» (374–377), где глава 66 посвящена манихейству [PG, XLII, 29–172]. Епифаний использует большие выдержки из Acta Archelai, чтобы изложить манихейское учение и пересказать один из вариантов жизнеописания Мани (о нем см. ниже). Сопоставление выдержек в «Панарионе» с латинскими Acta Archelai позволяет сделать вывод, что латинская версия представляет собой сокращенный вариант первоначального текста. Коптский фрагмент, хотя он и небольшого размера, содержит такие подробности, которых нет в других версиях.

Кроме того, Епифаний говорит о манихействе в другом своем сочинении — трактате «О мерах и весах» [PG, XLII, 30–172].

Acta Archelai очень рано привлекли внимание исследователей: еще в 1698 г. Л.А. Цаканьи в Ватиканской библиотеке опубликовал критическое издание рукописей этой книги. Опираясь на древнюю традицию, он полагал, что утерянный оригинал был написан на сирийском языке самим Архелаем, а Гегемоний сделал греческую версию [Ries 1988, 22–23].

Вопрос об оригинале, датировке и источниках книги, об идентификации упомянутых в ней географических названий, а также о подлинности описываемых событий действительно представляет большой интерес и разными исследователями решается по-разному.

Что касается датировки Acta Archelai, то исследователи считают, что написана она, скорее всего, после Никейского собора (325 г.): здесь употребляется слово homoousios «единосущный» в богословском смысле [Acta Archelai, 36, 8; Vermes–Lieu, 6]¹. Кроме того, отмечено, что Евсевий в своей «Церковной истории» (написана между 326 и 330 гг.) не использует этот источник [Vermes–Lieu, 6]. Первым из христианских авторов книгу цитировал Кирилл Иерусалимский в своем «Катехизисе», написанном между 348 и 350 гг. Все это позволяет сделать вывод, что Acta Archelai написаны около 340 г. [Scopello 2000, 541].

По поводу идентификации города Кархары, где протекают описываемые в книге события, существуют две гипотезы (об этом см. [Vermes–Lieu, 16–17]). Из книги явствует, что город находится на римской территории, а ближайшая граница с Персией проходит по реке под названием Странга. Между Кархарами и Персией также находится место, называемое Castellum Arabionis «Форт Арабиона».

Кесслер [Kessler, 90–94] пытался отождествить Castellum Arabionis с Charax Spasinou — главным городом области Characene в южной

¹ Это наблюдение, впрочем, может иметь не столь однозначное толкование. Пользуясь случаем поблагодарить о. Олега Давиденкова за ценное замечание по этому поводу.

оконечности Месопотамии, основанным Александром Македонским; в парфянский период он именовался «Арабский город». Может быть, позднее город стали отождествлять с римским городом Карры (Carrhae) в Осроене — бывшей македонской колонией.

Форма «Касхарон» наводит на мысль о городе Кашкар в Бет Армайе, у старого русла р. Тигр; позднее он вошел в состав города Эль-Ва'сит, основанного в 703 г. [Vermes–Lieu, 16]. При Сасанидах Кашкар — резиденция несторианских епископов; существуют легенды, связанные с этим местом. Одним из самых знаменитых тамошних епископов был автор еще одного важного источника по манихейству — Феодор бар Конай (о нем см. ниже).

Но против этой идентификации есть очень сильный аргумент: город, где разворачивается действие книги Гегемония, находится на римской стороне, причем не у самой границы, а на расстоянии нескольких дней пути от пограничной реки.

По другому предположению, имеется в виду г. Карры, в ту эпоху римский пограничный город, с которым отождествляют г. Харран в Северной Месопотамии. В этом случае река Странга должна быть отождествлена с р. Хабур (Khabur), притоком Евфрата, который до 298 г. был пограничной рекой. Но описываемый в книге город — епископская резиденция: Архелай явно пребывает здесь постоянно.

Не меньше споров вызвал вопрос о том, на каком языке был написан оригинал книги. По прошествии всего нескольких десятилетий после предположительной даты ее написания Иероним (*De viris illustribus*, гл. 72; написано ок. 392 г.) приводит сведения о сирийском оригинале Acta Archelai:

Архелай, епископ Месопотамии, написал о своем диспуте с Мани (Manichaeum), выходцем из Персии, книгу на сирийском языке, которая в греческом переводе имеется у многих. Он стал известен при императоре Пробе, преемнике Аврелиана и Тацита [*PL*, XXIII, 719].

Проб был императором в 276–282 гг., т.е. уже после гибели Мани, но задолго до первых сведений о книге Acta Archelai. Вполне возможно, что епископ Архелай особенно прославился именно в этот период. Но можно сделать и другое предположение — что сказуемое последнего предложения *clariuit* «стал известен, прославился, явился» относится не к Архелаю, а к книге (*liber*). В таком случае возможно иное прочтение приведенного отрывка:

Архелай... написал... книгу на сирийском языке, которая в греческом переводе имеется у многих. Она стала известна при императоре Пробе... (и т.д.).

Тогда следует отнести дату написания книги к концу III в. Впрочем, ранняя датировка в этом случае будет относиться не к Acta Archelai в том виде, как они дошли до нас, а к одному из ее предполагаемых источников — книге о диспуте с Мани, написанной самим Архелаем.

Заметим: Иероним не говорит, что сам видел сирийскую версию книги Архелая. По этому отрывку можно скорее предположить, что он видел ее греческую версию, которая «имеется у многих».

Уже в XVIII в. Бособр сомневался и в подлинности книги, и в существовании сирийского оригинала [Beausobre, I, p. 131–132]. И сейчас большинство исследователей предполагают, что никакого сирийского оригинала не существовало, что оригинал Acta Archelai был греческий, а все повествование о диспутах епископа Архелая с Мани представляет собой вымысел.

Но следует заметить, что и вымышленное повествование в таких случаях оказывается не сочиненным, так сказать, с нуля, на пустом месте, а представляет собой компиляцию или искажение каких-то подлинных сведений, т.е. в конечном счете восходит к аутентичному материалу. Ниже будет показано, откуда может происходить так называемая «антиманихейская легенда» в Acta Archelai. Даже если книга представляла бы собой чистый вымысел, автор (или составитель) должен был откуда-то взять все приведенные там конкретные имена, географические названия, события и обстоятельства.

Примечательно и то, что Архелай, по свидетельству Иеронима, «прославился, стал известен» при императоре Пробе, т.е. уже после гибели Мани и после того периода, в который могли произойти описываемые в книге события. Следовательно, Иерониму об Архелая было известно еще что-то, помимо рассказа в Acta Archelai. А это уже не позволяет объявить епископа исключительно плодом фантазии автора данной книги.

Сократ Схоластик в гл. I.22 своей «Церковной истории» (сер. V в.) приводит свой вариант «антиманихейской легенды» и сведения об учении Мани [Сократ, 46–47]. Судя по всему, источником ему служил сокращенный вариант греческой версии Acta Archelai. Сократ говорит, что взял это из сочинения самого Архелая, «епископа Касхары, одного из городов Месопотамии».

Имеет ли в виду Сократ Схоластик греческий текст Acta Archelai или некий другой источник, действительно принадлежащий или при-

писываемый Архелаю, откуда взяты очерк доктрины и легенда? Правда, в Acta Archelai о самом епископе говорится в третьем лице, но это не противоречит гипотезе о его авторстве: можно назвать многие писания древности, где автор, причем не фиктивный, а вполне подлинный (Цезарь в «Записках о Галльской войне», Ксенофонт в «Анабасисе»), говорит о себе в третьем лице. Кроме того, в Acta Archelai есть места, где повествование сбивается на первое лицо.

В пользу авторства Архелая говорит и еще одна деталь — полное отсутствие похвал в его адрес. Появление первого главного положительного персонажа Acta Archelai, римлянина Марцелла, предваряется довольно пышной похвалой. Будь первоисточник написан не самим Архелаем, автор не преминул бы дать епископу хвалебную характеристику, да и центральной положительной фигурой сделал бы с самого начала, пожалуй, его, а не Марцелла.

Можно предположить следующее. В основу книги действительно легло некое полемическое сочинение Архелая, не дошедшее до нас в ином виде. Но это был не рассказ о реальном диспуте с Мани, а лишь сочинение в форме диалога с воображаемым оппонентом-манихеем. Такая форма религиозно-философской литературы восходит к гораздо более раннему времени (см., например, философские диалоги Платона). Если обратиться к более позднему периоду, можно назвать, например, некоторые диалоги Августина. А описание встречи Мани с Архелаем — либо плод воображения, либо домысел: составитель книги, возможно, воспринял фиктивный диалог как настоящий и решил «восстановить» действительный ход событий. Подобный прием, кажется, применяется в одной из частей книги — это обнаруживается при анализе «антиманихейской легенды» (см. далее, гл. II «Жизнеописание Мани»).

Тогда встает на свое место даже географическая нестыковка. Возможно, на самом деле Архелай был епископом месопотамского города Кашкар. А повествовательная часть — сцены, где участвует Марцелл, где манихей Турбон прибывает в город, общается с Марцеллом, желая вовлечь его в свою веру, сцены организации диспута, выбора судейской коллегии — происходила в римском городе Карры. Кстати, совершенно не очевидно, что в Каррах был епископат, а Архелай, судя по контексту, пребывает в этом городе постоянно. В процессе составления книги два города были отождествлены, чему способствовало созвучие в названиях (по крайней мере в греческом варианте этих названий). При этом можно предположить, что в римском городе активным действующим лицом, желающим заполучить себе в адепты бога-

того римлянина Марцелла, на самом деле был не Мани, а другой персонаж — Турбон, ученик Адды, одного из первых приверженцев Мани. Адда в книге — едва ли не единственное, кроме самого Мани, историческое лицо, существование которого подтверждено другими источниками, глава той миссии, которую Мани послал на запад (об этом см. далее). Поэтому появление ученика Адды на римской территории выглядит вполне достоверно.

Впрочем, можно сделать еще одно предположение. Если появление Мани в месопотамском городе не вымысел, то эпизод можно сопоставить с сообщением в коптской гомилии [ManiHom, 44.27] о том, что Мани в последний год жизни побывал в месте под названием Холассар (**ХОЛАССАР**) или Халассар (**ХАЛА...**). О предположении Х.-Й. Полоцки по поводу этого топонима см. ниже, в главе «Жизнеописание Мани». Можно было бы сравнить варианты топонима Кархары/Калхары/Касхара в Acta Archelai и Холассар (Халассар) в «Гомолиях». Но вероятнее будет другое сопоставление. Этот топоним может оказаться вариантом названия города Харакс, который Кесслер [Kessler, 90–94] пытался отождествить с «Фортом Арабиона» в Acta Archelai (см. выше). В корпусе коптских манихейских текстов из Мединет Мади (о которых речь пойдет далее) исследователи выявили один характерный признак при передаче иноязычных имен собственных — замену плавного *r* на *l* (см. передачу имени зороастрийского верховного жреца «Картир» как **КАРДЕЛ** [ManiHom, 45.15], **СИЕШС** [Keph I, 189.4] как возможный вариант падежной формы греч. Σῆρες «китайцы, Китай»). Во всяком случае, если отрывок топонима **ХАЛА...** восстановить как **ХАЛА[ž]**, то здесь проявляется та же самая закономерность.

О некоторых других возможных источниках Acta Archelai, в том числе об источнике, послужившем первоосновой уникального жизнеописания Мани в этой книге, см. ниже. Следует только отметить, что полный заголовок латинской версии выглядит так:

Сокровище истинное, или Спор, бывший в месопотамском городе Кархары у епископа Архелая против Манеса, где судьями были Манипп, Эгиалей, Клавдий и Клеобол [Acta Archelai, I].

Если вспомнить, что одна из канонических книг Мани носит название «Сокровище жизни», то можно предположить, что она или какие-то выдержки из нее послужили источником для изложения доктрины манихеев в Acta Archelai, а заглавие антиеретического труда намекает на полемику именно с этой книгой.

Особое место среди авторов IV в. занимают также Августин и Ефрем Сирин, и дело тут не только в незаурядных личных качествах и литературном таланте этих отцов Церкви.

Ефрем Сирин (ок. 306–373), очевидно, читал книги манихеев в оригинале; он довольно много полемизировал с этим учением, как и с доктринами более ранних сирийских авторов — Маркиона и Вардесана, которые были признаны еретиками и часто именуются «сирийскими гностиками». Антиеретические труды Ефрема изданы отдельным изданием [Ephraim].

Свидетельства Августина (354–430) особенно ценны для нас потому, что он в возрасте с 19 до 28 или 29 лет (в 373–382/83 г.) сам был манихеем низшего ранга, читал священные книги и слушал проповеди манихеев. Это делает его многочисленные труды антиманихейского направления, написанные между 388 и 404 гг. [*PL*, vol. XXXII, XXXIV, XLII; Augustinus], источниками первостепенного значения для исследования доктрины. Нам известны девять собственно антиманихейских книг Августина и целый ряд других, содержащих полемику с манихеями. Следует упомянуть трактаты «О нравах католической церкви и о нравах манихеев» (387–388), «О книге Бытия, против манихеев» (388–389), «Об истинной религии» (390–391), «О пользе веры» (392 г.), «О двух душах» (ок. 392 г.), «Против Фортуната» (392 г.), «Против Адиманта» (394 г.), «*Contra Epistulam Fundamenti*» (396–397), «Против Фавста» (397–398), «Против Секундина» (398 или 399 г.). Предположительно, самая поздняя антиманихейская книга Августина — «Против Феликса» (398 или 404 г.).

На русском языке о манихейской догматике у Августина см. работу А.И. Сидорова [Сидоров 1985].

В «Коммонитории» Августина содержится латинская «формула отречения» — текст, который должен был произнести бывший манихей при обращении в ортодоксальное христианство, последовательно перечисляя все основные догматы своего прежнего учения и отрекаясь от них [*PL*, XLII, 1153–1156]. «Формула» состоит из 10 тезисов и доносит до нас краткое и связное изложение манихейского учения в том виде, в котором оно бытовало в IV–V вв. в западных областях Римской империи.

От IV в. сохранился также антиманихейский трактат «Против манихея Юстина, против двух начал манихеев». Автор, которому приписывается эта книга, — Фабий Марий Викторин, ритор из Северной Африки, в конце жизни обращенный в христианство [Schoenemann, 328–332].

Кирилл Иерусалимский посвящает антимахейской полемике главу VI своего «Катехизиса», написанного, как уже говорилось выше, между 348 и 350 гг. [PG, XXXIII, 331–1128]), где использован также материал Acta Archelai.

Из прочих авторов этого периода следует отметить Серапиона Тмуитского, епископа с 339 г. Его «Книга против манихеев» [PG, XL, 899–924] — единственный труд Серапиона, дошедший до нас полностью. Автор не дает здесь систематического изложения доктрины манихеев, а ограничивается полемикой.

До нас дошли три книги «Против манихеев» Тита из Бостры (ум. в 371 г.) [Titus]. Тит читал каноническую манихейскую «Книгу тайн», что делает его сведения особенно ценными. Он излагает многие положения доктрины (возможно, пересказывая близко к тексту какие-то места из манихейских книг) и перемежает эти пересказы полемикой.

Известны труды Иоанна Златоуста, направленные против манихеев или содержащие антимахейскую полемикую. Таковы гомилия на стих из Евангелия от Матфея — Мт 26:39, гомилия «Против маркионитов и манихеев» и др. [PG, LI, 31–40; LVIII, 975–1058].

Книга Дидима Слепца (ок. 313 — 398 г.) «Против манихеев» дошла до нас не полностью. Этот труд содержит сведения о распространении манихейства в Египте в ранний период [Ries 1988, 26].

То же самое можно сказать о книге Филастрия, епископа Бриксии (совр. Брешия в Северной Италии), написанной между 380 и 391 гг. [PL, XII, 1175–1176]. Об учении манихеев здесь говорится очень кратко; упоминается диспут Мани с Архелаем — очевидно, свидетельство Филастрия в конечном счете возводится к Acta Archelai.

Севериан, епископ Габалы (Сирия) в конце IV — начале V в., составил антиеретический трактат, где большое место занимает полемика с манихеями [Aubineau].

От V в. больше всего сведений о манихействе дошло в изложении Феодорита Кирского [Theodoretus, 377–381], чей трактат «Против ересей» написан между 451 и 458 гг.

Сведения о манихействе в центральных областях Римской империи в середине V в. содержатся в посланиях и проповедях папы Льва I (440–461), который прилагал много усилий к борьбе с этой ересью [Ries 1988, 21].

Известна книга Захарии, епископа Митиленского (с 491 г.), «Синтагма (семь глав) против манихеев», основанная главным образом на чужих свидетельствах [Lieu 1983; Ries 1988, 26].

В VI в. Север Антиохийский в своих «Гомилиях» дает изложение доктрины, где приводит ряд цитат из книг Мани. Издание и перевод антиманихейской гомилии Севера (сирийский текст) см. в работах [Cumont–Kugener, vol. II] и [Puech 1908].

Из трудов VIII в. особенно ценным для манихейских исследований представляется свидетельство сирийского писателя Феодора бар Конай (бар Кони). В своей книге «Схолии» Феодор приводит очень интересные сведения о манихействе и цитирует некоторые книги Мани [TheodBK; Cumont–Kugener, vol. I]. В этом труде Феодор использовал более ранние источники — очевидно, некий сирийский труд VI в. [Gerö, 266].

В первой половине VIII в. Иоанн Дамаскин говорит о манихействе в антиеретической части своего труда «Источник знания» [PG, XCIV, 1505–1584], используя главным образом сведения из «Панариона» Епифания. Известен также его «Диалог против манихеев» [ibid., XCVI, 1319–1336].

Следует упомянуть также ряд греческих «формул отречения», в том числе одну, составленную предположительно в 842 г. патриархом Мефодием, другую, так называемую «большую греческую формулу отречения», и «малую греческую формулу» (VI в.), которую составил константинопольский патриарх Тимофей. О них см. [Ries 1988, 28–29].

Из сочинений IX в. надо отметить труд Петра Сицилийского [PG, CIV, 1305–1350], написанный между 870 и 874 гг., и «Библиотеку» патриарха Фотия [ibid., CII, 15–264], а также «большую греческую формулу отречения»: здесь есть подробности, отсутствующие у других авторов.

Примечательно, что Фотий пользуется другим, не дошедшим до нас источником. Более ранний автор — Гераклиан из Халкидона написал антиманихейский труд в 12 книгах. В частности, Гераклиан перечисляет всех, кто писал до него против манихеев (список начинается с Гегемония). Книга не сохранилась до наших дней, но еще была известна в IX в., когда ее использовал Фотий [Vermes–Lieu, 10].

Отрывки из ряда важнейших текстов ересиологов (в оригиналах или в переводах) собраны в книге А. Адама [Adam].

Полную библиографию антиманихейских трудов отцов Церкви раннего периода (включая книги, лишь частично посвященные полемике с манихеями) см. в книге С. Лию о манихействе в Месопотамии и на востоке Римской империи [Lieu 1994].

В последующие столетия ересиологи (в X в. Агапий, в XIII в. Григорий Абу-ль-Фарадж, или Бар-Эбрей, и др.) также писали о манихей-

стве, пользуясь трудами своих предшественников. При этом следует помнить, что более ранние антиманихейские книги, даже если автор излагает доктрину по чужим свидетельствам (чаще всего по тем же Acta Archelai), могут быть важными для нас с другой точки зрения: они содержат сведения о проникновении и распространении манихейства в отдельных регионах и в разные периоды. В позднейший же период это учение уже не исповедуется нигде, кроме Центральной Азии и Китая, полемика с манихейством оказывается неактуальной, и интерес к нему отныне бывает вызван совсем другими причинами. Древние ереси в таких случаях могут служить материалом для обличения новых, современных автору религиозных школ. В частности, Фотий и Петр Сицилийский в IX в. использовали сведения о манихействе для полемики с более поздней ересью — павликианством, доказывая его манихейское происхождение. Случалось, что автор антиеретического сочинения на основании сходства каких-нибудь догматов или обрядов мог «обругать» манихеями ересь или секту, которая на самом деле никакого отношения к манихейству не имела.

Интересно, что именно подобные обвинения, судя по всему, дали толчок к первым исследованиям по манихейству в Новое время. Первыми в европейской науке обратили внимание на эту доктрину именно те, кого религиозные оппоненты обвиняли в подражании манихеям, — протестанты. В 1578 г. вышло первое историческое исследование по манихейству [Spangenberg]. Его автор, лютеранин К. Шпангенберг, задался вполне определенной богословской целью — опровергнуть обвинения в адрес Лютера и протестантов, что они будто бы возрождают к жизни манихейские заблуждения, и доказать, что учение Лютера ничего общего с манихейством не имеет. Некоторое время протестантские авторы при обращении к манихейству руководствовались именно этой апологетической целью. Об этом см. [Ries 1988, 18–19].

Позднее, с начала XVIII в., исследователи от апологии протестантизма перешли к своего рода апологии манихейства. Здесь следует упомянуть самое, пожалуй, солидное из ранних научных исследований по манихейству, написанных исключительно на материале ересиологических трудов. Автор этого двухтомного труда — французский протестант XVIII в. И. де Бособр [Beausobre]. Примечательно, что при написании своей книги Бособр, как и Шпангенберг, преследовал практическую цель, но прямо противоположную. Он пытался доказать, что манихеи суть «протестанты древности» и что, следовательно, его собственные религиозные убеждения имеют глубокие исторические корни. Независимо от того, насколько это ему удалось, следует сказать, что

Бособр провел серьезное исследование и его критика ересиологических источников в некоторых отношениях не утратила своего значения и по сей день.

2) С середины XVII в. западные исследователи открыли для себя также мусульманские источники.

Хорошее исследование мусульманских источников по манихейству дает К. Кесслер [Kessler, гл. I]. Он относит сюда также сочинения сирийца Ефрема Сирина и Барэбрея, хотя они как христианские писатели должны быть отнесены скорее к 1-й группе.

Из мусульманских авторов следует прежде всего отметить Абу Рейхана Бируни (XI в.). В своих сочинениях «Индия» и «Памятники минувших поколений» [Бируни, т. 1, 211–213; т. 2] он сообщает не только сведения о доктрине, но и некоторые факты биографии Мани.

Из арабских источников особенно ценно для исследователей сочинение X в. «Фихрист аль-‘улум». Его автор — багдадский книготорговец Муḥаммад ибн Исḥақ, более известный как ан-Надйм. Книга ан-Надйма содержит большой раздел о манихействе, где биография Мани и изложение доктрины даны очень подробно, в ней также имеются некоторые церковно-исторические сведения. Эту часть книги, с немецким переводом и пространными комментариями, издал Г. Флюгель [Flügel].

Флюгель предполагает, что большая часть сведений о манихействе в «Фихристе» почерпнута из манихейских арабоязычных источников, которые до нас не дошли. Но ясно, что не все взято из них, некоторые сведения автор должен был почерпнуть от мусульманских и христианских информантов; иначе говоря, книга представляет собой компиляцию из манихейского и неманихейского материала [De Blois, 37].

Представляет интерес описание манихейского учения в книге Муḥаммада ибн ‘Абд-аль-Карîма аш-Шахраста̀ни «Кита̀б уль-милали ван-ниḥал» («Книга о религиях и сектах», 1153 г.). Перевод и комментарии к этой книге см. [Šāhristānī].

Кроме того, сведения о манихействе обнаруживаются у целого ряда арабских и иранских мусульманских авторов X–XIII вв. Об источниках этих сведений и их преемственности см. упомянутую выше статью Ф. де Блуа [De Blois].

Большую часть этих описаний можно, судя по всему, свести к небольшой группе значительно более ранних источников. Аш-Шахраста̀ни в начале главы о манихеях говорит, что цитирует богослова по имени Абû ‘Йсâ аль-Варрақ. Этот автор писал в середине IX в. (т.е. при-

мерно за 100 лет до ан-Надима) и принадлежал к ранней мусульманской богословской школе му‘тазили. Кроме того, источником для более поздних описаний послужила книга другого богослова, по имени аль-Ḥасан ибн Мұса ан-Навбахти (ум. в 922 г.).

Указанные авторы, в свою очередь, опирались на какие-то еще более ранние источники, в конечном счете восходящие к манихейским книгам. Даже по пересказам «из вторых рук» можно обнаружить параллели с известными нам манихейскими текстами. Так, ан-Надим приводит пересказ манихейской космогонии из книги аль-Варрака, по которому смешение светлых стихий с темными происходит не вследствие поражения их в битве с силами мрака, а умышленно [De Blois, 43–44]. Это совпадает с положением, изложенным в коптских манихейских книгах (см. ниже, **Стихии...**).

Обширный комплекс мусульманских источников еще ждет своего исследователя, а некоторые — и издателя (научных изданий этих текстов пока что нет). Это, впрочем, задача для специалистов по арабскому и новоперсидскому языку и литературе. Так, Ф. де Блуа готовит новое критическое издание всех фрагментов из Аль-Варрака, содержащих описание манихейства [De Blois, 39].

С учетом данных мусульманских авторов были написаны работы К. Кесслера [Kessler] и П. Альфарика [Alfaric]. Названные работы, как и перечисленные труды древних и средневековых авторов, сохраняют свое значение даже в наши дни, когда количество источников по манихейству значительно возросло и первое место среди них по праву заняли вновь обнаруженные собственно манихейские тексты.

В начале XX в. были сделаны открытия, которые для изучения манихейства значили не меньше, чем обнаружение кумранских рукописей для габраистики и библеистики или находка в Наг Хаммади — для коптологии и изучения гностицизма.

В 1902–1916 гг. археологи — сначала это были экспедиции из Германии, а потом и из других стран — обнаружили при раскопках монастырей в области Турфан (Восточный Туркестан, ныне на территории Китая) множество больших и малых фрагментов рукописей на среднеперсидском, парфянском, согдийском, уйгурском и китайском языках. Впервые в руках исследователей оказались тексты, написанные самими манихеями, а может быть, и фрагменты из книг Мани.

Эти документы, в научной литературе обычно называемые турфанскими, оказались очень разнообразными по содержанию: среди них есть фрагменты книг Мани и его учеников, молитвы, гимны, притчи, тексты литургического, агиографического и церковно-исторического

характера. Рукописи относятся большей частью к VIII в. — времени расцвета центральноазиатского манихейства.

Первым опубликовал среднеперсидские турфанские фрагменты Ф.В.К. Мюллер в 1904 г. [Müller]. Впоследствии среднеперсидские тексты были изданы Ф.К. Андреасом и В. Хеннингом [Andreas–Henning] с переводом, комментариями и глоссарием. В последние десятилетия XX в. над фрагментами на среднеиранских языках много работал В. Зундерман; он издал их, распределив по жанрам, тремя отдельными книгами [Sundermann 1973; 1981; 1985]. М. Бойс издала среднеперсидские и парфянские тексты [Boyse 1975], а до этого отдельно — парфянские гимны [Boyse 1954]. Уйгурские манихейские тексты издавали А. Ле Кок [Le Coq], В. Банг [Bang 1929–1931] и П. Циме [Zieme]. Тюркскую версию большой покаянной молитвы манихейских «слушателей» — так называемую «Хвастванифт» — опубликовал в своей монографии Й.П. Асмуссен [Asmussen 1965]. Существуют русский перевод и исследование этого манихейского текста, выполненные Л.В. Дмитриевой [Хвастванифт]. Э. Шаванн и П. Пеллио [Chavannes–Pelliot] опубликовали большой китайский трактат по манихейству, известный под названием «Трактат Пеллио». Китайские гимны издали Э. Вальдшмидт и В. Ленц [Waldschmidt–Lentz 1926a, b; 1933]. Далее турфанские рукописи будут обозначены своими порядковыми номерами (М + № рукописи), см. [Boyse 1960].

Турфанские рукописи — важнейший круг источников для исследователей манихейства. К сожалению, фрагменты книг Мани (кроме книги «Шапуракан», написанной по-среднеперсидски) здесь переводные: языком манихейского канона был арамейский.

Немногочисленные арамейские фрагменты опубликованы Ф.К. Беркиттом в приложении к книге о манихействе [Burkitt 1925, 111 и сл.].

В России этой темой в начале XX в. занимался К. Залеман, опубликовавший ряд работ (на немецком языке) в периодических изданиях Санкт-Петербургской академии наук [Salemann 1907, 1912].

Представляет интерес также текст на латинском языке, найденный в 1918 г. в Северной Африке, на востоке Алжира, в области Тебесса [Merkelbach]. Рукопись, датируемая V–VI в., содержит остатки не одной книги, а как минимум двух, написанных, по всей видимости, латиноязычным автором не ранее IV и не позднее VI в. [Stein].

Все эти научные открытия, в сопоставлении с данными ранее известных источников, положили начало новому этапу в истории манихейских исследований. Ф.К. Баур [Baur] доказывает, что манихейское учение выходит за рамки христианской ереси, и в то же время показы-

вает его принципиальное отличие от зороастризма. Манихейство, по мнению Баура, представляет собой особую религию, которая должна занять свое место в истории религиозных учений.

Сравниться по значению с турфанскими могут коптские и греческие манихейские тексты, найденные в разное время в Египте. Они датируются более ранним временем, чем турфанские, и не столь фрагментарны: по большей части это связанные тексты большого объема, хотя и сильно поврежденные.

Большой интерес представляют тексты, найденные позднее турфанских, но гораздо раньше Кельнского кодекса, — коптская манихейская библиотека. История ее обнаружения довольно драматична, изобилует счастливыми (и не очень) случайностями. Подробно все эти события изложены в статье К. Шмидта и Х.-Й. Полоцки [Schmidt–Polotsky].

В 1928 г. известный немецкий ученый К. Шмидт, отправившись с исследовательскими целями в Палестину, ненадолго остановился в Каире. Никаких рукописей в Египте он искать и тем более покупать не собирался. Но случилось так, что некий торговец древностями предложил ему приобрести коптскую рукописную книгу.

Книга, судя по всему, лежала во влажной почве, и папирус сохранился неважно. Кроме того, она была представлена не полностью: предприимчивый коммерсант, видимо, решил распродать ее по частям. В довершение всего книга была без заглавия, потому что торговец предварительно снял наиболее поврежденные верхние и нижние листы, желая придать рукописи «товарный вид». Но Шмидту удалось разобрать на одном из листов (над основным текстом) заголовок — греческое заимствованное слово **ἸΚΕΦΑΛΙΟΝ** «Главы».

Возможно, такой заголовок ничего не сказал бы другому исследователю, даже очень знающему. Но, к счастью, незадолго до этого Шмидту случилось редактировать новое издание упомянутого выше антиеретического труда Епифания Кипрского «Панарион», где гл. 66 посвящена манихейству. Там в числе манихейских писаний названа книга «Главы» (греч. Κεφάλαια). Шмидт понял, что, по всей вероятности, держит в руках первую из дошедших до нас в более или менее полном виде манихейских книг. Рукопись, судя по характеру письма, относилась ко второй половине IV в. (т.е. от времени жизни Мани ее отделяло самое большое 100 лет; турфанские тексты датируются четырьмя веками позднее). находка обещала быть исключительно важной.

В конце концов книга была приобретена Берлинским музеем. В процессе приобретения возникли два затруднения. Сначала коллеги

Шмидта отказывались верить, что он действительно обнаружил подлинную манихейскую книгу. Потом власти предержавшие не согласились приобрести рукопись за государственный счет. Если бы не некий меценат, пожелавший остаться неизвестным, находка была бы упущена и книга попала бы, возможно, в менее надежные руки.

Эта книга оказалась не единственной. По возвращении в Германию Шмидт узнал, что известный коллекционер Честер Битти приобрел две похожие рукописи. Через год Шмидт вернулся в Египет, где ему удалось купить еще две рукописи примерно такого же объема. Хотя их сохранность оставляла желать лучшего (как пишет сам Шмидт, они представляли собой просто «два вороха папируса»), на страницах одной из рукописей можно было разобрать сверху все то же слово **НКЕФАΛΑΙΟΝ**: это оказалась еще одна часть ранее приобретенного трактата «Кефалайа». Впоследствии Шмидт привез в Берлин еще две книги.

Таким образом, в распоряжении исследователей оказались следующие коптские манихейские тексты:

1. Трактат «Кефалайа» («Главы») — самая большая по объему книга (более 500 страниц).

2. Комментарии к «Живому Евангелию» — книге, которая написана, по свидетельству источников, самим Мани и обычно стоит первой в списках книг манихейского канона.

3. Собрание манихейских псалмов — «Манихейская псалтирь» (в собрании Честера Битти).

4. Книга, где собрано несколько отдельных писаний; позже названа «Манихейские гомилии» (в собрании Честера Битти).

5. Собрание посланий Мани.

6. Жизнеописание Мани.

7. Трактат «Кефалайа мудрости господи моего Мани» — еще один вариант книги толкований в жанре «глав».

Язык книг — коптский, субхамимский диалект (или, по более новой классификации, ликопольский), близкий к диалекту ряда текстов из Наг Хаммади. Это указывает, что они происходят из Верхнего Египта, из области Ликополя (ныне г. Асьют). Шмидту удалось установить, что книги были найдены в руинах Мединет Мади, в юго-западной части Файюмского оазиса, недалеко от совр. селения Гарак (в птолемеевский период оно называлось Керкеосирус). Мединет Мади при Птолемах было селением, известным из папирусов той эпохи как Нармутис (округ Полемон). Библиотеку эту в ходе хозяйствен-

ных работ нашли местные жители, которые и продали папирусы торговцам.

Как уже говорилось, сохранность рукописей была плохая: кроме всего прочего, папирус оказался подпорчен влагой и солью, так как почва в Мединет Мади влажная. Х. Ибшер, который занимался консервацией книг, проделал огромную работу, прежде чем стало возможно дальше изучать рукописи и публиковать их.

Впоследствии, когда еще не все рукописи были опубликованы, произошла еще одна беда: сборник посланий и жизнеописание Мани погибли (во всяком случае, бесследно пропали) во время Второй мировой войны. Неизвестно, будет ли когда-нибудь восполнена эта потеря².

Таким образом, состояние коптской библиотеки из Мединет Мади на сегодняшний день следующее [Beltz].

1. **Трактат «Главы» («Кефалайа»)**. Сохранилось 456 страниц. Первую часть (с. 1–243) издали в 1940 г. А. Бёлиг и Х.-Й. Полоцкий [Kerh I]. Еще одна часть (с. 244–291) издана А. Бёлигом в 1966 г. [Kerh II]. Еще часть страниц хранится в Берлинском музее; В.-П. Функ готовит их издание. С. 447–454 находятся в Варшаве.

Английский перевод трактата с введением, индексами и краткими резюме к каждой главе не так давно опубликовал И. Гарднер [Gardner 1995]. Другая рукопись под заглавием «Кефалайа» хранится в собрании папирусов Честера Битти (сначала оно находилось в Лондоне, с 1953 г. — в Дублине). Факсимильное издание дублинских «Кефалайа» и других текстов из этого собрания сделано С. Гиверсеном [Giversen]. Критическое издание и перевод этой части книги осуществил В.-П. Функ [Kerh III]. Дублинская рукопись «Кефалайа» сохранилась очень плохо; правильно прочитать, восстановить и перевести такой текст составляло огромный труд. Некоторые различия (например, в постраничных заглавиях и т.п.) привели к выводу, что берлинская и дублинская рукописи «Кефалайа» представляют собой два разных трактата [Sundermann 1992a].

2. Текст, имеющий отношение к канонической манихейской книге **«Живое Евангелие»**, — предположительно это толкование отдельных мест книги. Части рукописи хранятся в разных местах: 145 листов — в Берлине (б. Западном Берлине), 31 — в Берлине (б. Восточном Бер-

² Вплоть до 90-х годов XX в. в западном научном мире ходили слухи, что потерянные рукописи находятся в Советском Союзе. Но до сих пор эти слухи не получили подтверждения.

лине), 16 листов — в Дублине. Таковы сведения в упомянутой работе В. Бельца. По сведениям, которые приводит П. Мирецки [Mirecki, 135], в Западном Берлине хранятся 122 листа книги и блок из остальных слипшихся листов, толщиной около 1 см. Об этом см. [Mirecki].

3. «**Манихейская псалтирь**», хранящаяся в Дублине, частично издана Ч.Р.К. Олберри в 1938 г. [ManiPs]. В настоящее время в Институте египтологии и коптологии Мюнстерского университета (ФРГ) под руководством профессора М. Краузе выпускается новое критическое издание псалтири, с переводом и комментариями.

4. «**Манихейские гомилии**» издал в 1934 г. Х.-Й. Полоцки [Mani-Hom].

Те листы, которые попали в коллекцию Честера Битти, опубликовал С. Гиверсен в томе II упомянутой выше работы [Giversen].

5. «**Послания**» Мани. 6 листов этого документа в очень плохом состоянии хранятся в Берлине, 2 листа — в Варшаве. Не изданы. Остальное утеряно во время войны.

6. Жизнеописание Мани. Уцелело только 9 листов: 8 находятся в Берлине, один — в Варшаве.

Кроме того, благодаря А. Громану около 12 листов рукописей (неидентифицированных) приобретено Папирусным собранием Вены, где они находятся и поныне [Tardieu 1982, 6].

Одна из самых поздних опубликованных находок — так называемый Кельнский кодекс. В 1968 г. Кельнский университет приобрел некую греческую рукопись, которую западные исследователи датировали VI–V вв. Книга найдена в Египте, в одном из погребений Оксиринха, и представляет собой миниатюрный кодекс объемом почти в 200 страниц (если считать частично сохранившиеся). Это оказалось жизнеописание Мани на греческом языке — предположительно перевод, сделанный в Верхнем Египте. Текст кодекса впервые опубликован, переведен и прокомментирован А. Хенриksom и Л. Кёненом [Henrichs–Koenen 1975–1982], а впоследствии Л. Кёнен и К. Рёмер подготовили более фундаментальное издание [СМС]. Кельнский кодекс содержит не так много сведений о манихейском учении, но дает ценный материал по биографии Мани и истории раннехристианских сект на Переднем Востоке. В книге есть эпизоды откровения и видений Мани, что позволяет отнести книгу в какой-то мере также к жанру апокалиптической литературы. Подробнее о Кельнском кодексе см. ниже, в главе II. «Жизнеописание Мани».

В заключение следует упомянуть об одном из последних открытий в этой области. С 1986 г. археологическая экспедиция из Австралии

начала проводить раскопки в оазисе Дахле (в древности — Келлис; далеко к западу от Нила, примерно на широте Луксора), в месте пребывания манихейской общины недалеко от совр. селения Исмант, в районе, называемом Исмант эль-Хараб. Поселение относится к концу III — концу IV в.; в 80-х годах IV в. эту часть оазиса занесло песками. Ученые в числе прочего обнаружили значительное количество папирусов с религиозными текстами на коптском и греческом языках, а также некоторое число текстов на сирийском языке. Уже опубликованы многие из этих документов, которые, несомненно, обогатят наши знания о манихействе, особенно о манихействе в Египте [Gardner 1993; Kellis I–III].

Эти находки тем более ценны, что для них четко определяется *terminus ante quem* — конец IV в., так как позже в этом месте больше не было поселений. Тексты, таким образом, несомненно должны быть отнесены к самым ранним источникам. Этим подтверждается и раннее происхождение текстов из Мединет Мади — во всяком случае, книги псалмов, потому что среди рукописей из Келлиса обнаружены тексты нескольких практически тех же самых псалмов, что и в книге из Мединет Мади (или очень схожих с ними), с некоторыми вариациями и диалектными особенностями [Kellis II, 18–24 ff.]. Некоторые признаки, впрочем, позволяют предположить, что тексты из Келлиса несколько более ранние [ibid., 59]. Особого внимания заслуживают сирийские рукописи из Келлиса — в частности, фрагменты сирийско-коптского глоссария, где даются коптские переводы сирийских слов и словосочетаний. По всей видимости, они служили вспомогательным пособием для перевода манихейских книг на коптский язык. Это позволяет, во-первых, яснее представить себе оригинал манихейского канона; во-вторых, сделать некоторые выводы об арамейском диалекте оригинала; в-третьих, с уверенностью сказать, что в Египте делались, в том числе, прямые переводы с арамейского на коптский, без участия промежуточной греческой версии.

В Приложениях даны переводы выдержек из текста «берлинских Кефалайа» [Keph I; II] и псалмов из Мединет Мади.

Глава 2

ЖИЗНЕОПИСАНИЕ МАНИ

В настоящее время известно довольно много источников по биографии Мани — основателя манихейской религии. Если объединить и правильно интерпретировать эти большей частью фрагментарные данные, можно составить достаточно полное представление о жизни и деятельности Мани.

Источники, где содержится биографический материал, можно, как и вообще источники по манихейству, разделить на три группы.

Собственно манихейские источники разнообразны и разноязычны. Существует много турфанских фрагментов, повествующих о миссионерской деятельности Мани и его учеников в разных странах, а также о последних днях его жизни. Эти фрагменты интерпретируются в ряде статей В. Хеннинга [Henning 1936; 1942b; 1944] и В. Зундермана [Sundermann 1971], который впоследствии опубликовал их отдельным изданием [Sundermann 1981]. Некоторые биографические сведения, где достоверные эпизоды перемешаны с легендарными, есть в китайских текстах [Haloun–Henning, 184 ff.].

Биографический материал содержится во всех трех опубликованных до настоящего времени коптских книгах, но в псалмах и гомилиях эти сведения относятся главным образом к последнему периоду жизни Мани. В «Кефалайа» Мани рассказывает о себе немного — это повествования о его миссионерских странствиях (причем сказано об этом в самых общих чертах) и о взаимоотношениях с царем Шапуром в первый период деятельности. В «Псалтири» есть псалмы-плачи о кончине Мани [ManiPs, 15–20, 42–44], в одном из псалмов перечисляются его ученики [ibid., 34.10–13]. Одна из частей «Гомилий» целиком биографическая — глава «О распятии» [ManiHom, 42.7 ff.]. Здесь рассказано о последнем периоде жизни Мани после смерти Шапура I: последних миссионерских путешествиях, взаимоотношениях с царем Ормиздом, кознях зороастрийского жречества, споре с царем Бахрамом, заключении в тюрьму, смерти и посмертном поругании. К сожалению, из трех опубликованных книг берлинского манихейского собрания «Гоми-

лии» хуже всего сохранились; особенно повреждены края листов. Это сильно затрудняет чтение и реконструкцию повествования.

Среди коптских манихейских текстов из Мединет Мади имелся еще один, целиком биографический, — большая, около 250 страниц, книга, условно названная К. Шмидтом «Жизнь Мани». Но эта коптская рукопись, очевидно, погибла во время Второй мировой войны [Beltz, 98].

Наконец, не так давно увидел свет самый большой из известных нам биографических текстов — греческий перевод жизнеописания Мани, так называемый Кельнский кодекс [Henrichs–Koenen 1975–1982; СМС]. О нем см. выше, в главе 1. Сохранились (частью в достаточно хорошем состоянии, частью фрагментарно) более 190 страниц этой книги, где речь идет о детстве и юности Мани, начале его проповеднической деятельности и первых путешествиях. В книге есть пересказ легенд, апокалиптические эпизоды — явление божественного Двойника и видения Мани, но основную часть составляет жизнеописание. Повествование оформлено как рассказы нескольких учеников Мани, записавших подлинные слова своего учителя. Некоторые особенности текста позволяют связать его с главой «О распятии» в коптских «Гомилиях» и даже предположить, что это разные версии двух частей одной и той же книги. Ср., например, заглавие кодекса: «О его телесном рождении», синтаксически построенное по тому же образцу, что и название коптской гомилии.

Мусульманские источники приводят очень ценные биографические данные. Так, в XI в. Бируни в «Памятниках минувших поколений» [Бируни, I, 211–213] упоминает, что читал книгу «Шапуракан», и передает взятые оттуда сведения о времени и месте рождения Мани и названия его книг. Рассказ о смерти Мани в темнице (манихейскую версию) Бируни приводит со слов другого мусульманского автора, который, в свою очередь, пересказывает книгу одного из учеников Мани о последних годах жизни учителя. По деталям этот рассказ совпадает с жизнеописанием в коптской гомилии «О распятии» [ManiHom, 42–55]. Возможно, неведомый нам манихейский источник, использованный предшественником Бируни, следует отождествить с этой гомилией. В другой своей книге, «Индия», Бируни тоже неоднократно упоминает о Мани и цитирует манихейские книги [Бируни 1995].

Особенно важной представляется биография Мани, приведенная в упомянутой выше книге арабского автора ан-Надима «Фихрист аль-‘улум» [Flügel, 83–86]. Автор явно знаком с манихейскими жизнеописаниями; его данные в основном согласуются с манихейскими, в част-

ности с Кельнским кодексом. Помимо прочего, здесь довольно подробно рассказывается о рождении, детстве и юности Мани.

Так обстоит дело с первыми двумя группами источников. При их интерпретации главной трудностью оказывается датировка — слабое место многих реконструкций, когда речь идет о древней истории.

В источниках даты рождения Мани, его проповеднической деятельности и смерти привязываются к годам правления персидских царей или — большей частью в западных источниках — римских императоров либо датируются по селевкидской эре, т.е. по летосчислению с исходной датой 312/11 г. до н.э. Особенный разнобой наблюдается в датировке рождения Мани: разница между датами в арабских и сирийских документах составляет более 20 лет. Это объясняется, кроме всего прочего, еще и тем, что авторы нередко путали рождение Мани и его «явление» (т.е. начало религиозной деятельности) на 25-м году жизни.

Кроме того, датировка правления сасанидских царей требует отдельного исследования: с точностью установить эти даты тоже оказывается не так просто. См. по этому вопросу работы С.Х. Тагизаде [Taḡizadeh].

Особенно подробно занимались вопросами датировки событий жизни Мани В. Хеннинг, С.Х. Тагизаде — см., например, [Henning–Taḡizadeh] — и О. Клима, автор самой большой и подробной биографии Мани «Manis Zeit und Leben» [Klíma 1962]. Правда, все прежние биографии (статьи Хеннинга, биографическая глава в книге А.-Ш. Пюэша [Puech 1949, 15–57] и др.) написаны без учета материалов опубликованного сравнительно недавно Кельнского кодекса, который дает дополнительные сведения и подтверждает некоторые ранее известные данные.

Исследования позволяют, впрочем, установить более или менее точную дату рождения Мани. Оказывается, самое верное свидетельство дает Бируни, почерпнув его из введения к «Шапуракану»: Мани родился 8 нисана 527 г. «по годам вавилонских звездочетов» [Бируни, I, 212], т.е. по селевкидской эре; по коптскому исчислению — в месяце фармути, по китайским — «8-го дня 2-й луны» [Haloun–Henning, 196], что соответствует месяцу нисан (при переводе названия месяцев обычно калькировались). Вероятнее всего, это 14 апреля 216 г. н.э.

Это было сложное время для Средневосточного региона. К войнам с Римом (только в 218 г. царь Артабан V вновь отвоевал у Рима Месопотамию, где родился Мани) присоединилась внутренняя смута: род

Сасанидов из провинции Парс стал притязать на престол парфянской державы. Результатом этого явилось падение Аршакидской династии и воцарение в 227 г. Арташира I, родоначальника династии Сасанидов.

Следует сказать о религиозном плюрализме этой многонациональной и разноязычной империи. Наряду с зороастризмом в ней были распространены различные разновидности раннего христианства (в том числе так называемый сирийский гностицизм), иудаизм, митраизм, пришедший из Индии буддизм. Все это несомненно создавало благоприятную почву для формирования синкретического религиозного мировоззрения, подобного манихейскому [Бойс, 121–123; Klíma 1962, 119–122]. Надо добавить, что Аршакиды проявляли терпимость по отношению к иноверцам: гонения на другие религии начались впоследствии, уже при Сасанидах.

Источники дают неплохое представление о том, какие религии исповедовались и какие конфессии существовали в ареале деятельности Мани и первых манихеев. Классификация «лжеучений» (греч. δόγμα), т.е. всех религий и сект, кроме манихейства, дана в главе 6 «Кефалайа», где разные религии находятся под властью четырех из пяти стихий мрака [Kerh I, 33.16–34.5]. (См. Приложения.)

В учениях, подвластных темной стихии огня, легко узнать зороастризм — религию «магов» (в коптских текстах **ΜΑΓΟΥΣΑΙΟΣ**). Манихейский источник косвенно дает понять, что зороастризм — та религия, которую исповедует персидский царь, его двор и персидская знать:

А дух царя тех, кто принадлежит миру огня, — тот, что царствует среди знати и вождей, которые в подчинении у властей, начал и царей мира. Дух его также пребывает в тех лжеучениях, которые служат огню и приносят жертву огню [Kerh I, 33.13–17].

«Дух» мира ветра определяется как вдохновитель

идолопоклонничества, духов заблуждения, пребывающих в каждом храме, в капищах идолов, молельнях, изваяниях и образах, обителях заблуждения мирского [ibid., 33.21–24].

К этой группе можно отнести все языческие культы, буддизм с его развитой иконографией, а также широко распространившийся в первые века н.э. митраизм, от которого до нас дошла большей частью иконография, — в общем, практически любую религию, где есть священные изображения.

Дух мира воды определяется как

тот, что царствует ныне в лжеучениях заблуждения, которые крестятся омовением водным, чья надежда [и] упование — в крещении водном [ibid., 33.29–32].

Здесь составитель трактата, несомненно, говорит о христианских учениях, прежде всего о бывших единоверцах Мани — «баптистах», с их обрядами ежедневного водного крещения.

Интересное определение дается духу мира тьмы:

А царящий в них дух — это дух, донныне гласящий в оракулах и дающий предсказания через прорицателей всякого рода, через одержимых и других духов, дающих всякого рода предсказания [ibid., 34.2–5].

На первый взгляд кажется, что здесь говорится о магии. Но осуждение колдовства (и определение его как общего свойства сил мрака) уже сформулировано выше в этой же главе [ibid., 31.24–33]. Кроме того, здесь речь идет не о колдовстве вообще, а о предсказаниях и пророчествах. Если вспомнить, что манихеи не признавали «Моисея и пророков», т.е. библейских книг, в основе которых лежит откровение или пророчество, то можно предположить, что к учениям духа мира тьмы составитель трактата относит иудаизм. Очевидно, также имеются в виду и какие-то языческие мистические культы; иудаизм, таким образом, попадает в одну группу с религиозными учениями совершенно другого рода, но это, надо думать, не очень волновало составителя манихейского трактата.

В «Кефалайа» упоминаются различные раннехристианские секты, причем, принимая во внимание датировку трактата, можно отчасти восстановить религиозную обстановку на Переднем Востоке в IV в. А если признать, что приведенные там диалоги Мани с единоверцами имеют в основе какие-то подлинные свидетельства, то речь идет скорее даже о середине III в.

В одной из глав [Keph I, 44. 25–27] упоминается «лжеучение баптистов» — это, очевидно, те самые элхасаиты, или «баптисты», у которых воспитывался Мани. Далее упомянуты «так называемые катарии». Ерезиологические источники упоминают секту катариев (греч. καθάριοι, от καθῆρός «чистый»), которые, судя по всему, были схожи с «баптистами». О. Клима, говоря о вавилонских «баптистах», ссылается именно на это место в «Кефалайа» и упоминает, что А. Адам считает катариев предшественниками мандеев [Klíma 1962, 279].

Встречаются и названия сект, которые трудно идентифицировать. Ближе к концу трактата [Keph I, 221.19] приводится диалог Мани с неким «назореем» (**NAZOREYCS**). Не совсем понятно, какое религиозное учение имеется в виду. У Епифания подобное наименование носят несколько сект. А. Бёлиг предполагает, что «назорейи» — предшественники мандеев. В. Зундерман понимает под «назорейями» одну из раннехристианских сект Месопотамии — он предполагает, что их можно отождествить с воспитавшими Мани «баптистами» [Sundermann 1971, 121]. Но против такой идентификации говорит то, что «баптисты» в трактате упоминаются под своим традиционным названием: **ΠΔΟΓΜΑ ΝΗΒΑΤΤΙΣ[ΤΗΣ]** «лжеучение баптистов» [Keph I, 44.25]. Может быть, здесь «назореем» назван представитель какой-то другой схожей секты, например эбионитов или сампсеев.

Августин в трактате «Против Фавста», гл. XVIII, 7 — XIX, 17, упоминает некую малочисленную, но еще существующую в его время секту — «назареев (Nazaraeorum), которых иные называют симмахинанами» [PL, XLII, 349]. Судя по контексту, речь идет о некоей иудействующей христианской секте.

Р.А. Притц [Pritz, 108] на основании анализа источников делает вывод, что иудеохристиане, известные под названием «назорейи», были прямыми преемниками первых последователей Иисуса и существовали до IV в. включительно в Восточном Средиземноморье, большей частью к востоку от Иордана.

Непонятно, откуда происходит и что означает название секты **ΝΟΒΕ** (слово женского рода), которой посвящена целая глава трактата [Keph II, 288.19—290.28]. По всей видимости, слово это не коптское. Бёлиг, сопоставляя его с притчей в этой же главе, где верующий в мире уподобляется плоду на дереве — виноградной грозди или яблоку [ibid., 288.27—289.4], делает вывод, что слово «нобе» семитского происхождения и обозначает нечто для сбора плодов, т.е. корзину; ср. аккад. *nappitu*, араб. *najja* [Böhlig 1968, 233–234]. Действительно, в этом случае метафора плода приобретает смысл. Правда, пресвитер этого учения называется «служителем идолов» [Keph II, 288.24]. Но Бёлиг предполагает, что это игра слов, основанная на созвучии с именем какой-то языческой богини, и здесь имеется в виду некий ложный приверженец учения «нобе».

Биографы называют родиной Мани Вавилонию; при указании конкретного места рождения источники расходятся. Бируни [Бируни, I, 212] считает, что это селение Мардина на канале, соединяющем Тигр и Евфрат, на севере Вавилонии. Ан-Надим [Flügel, 83] приводит дру-

гое название; Феодор бар Конай называет селение Абрумиа, близ Гаукай («Схолии», кн. XI). Хеннинг сопоставляет название Гаукай с неудобочитаемым топонимом у ан-Надима и делает вывод, что речь идет о селении в районе совр. Бейт-Дерайе на северном берегу Тигра, гораздо западнее места, указанного Бируни [Henning 1942b, 944]. Во всяком случае, все источники говорят, что Мани родился в Вавилонии.

В многочисленных вариантах до нас дошли имена его родителей. Впрочем, варианты имени отца — просто различия в написании и произношении: имя отца Мани — Патик или Патек (в греческих и коптских текстах — Паттикий). Мать, по всей вероятности, звали Мариам; но ан-Надим приводит и другие имена [Flügel, 49]. Есть предположение, что чтение «Мариам» ошибочное [Klíma 1960b, 461–464].

В некоторых источниках (арабских, китайских, также предположительно в турфанских фрагментах) царское происхождение приписывается отцу Мани, а иногда и матери — она будто бы происходила из рода, связанного с династией Аршакидов. Есть исследователи, которые поддерживают эту романтическую версию; см., например, [Puech 1949, 35–37]. Но И. Шефтеловиц [Scheftelowitz] опровергает ее, и к нему присоединяется О. Клима [Klíma 1958a]: он считает, что царское происхождение было приписано Мани позднее, и проводит параллель с преданиями о царском роде Будды, Заратуштры и Иисуса.

Действительно, царское происхождение вероучителя — общее место едва ли не всех мировых религий. Кроме того, ничто не указывает на такую знатность Мани: рожден он в небольшом селении (ни с чем не согласуется китайская версия, что он родился «во дворце правителя»), вел скитальческую жизнь бродячего проповедника. Что касается появления Мани при дворе Шапура I и его первоначальных успехов, то совершенно неочевидно, что родство с прежней, свергнутой династией могло ему в этом способствовать, как предполагает Пюэш [Puech 1949, 35–37]. С не меньшей вероятностью можно утверждать, что такое происхождение должно было ему препятствовать.

Реконструкция текста о споре Мани с Бахрамом (по турфанскому фрагменту и коптской главе «Гомилий») дает возможность восстановить один из вопросов царя, звучащий примерно так: «Почему Бог открыл свою истину не мне, великому царю, а тебе, низкорожденному?» На это отнюдь не следует ответ: «Я тоже царского рода» или что-нибудь подобное. См. эту сцену по «Гомилиям»:

Сказал ему царь: «Почему (букв.: откуда) Бог открыл это именно тебе, [почему] Бог не [открыл это] нам, хотя мы — властители всей

страны?» Сказал ему мой господин: «Бог, который властен...» [ManiNom, 47. 22–25].

(Продолжение этой реплики почти не читается, но, судя по началу, Мани скорее всего имеет в виду, что Бог властен ниспослать откровение на любого из людей, независимо от сословия.)

О. Клима предполагает также, что мать Мани принадлежала к древнему армянскому роду Камсаридов [Klíma 1958a].

Незадолго до рождения сына Патик, как повествует традиция, сменил веру (ранее он, по всей вероятности, исповедовал зороастризм) и удалился в некую иудеохристианскую общину. Когда Мани исполнилось 4 года, отец привел его в общину. В ней Мани прожил до 24 лет.

По ан-Надиму [Flügel, 83], община была расположена близ г. Месена (совр. Басра), на юге Вавилонии. А. Адам предположительно отождествляет ее с общиной в г. Бет-Лапат [Böhlig 1959, 224].

Последователи этой секты по-гречески (в Кельнском кодексе) именуются βαπτιστοί («баптисты», или «крестители»); арабское их название у ан-Надима — *аль-мугтасила* «омывающиеся». Эти названия явно восходят к одному оригиналу, происходящему, несомненно, от обычая ежедневных ритуальных омовений и очищения пищи водой [Henrichs–Koenen 1975–1982, 80–85]. Соответственно, в этом случае термин можно перевести как «крестители». Еще одно наименование секты — элхасайты, по имени ее основателя, религиозного деятеля второй половины II в. по имени Элхасай (Элкесай, Алхасай), учение которого, судя по всему, повлияло на многие раннехристианские секты: осеев, назореев, эбионитов, сампсеев. Это имя неоднократно упоминается у христианских ересиологов, в частности у Епифания Кипрского в гл. 19 «Панариона» [PG, XLII]. В настоящей работе приводится справка об Элкесае и его учении из труда Феодорита Кирского «О ересях» (II.7), см. Приложения.

По Кельнскому кодексу можно составить некоторое представление о жизни Патики и Мани в этой общине. Элхасайты вели аскетический образ жизни, в частности были вегетарианцами и не пили вина. Более того, ограничения распространялись, очевидно, и на некоторые виды растительной пищи — см. обвинения противников Мани после его первой проповеди в общине:

«Кроме того, о питье, хлебе, овощах и плодах, которых наши отцы и учителя строго заповедали не есть, он говорит, что их подобает вкушать» [СМС, 88.2–9].

Это была, судя по всему, чисто мужская община, соблюдавшая обет безбрачия; женщины появляются в повествовании только тогда, когда Мани уходит от «баптистов» в свое первое странствие. (По ан-Надиму, голос свыше, побудивший Патика удалиться от мира, заповедал ему: «Не ешь мяса, не пей вина и удались от женщин» [Flügel, 83].)

Кое-что известно об иерархии общины: во главе ее стоял синедрион [Henrichs–Koenen 1975–1982, 74], в который входили пресвитеры; Патик, отец Мани, был в ранге домоправителя [ibid., 89]. Структура манихейской общины, по всей видимости, унаследовала некоторые черты общины элхасайтской.

У элхасайтов были в ходу не только канонические писания, но и обширная апокрифическая литература — обычное явление в раннехристианских сектах (см. по этому вопросу, например, [Charlesworth]). Это не могло не повлиять на мировоззрение будущего реформатора.

С какой из ранних сект, известных нам по трудам ересиологов, можно отождествить элхасайтов? По этому вопросу мнения разделяются. П. Альфарик [Alfaric, I, 2] идентифицировал их с гемеробаптистами («ежедневно крестящимися»), упоминаемыми у разных греческих авторов, в том числе у Епифания, и известными также по талмудической традиции. Действительно, эта параллель просто напрашивается: сразу бросается в глаза, что у гемеробаптистов существовал такой же обычай ритуальных омовений. Но следует заметить, что ересиологи далеко не всегда были последовательны в выборе критериев для определения и различения ересей: иногда они характеризуют еретическое учение по какой-нибудь самой броской внешней черте, причем совершенно неочевидно, что этот признак присущ исключительно данному учению. Регулярные ритуальные омовения, по-видимому, были в обычае не только у гемеробаптистов. См. приведенную выше цитату из главы 6 «Кефалайа», где в особый разряд выделяются те учения, которые «крестятся омовением водным» [Keph I, 33.30–32].

И. Педерсен (см. работу Пюэша [Puech 1949, 123–125]) считал, что элхасайты — ответвление вардесанитов, последователей сирийского гностика Вардесана. Х.Х. Шедер [Schaeder 1925, 69] и многие другие сближают эту секту с мандеями, предшественниками известного ныне религиозного учения мандеев.

Вполне возможно, впрочем, что эта община не описана ни одним из известных нам ересиологов (в Передней Азии первых веков н.э. подобных сект было много) и не относится ни к одной из классифицированных ими ересей, а должна быть выделена в самостоятельную секту.

Считается, что первый раз откровение снизошло на Мани, когда ему было 12 (или 13) лет. Эту дату в жизнеописаниях можно объяснить тем, что тринадцатый год — возраст религиозного совершеннолетия; вспомним, что элхаситы были иудеохристианской сектой. Ему явился божественный «Двойник» и открыл его призвание — нести в мир истинную, изначальную, вселенскую религию, возвещая ее всем странам и народам. В арабских источниках эта небесная сила называется ангел ат-Таум «близнец, двойник», в коптских текстах — Двойник или Параклет, в Кельнском кодексе — Σύζυξ или Σύζυγος (греч. «чета, спутник»; самое распространенное значение этого слова — «супруг, супруга»).

Но прошло еще 12 лет, прежде чем Мани выступил со своей первой проповедью перед собственной общиной: это случилось в 240 г., когда ему исполнилось 24 года, а на персидском престоле уже давно сидел Арташир, первый из сасанидских царей. Выступление Мани перед элхаситами и их реакция на его слова подробно описаны в Кельнском кодексе [Henrichs–Koenen 1975–1982, 77–101].

Вряд ли к тому времени Мани уже написал свои книги, которые легли в основу его вероучения. Во всяком случае, говоря с единоверцами, Мани не излагает никаких новых принципов, кроме положения, что всякая плоть есть скверна и потому омовения не очищают тело, но выступает главным образом против правил и ритуалов общины: омовений, очищения пищи, ограничений в еде (как сказано выше, текст Кельнского кодекса свидетельствует, что элхаситы не ограничивались запретом на мясо и вино).

Кроме того, единоверцы упрекают Мани [ibid., 87,19–88,2; 89,23–90,1] за то, что он «хочет есть эллинский хлеб». Издатели кодекса переводят «эллинский» буквально — griechisch. Но скорее всего, слово «эллинь» здесь следует понимать как «язычники». Одна из реплик его обвинителей так и сформулирована:

Хочет ли он отправиться к язычникам (τὰ ἔθνη) и есть эллинский хлеб? [СМС, 60].

Это достоверная черта, если вспомнить, что Мани задумал свою религию как универсальную, т.е. задался целью обратить в нее представителей всех конфессий; элхаситы же, судя по тому, что о них известно, вели замкнутую жизнь и были скорее сепаратистами по воззрениям.

Есть и другая возможность. Под «эллинами», с которыми Мани, по предположениям его обвинителей, собирался общаться, могут подразумеваться не язычники в собственном смысле слова, а христиане

языческого происхождения, которых иудеохристианские «баптисты» не считали за своих.

Пресвитеры общины враждебно встретили выступление новоявленного пророка. Вот как говорит об этом Кельнский кодекс (с. 100–101) от лица самого Мани:

И пока я говорил им это, опровергая их слова, все они так распалились гневом, что один из них вскочил и ударил меня. Они окружили меня всей толпой и стали колотить. И хватали меня за волосы, будто какого-то врага. Они громогласно кричали на меня, как на одержимого суеверием, ожесточаясь гневом против меня и от одолевающей их зависти желая [задушить] меня. Но когда домоправитель Пат[тики]й стал просить их [не...] грешить против тех, кто пребывает среди них, они усовестились и отпустили меня [СМС, 70].

Мани покинул элхасайтов и увел за собой своего отца Патику (Паттикия) и двух юношей (в кодексе они названы Симеон и Абизахия [ibid., 106], у ан-Надима [Flügel, 84] — Шем‘ун и Заку), которые и стали его первыми учениками.

С ними Мани направился вверх по течению Тигра и Евфрата, в сторону Селевкии-Ктесифона. Сведения об этом первом путешествии сохранились в Кельнском кодексе, хотя эти страницы и сильно повреждены:

(С. 109,14) Мы шли, пока на достигли Ктесифона, перейдя [реку] (...)

(111,12) И придя, он (Паттикий) [нашел] меня за городом, в одном селении, именуемом Насер, в собрании [святых] (...)

(121,6) Из [страны] мидян я отправился [к братьям в] Гуназаке. А когда мы прибыли [в город] Ганазак (...)

(125,4) А когда мы шли (...) в горах и Паттикий был со мной, внезапно [подул] ветер, так что поднялась песчаная буря и [ум наш] пришел в смятение (...)

(137,3) [Я пришел] в [некое] селение, именуемое С[... <...>

(140,2) [Побыв] в селении [...мы пошли] в город Фарат, близ [острова] месенцев (...)

(140,12) [Когда] г(осподи)н мой³ и [Паттикий]-домоправитель пришли [в Фарат, он проповедовал] в со[брании] баптистов... [СМС, 76–100].

³ То есть Мани. Рассказ ведется от лица одного из манихейских «учителей».

К. Рёмер в своем исследовании по Кельнскому кодексу находит основания полагать, что здесь описывается не самое первое миссионерское путешествие: в этих местах уже есть манихеи. Имеются в виду «братья» (с. 121, 140) [Römer, XVII, n. 17]. Но вряд ли это возможно: на указанных страницах повествуется действительно о самом первом путешествии, непосредственно после разрыва Мани с общиной «баптистов». Под «братьями» в кодексе, скорее всего, подразумеваются раннехристианские общины, подобные «баптистской». Вспомним, что Мани с самого начала выступает не как собственно реформатор, создающий новую религию, а как хранитель первоначальной традиции «истинной церкви», которую он призван восстановить. Неудивительно, что прежние единоверцы называются здесь «братьями» и не считаются чужими.

Хотя текст и изобилует лакунами, можно сделать вывод, что из области Ктесифона Мани направился на север: город Гуназак или Ганазак, упоминаемый в Кельнском кодексе, издатели отождествляют с г. Ганзак [Henrichs–Koenen 1975–1982, 121]. Ганзак находился в Мидии Атропатене, к юго-востоку от оз. Урмия. Очевидно, с ним следует отождествлять руины близ совр. селения Лайлан. По Страбону, Ганзак был летней резиденцией правителя Атропатены. Кроме того, это место — важный оплот зороастрийской религии: близ Ганзака находился храм огня Гушнасп, известный как одно из трех крупнейших государственных святилищ сасанидского времени. Возможно, составитель жизнеописания Мани хотел подчеркнуть, что Мани сразу развернул проповедническую деятельность не только среди бывших единоверцев, но и в зороастрийской среде, в древней «стране магов» [Römer, 6–8].

Далее в Кельнском кодексе описывается переход через какие-то горы — очевидно, Мани направился в Армению [Henrichs–Koenen 1982, 2]. Следует эпизод с неким чудесным видением, после чего описывается, по-видимому, обратный путь на юг, к месту слияния Тигра и Евфрата близ Месены (совр. Басра), тем более что дальше описывается подготовка к путешествию в Индию.

На с. 144–145 передается разговор Мани с богатым и влиятельным человеком по имени Ог[...] (Оги, Огия?), который отправляется в Индию на торговом корабле. Далее, судя по плохо сохранившемуся тексту, Мани и Паттикий встречаются с неким миссионером из «армян[ского города ...]истар» (сохранился только фрагмент названия

города ... ισθαρ)⁴ или, может быть, они сами собираются туда [СМС, 102–104]. Затем Мани отправляется в Индию.

Так началась миссионерская деятельность Мани. Ее первый период — до прибытия ко двору Шапура I — длился два года (у ан-Надима сказано «40 лет», но это, как доказал Шедер, просто описка). О ранних миссиях Мани и его учеников см. статью Зундермана [Sundermann 1971]. Мани, по всей видимости, останавливался и проповедовал в христианских общинах, подобных той, в которой жил прежде.

Может быть, его деятельность и не увенчалась таким триумфом, о котором рассказывают манихейские источники. Но по тому, как широко распространилось манихейство в дальнейшем, можно заключить, что проповеди Мани имели некоторый успех. Однако находились, несомненно, и многочисленные противники нового учения, чему есть подтверждение в «Кефалайа» [Kerh I, 183.10 ff.].

В начале «Кефалайа» его первые странствия и последующие путешествия в свите Шапура резюмируются так:

В конце годов царя Артаксеркса я ушел проповедовать, переправился в страну индийцев, проповедовал им надежду жизни и избрал там избрание доброе. А в год, когда Артаксеркс умер, воцарился его сын Шапур и [послал за мной(?)]. Я переправился из страны индийцев в землю Персию, а из земли Персии пришел в землю Вавилонскую, Месену и страну Сузиану. Я явился к царю Шапуру. ...Последующие годы я провел, [[сопровождая]]⁵ его в свите — в течение многих лет по Персии, по стране парфян до Адиабены и до самой границы царства ромеев [Kerh I, 15.24—16.2; Главы, 65].

Кроме того, схема путешествий представлена в главе 76 трактата — «О господине Мани, как он странствовал»:

...когда я уплыл по морю на корабле, то пошел [[в страну Индию]]. ...[Я переплыл] море еще раз, [[покинул страну]] Индию, отправился в землю Персию. (...) [[Тогда]] [я] ушел [из] земли Персии и пошел в город Месену, что [[на реке Тигр]]. (...) А оттуда я пришел в землю Вавилона, города ассирийцев, ходил по [нему],

⁴ Фонетически близко к нему название города Истахр в Персии, где располагалось одно из основных зороастрийских святилищ огня [Авеста. Справочник-указатель, 423].

⁵ В двойных квадратных скобках — мои реконструкции.

приходил в [другие] города (...) [я] оставил ассирийцев, пошел в землю мидян и парфян [Kerh I, 184.24—187.18].

Примечательно, что это краткое изложение начинается с того места, где заканчивается сохранившаяся часть Кельнского кодекса, — с путешествия в Индию. Далее упоминается Месена, и это заставляет предполагать, что впоследствии Мани вернулся в Месену уже вторично.

Первое путешествие Мани — до возвращения в Иран и появления при дворе Шапура I — лучше всего реконструировано Зундерманом в упомянутой статье [Sundermann 1971], где кроме турфанских фрагментов и коптских текстов автор привлекает данные Кельнского кодекса. К тому времени у Мани появились новые ученики. Однако сомнительно, чтобы до 242 г. он успел написать свои книги: такое занятие предполагает хотя бы недолгий период оседлой жизни, а Мани с учениками за сравнительно небольшой срок успел обойти много областей и, следовательно, почти непрерывно скитался.

Турфанский текст свидетельствует о том, что манихейская миссия обратила правителя области Варуджан, которую Хеннинг отождествляет с Иверией. Если предположить, что во главе миссии стоял сам Мани (чтение фрагмента дает такую возможность), то можно сделать вывод, что из Армении он проследовал в Иверию (фрагм. M 216a; см. [Andreas-Henning, II, 302–304]).

Затем Мани повернул назад, на юго-восток. Во всяком случае, из Кельнского кодекса (хотя это последняя часть рукописи, она в очень плохой сохранности, и возможны разночтения) следует, что он отплыл в Индию из города Фарат в устье Тигра, близ Месены.

Но перед тем как отправиться в Индию, Мани посылает миссию на запад, на территорию Римской империи. Первую римскую миссию возглавил Патик; примерно через год он снова возвратился к Мани, который к этому времени уже вернулся из Индии.

Подробности о путешествии Мани в Индию известны нам только по турфанским фрагментам, хотя и многочисленным, но кратким и разрозненным. У исследователей (Хеннинга, Шедера, Ле Кока, Тагизаде и др.) возникали разногласия по поводу того, какие именно области Индии посетил Мани (об этом см. [Ruesch 1949, 128–130]). Ясно одно: Мани мог побывать только на самом севере страны, в долине Инда. Например, Тагизаде называет нынешнего провинцию Синд (в нижнем течении р. Инд), Шедер — область Инда и Гандхару. Зундерман [Sundermann 1971, 85] реконструирует такой маршрут: от упо-

мянутого в текстах г. Деб (порт на р. Инд) — к центру провинции Синд, потом — до Кандабиля (совр. Гандава), затем обратно, на юго-запад, в район совр. г. Хуздар.

Очевидно, по возвращении Мани прошел через царства Туран и Мукран (совр. Белуджистан). О его деятельности в Туране, в результате которой был обращен в манихейство правитель этой страны, говорится во многих турфанских фрагментах (М 48, 566, 1306, 4575, 8286).

В 242 г., узнав о смерти Арташира и воцарении его сына Шапура, Мани возвращается из Индии в Иран. Очевидно, на веротерпимость Шапура Мани надеялся больше, чем на благосклонность его предшественника. Добравшись до г. Рев-Арташир в провинции Парс, Мани пробыл там некоторое время (фрагменты М 84, 3, 216с, см. также согдийский фрагмент в монографии Зундермана [Sundermann 1981, гл. 3.1]). При сравнении этих фрагментов создается впечатление, что согдийский текст — более позднего происхождения и здесь спутаны два эпизода, между которыми прошел примерно год. События, вероятно, развивались так: до отъезда в Индию Мани послал в Римскую империю миссию во главе с Патиком, который через год вернулся к Мани, когда тот уже был в Парсе (см. выше). После этого Мани посылает еще одну миссию, в которую входят его ученик Адда и три писца; с собой они увозят книги Мани — «Живое Евангелие» и еще две книги (согдийский текст называет «Сокровище жизни»).

Из этого можно сделать вывод, что по крайней мере часть книг манихейского канона составлена именно в 242 г. в Рев-Арташире, где Мани пробыл достаточно долго. Если бы книги были написаны ранее, в текстах упоминалось бы, что они были отправлены на запад с Патином.

Далее Мани направился в Месену и Суристан (Южная Месопотамия). К этому времени должен относиться эпизод обращения правителя Месены, брата царя Шапура (фрагм. М 47.1). В коптских текстах упоминается также провинция Сузиана.

К началу 243 г. Мани прибыл в г. Белабад (пров. Хузистан), где появился при дворе Шапура I с теми тремя учениками, с которыми отправился в первое путешествие. Впрочем, возможно, ан-Надим приводит не совсем верные данные: турфанские тексты говорят, что Мани послал Патику в Индию из Рев-Арташира, после того как тот вернулся из Римской империи.

Первую проповедь Мани перед царем арабские источники относят ко дню коронации Шапура I: по реконструкции Тагизаде [Tağizadeh] это было 9 апреля 243 г. Судя по свидетельствам турфанских текстов,

красноречие молодого проповедника произвело на царя сильное впечатление: Шапур не только благосклонно отнесся к Мани и позволил ему распространять новую веру при дворе, но и выдал охранные грамоты, чтобы тот мог продолжать свою миссионерскую деятельность во всех областях империи. Может быть, в первые годы своего правления Шапур видел в Мани потенциального основателя новой имперской религии.

По некоторым арабским источникам (см. монографию К. Кеслера [Kessler, 329–330]), Мани проповедовал при дворе Шапура в течение 10 лет. Многие авторы считают, что со временем Шапур охладел к идеям Мани и тому даже пришлось бежать из Ирана. О. Клима датирует разрыв между Мани и Шапуrom 252/53 г., т.е. моментом окончания указанного десятилетнего срока. Но в коптских документах говорится, что Мани умер через шесть лет после «великого гонения» [ManiPs, 19.12–13]. Если имеется в виду разрыв с Шапуrom, то получается, что этот разрыв произошел гораздо позже, в 268 г.

Кроме того, если судить по коптским текстам, в свое последнее путешествие Мани отправился с охранными грамотами царя. В «Гомилиях» он говорит царю Бахраму:

Царь Шапур (**САТΩΡΗΣ**) позаботился обо мне [...он на]писал обо мне письмо [всем] знатным, [где сказано:] «Охраняйте его и помогайте [ему как должно,] чтобы ни один человек не совершил прегрешения и не согрешил [против него». ...] свидетельства перед тобой, что царь Шапур заботился обо мне как должно, и письма, которые он написал для меня в разные страны для знатных, чтобы они охраняли меня [ManiHom, 48.2–9].

Получить эти грамоты Мани мог, разумеется, только при условии, что царь благосклонно относился к нему. Если бы даже отъезд Мани представлял собой нечто вроде негласной ссылки (предположим, царь не хотел покарать его более сурово, а пожелал просто удалить от себя), ему во всяком случае не было бы разрешено свободно путешествовать из страны в страну с проповедями, а упомянутые в гомилии «письма» гарантируют именно это. Возможно, причиной отъезда была вовсе не ссора с царем — просто после десяти лет постоянного пребывания при дворе Шапура (с 243 по 253 г.) Мани счел необходимым вновь на некоторое время заняться миссионерской деятельностью (или посетить уже основанные ранее общины).

В период пребывания при дворе был написан «Шапуракан» — единственная книга Мани на среднеперсидском языке, предназначен-

ная, как явствует из названия, прежде всего для царя Шапура. В ней излагались основы манихейской религии и содержались некоторые автобиографические данные [Бируни, I, 212]. Кроме того, в это время сложилась книга «Посланий» Мани ученикам, вошедшая затем в манихейский канон, и, возможно, книга псалмов. К этому времени должны относиться и некоторые миссии учеников Мани, о которых известно из турфанских фрагментов.

До нас дошли имена многих учеников Мани. По свидетельству *Acta Archelai*, у него было три ученика: Фома, Адда и Герма. Это одна из немногих более или менее достоверных деталей «антиманихейской легенды» (о ней см. ниже). По крайней мере два имени из этих трех засвидетельствованы манихейскими источниками: епископ Мар Адда — глава уже упомянутой западной миссии — и Фома — автор цикла манихейских псалмов, озаглавленного его именем и дошедшего в коптской версии [*ManiPs*, 203–227].

Что касается Фомы, то в ересиологических трудах сведения об этом ученике Мани восходят, прямо или опосредованно, к главе XIII *Acta Archelai*. Ю. Тубах убедительно доказывает, что манихей Фома — «фантом ересиологической литературы» и у Мани не было ученика с таким именем [Tubach, 409]. Исследуя коптские «Псалмы Фомы», Тубах показывает, что этот цикл, переведенный с арамейского, на самом деле более раннего, доманихейского происхождения и принадлежит апостолу Фоме [*ibid.*, 406–407]; ср. два эпизода в «Деяниях Фомы», где апостол поет сложенные им самим песни. Но те же соображения, какими руководствуется автор данной работы, не позволяют с уверенностью назвать Фому автором псалмов. Может быть, следовало бы ограничиться более осторожным утверждением: этот цикл псалмов, восходящий к арамейскому оригиналу, *приписывался* христианскому апостолу Фоме.

Об ученике Мани по имени Герма нам тоже известно только по *Acta Archelai* и по источникам, восходящим к этой книге. Имя Герма засвидетельствовано в раннехристианской апокалиптической литературе (книга «Пастырь Герма»). Можно вспомнить также Гермеса, которого, согласно некоторым источникам, манихеи причисляли к «Апостолам» — вероучителям истинной церкви, предшественникам Мани. См., например, свидетельство Ефрема Сирина:

Ибо они (манихеи) говорят о Гермесе в Египте, и о Платоне в Греции, и об Иисусе, который явился в Иудее, что «они были проповедниками добра в мире» [*Ephraim I*, 208.17–29].

Таким образом, из этих трех персонажей Acta Archelai подлинным учеником Мани можно считать только Адду — главу западной миссии. Это еще одно доказательство западного происхождения «антиманихейской легенды», а может быть, и всей книги Acta Archelai.

В доксологии одного из псалмов перечисляются еще несколько учеников Мани:

Твоя есть слава и победа, господин наш Мани (...) [и] господин наш Сисинний. Твоя есть [слава, господин наш] Иннай. Победа Габриабу, господину нашему (...) [Победа] Салмаю, господину нашему, Па(...) [господину нашему, и] господину нашему Озеосу. Слава Адде, [господину] нашему (...) Да будет победа всем [живым] [ManiPs, 34.9–13].

Сисинний — преемник Мани и адресат нескольких его посланий. Иннай упоминается в Кельнском кодексе [СМС, 74,7]. Габриаб, по одному из турфанских текстов, глава армянской миссии. Салмай — также один из повествователей Кельнского кодекса [ibid., 5,13]. Папос, по Александру Ликопольскому, первый манихейский проповедник в Египте [Allус, 4.17–18 et cetera]. Озеос, в турфанских текстах ‘Уззай, — ученик, который был с Мани в его последние дни (см. ниже). Об имени Адды уже сказано выше.

Что касается фрагмента имени **ПА...** в стк. 12, то Олберри восстанавливает его как **ПАП[ПОС]**. Но Г. Вурст [Wurst 1996, 86 n.] считает, что эта конъектура плохо согласуется с сохранившимися остатками букв, и предполагает другое имя: **ПАТН[КИОС]**. Паттикий — имя отца и одного из первых учеников Мани, известное по ряду источников.

Один из циклов коптских псалмов приписывается Гераклиду — может быть, он тоже был в числе первых учеников Мани. Во всяком случае, в греческом заглавии к его имени, как к именам учеников Мани в приведенной выше цитате, прибавляется «господин»: **ΨΑΛΜΟΙ Κ[Υ] ΗΡΑΚΛΕΙΔΟΥ** «Псалмы г[осподи]на Гераклида» [ManiPs, 187.1] или сокращенно: **ΚΥ ΗΡΑΚΛΕΙΔ** [ibid., 233b.17]. Кроме того, о «Псалмах Гераклида» нельзя сказать, как о «Псалмах Фомы», что они могли быть доманихейскими: здесь не только доксологическая концовка носит манихейский характер, но и в основном тексте упоминаются манихейские божества и мифологемы, например, Столп славы [ibid., 103.35], «одеяние, венец и пальма» как загробная награда праведнику [ibid., 102.23].

Из турфанских текстов нам известно имя Мар Аммо — главы миссии в Центральной Азии. В Кельнском кодексе повествователями различных эпизодов из жизни Мани выступают несколько людей, некоторые упомянуты с обозначением их ранга в иерархии общины: Салмай (с. 5,13), Барай (с. 14,3), Тимофей (33,7), Авиисус (74,6) и Иннай, «брат Заведа» (74,7), За[кея], За[хия] или За[руя] (94,1), Кустай, «сын Сокровища жизни» (114,6–7), Ана, «брат ученика Захеи» (140,8–10), и другие, чьи имена не читаются, в том числе некий епископ (126,3). В одной из коптских гомилий [ManiHom, 83] названы «три пресвитера», действовавшие после смерти Мани, причем в рукописи сохранились два имени: Апкет (?) и Абесира [ibid., 83.7–8]. Здесь же, в повествовании о последних днях Мани, упоминается Баат, возможно состоявший при нем переводчиком: **ⲁϢϢⲠⲔ ⲙⲚⲄⲀⲦ ⲁⲬⲎⲘⲚⲈⲐ?** «он пошел с Баатом для [перевода, толкования?]]» [ibid., 44.22].

Возникает вопрос: действительно ли у Мани первоначально была группа из 12 учеников, как сообщает Феодорит [Theodoretus, 26]? Определить это на основании разрозненных данных трудно. По совокупности имен тоже нельзя вынести суждение: даже если, скажем, принять во внимание то, что Мани проповедовал главным образом в арамейскоязычных общинах, и исключить из числа первых учеников тех, у которых греческие имена (Тимофея и Гераклида), все равно останется больше 12 имен. Нельзя исключать и возможность того, что в число первых манихеев входили также люди греческого происхождения или просто с греческими именами. Во всяком случае, о Гераклиде это можно утверждать с большой вероятностью. (См. также выше, по поводу термина «эллинский» в Кельнском кодексе.)

Не исключено, что некоторые упомянутые в источниках имена могли принадлежать не ученикам Мани, а их последователям. Так, неизвестно, был ли в числе самых первых учеников Мани Иннай, который после смерти Мани, во время предполагаемого пятилетнего «междуправления» и десятилетнего правления Сисинния, занял место главы манихейской церкви [ManiHom, 83]; см. также [СМС, примеч. 3 к с. 51]. Он выступает как автор одного из разделов Кельнского кодекса [СМС, 74,7], т.е. предположительно принадлежит к очевидцам, по чьим свидетельствам составлено это жизнеописание. С другой стороны, Иннай назван здесь «братом Заведа»; может быть, к ученикам Мани принадлежал именно Завед, старший брат, а Иннай составил свои воспоминания с его слов.

Западная миссия во главе с Аддой успешно действовала в пределах Римской империи между 244 и 261 гг. По турфанским текстам (M 2/R1,

[Andreas–Henning, 1933, 301–302]), они дошли до Александрии, причем по пути обратили в свою веру то ли супругу, то ли родственницу «кесаря Тадмора» (Пальмиры). Согдийский фрагмент М 18 223 (согдийская версия того же текста) повествует об обращении в манихейство знатной женщины по имени Нафша. Зундерман предполагает, что это была знаменитая царица Зенобия, жена правителя Пальмиры Одената [Sundermann 1971], М.Тардые — что имеется в виду сестра Зенобии [Tardieu 1982, 6]. О «царице Тадамор» говорилось в одной из найденных, но потом утерянных коптских книг [Schmidt–Polotsky, 28].

Мар Аммо был послан в Центральную Азию, проповедовал в Кушане. Эпизод его пребывания на границе Хорасана и Кушанского царства описан в турфанском тексте М 2 [Andreas–Henning, II, 302–306]. Об этой миссии также говорят тексты М 216, 216б и 1306. Мар Аммо прошел через Маргиану и Бактриану до р. Окс (Амударья).

В 261–262 гг. Адда и Абизахия были посланы в Карку (совр. Киркук), на юг от р. Малый Заб.

Мар Габриаб, как считает Зундерман, отправился на северо-запад и проповедовал в Армении [Sundermann 1981, гл. 3.4]. В тексте есть топоним *Revan*, который Зундерман считает названием города Ереван. Если это так, то здесь мы видим очень раннее свидетельство об этом топониме — древнее его оказываются только упоминания в клинописных текстах.

Сам Мани в этот период тоже много путешествовал: в «Кефалайа» сказано, что он был в Парфии, в «Персии» (провинции Парс?), доходил до Адиабены и до границы Римской империи [Kerh I, 15–16], т.е. побывал в районе г. Нисибин (ср. турфанский фрагмент у Хеннинга [Henning 1936, 7–8]). Александр Ликопольский [AlLyc. 4.20–22] утверждает, что Мани был в свите Шапура во время одного из его походов против римлян; возможно, речь идет о кампании 256–260 гг. [Schmidt–Polotsky, 52].

Как бы то ни было, в конце своего царствования Шапур I относился к Мани далеко не так благосклонно, как в начале. Несомненно, здесь сыграло роль зороастрийское жречество, особенно мобед Картир — верховный жрец и реформатор зороастризма, возвысившийся в правление Шапура I. Возможно, это охлаждение и заставило Мани отправиться во второе большое путешествие.

О последнем периоде жизни Мани есть много данных: о нем подробно говорят и коптские тексты («Гомилии» и «Псалтирь»), и турфанские фрагменты, и арабские авторы, и христианские ересиологи.

Весной 273 г. (по хронологии Тагизаде) умер Шапур I. Мани поспешил явиться к его сыну и преемнику Ормизду — очевидно, в Ктесифон. Возможно, он пришел туда с северо-востока: именно к последнему периоду его жизни некоторые исследователи относят диспут с епископом Архелаем в городе Касхары, описанный в упомянутом выше ересиологическом источнике [Acta Archelai, 22–98]. Это подтверждает и сам текст Acta Archelai: после описания диспута следует сообщение о вторичном аресте и казни Мани [ibid., 98 ff.].

Ормизд, судя по коптским текстам «Гомилий» и «Псалтири», отнесся к нему благосклонно [ManiPs, 43.6]. Мани отправился в путешествие в Ассирию, куда его сопровождал некий Баат, обращенный им. О. Клима посвящает этому персонажу статью [Klíma 1958b]. Он опровергает мнение, что Баат — это приближенный Шапура, бывший иудей, известный в талмудической традиции под именем Бати бар Тови, и доказывает, что это имя скорее армянского происхождения. Баат, по мнению Климы, царек одного из подвластных Ирану армянских княжеств; его обращение в манихейство впоследствии послужило одним из пунктов обвинения, предъявленного Мани Бахрамом I.

Мани проповедует в Ассирии и, возможно, доходит также до Армении. Тем временем Ормизд, процарствовав всего около года, весной 274 г. умирает. На престол вступает его брат Бахрам I, заслуживший впоследствии славу ревнителя зороастрийской религии.

Из путешествия Мани возвращается уже в царствование Бахрама I. Тучи начали собираться над его головой: из Ассирии он пришел в город Хормизд-Арташир в провинции Хузистан, где у него были приверженцы, оттуда хотел направиться в Кушан (возможно, желая скрыться от будущих преследований), но, как сказано в «Гомилиях» [ManiHom, 42], в Кушан его непустили. Тогда Мани следует таким путем: в Сузиану, Месену, потом по Тигру — в Ктесифон, затем в города Паргалия и Холассар (так в коптском тексте). По толкованию Шедера, это соответственно города Фалькара (?) на р. Малый Заб и Артемита на р. Дияля [ibid., 43–45, примеч. к с. 44]. Возможно, Мани, ожидая гонений, хотел посетить как можно больше общин и произнести последние наставления верующим. Если события, описанные в Acta Archelai, основаны на каком-то реальном эпизоде, он должен был происходить как раз в этот период.

Затем Мани прибыл в Белабад, в резиденцию царя. Коптские источники (наряду с турфанскими — M 6031, 6033) сообщают, что зороастрийские жрецы оговорили Мани перед царем и роковую роль здесь сыграл верховный жрец (*mobed*) Картир, в коптской гомилии

КАРДЕЛ. Царь призвал Мани к себе, и между ними произошел разговор, на протяжении которого Бахрам выказывал все большую вражду к Мани и его приверженцам, объявляя, что они сеют только зло, вопрошая, почему Бог открыл истину Мани, а не ему, великому царю, и допытываясь, кто научил Мани подобной ереси. (Возможно, увидев в манихействе воззрения, общие с известными ему христианскими, царь заподозрил, что Мани действует по наущению врагов-римлян, желая поколебать единство державы распространением чуждой веры.) Под конец беседы Бахрам приказал бросить Мани в темницу. Текст допускает и несколько другое толкование: может быть, Мани был с самого начала заключен в темницу и оттуда приведен к царю на допрос.

Хеннинг посвятил отдельную статью реконструкции повествования о последних днях Мани по турфанским фрагментам [Henning, 1942b]; см. фрагменты М 3569, 4573, 4571, 4572, 8056 и др.

По свидетельствам коптских текстов, Мани пробыл в заключении 26 дней, причем его сковали по рукам и ногам, а на шею надели колодки. О его заключении и смерти рассказывают также турфанские тексты (см. указанную статью Хеннинга), «Гомилии» [ManiHom, 48 ff] и «Псалтирь» [ManiPs, 17–18.44]. Об этом говорилось и в погибшем (или потерянном) коптском жизнеописании Мани: пересказ этого фрагмента сохранился в статье Шмидта и Полоцки [Schmidt–Polotsky, 28].

В тюрьму к Мани сумели проникнуть многие его ученики (очевидно, они сумели подкупить тюремщиков). Мани отдал последние распоряжения по общине, назначил 12 учителей и 72 епископа, поставил во главе церкви своего ученика Сисинния, призвал верующих быть стойкими и мужественными в предстоящих гонениях. На двадцать шестой день, не вынеся пребывания в оковах, Мани умер. Число, месяц и даже час его смерти указывают несколько текстов — понедельник, четвертое число месяца шахревар (в коптских текстах месяц называется фаменот), т.е. по вавилонскому календарю 4 адара, в 11 часов дня.

По тексту «Гомилий», хотя он и изобилует лакунами, можно сделать вывод, что Мани не был казнен (как сообщается в ряде неманихейских источников), а умер своей смертью:

Вот память (памятка?) со [дня его] распятия до времени, когда он отошел. [В воскре]сенье он пришел в Белабад (**ВНЛАПАТ**). В понедельник он был обвинен. Во вторник он был (...) он укреплял свою церковь до субботы. Его искали и связали. [После этого] (...) все ненавистники его. В [субботу ...] запечатали его узы, за-

брали [его в темницу.] Сковали (букв.: связали) его восьмого числа (месяца) эм[шир. До] дня, когда он вознесся ввысь, прошло двадцать шесть дней, когда он был скован узами железными. В одиннадцать часов дня он вознесся из [те]ла к шатрам Величия, [что в] высоте [ManiHom, 60.2–15]

Как можно заметить, «днем распятия» здесь назван первый день, когда Мани предъявили обвинение, т.е. под «распятием» книга подразумевает приговор и заточение.

С другой стороны, в «Псалмах Бемы» крестным днем, «днем креста» называется именно день смерти Мани:

Со дня, когда связали меня, до дня крестного
всего насчитывается двадцать шесть дней [ManiPs, 19.3–4].

Далее, однако, следует эпизод предсмертной молитвы Мани Отцу величия:

Я простер руки, молясь ему,
и преклонил колена, поклоняясь ему,
чтобы мне снять с себя образ плотский
и совлечь с себя облик человеческий [ibid., 19.25–28].

Как видим, Мани во время молитвы отнюдь не распят в буквальном смысле слова: он достаточно свободен, чтобы принять молитвенную позу (стоять на коленях с простертыми руками). Кроме того, он молит ниспослать ему смерть, а не ожидает ее как неизбежности. Все это позволяет сказать, что Мани не дожидаясь казни и умер своей смертью. Кстати говоря, из текста вовсе не следует, что казнь вообще предполагалась: царь наказал Мани только тюремным заключением.

Кроме того, сцена прощания и смерти Мани происходит, насколько можно судить по сохранившемуся тексту, в присутствии учеников. По турфанским фрагментам, при его последних минутах присутствовал ученик ‘Уззай (ср. имя Озеос в коптском псалме) и еще два избранника. В гомилии сохранилось место, где над мертвым телом плачут три слушательницы — Банак, Динак и третья, имя которой не сохранилось [ManiHom, 59.3–25].

Параллельное место есть в гомилии «О распятии», там этот эпизод описан подробнее, но рукопись хуже сохранилась. После этой молитвы следует рассказ о смерти Мани.

В одном из коптских «Псалмов Бемы» описание смерти Мани сохранилось лучше, чем в других текстах:

Как только ты привел в порядок свои дела, ты взмолился Отцу, и он освободил тебя⁶.

Ты оставил им свое тело и вознесся [в твое] царство.

Беззаконные были посрамлены и обратили свой гнев на твое тело.

Они пролили кровь твою посреди площади своего города.

Они отсекли голову твою и поместили высоко на своих воротах.

Они возрадовались твоему убийству, ибо не знали, что суд есть, что спросится с них за смерть твою и отмстится за кровь твою

[ManiPs 43.11–24; Wurst 1996, 108].

Здесь речь идет скорее о поругании над мертвым телом, чем о казни: враги отрубают голову у мертвого Мани, упустив возможность казнить его.

Действительно, коптские источники повествуют, что Мани избежал казни, но не избежал посмертного поругания: ему отрубили голову, и повесили ее на городских воротах Белабада. Две книги, находившиеся при нем, — «Евангелие» и «Образ», его одежда, а также, по реконструкции Зундерманом турфанского фрагмента, посох были отправлены в некую провинцию одному из верующих [Sundermann 1981, гл. 2.10].

О том, что Мани умер в тюрьме, говорят только манихейские тексты. Неманихейские источники — греческие, сирийские и арабские — сообщают, что Мани был казнен по приказу царя. Расхождения имеются в описании казни: большинство источников утверждает, что с него живьем содрали кожу (Acta Archelai, Кирилл Иерусалимский, Феодорит, Ефрем, Феодор бар Конай, Езник Кохбаци и др.; из арабских авторов — ат-Табари, аль-Исфахани, Бируни); другие сообщают, что его разрубили пополам (Евтихий) или распяли (Барэбрей, ан-Надим). В подтверждение манихейской версии следует отметить, что казнь, т.е. мученическая смерть за веру, у манихеев считалась не менее почетной, чем у других христиан (см. описание страстей Христовых в коптских текстах), и в манихейской литературе казнь Мани вряд ли стали бы намеренно замалчивать. Гомилия о смерти Мани озаглавлена «О распятии», но это слово здесь вряд ли следует понимать буквально: под «распятием» подразумевается смерть Мани в тюрьме. Ср. повествование о позднейшей истории манихейской церкви, где то же определение применяется к казни преемника Мани, Сисинния:

⁶ Так восстанавливает и переводит Вурст. Олберри переводит: «он ответил тебе».

Царь поднял руку и поразил его мечом (?) (...) [его] кровь пролилась, как (...) [ManiHom, 83.5–6].

Его распятие произошло (...) город. Распяли его (...) в девять часов дня, первого числа (...) [ibid., 9–11].

Здесь явно описывается смерть от меча — во всяком случае, какая-то кровавая казнь (там же выше, на с. 82, сказано, что царь грозил Сисиннию мечом, хотя там упомянут и крест). И в то же время к ней применяются термины **СТАΥΡΩΣΙΣ** «распятие», **ΡΣΤΑΥΡΕ** «распинать».

Год и дату смерти Мани исследователи определяют по-разному: гипотезы об этом изложены в работе Й.П. Асмуссена [Asmussen 1965, 10], а по поводу точной даты, т.е. месяца и числа, см. монографию О. Климы [Klíma 1962, 381–382]. Так, В. Хеннинг называет 2 марта 274 г., П. Альфарик — 275 г., С.Х. Тагизаде и А.-Ш. Пюэш — 26 февраля 277 г. О. Клима первоначально датировал смерть Мани 20 марта 276 г., но потом, проанализировав коптский псалом в сравнении с турфанским текстом, пришел к выводу, что дату следует передвинуть и это скорее всего 6 марта 276 г. [Klíma 1968].

Казалось бы, можно определить эту дату с привязкой к дню недели, т.е. вычислить, в каком году указанная дата выпала на понедельник. Но и это не может быть абсолютно достоверным критерием. Воскресенье и понедельник, по вавилонской астрологии посвященные Солнцу и Луне, у манихеев считались святыми днями (см. **Светоч, светило** — о той роли, которую Луна играет в космическом процессе), и смерть Мани могла быть по религиозным соображениям *post factum* датирована днем Луны. В «Гомолиях» есть эпизод, где последние важные события жизни Мани датированы этими днями недели:

В день воскресный он пришел в Белапат, в понедельник его обвинили, [в день] воскресный царь отдал приказ о нем и приговорил его (...) [ManiHom, 45.19–22].

Если предположить, что трехлетнее путешествие с Баатом было предпринято только после смерти Шапура I в 273 г. (а только так, похоже, и следует читать коптский текст), тогда действительно выходит, что Мани умер не раньше 276 г. Датировка 274 г. возможна, только если допустить другое чтение и считать, что трехлетнее пребывание Мани в Ассирии пришлось на последние годы правления Шапура (271–273).

Христианские ересиологи дают очень мало достоверного биографического материала: более или менее хорошо им было известно вре-

мя жизни Мани, названия основных книг манихейского канона да имена некоторых учеников, а также то, что Мани прогневал царя и окончил жизнь в заключении. Только в VIII в. Феодор бар Конай в кн. XI «Схолий» сообщает в числе прочего некоторые достоверные данные о происхождении и юности Мани.

В ересиологических источниках представлена совсем другая версия биографии Мани, явно инвективного характера, — так называемая «антиманихейская легенда». Первоисточник ее — гл. 62–65 Acta Archelai [Acta Archelai, 90–94]. Но в дошедшей до нас латинской версии этой книги приведен, очевидно, сокращенный вариант легенды: более полный текст сохранился у Епифания в «Панарионе» (66, 1 и далее). В дальнейшем на нее опираются большинство ересиологов. Примечательно, что самый сведущий из них — Августин — к этой легенде не обращается. В V в. Сократ Схоластик близко к оригиналу воспроизводит «антиманихейскую легенду» в своей «Церковной истории» (I.22), ссылаясь на Acta Archelai. Бируни пересказывает это жизнеописание со ссылкой на христианских авторов, но приводит и более достоверные биографические данные, почерпнутые из «Шапуракана».

В самой пространной форме эта «биография», как уже говорилось, представлена в гл. 66 «Панариона» Епифания:

(1,4) Этот Манес был выходец из персидской земли, сперва назывался Кубрик, но назвал себя именем Манес; я думаю, он по Божьему промыслу присвоил себе это безумное имя⁷. (5) А сам он думал, что назвался именем, которое на вавилонском языке означает «сосуд», ибо имя «Манес» в переводе с вавилонского означает «сосуд». На самом же деле это название происходит от безумия, из-за которого несчастный стал рассеивать по миру дурное учение. (6) Этот Кубрик был рабом некоей вдовы, которая умерла бездетной и оставила ему несметное множество добра, золота, серебра, благовоний и прочего. (7) А она получила наследство от некоего Тервинфа, который ранее тоже был рабом и переименовал имя на Будду, на ассирийском языке, и также когда-то был рабом у некоего Скифиана, выходца из Сарацинии, выросшего в пределах Палестины, то есть в Аравии. (8) Этот Скифиан в вышеназванных местах обучился языку и наукам греков и поднаторел в суетных мирских помыслах. Он постоянно путешествовал в индийскую землю по делам и совершал много торговых сделок. (...)

⁷ Автор связывает имя Μάνης с греч. μανία «безумие».

(2,3) Итак, сначала этот Скифиан, возгордясь от великого богатства и нажитого добра, пряностей и других товаров из Индии, прибыл в Фиваиду, в город, называемый Гипсела, (4) и там нашел самую пропашую бабенку, видной наружности и поразительного сумасбродства. Он забрал ее из заведения (ведь она была публичной девкой), привязался к этой бабенке, отпустил ее на свободу и женился на ней. (5) По прошествии долгого времени от избытка роскоши этому мерзостному стало невтерпёж, и он, праздный и пристрастившийся к злу от чрезмерной спеси, вызванной роскошью, (6) замыслил наконец внести в жизнь нечто новое и составил некие сочинения, которые выдумал сам, вещая не от божественного Писания и не от гласа Святого Духа, но от жалких умствований людской природы. (7) Какой причиной (дескать) вызвано неравенство в каждом определенном виде творения — черное и белое, красное и зеленое, влажное и сухое, небо и земля, ночь и день, душа и тело, доброе и злое, праведное и неправедное? Потому, что все это всецело состоит из каких-то двух (частей). А дьявол, особенно яро ополчившийся против человеческой природы, вселил в его разум ужасные помышления, так что он предполагал несуществующее и не признавал существующего — чтобы развязать некую войну в разуме обманутых людей, полагающих, будто есть нечто помимо сущего и все происходит, так сказать, из двух корней, или двух начал, а это нечестивее и порочнее всего. Но об этом я скажу потом. Итак, вышеназванный Скифиан в помрачении ума измыслил это, позаимствовав основы у Пифагора, и сам сочинил четыре книги: одну он назвал «(Книга) Таинств», вторую «(Книга) Глав», третью «Евангелие», четвертую «(Книга) Сокровищ», в которых всё обосновывал сочетанием парных и равноценных обликов двух начал (...)

3. (...) он пожелал (...) направить путь в Иерусалим приблизительно в апостольские времена, чтобы там переговорить с теми, кто возвещал единоначалие и творение Бога. Прибыв туда, этот несчастный начал спорить с тамошними пресвитерами, живущими по Божьему законодательству, которое дано было Моисею, и по учению всех пророков: «Как же, дескать, вы говорите, что один Бог сотворил ночь и день, плоть и душу, сухое и влажное, небо и землю, тьму и свет?» (...) Он ничего не смог добиться, удалился скорее побежденным и занялся колдовскими книгами, которые у него были (ведь он был еще и колдун, почерпнувший из премудрости

индийцев, египтян и язычников⁸ ужасное и гибельное искусство колдовства), взобрался на кровлю и устроил какое-то представление, однако ничего не смог сделать, упал с кровли и скончался. Он провел там достаточно много лет, и при нем был один-единственный ученик, вышеназванный Тервинф, которому он доверил свое имущество как самому верному, доброжелательному и услужливому человеку. А тот, когда Скифиан погиб, похоронил его самым заботливым образом и после погребения решил не возвращаться к той бабенке, которая из блудилища или плена сразу перешла в руки Скифиана.

Но, захватив все, что у него было, золото, серебро и прочее, он сбежал в землю персов, а чтобы его не уличили, переименовал, как я упоминал выше, с Тервинфа на Будду. Он, в свою очередь, завладел этим скверным наследством — четырьмя книгами Скифиана и колдовскими искусствами. Ведь он тоже был превосходно обучен наукам. Он также дискутировал в Персии о двух началах со служителями храма Митры и жрецами идола, неким пророком Парком и Лабдаком, и не смог выдержать спор даже с верховными идолопоклонниками, но был избалован ими и навлек на себя позор и задумал то же самое, что и вышеупомянутый Скифиан, — взобрался на крышу дома и стал устраивать там некое колдовство, чтобы никто впредь ему не противоречил, но ангел сбросил его вниз, он упал оттуда и таким образом умер из-за той самой колдовской силы, которой хотел воспользоваться. А старуха похоронила его тело и стала владелицей его имущества. У нее не было детей и никаких близких, и так она прожила долгое время. Потом она купила еще и Кубрика, он же Манес, себе в услужение; а после смерти оставила ему это дурное наследство, как яд, оставшийся от аспиды, на пагубу и гибель многим.

Опять же, Кубрик, назвавший себя Манес, жил у них и стал дискутировать с ними. И так как он никого не убедил, но они, слушая учение Манихея⁹, все негодовали и дивились¹⁰ этим выдумкам, чудовищным сказкам и пустопорожней лжи, а он, видя, что его коварные словесные хитросплетения проходят впустую, и окончательно помрачившись умом, измыслил способ подкрепить свои чудовищные выдумки. Когда разнеслась молва, что сын персидского

⁸ ἑθνομύθου σοφίας.

⁹ Здесь употреблено имя Μανιχαῖος, а не Μάνης, как выше.

¹⁰ ἐξενολεκτοῦντο.

царя слег от какой-то болезни и лежит больной в столице Персии (ведь Манес пребывал не там, а где-то в другом месте, вдали от царя), он, ослепленный собственным злом, полагая, что в найденных книгах своего хозяина Тервинфа-Будды, преемника Скифиана, может изыскать какие-нибудь средства для исцеления царского сына, покинул свое местопребывание, отправился туда и осмелился объявить о себе, обещая помощь. Но пустая надежда колдуна не оправдалась. Он обманулся в своих ожиданиях, когда предложил больному царскому дитяти некие лекарственные средства. В конце концов отрок умер у него на руках, и, таким образом, все его пустые и лживые посулы были изобличены. После такого исхода он по царскому указу был брошен в узилище (...)

Когда Манес, он же Кубрик, пребывал в темнице, к нему приходили его ученики. Ибо к тому времени этот шарлатан собрал себе, так сказать, войско, тех, которых называл учениками, числом около двадцати двух. Из них он выбрал трех, некоего по имени Фома, Гермю и Адду, и затеял нечто, наслышавшись о книгах, священных у иудеев и во всем мире, то есть христианских, — о Законе и пророках, Евангелиях и апостольских писаниях. Он дал вышеназванным ученикам золота и послал их в пределы Иерусалима. Это он сделал прежде, чем его заключили в тюрьму, когда дискутировал со многими и не мог отстоять собственное учение. Наслышавшись об имени Христа и рабов его, то есть христиан, он решил с помощью имени основ учения Христова обмануть заблудших. Ученики пошли и купили (книги), ибо не задерживались. Возвратясь назад, они обнаружили, что он все еще не на воле, а в узилище, пробрались туда и показали ему книги. Он взял их, изучил и поступил с ними бесчестным образом: приплел к истине собственную ложь, где только ни находил внешнюю форму речи или название, которое могло бы служить подобием его измышлению. И этими средствами он подкрепил свой причудливый вымысел. Между тем он заплатил много серебра и настойчивыми просьбами уговорил тюремщика, спасся бегством, оставил Персию и направился в Рим.

В несколько более кратком виде «антиманихейская легенда» излагается в латинских *Acta Archelai*. По словам Гегемония, епископ Архелай слышал этот рассказ от одного из учеников Мани.

LXII. (...) Он (Мани) — не первый создатель подобного учения и не единственный; но создателем и главой этой секты был в апо-

стольское время некто по имени Скифиан (...) Итак, этот Скифиан ввел понятие о двойственности, которая противоположна сама себе, а сам он заимствовал это у Пифагора, как и все прочие приверженцы этого учения, которые все отстаивают двойственность, отклоняясь от прямого пути Писания (...)

(LII) Он ввел понятие вражды между двумя нерожденными и всё то, что следует за подобным утверждением. Ибо этот Скифиан сам был родом сарацин и взял себе в жены некую пленницу из Верхней Фиваиды, и она убедила его предпочесть жить в Египте, а не в пустыне. И лучше бы никогда не приняла его та провинция, в которой он, когда жил там, изучил египетскую мудрость; ибо он был, скажем правду, весьма богат дарованиями и средствами, как свидетельствуют нам через предание те, кто знали его. И был у него некий ученик, который написал ему четыре книги, причем одну из них назвал «(Книга) Тайн», другую — «(Книга) Глав», третью — «Евангелие», а самую позднюю из всех назвал «Сокровище»; и было у него, у этого человека, четыре книги и один ученик по имени Теревинф. Через некоторое время оба они решили быть одни, и (? скрылись, и) Скифиан пожелал один направиться в Иудею, чтобы там общаться со всеми, кто считался там учителями; и случилось так, что он сразу умер и не сумел более ничего сделать.

LXIII. А тот ученик собрал все, что было, обратился в бегство и дошел до Вавилонии, провинции, которая ныне населена персами и отстоит от наших мест примерно на шесть дней и ночей пути; а когда прибыл туда, такую молву сам о себе распространил Теревинф, говоря, что он исполнен всей мудрости египтян и зовут его уже не Теревинф, но дано ему имя Будда; он также рассказывал, что якобы рожден от некой девы и вскормлен в горах ангелом. Некий пророк Парк и Лабдак, сын Митры, обличали его во лжи, и был у них ежедневно довольно ожесточенный спор о подобном деле. Но чего более? Пусть его чаще всего бранили, однако он возвещал им, что было прежде века, и о сфере и двух светилах; а также (о том,) куда и каким образом уходят души и как они снова возвращаются в тела, и многое другое подобного рода и еще более вздорное, то есть что в началах завязалась война против Бога, — чтобы самому считаться пророком. Пока его обличали за это, он ушел к некоей вдове со своими четырьмя книгами, не приобретя там ни одного ученика, кроме старухи, которая стала его сторонницей. Затем он рано утром поднялся на некую высокую кровлю, где принялся призывать некие имена, которые, как нам сказал Турбон, ведомы были

только семи избранным. Итак, когда он взошел, ради не знаю какого обряда или хитрости, взошел один, чтобы его никто не мог отличить, если бы он чем-нибудь пренебрег или ни во что не ставил, и думал, что он должен подвергнуться каре от князей (*principibus*) воздуха; так он думал, а справедливейший Бог повелел, чтобы его ветром¹¹ сбросило на землю, и он немедленно свалился с высоты, и безжизненное тело низверглось вниз, а та старуха подобрала его, оплакала и погребла в обычном месте.

LXIV (LIII). Тогда все то, что он привез из Египта, осталось ей, и она весьма обрадовалась его смерти по двойной причине — во-первых, потому, что без охоты взирала на его хитрости, во-вторых, благодаря тому, что получила по наследству; ибо она была очень прозорлива. А поскольку она была одна, то захотела иметь кого-нибудь для услужения и купила себе маленького мальчика, лет примерно семи, по имени Корбикий, сразу сделала его свободным и обучила грамоте. Когда ему исполнилось двенадцать лет, та старуха скончалась и оставила ему все свое добро, в числе прочего также и те четыре книжки, которые написал Скифиан, и в каждой было малое число строк. И тогда Корбикий, после того как госпожа была погребена, стал пользоваться всем оставленным ему добром и переселился в центр государства, где пребывал царь персов, и, переименовав имя, стал называть себя не Корбикием, а Манен — не Манен, а Манес; ибо таково склонение в персидском языке. Итак, тот мальчик, дожив почти до шестидесяти лет, обучившись тому, чему учат в тех местах, причем едва ли не лучше всякого другого, тем не менее особенно прилежно изучил содержание тех четырех книжек; он даже сам приобрел трех учеников, вот их имена: Фома, Адда и Герма. Тогда он присвоил те книжки и переписал их, прибавив к ним от себя многое другое, подобное старушечьим сказкам. Итак, были у него эти три ученика, соучастники его злых дел; он, конечно, подписал книжки своим именем и стер имя предшественника, как будто написал их сам от себя. Тогда ему вздумалось послать своих учеников с тем, что он написал в книжках, в дальние* места собственной провинции, по разным городам и селениям, чтобы приобрести себе каких-нибудь последователей; и Фома пожелал обойти области Египта, Адда — Скифии, и только Герма предпочел остаться с ним. Итак, когда они отправились, сын царя был сражен какой-

¹¹ Другой вариант перевода: «духом».

* или «прочие» — *superiora*.

то болезнью, и царь, желая его вылечить, издал указ, приглашая, чтобы тот, кто может его излечить, пришел, и предлагая большую награду. Тогда этот Манес, как те, кто имеет обыкновение играть в кубик (так называется жребий), явился перед царем, говоря, что вылечит мальчика; царь, когда услышал это, встретил его ласково и обходился с ним благосклонно. Но чтобы не рассказывать много и не надоест слушателям, скажу: мальчик умер у него на руках или, вернее, был убит. Тогда царь велел бросить Манеса в темницу и надеть на него железные оковы весом в талант. А тех двух учеников, посланных учить в разные города, разыскивали для наказания, но они, хоть и спасались бегством, никогда не переставали насаждать в разных местах это несуразное и внушенное Антихристом учение.

LXV (LIV). После этого они возвратились к учителю и рассказали, что с ними происходило; они услышали также, какие беды собралась над ним самим. Итак, его люди, придя к нему как подобало и вдобавок рассказывая ему о тех бедах, которые они претерпевали в разных местах, убеждали его, что следует обратиться к спасению; ведь они были перепуганы, боясь, как бы с ними самими не случилось чего-нибудь из тех бед, которые причинены ему. А он уговаривал их ничего не бояться и принялся за речь. Тогда, находясь в темнице, он велит, чтобы приобрели книги христианского закона; ибо те, кого он посылал по разным городам, были весьма проклинаемы всеми людьми, у которых имя христиан пользовалось величайшим уважением. Итак, потратив малую толику золота, они пришли в те места, где писались книги христиан, притворились новообращенными христианами и попросили предоставить им книги для приобретения. Короче говоря, они приобрели полностью все книги наших писаний и принесли ему, содержащемуся в темнице, а он, хитрец, получив их, принялся выискивать в наших книгах подходящие места для своего двойственного учения, даже не своего, а (учения) Скифиана, который уже давным-давно высказывался об этом, и выводить из наших книг, как он делал и при споре со мной¹², свое утверждение, что-то в них обличая, что-то изменяя, с прибавлением только имени Христова; его сторонником он притворился затем, чтобы по разным городам люди, слыша святое и божественное имя Христово, поменьше проклинали их и не гнали его собственных учеников. Он даже разыскал в Писании слова о Пара-

¹² Неожиданно возникшая форма 1-го лица повествователя подтверждает, что книга (или ее первоисточник) была написана от лица самого епископа Архелая.

клете и стал выдавать себя за него, поскольку там не говорилось ясно, что Параклет явился уже тогда, когда апостолы еще были на земле. Итак, после всех этих столь преступных измышлений он послал также и учеников, чтобы они бестрепетно провозглашали вымышленный и притворный обман и возвещали также новые лживые слова в разных краях. Когда об этом прознал царь персидский, то вознамерился предать его заслуженной казни. Манес узнал об этом, получив предупреждение во сне, удрал из темницы и обратился в бегство, подкупив стражей большим количеством золота, и поселился в крепости Арабиона. Оттуда он прислал через Турбона нашему Марцеллу письменное послание, в котором сообщил, что придет. (...) А некий страж тюрьмы, который его отпустил, был казнен; царь же велел отыскать его (Манеса) и, где бы тот ни оказался, схватить. (...)

LXVI (LV). (... *После диспута Мани с епископом Архелаем:*) Но он теми же путями, какими пришел, перейдя реку, вернулся к крепости Арабиона, где был схвачен и доставлен к царю; а тот, побуждаемый чрезвычайным негодованием против него, желая отомстить ему за две смерти — одну сына, другую тюремщика, — приказал содрать с него кожу и повесить его перед воротами, кожу пропитать зельями и сжечь, а тело отдать хищным птицам.

В сокращенном виде этот рассказ повторяют многие христианские авторы — в частности, Феодор бар Конай в конце VIII в. Эту же историю пересказывает Сократ Схоластик в своей «Церковной истории» (I.22).

Как можно заметить, подобная версия почти ни в чем не соприкасается с манихейским жизнеописанием (тогда как мусульманская версия в общем согласуется с ним). Есть только несколько совпадений: персидское происхождение Мани, страны, в которых он побывал, имена некоторых его учеников, царский гнев и тюремное заключение в конце жизни, возраст, до которого он дожил (около 60 лет).

Каково же происхождение «антиманихейской легенды»? Создается впечатление, что эта «биография» имеет какой-то совсем другой источник, не связанный с манихейским преданием о жизни Мани.

О некоторых деталях можно сказать сразу, что это инвективы, имеющие целью скомпрометировать не только учение, но и личность ересиарха. Это такие подробности, как рабское происхождение Курбика-Мани, женитьба одного из персонажей на блуднице, последовательное «выкрадывание» религиозно-философских идей сначала у Пи-

фагора, потом друг у друга, а под конец и у Христа, самозванство, шарлатанство и колдовство (которое, кстати, в манихейских источниках строго осуждается), неудачные проповеди и поражение в религиозных спорах.

Исследователи с самого начала сомневались в достоверности «антиманихейской легенды» и пытались вывести происхождение различных ее деталей из каких-то достоверных исторических данных. Уже И. де Бособр, в распоряжении которого, собственно, только и были что ересиологические христианские труды, подвергает это повествование критике [Beausobre]. К. Кесслер [Kessler, 8], сравнивая христианские и мусульманские источники, отождествляет Скифиана с отцом Мани, Патиком. Ф.Х. Баур [Baur, 461 ff.] устанавливает происхождение имен Скифиана и Теревинфа, исходя из буддийских мотивов легенды. Второе имя Теревинфа — Будда; греч. *Τερέβινθος* (название растения), возможно, перевод араб. *bwim*, созвучного с именем Будды; а имя *Σκυθιανός* «скифский», с его точки зрения, может иметь отношение к центральноазиатскому буддизму. О. Клима [Klíma 1962, 228] сопоставляет имена Скифиан и Сакья. Что касается имени Курбик, то следует согласиться с предположением Пюэша [Puech 1949, 25]: оно может происходить от слова *kyrbkr* «благодетель», которым Мани обычно именуется в среднеперсидских текстах. Эпизод о неудавшемся исцелении царского сына — отголосок типичных для агиографического жанра рассказов о чудесных исцелениях (ср. подобные же рассказы о Мани и его учениках: исцеление девушки в Кельнском кодексе, исцеление учеником Мани Иннаем Бахрама II в «Гомилиях» [ManiHom, 83–84], турфанские фрагменты М 3, 566).

Но никто, кажется, не искал истоков этой легенды в положениях самой манихейской доктрины.

Одна из главных черт композиции «антиманихейской легенды» — повторяемость и преемственность. Три ересиарха совершают схожие поступки, странствуют, используют одни и те же книги и пользуются покровительством тех же самых женщин, терпят одинаковые неудачи, двое из них даже умирают похожей смертью.

Среди манихейских мифов есть один характеризующийся теми же признаками. Это учение о реинкарнации Апостолов — основателей мировых религий, периодически возрождающих «истинную церковь».

Оно строится по следующей схеме. В мире постоянно существует одна истинная церковь, основанная единственным истинным вероучителем — Апостолом. Когда он возносится, истинная церковь через некоторое время приходит в упадок, и свыше ниспосылается новый

Апостол — он рождается в смертном теле, возрождает истинную религию, учреждает церковь и тоже возносится. Это повторяется на протяжении всей земной истории; см., например, первую главу «Кефалайа» — «О приходе Апостола» [Керп I, 9–16]. Подробнее об этом см.

Апостол.

В частности, эта глава трактата, а также «Шапуракан» (тот фрагмент, который дошел до нас в передаче Бируни) приводят краткий перечень Апостолов. В этом списке представлены только четыре главных вероучителя.

Надобно вам [знать(?)], возлюбленные [мои]: когда [Иисус] явился, [[он пошел в]] землю Запада, [[выбрал учеников и]] проповедовал свою надежду [[на Западе; но он не написал книг, а]] его ученики, [[которые пошли за ним, вспомнили каждое слово мудрое,]] которое возгласил Иисус, [[и записали]] за ним, (и) составили [[святое Писание, записав все его речения,]] его притчи, [[толкования, которые он возглашал им,]] знамения и чудеса, [[которые он явил им;]] они написали книгу по его [[мудрости(?)].

Когда Заратуштра,]] Свет, Светоч сияющий, [[явился на землю]] [и пришел в] Персию к царю Гистаспу, [[сначала]] он избрал учеников праведных и истинных, [[говорил с ними(?)]], проповедовал свою надежду в Персии; но [[только]] [не] Заратуштра написали книги, а [его ученики, что пошли] за ним; они вспомнили, записали и [[составили по его словам]] [книги,] которые читают теперь [[повсеместно(?), как он делал]].

Также когда Будда пришел (8) [[в Индию, известно]] о нем, что он тоже проповедовал [[свою надежду в]] мудрости многой, избрал свои церкви [[и]] сделал свои церкви совершенными, открыл им свою надежду; он только не записал свою мудрость в книгах. Его ученики, которые пошли за ним, вспомнили всякую мудрость, которую слышали от Будды, и записали писание [Керп I, 7.18—8.7].

Сравним содержание этого краткого списка Апостолов (по «Кефалайа») с «антиманихейской легендой». (Об этом см. [Smagina 1992].)

При сопоставлении двух текстов возникает впечатление, что антиманихейская легенда есть не что иное, как перевернутый с ног на голову один из действительно манихейских мифов — учение о реинкарнации Апостолов. Получилась своего рода пародия. Вместо сына праведного отца, каким показан Мани в манихейских жизнеописаниях, в «пародии» фигурирует безродный раб, вместо преемственности — плагиат, вместо чудес и знамений — чернокнижие, вместо чудесных

исцелений (см., например, эпизод исцеления дочери одного из верующих в Кельнском кодексе [СМС, 86–88]) — неудачная попытка исцеления, вместо истинной веры — гнусная ересь, вместо чудесного вознесения на небеса — попытка колдовской левитации и падение с крыши, вместо четырех истинных пророков — три шарлатана. (Разумеется, «пародия» на Христа в этом ряду шарлатанов не представлена, но присутствует в нем как бы косвенно: сказано, что Курбик-Мани использовал христианские книги в искаженном виде и выдавал свое учение за Христово.)

Параллели между двумя сюжетами можно представить в виде следующей таблицы.

Учение Мани об Апостолах

Антиманихейская легенда

Сначала Будда пришел в Индию, дал Скифиан попытка проповедовать свою ересь, праведникам полученное от Бога знание, но никого не обратил. Он взошел на кровлю и попытался колдовать (возможно, чтобы взлететь), но упал и разбился

Когда церковь пришла в упадок, явился Заратуштра в Персии, укрепил и попытался проповедовать ту же ересь, но не преуспел, потом тоже вознесся на небо (порядок изложения может меняться)

Ученики записали за ними их открытия в книгах

Потом Иисус пришел в землю Запа- да, проповедовал там и основал истинную церковь. Ученики записали его слова. Он был распят и вознесся

Затем пришел Мани — Христу. Он ходил по разным странам со своими учениками, насаждая истинную веру, и написал книги

Скифиан написал еретические книги, позаимствовав основные положения у Пифагора. Теревинф унаследовал книги и выдал их за свои

Курбик-Мани, унаследовал эти книги, ими не ограничился, но переделал новозаветные книги, извратив речения Христовы, и объявил себя апостолом Христа

Выше уже говорилось, что имя Теревинф исследователи связывают с именем Будды [Ваг, 461]. Можно добавить, что имя Скифиан, т.е. «скифский», может указывать на Заратуштру, имея в виду его центральноазиатское происхождение.

Кажется, существует реальная историческая основа даже для эпизода с неудачным лечением царского сына. О. Клима, сопоставляя турфанский текст МЗ и коптскую гомилию, делает предположение,

что в промежутке между первой и второй аудиенцией у Бахрама Мани лечил заболевшую сестру царя, «царицу саков», но не смог вылечить: во время второй аудиенции царь представлен уже в трауре [Klíma 1960a, 464–465].

Особый вопрос представляют собой женские персонажи в «анти-манихейской легенде». Они играют в повествовании немалую роль. Скифиан женится на блуднице, и жена убеждает его переселиться из пустыни, т.е. по существу делается инициатором его деятельности; старуха вдова становится ученицей Теревинфа, наследует его книги, покупает и освобождает Корбикия-Мани, передает ему в наследство книги, когда ему исполняется 12 лет (что совпадает с возрастом первого откровения Мани в других источниках).

Вспомним, что дух-руководитель, избирающий манихейского Апостола и дающий ему откровение (у арабских авторов ат-Таум, в коптских текстах **caiw** «двойник, чета»), в Кельнском кодексе называется **Σύζυξ** (**Σύζυγος**) — словом, которое может переводиться как «супруг(а)». Может быть, именно этот персонаж, чье имя истолковано в самом расхожем значении — «супруга», послужил пародисту оригиналом для женских образов в «антиманихейской легенде».

Одна цитата из книги Мани в Кельнском кодексе (69.17–18) указывает даже на возможный источник того эпизода, где вдова *покупает* Курбика-Мани себе в услужение. Мани говорит, что божественный Двойник-**Σύζυξ** должен был «*выкупить*» (**ἐξαγοράσῃ**[1]) и спасти» его от элхасайтов, приверженцев лжеучения [СМС, 48].

Версия казни через сдирание кожи, по словам Пюэша [Puesch 1949, 56], могла укорениться в неманихейских жизнеописаниях Мани благодаря тому, что действие происходило в Иране и подобный способ казни представлялся западному воображению «чисто персидским».

Но в коптских документах встречается выражение, которое позволяет сделать несколько другой вывод. По отношению к телесной смерти манихеи употребляют формулу «снять с себя тело (плоть)», т.е. освободиться от плоти. Собственно, идея плоти как «одежды», оболочки души — не специфически манихейская, но особенное развитие она получила именно в данном учении, с его резко проведенной дихотомией души и тела, духа и плоти.

Вот как говорят о смерти Мани коптские «Псалмы Бемы»:

Чтобы я снял с себя образ плоти, обнажился от образа (*или* одеяния — **σχημα**) людского [ManiPs, 19.27–28].

Подобным же образом говорится о мученичестве святых в другом цикле — «Псалмах Гераклида»: «Они сняли с себя свои тела» [ibid., 195.20]. В первой «Гомилии» о смерти праведников сказано: «Они совлекут с себя свое тело» [ManiNom, 39.15–16].

Возможно, эта формулировка, христианская по происхождению, которая неоднократно повторяется в манихейских текстах, и вызвала (или укрепила) у христианского автора представление о казни Мани через сдирание кожи.

Пародирование как способ религиозной дискуссии — явление не новое в литературе этой эпохи. Вспомним хотя бы, как в II в. Ириной Лионский в своем антиеретическом труде довел до абсурда идеи валентиниан, пародируя их религиозно-философские построения: названия гностических небесных сил он заменяет названиями овощей — «Тыква, Огурец и Дыня» [Ириной, I, XI, 4]¹³. Это, в свою очередь, заставляет нас вспомнить еще более ранний римский политический памфлет «Отыквление», где подобным же образом вышучивается апофеоз императора Клавдия.

Если предположить, что «антиманихейская легенда» сложилась примерно таким же образом, встает на свое место даже утверждение, что Архелай будто бы слышал подобное повествование из уст ученика Мани (см. выше). Вполне возможно, что автор текста действительно услышал от самих манихеев историю о реинкарнации Апостолов, а затем попытался привести ее в соответствие с истиной (как он ее сам понимал) и в результате получил этот пародийный рассказ.

¹³ Попутно возникает еще один вопрос. Случайно ли Ириной используется для пародирования именно названия огурцов и дынь — тех плодов, которые считались у манихеев особенно чистой пищей? Ириной жил во II в. и, разумеется, не мог иметь в виду манихейство, которое тогда еще не существовало, но это вполне может быть намеком на какую-то секту, подобную элхаситам.

Глава 3

ИСТОРИЯ МАНИХЕЙСКОЙ ЦЕРКВИ ПОСЛЕ СМЕРТИ МАНИ. МАНИХЕЙСТВО В ЕГИПТЕ

В последующий период исторические судьбы манихейства складывались по-разному в разных странах, но можно уловить и некоторые общие закономерности.

История церкви в Иране до конца III в. изложена в «Гомолиях» [ManiHom, 76–78]. После смерти Мани главой церкви в Месопотамии стал его ученик Сисинний (кажется, после пятилетнего «междоусобия»). В последние годы царствования Бахрама II (276–293) началась новая волна преследований. Сисинний на десятом году своего правления погиб мученической смертью вместе с некоторыми другими пресвитерами; церковь возглавил другой ученик Мани — Иннай. Он, согласно манихейскому источнику, вылечил царя от болезни, которую другие врачи не смогли одолеть; после этого преследования прекратились на три (?) года, а потом снова возобновились. Кроме того, в V–VI вв., как сообщают арабские источники, в манихейской церкви произошел раскол. Но несмотря на все это, она существовала на протяжении всего правления Сасанидов, с центром в Вавилонии; только в X в. центром манихейства стал Самарканд.

О распространении манихейства на Западе см. статьи Ф. Кюмона [Cumont 1910] и С.Н.К. Лию [Lieu 1977]. Еще первые миссии проникали в пределы Римской империи (миссия Патики и Адды в Египте, позднее — миссия в Палестине и Сирии).

Начиная со второй половины III в. манихейство распространилось по всей империи и дошло до Рима. Епифаний в своем антиеретическом труде [Ephraimius, II, 2, 66] начинает раздел о манихеях хронологически точной справкой:

Манихеи, также называемые акваниты, по имени некоего ветерана Аквы¹⁴, который пришел из Месопотамии и принес в Элевтерополь¹⁵ это ядовитое учение; они в ту пору своего существования принесли в мир своей проповедью великое зло после смуты Савеллия¹⁶. Ибо они появились во времена царя Аврелиана, в четвертый год его царствования¹⁷.

О том, что в середине IV в. манихейство было распространено в Палестине, говорит, в частности, датированное 364 г. письмо антиохийского ритора Либания (№ 1253 в собрании сочинений Либания) к Присциану, наместнику *Palestina Prima* — области со столицей в Кесарии, куда входили, в частности, Иерусалим, Азот и Ашкелон. В письме Либаний просит Присциана быть снисходительным к манихеям:

Они есть во многих областях земли, но везде их немного, и они никого не обижают, а от некоторых терпят притеснения.

Это свидетельствует о том, что манихеи были не только в Антиохии, где о них узнал Либаний, но и в Палестине, где они попадали под юрисдикцию Присциана [Scorpello 2005, 247]. Что касается притеснений, то под «некоторыми» Либаний скорее всего подразумевает ортодоксальных христиан, которые не могли не отреагировать на появление манихеев в своем регионе. Если бы под гонителями подразумевались власти предрержащие, реплика Либания вряд ли имела бы смысл: в этом случае наместник Палестины был бы не только более сведущ, но и сам по долгу службы выступал бы во главе гонителей.

В IV в. общины уже существовали в Северной Африке, по всей Малой Азии, в Греции, Иллирии, Италии, Галлии и Испании.

Филастрий, епископ Бриксии (совр. Брешия в Северной Италии), в своей книге «О ересях», написанной между 380 и 391 гг., говорит о манихеях:

¹⁴ Ἀκώβας. К.Э. Рёмер отождествляет этот персонаж с учеником Мани, который в Кельнском кодексе и других греческих источниках (напр., в формуле отречения [PG 1, 1468 B]) именуется Закхей, а в среднеперсидских документах и у ан-Надима — Заку [Römer, 121].

¹⁵ Элевтерополь — позднейшее греческое название города Бетогоабрис (варианты: Бетагабра, Бетогоабры и др.) в Палестине, между Ашкелоном и Элией. Ныне — Бейт-Джебрин, к западу от Хеврона.

¹⁶ Епифаний имеет в виду ересь Савеллия, распространившуюся во 2-й половине III в.

¹⁷ Это 274 год. Интересно, что Епифаний называет довольно позднюю дату — время незадолго до смерти Мани. Имеется в виду, очевидно, не возникновение манихейства как такового, а появление манихеев на Западе.

...Они, как говорят, скрываются и в Испании, и в пяти Провинциях и там изо дня в день многих уловляют своим обманом [PL, XII, 1175–1176].

Это время — пик распространения манихейства на Западе. В сочинениях отцов церкви, особенно египетских, постоянно слышится напряженность и озабоченность по поводу широкого и интенсивного проникновения этой ереси в их регионы.

До сих пор велись дискуссии по вопросу, были ли в западном манихействе, в поздней Римской империи и в период гонений, монастыри, подобные восточным [Koenen], а если были, то что они собой представляли. Августин в трактате «О нравах манихеев» (LXXIV, col. 1376 f.) говорит о манихейском доме в Риме, где распорядок был основан на правилах, сформулированных в посланиях Мани. Но это мог быть частный случай, а не типичное для западного манихейства явление. Интересно, что в текстах из Мединет Мади (опубликованных) не обнаружено терминов, которыми в коптской литературе обычно обозначается монастырь — греч. μοναστήριον или копт. **ḤENETĒ**. И. Гарднер [Kellis III, примеч. 92 к с. 133] считает возможным, что это понятие подразумевается в термине **ḤOYNT** «собрание»: «Собирайтесь в собрание» [ManiPs 164]. Но по контексту здесь скорее имеется в виду община или место собрания. Более вероятно другое предположение Гарднера: термин **MA NYWTE** «местопребывание» [Keph I, 193.12] имеет в виду монастырь.

Но теперь по данным раскопок в оазисе Дахле можно судить о том, что представлял собой манихейский монастырь в Египте IV в. В найденной книге сельскохозяйственных счетов фигурирует **Τόπος Μανι** как владелец оливковой плантации и виноградников [Kellis III, 76]. Сопоставление термина **τόπος Μανι**, букв. «место, обитель Мани», со среднеперсидским названием манихейских монастырей **m'nust'n** позволяет нам согласиться с доводами исследователей Дахле: это манихейский синоним названия «монастырь». Вывод подтверждается тем, что упомянутые в документе лица — Петр, который производит выплаты, и Тимофей, посредник в делах, — именуются «монахами» (**ΜΟΝΑΧΟΣ**). Очевидно, это тот же монастырь, копт. **ḤENETĒ**, что упомянут в одном греческом письме из Келлиса [Kellis III, 132–133]. Как предполагают издатели, от этого слова (с артиклем — **Τῶ-ḤENETĒ**) происходит современный топоним Тенида — название селения у восточного въезда в оазис Дахле.

Таким образом, на основании документов из Келлиса можно сделать вывод, что в Египте ранее конца IV в. существовали манихейские

монастыри или что-то подобное им. Возможно, дальнейшие находки и публикации текстов смогут еще более пролить свет на это явление.

За распространением манихейства, как водится, последовали гонения — не только со стороны христианской церкви (начиная с III в. и на протяжении нескольких веков отцы Церкви не прекращали писать антиманихейские труды), но и от гражданских римских властей. Первое антиманихейское римское постановление — указ Диоклетиана от 297 г., обращенный к проконсулу Африки Юлиану: предписывалась смертная казнь манихейским пресвитерам и уничтожение книг. Известны и более поздние декреты: Константина (326 г.), Валента (372 г.), Феодосия (381–383).

«Малая греческая формула отречения» (VI в.) приводит наряду с основными положениями доктрины имена некоторых учеников Мани и распространителей ереси, от которых надлежит отречься. Это дает дополнительные сведения о проникновении и распространении манихейства в пределах империи:

Также проклинаю Сисинния, преемника сего Манеса, и Адданта, и Адиманта, которого сей нечестивый Манес посылал в разные страны света.

К тому же проклинаю и осуждаю, наряду со всеми вышеупомянутыми, Гиеракса, Гераклида и Афтония, толкователей и летописцев сего беззаконного и скверного Манеса; Фому, Зарую и Габриабия [Adam, 94].

(Далее в формуле следуют проклятия гностикам Маркиону, Валентину, Василиду и вообще всем, кто «кошунствует и говорит против Ветхого и Нового Завета».)

В Адданте (Аддасе) и Адиманте легко узнать первых миссионеров Адду и Аммо, известных по турфанским текстам. Афтоний — манихейский епископ в Египте (см. ниже). Гераклид и Фома представлены в коптской книге как авторы двух циклов псалмов [ManiPs]. Габриаб упоминается, наряду с другими манихейскими «учителями» в доксологии одного из коптских псалмов [ibid. 34.11] и в других источниках.

В результате репрессий на Западе манихейство с VI в. начинает приходить в упадок. В VIII в. манихейские общины оставались только в Северной Африке. Кроме того, начиная с этого периода ересиологи, как уже говорилось выше, иногда ошибочно (или в полемических целях) называли «манихеями» приверженцев совсем других учений, если усматривали в их доктрине или обрядах сходство с манихейством.

На Востоке манихейская церковь продолжала существовать. Общины были распространены по всей Сасанидской империи и сопредельным областям. В конце V в. манихейство оказало некоторое влияние на движение маздакитов, а позднее, уже при арабах, в X в., — на ересь зиндиков. Об этом см., например, статью Х.Х. Шедера [Schaefer 1928].

Дольше всего манихейство продержалось в Центральной Азии и Китае. Традиция возводит центральноазиатскую церковь к миссии Мар Аммо — ученика Мани, который хорошо знал парфянский язык. Преследования всех незороастрийских общин повлекли за собой бегство манихеев на восток и северо-восток, за пределы Ирана. С VII в. официальным языком восточной церкви стал согдийский.

В VII–VIII вв. согдийские купцы принесли манихейство в Китай. В 694 г. манихейский пресвитер был принят при дворе впервые; а в 732 г. императорским указом чужестранцам, проживавшим в Китае, в том числе манихеям, было разрешено исповедовать свою религию. Еще два указа — 768 и 771 гг. — разрешают им строить храмы.

763 год — время обращения в манихейство Бёгю-хана, стоявшего во главе государства уйгуров. Ханским указом манихейство было объявлено официальной религией степной империи уйгуров — уникальный момент в истории этой религии. В качестве государственной религии оно просуществовало до 840 г., когда уйгурское государство было завоевано кыргызами.

С середины IX в. начались антиманихейские преследования в Китае. Известен императорский указ 1120 г. о разрушении манихейских храмов. Но в Восточном Туркестане манихейство продержалось, несмотря на преследования, до XIII в., а на юге Китая — возможно, и до XIV в.

После XIV в. манихейство в Китае, очевидно, окончательно ассимилировалось и растворилось в других конфессиях: последние манихейские общины стали буддийскими или даосскими. (Две манихейские книги даже вошли в даосский канон.)

О манихействе в Центральной Азии см. работы У. Песталотца [Pestalozza], П. Пеллио [Pelliot], С.Н.К. Лию [Lieu 1977] и многочисленные работы Х.-Й. Климкайта (напр., [Klimkeit 1977; 1979]), которые далеко не все указаны в библиографии.

Таким образом, манихейству была уготована не та судьба, о какой думал его основатель: почти всюду оно стало не мировой религией, а своего рода «мировой ересью», существование которой власти в лучшем случае терпели. Везде с какого-то момента оно было преследуемо и гонимо, пока в конце концов не исчезло. Но тысячелетнее су-

ществование его не прошло бесследно: манихейство оказало влияние на многие религиозно-философские течения. В частности, на Западе манихейское влияние прослеживается, возможно, у павликиан, позднее у богомилов и альбигойцев. О манихейском влиянии на религии Востока уже было сказано выше.

О проникновении и развитии манихейства в Египте писали К. Шмидт и Х.-Й. Полоцки [Schmidt–Polotsky], М. Тардьё [Tardieu 1982], Л. Кёнен [Koenen], В. Сестон [Seston, 1939].

Манихеи появились в Египте очень рано: уже первая миссия Адды, посланная в самом начале деятельности Мани, дошла, как сообщают турфанские тексты, до Александрии. Но по свидетельству Александра Ликопольского, первыми манихеями, появившимися в его родном Египте, были Паппос (ученик Мани, упоминавшийся в «Гомилиях»), Фома (автор ряда псалмов) и др. [Alluc, 4]. По данным ересиологов, в Египте действовали и другие ученики Мани: Гиеракс, Гераклид и Афтоний. К. Шмидт [Schmidt–Polotsky] утверждает, впрочем, что это были не манихеи. Но Гераклид — имя, известное нам и по манихейским источникам: Гераклиду приписывается целый цикл псалмов в коптской книге [ManiPs, 97–110].

Путь миссии в Египет пролегал, возможно, через Пальмиру (Тадмор): исследователи приводят в качестве аргумента турфанские тексты, в частности, упомянутый выше согдийский фрагмент М 18 223 об обращении в манихейство родственницы правителя Пальмиры. Но основываясь только на этом свидетельстве и на упоминании в коптском послании «царицы Тадамор» (Пальмиры), было бы опрометчиво утверждать, как Тардьё [Tardieu 1982, 8], что манихеи вошли в Египет с пальмирскими войсками в 268 г. Скорее следует предположить, что миссия дошла до Египта более прозаическим путем — с купеческими караванами, как считают В. Сестон [Seston 1939, 366–367] и др.

Во всяком случае, к 270 г. манихеи уже были в Александрии. О пребывании здесь манихеев («избранников» и «избранниц») говорится в одном из самых ранних источников по манихейству — в папирусе конца III в., содержащем послание александрийского епископа, предположительно епископа Феоны [Roberts].

Возможно, эдикт Диоклетиана от 297 г. заставил манихеев временно покинуть Александрию. Впоследствии они снова появились в Александрии, но она уже не была центром общины. Средоточием деятельности манихеев стал г. Ликополь (совр. Асьют). В IV в. манихеи обосновались также в г. Гипсела (ранее Шасхотеп) — столице нома, чуть южнее Ликополя.

Здесь на протяжении всего IV в. манихеи открыто исповедовали свою религию, конкурируя с христианами. В источниках упоминается, в частности, манихейский епископ Афтоний.

С V по X в. сведения о манихеях в Египте есть только у ересиологов, причем зачастую (как было сказано выше) не совсем понятно, имеются ли в виду действительно манихеи или другая, чем-нибудь схожая с ними секта. Очевидно, с V в. и далее община постепенно сходилась на нет, а члены ее оставляли свою веру и обращались в каноническое (в той мере, в какой это определение подходит к Египту) христианство; несомненно, сыграло свою роль давление со стороны византийских властей. Египетское манихейство разделило общую судьбу манихейства западного.

К IV–V вв., времени относительно спокойному, относятся переводы книг, найденных в Мединет Мади, на субхамимский диалект коптского языка. К этому же времени западные исследователи относят Кельнский кодекс.

Здесь необходимо сделать оговорку: следует различать датировку рукописи кодекса и время составления самого текста. Близость книги с биографической гомилией из коптского собрания говорит о том, что оригиналы этих текстов следует датировать примерно одним и тем же ранним временем, а может быть, они восходят к разным частям одной и той же книги.

Что касается рукописи Кельнского кодекса, то издатели относят книгу к V в. Западным исследователям возражают Б.Л. Фонкич и Ф.Б. Поляков: на основании палеографических данных они датируют рукопись гораздо более поздним временем — VIII в.¹⁸

К.Э. Рёмер оспаривает это мнение, отмечая, что поздняя датировка невозможна по историческим причинам: манихейская книга такого высокого качества не могла быть написана в Египте в столь позднее время, так как с VI в., судя по всем данным, манихеев в Египте уже не было [Römer, IX, n. 1].

Такой аргумент представляется вполне обоснованным. Но есть еще одна причина датировать кодекс если не VIII в., то по крайней мере более поздним временем, чем книги из Мединет Мади. В то время как книги коптской манихейской библиотеки отличаются необычайно большим форматом и объемом, Кельнский кодекс представляет собой книжечку размером буквально со спичечный коробок. Чем обусловлен такой миниатюрный формат?

¹⁸ Пользуюсь случаем выразить благодарность Б.Л. Фонкичу, сообщившему мне о своих выводах в частной беседе.

Маленький формат удобен для перевозки при путешествиях. Но для этого достаточно было бы сделать не крошечную, а просто небольшую книжку — что, помимо прочего, не создавало бы неудобств для чтения.

И. Гарднер [Kellis II, 134] сравнивает Кёльнский кодекс с другим папирусом столь же миниатюрного формата (42×57 мм), содержащим текст греческого псалма. Но малые размеры этого папируса Гарднер объясняет тем, что рукопись служила амулетом. Сомнительно, чтобы книга жизнеописания Мани также была изготовлена в качестве амулета: для этой цели обычно служат тексты иного рода (например, молитвы или выдержки из молитв) и во всяком случае гораздо более краткие.

Но есть действительно веская причина сделать кодекс таким миниатюрным: чем меньше книга, тем легче ее спрятать. Если дело в этом, то рукопись кодекса в самом деле должна датироваться довольно поздней эпохой, когда манихейство в Египте стало подвергаться интенсивным гонениям и у его адептов возникла необходимость прятать свои священные книги. Возможно, на этом основании следует даже пересмотреть наши взгляды на манихейство в Египте и предположить, что в VII в. оно еще где-то существовало, но в глубоком подполье, под постоянной угрозой гонений.

С другой стороны, есть веская причина сомневаться, что после середины VII в. манихейство существовало в Египте, хотя бы и тайно. После завоевания Египта арабами манихеи, если бы таковые еще были, скорее всего вышли бы из подполья и постарались заручиться покровительством новых властей — в качестве преследуемых официальной ромейской церковью иноверцев. Это вполне могло бы удалиться: не случайно арабский военачальник признал и с почетом принял гонимого монофизитского патриарха.

Но все это, повторяю, относится к датировке рукописи Кельнского кодекса, а не к самой книге. Сказанное не исключает того, что книга переведена на греческий в Египте в V в. или ранее.

Структура общины, иерархия, обрядность

По турфанским текстам (самый показательный из них — M 36 [Andreas-Henning, II, 32–35]), а также по китайским и другим источникам, иерархия манихейской общины состояла из пяти основных рангов.

Над всеми общинами стоял глава церкви (в некоторых текстах он называется Апостолом) — в первый период это обычно был один из учеников Мани. Очевидно, слово «имам» в арабских источниках обо-

значает именно этот ранг. В западных текстах он также именуется греческим словом ἄρχηγός «глава, руководитель». Следующие пять рангов были следующие:

1. **Учитель.** Как сообщают источники, учителей было всего 12.

2. **Епископ.** По традиции, Мани сам назначил 72 епископов. Это число епископов названо в турфанских текстах М 36 и 11. Епископ стоял во главе общины страны или области.

3. **Пресвитер.** К пресвитерам относились, очевидно, и «домоправители»; по М 36, в церкви было 360 домоправителей. В элхасаитской общине (иерархия которой построена по образцу некоторых раннехристианских общин) в ранге домоправителя был отец Мани, Патик. Аналогия с историей христианского монашества позволяет предположить, что домоправитель управлял отделением, или «домом», избранных. Домоправители и пресвитеры руководили местными общинами.

В тексте М 36 после «домоправителей» названы «проповедники» (ср.-перс. **כְּרִוּוּאֵי**, букв. «зовущие зов»), а затем писцы.

Андреас и Хеннинг полагают, что рангу «проповедников» в западных источниках соответствуют «диаконы», которые, по свидетельству Августина (diaconibus — Послание 236, 2), состояли в подчинении у манихейских епископов [Andreas–Henning, II, 33, n. 5].

Действительно, в коптских источниках засвидетельствованы все перечисленные звания. Три высших ранга упоминаются в «Кефалайа»:

Да обретется рукоположение и возвеличится у вас, (чтобы) вы почитали и чтили учителей, диаконов (**ϣⲙϥⲉⲧⲉ**) и пресвитеров [Keph I, 42.2–4].

Из этого отрывка мы можем понять, что у манихеев практиковалось рукоположение в сан, как и в христианской церкви. Отметим также, что в коптском источнике употребляется не греческое заимствование δῆκων, а соответствующее ему по буквальному значению коптское **ϣⲙϥⲓⲧ**, букв. «служитель».

Все эти должности упоминаются в переписке манихеев, найденной в Келлисе [Kellis II]. Здесь упоминаются: учитель (письмо 20 / стк. 24; 24/17; 25/42, 49; 29/14; 52/4; возможно, это и есть упомянутый в ряде писем авва Лисимах), епископ (30/4), пресвитер (18/22–23), диакон (**ΔΙΑΚΩΝ**, 19/48).

Издатель этих документов И. Гарднер сомневается, все ли перечисленные звания принадлежали манихеям, и пишет, что упоминание о диаконе «может быть свидетельством ассимиляции с христианской

церковной структурой» [Kellis III, 75]. Но это предположение вряд ли имеет смысл, если согласиться с Андреасом и Хеннингом, что слово 𐩀𐩣𐩆𐩣𐩆𐩣𐩆 «проповедники» в турфанском тексте соответствует западному «диаконы». Нет оснований считать, что это звание было адаптировано манихеями как вторичное.

4. Избранники. Собственно, все предыдущие также принадлежат к избранникам: это не просто ранг, но особый статус. Избранниками могли быть и мужчины, и женщины; в восточных регионах они жили раздельно в монастырях. В настоящее время есть свидетельство того, что манихейские монастыри были также в Египте; см. выше, с. 65. Это позволяет даже предположить, что первые общежитийные монастыри в истории христианской церкви — манихейские: они могут быть старше Пахомиевых монастырей.

Избранники давали обеты безбрачия, воздержания, придерживались строгих ограничений в еде, не имели собственности и не могли, по существу, заниматься никакими мирскими занятиями (земледелием, ремеслом, торговлей и т.д.). Их обязанностью были многочисленные молитвы и строгие посты, переписывание книг; очевидно, функции проповедника и духовника были возложены не только на пресвитеров, но и на рядовых избранников.

Важнейший вид деятельности избранников — миссионерский. Но было бы опрометчиво утверждать, подобно некоторым исследователям, что избранники всю жизнь скитались и что манихейские *манистан* «монастыри» суть не что иное, как постоянные дворы этих вечных странников (см. хотя бы предисловие А. Валле к французскому переводу цикла коптских псалмов [Valley]). В трактате, насколько можно понять, община описывается как достаточно стабильное образование. Кроме того, такие занятия, как, например, переписывание книг, требовали длительного пребывания на одном месте. Не следует также забывать, что существовали и женщины-избранницы; для них в ту эпоху постоянные скитания представляли бы серьезную опасность.

У избранников есть главная космологическая функция — очищение Души живой (см. *Душа*), т.е. частиц светлого начала, содержащихся в материальном мире.

5. Слушатели — рядовые верующие, низший ранг иерархии.

В коптских текстах этот ранг верующих назван **ΚΑΤΗΧΟΥΜΕΝΟΣ** (жен. р. **ΚΑΤΗΧΟΥΜΕΝΗ**), от греч. κατηχούμενος (-μένη) «обучающийся (-аяся), наставляемый (в вере)». В латинских источниках они именуются *auditores* «слушатели, аудиторы». На слушателей распространялось сравнительно мало ограниче-

ний: им запрещалось убивать людей и животных (хотя, судя по турфанскому тексту T II D 126 [Andreas–Henning II, 5–6], не возбранялось есть мясо, добытое другим путем, — купленное, поднесенное на пиру или полученное в подарок)¹⁹ и пить вино. Слушателям разрешалось иметь семью (предписывалось единобрачие), обладать имуществом, заниматься мирскими делами. Первой их обязанностью перед церковью было содержать избранников, приносить милостыню общине (но ни в коем случае не частным лицам и тем более не иноверцам). Слушатели творили ежедневные молитвы и соблюдали посты, но постных дней у них было гораздо меньше, чем у избранников. Они должны были регулярно исповедоваться у избранников.

Следует упомянуть, что разделение монашеской общины на «избранников и катехуменов» засвидетельствовано в греческом документе египетского происхождения, который вряд ли можно с уверенностью определить как манихейский. В частном письме (из Оксиринха, датируется IV в.) автор, предположительно монах, передает привет «избранникам (ἐκλεκτοί) и катехуменам (κατηχούμενοι)» общины, к которой принадлежит его «брат», адресат письма [Naldini, 213–214]. Издатель письма полагает, что «избранниками» называются «уже окрещенные» верующие, а «катехуменами», исходя из точного значения термина, — наставляемые в вере, которые только ожидают крещения. Ничто более в письме не указывает на то, что автор или адресат — манихеи (хотя датировка документа и не исключает такой возможности). Но если провести параллель с манихейской общиной, то «избранниками» могли именоваться монахи, уже принявшие постриг, а «катехуменами» — послушники или живущие при общине миряне.

В общинах были храмы или молитвенные дома, куда верующие регулярно собирались слушать проповеди, молиться и петь псалмы.

Из праздников наиболее известен праздник Бемы (от греч. βῆμα «ступень, возвышение, алтарь»; это слово заимствовано в семитские языки — ср., например, сир. ܒܡܝܘܢܐ). Бема — пятиступенчатое возвышение в храме, на котором, согласно источникам, восседал Мани при жизни, когда читал свои проповеди. Оно также символизирует престол эсхатологического судьи, на который он воссядет после конца

¹⁹ Интересно, что это исключение сформулировано именно в турфанском тексте. Подобная оговорка, возможно, сделана для того, чтобы облегчить манихеям деятельность среди степных скотоводческих народов, где питались почти исключительно животной пищей. Впрочем, Августин в одном из писем тоже упоминает, что манихейские «аудиторы» едят мясо [Augustinus, 13].

света. Праздник отмечался весной (февраль/март) и начинался в воскресенье; ему предшествовал строгий 30-дневный пост для всех верующих. Во время торжественного богослужения в храме на Бему возлагалась книга Мани «Живое Евангелие», произносилась особая молитва [Ries 1980d] и пелся, очевидно, цикл псалмов, обозначенных в коптской книге как «Псалмы Бемы» [ManiPs, 1–47].

О празднике Бемы, его происхождении, роли и формах в западном и восточном манихействе подробно говорится в работе Г. Вурста [Wurst 1995]. Можно только добавить, что, судя по времени проведения (весна) и некоторым особенностям (например, месяц предварительного поста), праздник Бемы представляет собой манихейскую разновидность Пасхи. Как известно, Пасха, первоначально иудейский праздник, для христиан приобрела новое содержание и смысл. Для манихеев страсти и распятие Христа не имели того сотериологического значения, что для канонических христиан. Должно быть, они, как ранее христиане, позаимствовали форму весеннего праздника, но наполнили ее другим содержанием.

Анализ источников позволяет установить, что заключение Мани датируется февралем, а смерть началом марта (см. выше, «Жизнеописание Мани»). Наиболее вероятным будет предположение, что праздник Бемы учрежден именно в честь «вознесения» Мани: пост соответствовал времени его заточения, а праздник начинался накануне дня освобождения Мани от уз плоти — по традиции, по которой религиозные праздники начинаются с вечера.

Кроме того, по данным псалмов можно судить о том, что у манихеев существовала длинная и довольно сложная погребальная церемония. Ср. также главу 144 в опубликованной Функом части «дублинских Кефалайа» [Funk 1997]. Из этого текста явствует, что в манихейский погребальный обряд входила священная трапеза, которую слушатели устраивали для избранников. Глава содержит описание не только трапезы, но и остальных элементов погребальной церемонии:

CXLIV. Если кто творит милостыню для кого-то,
кто освободится, это на пользу ему

И еще сказал Апостол слушателям: «Приношение, которое вы делаете, [священная] трапеза, та, которую вы ставите для (?) святых ради [кого-то], когда он выходит из тела, — если это истинно установлено, это очень полезно и помогает человеку, во имя которого делается. Ибо Спаситель открыл это своим апостолам. А его апостолы открыли это своим слушателям, чтобы [те] давали это в при-

ношение за человека, который выйдет из [своего] тела. Они велели им: „Всякий раз, когда сотворят милостыню, будут творить ее в чистоте — без [[скверны мясной?]], без скверны рыбной, без [скверны?] опьянения. Слушатели (...) милостыня, и нет никакого (...) этой трапезы (...) пост, на нем же они упокоятся — [истинна] та трапеза. Когда приводят (?) его к их образу, и молятся в силе его, и поют псалмы, и провозглашают таинства и премудрость Божью, и молят о милости, и просят о силе в своей святой молитве у Бога, чтобы она стала помощником тому, во имя кого они это сделали, — посылается сила от Бога истины, приходит и помогает тому, ради которого сделали приношение. Итак, эта милостыня истинна, потому что Господь наш повелел о ней своим апостолам, а его апостолы повелели о ней слушателям, и они сотворили этот покой в Церкви Спасителя. Дело не переставало (?) продолжаться и постоянно продвигаться вперед (?), и они не переставали праздновать это приношение в чистоте, пока не прейдут все апостолы, они и ученики их. Но те последние, которые стали потом апостолами, оставили путь истины и возлюбили страсть плоти своей. По причине же страсти своего огня они дошли до того, что принимали нечистую пищу, и торговали (?) ею (жертвой?), и примешивали к ней нечистые вещи: сыр и яйцо, рыбу [и птицу], (мясо) овцы и козы, барана и козла, гуся и курицы (...) откормленного и свиньи жертвенной (? откормленной?). Они пятнали святое приношение, оскверняли святое моление, которое открыл Господь [наш], оно же победа (...) того, во имя кого делают его. Ныне (...) ловушка и гибель тому, ради кого его делают (...) Это есть святое, назначенное от Спасителя [в том месте?] и в то время. (...) Ими (?) они осквернены. Эта скверна (...) злых духов, [тех,] которые облакаются в учителей беззакония, они же горьки (?) (...) они заблуждаются в своей жизни, они и их ученики. Но вы, слушатели, дети мои, — благословенны вы, ибо вы уготовили (?) этот святой покой. Вы приготавливаете эту святую трапезу для этих святых — ту, которая исчезла после Господа нашего. Я же показал ее вам в чистоте, как она есть от начала, — чтобы вы творили ее и жили ею, животворили также души ваших частей, которые [будут] выходить из своего тела“» [Керп III, 346–348].

Глава 4

МАНИХЕЙСКИЕ КНИГИ

Учение Мани было последовательно изложено в канонических книгах, написанных, как гласят источники, им самим. Манихейский канон состоял из семи книг. Согласно традиции, канонические книги и дополнения Мани к канону были написаны на арамейском языке (за исключением среднеперсидского «Шапуракана»). Так называемое манихейское письмо — производное от арамейского и близкое к сирийскому эстрангело — считается изобретением самого Мани. Во всяком случае, турфанские тексты написаны этим письмом, гораздо более удобочитаемым, чем персидское письмо этой эпохи, избыточное лигатурами и гетерограммами книжное пехлеви, которое тоже восходит к арамейскому.

К сожалению, ни одна из этих книг не дошла до нас полностью: в лучшем случае сохранились фрагменты, цитаты и пересказы на разных языках. Фрагментам канонических и неканонических манихейских книг в турфанских текстах посвящен один из разделов каталога М. Бойс [Boyse 1960, 146–147].

Перечень их имеется как в коптских, так и в арабских, греческих, сирийских и китайских источниках. Цитаты из сочинений Мани и фрагменты текстов собраны в книге А. Бёлига [Böhlig 1980].

Вот в каком порядке обычно перечисляются книги Мани:

1. «Живое (или Великое) Евангелие».
2. «Сокровище (или Сокровищница) жизни».
3. «Прагматия».
4. «Книга тайн».
5. «Книга гигантов».
6. «Послания».
7. «Псалмы».
8. «Шапуракан».
9. «Образ».
10. «Молитвы».

См., например, перечень книг в «Кефалайа»:

Я написал их в моих светлых книгах: в «Живом, или Великом, Евангелии», в «Сокровище жизни», в «Прагматии», в «Книге тайн», в писании, которое я написал для парфян²⁰, и во всех других моих (книгах) — посланиях, псалмах [и молитвах] [Keph I, 5.23–26].

²⁰ Судя по месту этой книги в перечне, имеется в виду «Книга гигантов», в которой Мани отождествляет павших ангелов из книги Еноха с зороастрийскими демонами.

В таком же порядке перечисляет их один из коптских «Псалмов Бемы» (см. Приложения).

Не все из перечисленных книг канонические, т.е. входят в указанный канон из семи книг; но все, как гласит традиция, написаны самим Мани. Еще к числу манихейских книг принадлежит трактат «Кефалайа» («Главы»), утерянное ныне жизнеописание Мани, «Гомилии» и др. У христианских ересиологов «Главы» упоминаются в числе манихейских канонических книг; некоторые авторы называют также гностические книги и христианские апокрифы. Не исключено, что оба последних круга текстов действительно входили в круг чтения манихеев: ср., например, комментарии к книгам (по всей видимости, неманихейским) в «Кефалайа» и целый ряд цитат из апокрифических откровений в Кельнском кодексе.

По фрагментам, цитатам и пересказам можно, хотя бы отчасти, судить о содержании большинства книг Мани.

1. **«Живое Евангелие»**, или **«Великое Евангелие»**. Сохранились турфанские фрагменты, цитаты в «Главах» и у арабских авторов, упоминания у ересиологов. Книга содержала 22 главы, из них каждая, по распространенной традиции, начиналась с одной из букв арамейского алфавита: ср. название этой книги в «Гомилиях» — «Евангелие от альфы до омеги» [ManiHom, 94.18].

Известные нам книги под заглавием «Евангелие» можно вообще разделить на три вида: 1) содержащие жизнеописание и речения Христа (четыре канонических Евангелия и множество апокрифических); 2) сборники речений, приписываемых Христу (таковы гностические «Евангелие от Фомы», «Евангелие от Филиппа»); 3) не имеющие прямого отношения к Христу — таковы гностические «евангелия», где, в частности, излагается космогония («Евангелие истины», «Евангелие египтян») ²¹. Судя по цитатам и фрагментам, «Живое Евангелие» Мани относится к третьему виду: это основной труд, излагающий манихейскую космогонию. Потому оно и стоит первым в манихейских списках. (Правда, Фотий говорит, что в этой книге содержится жизнеописание Христа, но другой христианский автор — Петр Сицилийский свидетельствует, что о Христе там ничего не написано; см. [Klíma 1962, 414].)

Эту мысль высказал нам д-р К. Ольхафер на заседании рабочей группы по манихейству в Мюнстерском университете в 1993 г.

²¹ Следует оговориться: название «Евангелие египтян» содержится только в колофоне книги и может иметь вторичный характер. В заглавии стоит название «Святая книга Великого незримого духа» [EvEgyp].

Начало «Живого Евангелия» цитируется в Кельнском кодексе, 66.4—70.10 [СМС, 44–48]:

[И еще] он написал в «Евангелии» своей святейшей надежды:

«Я, Манихей, апостол Иисуса Христа, по воле Бога, Отца истины, от которого я и произошел, Того, что жив и пребывает во веки веков, кто прежде всех вещей есть и пребудет после всех вещей; все, что было и что будет, Его силой установлено. Ибо от Него я стал и я есть от воли Его. От Него же все истинное мне открылось, и от истины Его я есть. Я узрел [истину вечную²², которую Он открыл]. И истину я явил моим спутникам, а мир благовествовал чадам мира, а надежду возвестил роду бессмертному; я избрал избрание и указал стезю ввысь тем, кто восходит по этой истине. Я возвестил надежду, и открыл это откровение, и написал это бессмертное Евангелие, изложив в нем все высшие таинства и величайшие [дела], показав в нем величайшие и святейшие из дел могущественных и высших. И то, что [Он открыл], я показал [тем, кто живет] истинным созерцанием, которое я созерцал, и славнейшим откровением, открывшимся мне».

И еще он сказал:

«Все тайное, что Отец мой даровал мне, я, скрыв и защитив от лжеучений и язычников и даже от мира, открыл вам по благоволению блаженнейшего Отца моего. И если Он еще соблаговолит, я снова дам вам откровение; ибо дар, что дарован мне от Отца, весьма велик и [богат]. Ибо если [повиновались] Ему [весь] мир и все люди, я мог бы от такого достояния и приобретения, которое даровал мне Отец мой, обогатить их и в достаточной мере представить истину всему миру».

Еще он говорил:

«Когда Отец мой соблаговолил и сотворил мне сострадание и заботу, Он выслал оттуда моего вернейшего Двойника²³, всецелый плод бессмертия, чтобы Он выкупил меня и спас от заблуждения приверженцев того закона²⁴. Он прибыл ко мне и принес мне надежду лучшую, спасение бессмертия, наставления истины и рукоположение от Отца моего. Придя, он предпочел и избрал меня и, привлеки к себе, отделил от приверженцев того закона, в котором я был воспитан».

²² Или: «истину эонов».

²³ Употребляется слово Σύζυγος (Σύζυξ), о котором см. выше.

²⁴ То есть элхаситов, у которых первоначально жил Мани.

Первый отрывок взят, по-видимому, из введения в «Живое Евангелие», где Мани говорит о себе и своем призвании. Второй и третий отрывки, судя по всему, тоже представляют собой извлечения из этой книги: в Кельнском кодексе есть и другие места, где после одной общей вводной фразы цитируется не одна, а несколько выдержек из какого-либо «откровения».

2. **«Сокровище (или Сокровищница) жизни».** Эту книгу цитирует Августин в своих трудах «Против Феликса» и «О природе блага» (гл. 44).

Большие цитаты из «Сокровища жизни» приводятся в 1-й книге трактата епископа Еводия «О вере против манихеев», который ранее приписывался Августину [PL, XLII, 1142–1144]. В этом отрывке изложен один из самых возмутительных (с точки зрения христианской морали и приличий) эпизодов манихейского учения — миф о «соблазнении архонтов».

Переводы фрагментов, цитируемых у Августина и Еводия, см. в Приложениях.

Цитируют «Сокровище жизни» также арабские авторы. Бируни в «Индии» (гл. III) приводит цитату, где трактуется вопрос о мужском и женском началах [Бируни 1995, 79]. Судя по контексту, этот отрывок тоже связан с эпизодом соблазнения архонтов: там объясняется, почему светлые силы внешне выглядят мужскими или женскими, хотя на самом деле не имеют пола.

На книгу делается ссылка в трактате «Кефалайа» (с. 230).

Судя по этим цитатам и свидетельствам, главная тема книги — очищение смешанных с мраком «света и жизни», т.е. освобождение света из архонтов, вознесение человеческих душ и Души живой из материального мира через светила.

3. **«Прагматия»** (греч. *πραγματεία*). Сохранилось очень мало фрагментов и цитат этой книги, поэтому с уверенностью судить о содержании не представляется возможным. До нас дошло определение книги в китайском «Компендиуме» — «книга учения, которая свидетельствует о прошлом» [Haloun–Henning, 125]. Название книги в данном случае обычно переводят как «трактат, сочинение».

Но следует заметить, что у слова *πραγματεία* довольно широкий спектр значений. В частности, оно означает «разработка, усердное изучение; трактовка, исследование (какого-либо предмета); магическое действие, заклинание» [Liddell–Scott 1966, 1457B].

Есть попытки как-то уточнить значение заглавия «Прагматия». Действительно, назвать книгу просто «сочинение, трактат» означало бы никак не выделить ее из остальных книг канона.

М. Тардьё, основываясь на свидетельстве китайского источника, считает, что это заглавие означает не «трактат», а скорее «легенды, легендарные рассказы» — ср. греч. *Τροϊκῆ πραγµατεία* «легенды (рассказы) о Троянской войне» [Tardieu 1981, 55–57] — и книга содержала манихейские космогонические легенды. Можно предположить, что «Прагматия» означало «толкование, трактовка», т.е. толкование на какие-то положения манихейского учения или других доктрин. Подробно о заглавии и предполагаемом содержании см. [Sundermann 2005].

В «малой греческой формуле отречения», где приводятся полные названия книг Мани, книга названа *Τὼν πάντων πραγµατεία*. Если принять толкование, которое предлагает Тардьё, это заглавие следует переводить «Легенды (рассказы) обо всем».

Исходя из значения слова *πραγµατεία* как «исследование, разработка», вероятнее всего будет предположить, что книга представляла собой позднейший труд Мани, дальнейшее толкование на основную доктрину.

Немаловажно свидетельство, которое мы находим в последней опубликованной части «Кефалайа». В главе 148 «О пяти книгах: что они принадлежат пяти Отцам» по поводу «Прагматии» сказано следующее:

«Прагматия», и «Книга тайн», и «Писание о гигантах» — эти три святых писания, они же одно-единственное, суть дар Двойника светлого [Керх III, 355.11–14].

Три канонические книги здесь объединены по какому-то признаку. Возможно, этот признак — цель написания или особенности содержания книг. В «Книге тайн» много места уделено полемике с вардесанитами, а основу «Книги гигантов» составляет легенда Енохова цикла (см. ниже об этих книгах). Естественно будет предположить, что и «Прагматия» представляет собой толкование на какие-то ранние, может быть, неманихейские книги. Свидетельство в китайском трактате позволяет предположить, что предметом толкования служила Священная история.

Но пока у нас так мало сведений о книге, на долю исследователя остаются только догадки.

4. **«Книга тайн (или таинств)»**. У Бируни есть цитата из нее [Бируни 1995, 91], где говорится о перерождении и посмертном уделе души. У ан-Надима [Flügel, 102–103] приведено оглавление книги — названия 18 глав. По этим свидетельствам создается впечатление, что одной из главных задач «Книги тайн» была полемика с последователями сирийского гностика Вардесана. Кроме того, судя по оглавлению, книга по цели и композиции схожа с трактатом «Кефалайа» — она содержит притчи и толкования различных положений доктрины. Цитата из «Книги тайн», приведенная у Бируни, показывает, что отдельные главы в этой книге были даже построены по тому же принципу — в форме ответов на вопросы, которые апостолы задают Мессии (Иисусу?).

5. **«Книга гигантов»**. Сохранились турфанские фрагменты, изданные и переведенные В. Хеннингом [Henning 1934; 1943]. Книга представляет собой переработку одной из частей библейского псевдоэпиграфа, так называемой 1-й книги Еноха — той ее части, где излагается основанная на библейском сюжете легенда о падших ангелах, их детях-гигантах, их злодеяниях и каре (изначально это, собственно, толкование на текст Быт 6:2–4). Книга Еноха, хотя и не принадлежит к канону, цитируется в Новом Завете (Иуд 14–15) и, очевидно, в некоторых раннехристианских общинах приравнивалась к каноническим. Не случайно она вошла в канон эфиопской церкви. Судя по сохранившимся фрагментам, в «Книге гигантов» Мани задался целью отождествить библейских падших ангелов и их потомство с иранскими божевами и демонами.

6. **«Послания»**. Фрагменты сохранились в турфанских текстах. Цитаты есть в антиманихейских трудах Августина, Епифания и других ересиологов, а также у арабских авторов. Книга представляла собой сборник писем Мани к ученикам — Сисиннию и другим. Не все эти дошедшие в отрывках послания действительно принадлежат Мани: некоторые, очевидно, приписаны ему позднее. У ан-Надима [Flügel, 103–105] приведен список из заглавий 76 писем: они направлены как в различные города Ирана, так и в Индию, Армению и другие области, адресованы многим ученикам из тех, чьи имена дошли до нас, и другим, неизвестным лицам; в письмах затрагиваются самые разные теоретические и практические проблемы. Однако ан-Надим перечисляет здесь не только письма самого Мани, но и письма его учеников и других «имамов».

В Кельнском кодексе приведена большая выдержка из послания Мани в Эдессу [СМС, 64.8–65.22]:

Истину и неизреченное, о которых я рассуждаю, и рукоположение, которое есть у меня, не от людей или плотских творений я получил, но и не из писаний почерпнул. Но когда всеблагой [Отец]²⁵ увидел меня и сжалился [надо мной], призвав в милости своей, не желая гибели моей [и] остальных, которые [в] миру, и чтобы даровать благоденствие тем, (65) кто готовы быть избранными для него из лжеучений, — тогда он милостью своей извлек меня из собрания толпы, не ведающей истины, и открыл мне неизреченные тайны свои, (тайны) своего Отца чистого и всего мира. Он показал мне, как было до сотворения мира, и как было установлено основание всех вещей добрых и злых, и каким образом построено (всё) [из] смешения [в] этих [временах] и [мирах]²⁶.

К этим посланиям, очевидно, следует отнести неоднократно цитируемое Августином и Еводием так называемое *Epistula Fundamenti* — «Послание основы», адресованное Паттикию, где Мани излагает и толкует принципы своего учения. Полемике с этим посланием Августин в 396–397 гг. посвятил отдельный трактат «*Contra Epistulam Fundamenti*» [Augustinus, 381–507]. Перевод выдержек из текста послания, которые приводит Августин, а также отрывки, цитированные у Еводия, см. в Приложениях.

7. «Псалмы». До нас дошло много манихейских псалмов, полных и фрагментарных. Парфянские псалмы издала М. Бойс [Boyce 1960], китайские — Э. Вальдшмидт и В. Ленц [Waldschmidt–Lentz 1926a; 1926b]; уже было сказано о большой «Манихейской псалтири» на коптском языке, впервые изданной Олберри [ManiPs]. Вряд ли какой-либо из этих известных нам циклов псалмов может быть отождествлен с книгой Мани; но псалмы Мани, возможно, содержались в этих книгах. Судя по источникам, собственно псалмов Мани было всего два (или, может быть, речь идет о двух *циклах* псалмов?).

Возможно, именно один из псалмов Мани цитирует Августин в полемическом труде «Против Фавста» (XV, 5). Здесь Августин обращается к *manichaea congregatio* — манихейскому собранию:

Или не помнишь свою любовную песнь, где ты описываешь величайшего царствующего царя, скиптоносного, вечного, увитого цветочными венками и рдеющего ликом? (...)

²⁵ «Отец» — конъектура издателей. Возможно, она неверна, и во всяком случае здесь речь идет не о верховном божестве: далее упоминается его «Отец». Скорее всего, здесь имеется в виду божественный Двойник Мани, податель откровения.

²⁶ Конъектуры издателей.

...Особо ты, стало быть, воспеваешь Бога, царя скиптроносного, цветами увенчанного. (...) А продолжая песнь, ты вдобавок описываешь двенадцать зонов (*saecula*, букв.: веков), одетых цветами, исполненных песнопений и бросающих свои цветы к лику Отца. Там ты показываешь и неких двенадцать богов, выводя их четырежды по три, — тех, которыми окружен тот единственный. (...) Еще ты описываешь бесчисленных обитателей царства, и сонмы богов, и когорты ангелов — и все это, говоришь ты, Бог не создал, а породил из своего вещества (*substantia*) [*PL*, XLII, 307–308].

8. **«Шапуракан»**. Книга написана Мани на среднеперсидском языке и предназначена, как явствует из названия, для царя Шапура I. «Шапуракан» сохранился в турфанских фрагментах, которые собраны и изданы Д.Н. Маккензи [*Maskenzie*]; есть цитаты у арабских авторов. Большую выдержку из нее приводит Бируни [Бируни, I, 212]. Книга представляет собой краткое изложение манихейской доктрины (божества здесь названы почти исключительно зороастрийскими именами), которому предпослана автобиография Мани и легенда о реинкарнации Апостолов — основателей мировых религий.

9. **«Образ»**; по мнению некоторых исследователей, именно эта книга в среднеперсидских источниках названа «Ардханг». До нас дошли фрагменты комментариев к книге (M 35 по каталогу М. Бойс; см. [*Haloun-Henning*, 209–210; *Henning* 1943, 71–72]). О ней сказано также в «Кефалайа» (гл. 92, с. 234 и далее). Это была книга иллюстраций к различным положениям доктрины, нарисованных самим Мани — по восточной традиции он был искусным художником; это предание пережило его славу религиозного деятеля. Судя по упоминанию в трактате «Кефалайа», книга «Образ» иллюстрирует помимо всего прочего загробную жизнь праведного избранника и загробное воздаяние грешнику.

10. **«Молитвы»**. Возможно, это собрание молитв, которым Мани обучал общину. Сюда должны были входить, в частности, молитвы Солнцу и Луне, общие для избранников и слушателей.

В коптской книге «Гомилий» приводится перечень, по которому можно предположить, что Мани приписывались еще какие-то книги. Впрочем, это могут быть тавтологические названия тех же самых сочинений.

Они идут в руки праведных и верных: «Евангелие» и «Сокровище жизни», «Пр[агма]тия» и «Книга тайн», «Книга гигантов»

и послания, псалмы и молитвы господя моего, его «Образ» и его откровения, его притчи и его тайны — ничто не потеряется [ManiHom, 25.1–7].

Здесь после обычного перечня канонических книг следуют некие «откровения, притчи и тайны», т.е., очевидно, позднейшие апокрифические книги или толкования, приписываемые Мани. Под «притчами» могут подразумеваться некоторые из притч в турфанских фрагментах или трактат «Кефалайя» (о нем см. ниже), где многие главы вполне подпадают под жанр *παράβολή*, т.е. притчи. С другой стороны, можно предположить, что «Кефалайя» здесь скрываются под названием **ΑΠΟΚΑΛΥΨΕΙΣ** «откровения»: в трактате представлена традиционная для апокалипсисов форма диалога. Очень хорошо подходит под это же определение пророческая гомилия «Слово о великой войне» [ManiHom, 7 и далее].

В коптских [ManiPs, 47.1, 162.23, 178.1–2; ManiHom, 7.8, 15.26] и китайских текстах есть также упоминание о некоем «плаче» Мани. Клима делает из этого вывод, что Мани кроме прочих книг написал некий «Плач Сына человеческого» [Klíma 1960a].

Впрочем, следует сделать оговорку. В коптском псалме [ManiPs, 47.1] слово «плач» стоит сразу после упоминания двух псалмов: **ΠΨΑΛΜΟΣ ΣΝΕΥ ΠΡΙΜΕ**... «два псалма, плач...». За плохо читающимся словом «плач» следует лакуна. Это скорее похоже на начало какой-то характеристики названных псалмов, а не на заглавие новой книги, тем более что оно стоит в том же стихе, в то время как характеристика каждой книги Мани в этом тексте начинается с нового стиха.

В цикле псалмов под заглавием «Псалмы Саракотон» строки 162.23–24 читаются следующим образом:

Отче, Разум света,
приди и облекись в меня,
[пока] я не возглашу «Плач Сына человеческого» [ManiPs, 162].

Подобным же образом Олберри восстанавливает параллельные строки 178.1–2 (следует заметить, что в этом цикле некоторые части псалмов дословно или почти дословно повторяются дважды).

Здесь, очевидно, действительно имеется в виду некая молитва или псалом под таким заглавием. Однако следует заметить, что это не обязательно должно быть сочинение самого Мани. В другом цикле этой же коптской книги, в «Псалмах Фомы», есть псалом «О Первочеловеке. (Псалом) Креста света», начинающийся с плача:

Младенец стenal и плакал в яме на дне преисподней
[ManiPs, 209.11 и далее].

Здесь, судя по контексту, Младенец отождествляется с божеством по имени Первочеловек. Но в коптских источниках Младенец (ΠΑΙΛΟΥ) чаще всего отождествляется с небесной ипостасью Иисуса. И в цитированном псалме присутствует аллегория распятия — пленение божества в материи. Может быть, под «Плачем Сына человеческого» подразумевается этот или схожий псалом, повествующий о пленении божественной светлой субстанции в материи.

В книге гомилий слово «плач» упоминается не в связи с книгами Мани, а в концовке вступительной части под заглавием «Слово молитвы», где составитель книги обращается к верующим:

Прощение и отпущение грехов всем вам от господина моего Мани, (тем,) кто вняли моему плачу [ManiHom, 7.3–5].

Здесь первое лицо повествования, как можно видеть, отнюдь не отождествляется с Мани. Следующее за этим «Слово о великой войне» — пророчество, приписываемое Мани [ibid., 7.8 и далее], — «плачем» нигде не называется. Но тема «плача» действительно, как указывает Клима, присутствует на с. 15 этого источника [ManiHom, 15.24–27]:

Будем же плакать, скорбеть
и соболезновать нашему роду.
Плачьте о том, кто пребудет во плоти,
пока не увидит эту великую войну.
Сердце мое плачет (и) стенает,
слезы мои текут...

И хотя последующие страницы сильно повреждены (книга «Гомилий» вообще сохранилась хуже, чем другие изданные книги этого корпуса), можно разобрать, что тема «плача» продолжается на протяжении довольно большого отрывка текста:

Я плачу об избранниках и слушателях, которые застанут то время [ibid., 15.28–29].

[Слушайте] церковь мою, как она плачет. Слушайте (...) и она плачет о детях своих и ... [16.5–6]ю

И я плачу о моих ... [16.13]ю

Я плачу о моих церквах, ибо... они будут оставлены [16.19].

[Я] плачу о моих девственниках [16.25].

[Я плачу] о моих «воздержанных» [16.26].

Я плачу о моих девах, [женщинах,] тех, что возлюбили Бога в чистоте... [17.6].

Я плачу о моих «воздержанных», [что пребывали] чистыми ради своего Спасителя [17.8–9].

Я плачу о моих вдовицах — [нет у них никого, кто бы] протянул им руку. Я плачу о моих [детях, сирот]ах, чуждых всем, на безлюдье — ибо [кто призрит] их? За [чьим] столом они будут есть? [Я] плачу о моих прекрасных, чтецах... [17.11–15].

Далее страница сильно повреждена, но можно разобрать, что выражение «я плачу» встречается по крайней мере еще один раз. На следующей странице плач по адептам веры сменяется плачем по манихейским священным книгам:

Я плачу (...) [я плачу о] «Молитвах» и «Псалмах». [Я] плачу о живописи моего «Образа»; я пл[ачу о ...] их красота; я плачу о «Главах» и... [ManiHom, 18.3–6].

Далее, судя по сохранившимся строкам и словам, Мани снова оплакивает верующих и обрядность церкви:

Я плачу о моих временах (...) ²⁷[ibid. 18.11].

Я плачу о воскресном дне и (...) [ibid. 18.14].

Но этот «Плач» представляет собой монолог, включенный в гомилию «Слово о великой войне», и сам по себе не служит доказательством, что существовала какая-то отдельная «Книга плача». Можно предположить две возможности. Во-первых, манихеи могли выделить и использовать этот «Плач» как отдельный псалом. Во-вторых, не исключено, что «Плачем» в некоторых источниках стала именоваться вся эта гомилия в целом. Её апокалиптический характер и лейтмотив скорби Мани по грядущим временам как нельзя более располагали к этому.

Трактат «Кефалай» («Главы»): происхождение, особенности жанра

Внешний вид коптских манихейских книг хорошо описал Х. Ибшер [Schmidt-Polotsky, 84].

²⁷ Издатель предполагает здесь конъектуру: «о моих временах [молитвенных?]».

В трактате «Главы», судя по нумерации, было более 500 страниц; сохранилось, как уже сказано выше, 456. Книга имеет форму кодекса, причем этот кодекс уникален по объему. Обычно самые крупные содержат около 80 листов и сшиты в одну тетрадь. В трактате было не менее 40 тетрадей по 3 двойных листа в каждой — всего свыше 250 листов. Они сброшюрованы так, чтобы разворот выглядел аккуратнее: recto-recto — verso-verso — recto etc. Ибшер предполагает, что, судя по внешнему виду рукописи, у книги первоначально был дорогой переплет.

Формат книги тоже большой (31,5×18 см; колонка текста — 22×13 см). Во внешнем углу каждой страницы стоит ее номер (хотя во многих случаях он не сохранился). На каждом развороте посередине верхних полей — название книги: на четной странице — **НКЕФАΛΑΙΟΝ** «Главы», на нечетной — **ΜΠΣΑΖ** «Учителя».

Папирус для этой эпохи незауряден по качеству: «превосходный, тонкий, как шелк, материал, сравнимый с лучшими древнеегипетскими папирусами» [Schmidt-Polotsky, 84], светлый, с шелковистым блеском, свойственным лучшим сортам папируса. Поля широкие и ровные; судя по письму — красивому, четкому, ровному и строгому, книгу переписывали очень хорошие писцы.

Одним словом, египетские манихеи вполне оправдывают славу своих восточных единоверцев как искусных художников и писцов. Вразрез с этим представлением идет разве что отсутствие художественного оформления: книги восточных манихеев славились своим декором и иллюстрациями, а в коптских рукописях не засвидетельствовано ни особенного декора, ни миниатюр.

В одном из самых ранних источников, Acta Archelai (гл. LII), «Кефалайа» названы в числе книг, написанных самим Мани. В коптских гомилиях есть монолог-плач (об этом см. выше), где Мани оплакивает, в частности, грядущую судьбу своих книг. Там после канонических книг названы и «Кефалайа» [ManiHom, 18.6].

Даже из самого поверхностного анализа книги заметно, что трактат как таковой вовсе не приписывается Мани. Книга составлена в форме записей ответов Мани на вопросы учеников или его комментариев по каким-то положениям манихейской и других доктрин.

Вопросы об авторстве, происхождении и языке трактата до сих пор не нашли однозначного решения.

Можно достаточно уверенно утверждать, что в основе коптского трактата лежал не один, а несколько источников. О неоднородности трактата говорит, в частности, его композиция. Некоторые главы в той

или иной степени дублируют друг друга. Например, гл. 27 («О пяти подобиях, сущих в архонтах Мрака») отчасти повторяет гл. 6 («О пяти жилищах...»). Об этом см. статью А.Бёлига, посвященную композиции трактата [Böhlig 1938b].

Но в общем построение книги достаточно систематично, тематика глав выстроена по четкой линии — от «теогонии» и космологии повествование постепенно переходит к антропологии и этике.

Греческое κεφάλαια может означать и «главы», и «начала, принципы; главное». Возможно, в данном случае подразумеваются и первое значение (по форме трактата), и второе (по цели и содержанию).

И название, и жанр трактата достаточно известны в позднеантичной литературе. Название Кеφάλαια носит, например, один из трудов неоплатоника Порфирия (III в. н.э.). Это название встречается и у христианских греческих авторов. У сирийских авторов слово тоже засвидетельствовано: см., например, в глоссарии (**Стихии...**) цитату из книги Моисея бар Кефы, где для слова «глава» употребляется греческое заимствование ܩܠܝܐ.

Один из трудов Евагрия Понтийского (ок. 345 — 399) носил название «Kephalaia gnostica». Книги Евагрия дошли только во фрагментах [PG, XL, 1219–1286], и его «Kephalaia», судя по сохранившимся выдержкам, представляют собой собрание речений, большей частью этического характера.

Можно сказать, что «Главы» — не просто заглавие какой-то конкретной книги или книг, а скорее название целого жанра или формы богословской литературы.

Если согласиться, что трактат восходит к арамейскому оригиналу или первоисточнику, то следует обратиться к значениям того слова, которое могло служить заглавием в оригинале. Словарь Ястрова дает для араб. פֶּרָק «раздел, глава» также значение «урок, учебное занятие» [Jastrow, I, 1240A]. Можно добавить, что с первых веков н.э. в палестинских и вавилонских ешивах практиковались субботние проповеди, которые назывались «пирка», букв. «глава». Это своего рода проповедь-комментарий, включавшая толкование законов, исторические примеры, легенды, притчи [Агур 2, 16].

Трактат представлен как серия поучений или проповедей, которые Мани обращает к ученикам, отвечая на вопросы или сам их ставя. Если указанная учебная практика была общей у иудаизма с ранним христианством, не исключено, что термин «главы» означает здесь также и «уроки, проповеди».

Известны случаи, когда в иудаизме экзегетический труд носит такое название (например, трактат «Пирке де Рабби Элиэзер», букв. «Главы рабби Элиэзера», в другом источнике называется «Пераким», т.е. «Главы»), но это относится к более позднему периоду. Есть, однако, и более ранний источник, где это слово засвидетельствовано в схожем контексте:

Учил рабби Хийя²⁸: Не передаются ему заглавия глав (פרקים ראשי) ²⁹ (Вавилонский Талмуд, Хагига, л. 12b).

По этому фрагменту можно сделать вывод, что слово «главы» могло обозначать жанр или способ экзегезы, когда толкуются отдельные положения доктрины или разделы священного текста.

Этот термин употребляет Тертуллиан, говоря о гностике Маркионе, одном из предположительных предшественников Мани. В полемическом труде Тертуллиана словом *capitulum* именуются, по-видимому, разделы или отдельные положения учения Маркиона — например, его толкование новозаветной притчи о двух деревьях [Tertullianus, с. 106].

В манихейской литературе название коптского трактата — не единственный случай употребления термина «Главы». Есть свидетельство, что существовала латинская манихейская книга под тем же названием и, возможно, построенная по тому же образцу — «*Capitula*» Фавста Милевского. От нее дошли только цитаты, которые приводит Августин в своем полемическом труде «Против манихея Фавста». Как отмечают исследователи, главы в книге Фавста, судя по этим цитатам, были построены по принципу катехизиса (вопрос–ответ), как и значительная часть глав в коптском трактате. Совпадает даже сюжетная рамка: автор отвечает на вопрос собеседника в собрании. Есть, впрочем, и отличия: например, Фавст пишет почти исключительно от первого лица. Судя опять же по сохранившимся цитатам, большое место в «*Capitula*» занимало толкование Библии — в частности, Фавст критикует различные места Ветхого Завета и пытается доказать, что они никак не согласуются с христианством.

Наконец, засвидетельствовано, что этот термин у манихеев мог означать не только отдельную книгу, но и вообще жанр, вид толкования священного текста. Сохранился отрывок из труда Августина, где говорится о том, что манихеи толкуют несведущим людям *capitula de*

²⁸ Очевидно, таннай, конец II — начало III в. Сведения о раввинских авторитетах — таннаях и амораях — здесь и далее приводятся по книге Г. Бадера [Bader].

²⁹ Очевидно, «заглавия глав» — это ведущие слова в каждом разделе.

scripturis. Причем здесь capitula вряд ли означает «главы» в нашем смысле слова, т.е. большие разделы книг Библии: в качестве примера приводится толкование даже не одного стиха, а его фрагмента из Нового Завета (Еф 6:12, о «мироправителях тьмы века сего» и «духах злобы поднебесных») [Dolbeau, 228]. То есть capitula здесь — либо отдельные богословские принципы, «начала», либо экзегетический жанр.

К. Рудольф относит манихейские «Кефалайа» к распространенному в поздней античности жанру ἐρωταλόκρισις, что можно приблизительно перевести как «вопрос–ответ» [Rudolph, 90–102]. Эта форма, как отмечают исследователи, восходит в конечном счете к философскому диалогу, но получает новую интерпретацию: один из собеседников (божество, ангел, пророк или, как в данном случае, вероучитель) обладает знанием абсолютной истины. Таким образом, форма видоизменяется, все больше отходя от философского диалога и приближаясь к катехизису. Еще К. Шмидт указывал, что есть апокрифические христианские и гностические книги, составленные в форме такого диалога.

В форме диалога (или «эроптаокрисиса») была составлена «Книга законов стран», которая приписывается одному из предшественников Мани, сирийскому гностик Вадесану (154–222/3), или записана со слов Вадесана его учеником Филиппом [Rudolph, 87, 105].

Можно добавить, что подобный диалог — вопросы пророка и ответы ангела или иных небесных сил — входит как составная часть в библейские книги, содержащие откровение (напр., Ис 6; Дан 7:16–27; 10:11—12:13; Иона 4), и в апокрифические откровения (например, 1-я и 3-я книги Еноха, некоторые книги Ездры).

Действительно, многие главы в «Кефалайа» начинаются с вопроса, который ученики (или какие-нибудь иноверцы) задают Мани, или Мани сам предлагает вопрос, а ученики просят ответить. Такая глава имеет форму развернутого ответа на вводный вопрос.

Нередко глава-вопрос имеет доксологическую концовку: ученики, выслушав ответ, возносят хвалу Мани. Это может быть не только хвала, но и просто какой-то отклик на слова Мани (см., например, концовку главы 92 [Kerh I, 236.4–6]):

Когда тот Слушатель услышал это, он согласился, [успокоился] и замолчал [Главы, 243].

Доксологией (насколько это можно установить по тексту, где есть лакуны) оканчиваются только те главы, которые вводятся вопросом.

Остальные могут не иметь никакой выраженной концовки — нередко они заканчиваются поучением или моралью, вложенной в уста Мани, со стандартным вводным выражением: «Поэтому я говорю вам...», «Блажен, кто...».

Эту схему следует возводить скорее к философскому диалогу, чем к распространенному в ближневосточной литературе жанру разговора божества с человеком: это разговор учеников с учителем. С другой стороны, Мани выступает здесь носителем абсолютной истины, которую открыла ему небесная сила. В отличие от классического диалога истина не обретается в ходе рассуждений, а исходит, так сказать, в готовом виде из уст учителя. К. Рудольф считает, что ближе всего к этой форме стоит «Книга законов стран» сирийского гностика Вардесана и некоторые гностические книги из Наг Хаммади [Rudolph, 105].

Но вряд ли можно целиком относить «Кефалайа» к жанру диалога, или «эротапокрисиса». Исследователи, определяя трактат как «диалог», не учитывают, что по такому катехизическому принципу построено меньше половины глав. Есть главы другого рода, где нет ни вводного вопроса, ни доксологии и может вообще не быть выраженной концовки.

При исследовании отдельных глав трактата оказывается, что кроме катехизического есть и другие принципы и приемы, на которых может строиться глава.

Около девяти глав в берлинской рукописи «Кефалайа» [Керх I; II] построены на таком известном приеме, как притча-уподобление. Притча — распространенный на Древнем Востоке жанр учительной литературы — широко употребительна в библейской литературе. В Танахе она обычно служит основой отдельного речения («машал»), но в некоторых библейских «книгах Премудрости» и в Новом Завете может представлять собой развернутое, подробное повествование-сравнение, лежащее в основе если не целой главы, то большой группы стихов.

Но чаще всего притча-уподобление служит скорее вспомогательным приемом, чем композиционной основой главы: организующую роль выполняет какой-либо другой принцип.

Встречаются главы, основанные на аллегорическом толковании какого-либо текста — новозаветного или иного. В частности, глава 100 символически толкует образ дракона с четырнадцатью головами, представленный «в учении магов», т.е. в каком-то зороастрийском мифе или книге [Керх II, 251.27—253.24].

Но больше всего в трактате глав, построенных на числовой основе. В заглавии такой главы большей частью представлено какое-либо

число, которое служит композиционной ее основой. Этим же числом вводится толкование, т. е. начинается прямая речь Мани.

Особенно много таких глав в первой части трактата, где речь идет о собственно религии, о «теогонии», космологии и демонологии.

См. названия и начала нескольких первых глав трактата:

2. Вторая (глава): об уподоблении древа

Первое уподобление, о котором они спросили его и попросили истолковать, вот какое. Однажды, когда [[Апостол сидел в Собрании, он услышал,]] как его ученики, [сидящие] перед ним, спрашивают: «Просим тебя, наш господин, [научить] нас толкованию (речения) о тех двух деревьях, о которых Иисус возгласил ученикам» [Керх I, 16.32—17.4; Главы, 66].

3. Толкование Благоденствия, Мудрости и Силы — что они такое

И еще сказал Светоч своим ученикам однажды, [[когда]] [сидел] в собрании церковном: «Что такое три вещи, которые в мире называются благоденствием, [мудростью,] силой и которыми гордятся люди?» [Керх I, 23.14–20; Главы, 71].

4. О четырех великих Днях, произошедших друг из друга, а также о четырех Ночах

И еще сказал Светоч: «Есть четыре великих Дня, они произошли [друг из друга и] вызваны друг из друга». (...) [Еще сказал он им:] «Вот, есть четыре Дня, а есть и четыре Ночи» [Керх I, 25.7–12, 26.1–2; Главы, 72–73].

5. О четырех Ловцах светлых и четырех темных

И еще сказал Апостол своим ученикам: «Есть четыре Ловца, они посланы от Света, чтобы исполнить волю Величия». (...)

Еще сказал он: «Как я показал вам четырех Ловцов, живущих в Свете и принадлежащих Величию, (так) покажу вам и других четырех Ловцов — злых, происходящих из Мрака» [Керх I, 28.1–6, 29.15–18; Главы, 75–76].

6. О пяти жилищах, выбившихся вначале из страны Мрака, (о) пяти архонтах, пяти духах, пяти телах, пяти кусах

И еще сказал Светоч своим ученикам: «(Есть) пять жилищ, возникших изначально в стране Мрака. Пять стихий выбились из них, а из пяти стихий сотворены пять деревьев, из пяти же деревьев сотворены пять видов творений по (разным) мирам, мужские и жен-

ские. А у этих пяти миров есть пять царей, пять духов, [пять] тел, пять [вкусов —] (по одному) на (каждый) мир, непохожие [друг на друга]» [Keph I, 30.12–24; Главы, 77].

В расположении первых глав книги можно заметить еще один композиционный принцип, объединяющий отдельные части. Последовательность чисел в заглавиях идет по нарастающей, причем поначалу она согласуется с нумерацией глав. Гл. 1 посвящена приходу «Апостола», т.е. вероучителя, единственного в каждый исторический период. Гл. 2 излагает одну из основополагающих формул манихейского дуализма — толкование евангельской притчи о двух деревьях (Мф 7:16–20, Лк 6:43–44). Интересно, что в этой главе сочетаются все три указанных принципа построения: она вводится вопросом, содержит аллегорические толкования притчи (причем приводится несколько параллельных уподоблений) и построена на числе 2.

В гл. 3 вводятся три термина (Благоденствие, Мудрость и Сила), служащие определениями божеств в нескольких триадах. При этом следует отметить, что Мудрости в большинстве случаев уподобляется женское божество. Наименование «Сила» заставляет вспомнить, что в гностических космогониях каждая новая эманация, о которой просит «пантеон» и которую творит верховное божество, называется «силой». Такая схема есть в гностическом «Евангелии египтян», присутствует она и в «Кефалайа» [Keph II, 271.30–275.30; Главы, 359]. Можно предположить, что триады божеств в гл. 3 выстроены по образцу «гностической троицы» Отец–Мать–Сын, где Мать стоит на месте Святого Духа.

Главы 4 и 5 основаны не только на числовом толковании (на число 4), но еще и на антитезе: в каждой из них представлена тетрада божеств и параллельная им тетрада темных сил.

Из текста гл. 4 ясно, что под «ловцами» подразумеваются рыбаки: атрибуты и орудия Ловцов (см. гл. 5) аллегорически названы «ладьей» и «сетью», сфера их действий — «морем».

Первая ассоциация, которая приходит на ум, — это, конечно, сцена с рыбаками из Нового Завета, где апостолы названы «ловцами человеков» (Мф 4:19). Но есть и другая, более ранняя параллель. Это несколько стихов из кумранских «Псалмов благодарения» («Ходайот», 9, 8):

ותשמני /
 במגור עמ ריגים רבים /
 פורשי מכמרת על פני מים /
 וצירים לבני עילה

«И Ты дал мне
жилище с рыбаками великими (или: многими?),
раскидывающими сети на поверхности вод
и уловляющими сынов нечестия» [Hodayot, 100].

Возможно, манихейская аллегория даже ближе к этому образу, чем к евангельскому, — если сделать вывод, что под «рыбарами» в кумранском псалме подразумеваются некие небесные силы.

Можно предположить, что одним из источников трактата послужило некое аритмологически построенное собрание толкований или притч. Далее, впрочем, этот принцип перестает выдерживаться: в манихействе число 5 принадлежит к сакральным и оказывается едва ли не самым употребительным в построениях доктрины, и аритмология трактата надолго «застревает» на этом числе.

Но следует отметить, что в конце космогонической части трактата, непосредственно перед главами, толкующими космологию, есть два толкования на числа 12 и 18, дающие почти полную развертку манихейского «пантеона». Это главы 28, «О двенадцати Судиях Отца», и 29, «О восемнадцати великих престолах всех Отцов» [Keph I, 79.13—83.16].

Как уже говорилось, «числовых» глав в трактате не меньше, чем «катехизических», даже немного больше. В «берлинских Кефалайа» 50 глав построены как «вопрос—ответ», из них с доксологией в конце — 22. Глав на чисто числовой основе (без вводного вопроса учеников) — 54. Глав, основанных на уподоблении, — 9. Глав, не основанных ни на одном из названных принципов, — 8. (Конечно, ничего нельзя сказать о тех главах, где текст сильно поврежден и нельзя прочитать ни введение, ни концовку.)

Текст «Кефалайа», изданный В.-П. Функом [Keph III], сохранился гораздо хуже. Но те главы или фрагменты глав, которые можно прочесть, тоже обнаруживают эти принципы построения.

Глав с вводным вопросом в этой рукописи засвидетельствовано 22, из них с доксологической концовкой — 10. При этом следует учитывать, что у части глав концовка просто не сохранилась; возможно, они тоже оканчивались хвалой. Зато сохранились три доксологические концовки к главам, начало которых утеряно.

Глав, построенных на числе, сохранилось 18. Кроме того, есть глава, где в заглавии стоит число 1, — возможно, ее тоже следует причислить к «аритмологическим».

Семь глав (насколько можно разобрать) не построены ни на одном из названных принципов.

Есть главы, где сочетаются два или более структурных принципа. Так, одна из глав [Керх III, 371 ff.] начинается вопросом и заканчивается доксологией, но большая часть ее построена на основе толкования числа 10.

При этом надо иметь в виду, что членение трактата по главам с отдельными заглавиями иногда не совпадает с его реальным делением на темы. Под одним заглавием может содержаться несколько вопросов-ответов (как, например, гл. 38) или несколько толкований на разные числа.

Есть главы, где вначале ученики задают вопрос и может даже присутствовать доксологическая концовка, а ответ Мани строится в форме одного или нескольких числовых толкований, т.е. главы, где два основных структурных принципа совмещаются (напр., гл. 42, 95, 112). Таким образом, доля числовых толкований в трактате оказывается даже еще больше: многие главы, которые вводятся вопросом, можно равным образом отнести и к катехизическим, и к числовым.

С другой стороны, встречаются группы из нескольких кратких глав на одну и ту же тему, причем без вступления и концовки. Возникает впечатление, что постановка заглавий иногда произвольна — может быть, вторична.

Бывает, что Мани сам задает риторический вопрос по теме данной главы, а затем отвечает на него (гл. 63). С формальной точки зрения такие главы тоже следует относить к катехизическим.

Есть одно ограничение. Как уже было сказано, доксологией заканчиваются только те главы (или части глав), которые вводятся вопросом ученика (учеников) к Мани. Очевидно, заключительная хвала — композиционный прием именно катехизической формы главы.

Кроме того, главы-вопросы чаще всего длиннее, чем главы без вопроса.

Все сказанное не исключает того, что этим толкованиям положили начало какие-то подлинные речения Мани, записанные с его слов. Известно, какое большое значение Мани придавал изложению своей доктрины в книгах. Естественно было бы предположить, что среди его учеников были писцы, которые постоянно записывали проповеди и толкования учителя.

Откуда манихейская литература могла унаследовать прием «числовой притчи»? Есть целый круг ближневосточной литературы, где эта форма речения применяется регулярно. Такая параллель может указывать на общие истоки, из которых берет начало и литературная традиция «Кефалайа».

Возможно, числовое построение глав восходит к такому известному элементу библейской литературы Премудрости, как «числовая притча». В традиции этой литературы есть такой тип речений, в основе которого лежит число. Это перечисление некоего количества явлений или предметов, объединенных общим признаком, причем число и общий признак указываются в начале предложения.

В частности, гл. 30 книги Притчей Соломоновых содержит собрание таких числовых притч, главным образом на основе числа 4 (или $3 + 1$), например Притч 30:24 — «Есть на свете четверо малых, / но они — мудрее мудрых». Затем эта мысль раскрывается: названы муравьи, даманы, саранча и ящерица (или паук)³⁰.

Притом интересно, что гл. 30, более чем наполовину состоящая из числовых речений, озаглавлена «Слова Агура, сына Яке, массаита», т.е. предположительно восходит к иноплеменной традиции. Это позволяет возводить подобную форму к общей ближневосточной «литературе Премудрости» (разумеется, если предположить, что упоминание Агура — ссылка на какую-то реальную добиблейскую традицию, а не просто литературный прием).

Самая распространенная форма этого предложения в Библии — схема $n + 1$, где последний элемент перечня называется отдельно и как бы возводится в превосходную степень:

От трех вещей содрогается земля
и четвертой вынести не может:
раба, что стал царем,
глупца, что досыта ест,
позорную женщину, что вышла замуж,
служанку, что заняла место госпожи (Притч 30:21–23).

Доказательством того, что эта форма восходит к ближневосточной литературе, может служить числовая притча такого же построения (по схеме $2 + 3$) в одной из арамейских версий «Повести об Ахикаре Премудром», восходящей к VII или VI в. до н.э. («Ахикар», 92) [ОТР, II, 499].

Через всю иудейскую литературу Талмуда и мидрашей, начиная с самой ранней эпохи, проходит экзегетическая форма, которую можно назвать «числовой мидраш». Группа эпизодов или персонажей из

³⁰ Здесь и далее русский перевод Притчей цитируется по изданию: Ветхий Завет. Перевод с древнееврейского. Притчи. Книга Экклезиаста. Книга Иова. М., 2000. Перевод А.С. Десницкого, Е.Б. Рашковского и Е.Б. Смагиной.

Писания объединяется каким-то общим признаком, причем числительное, обозначающее их количество, стоит обычно на первом месте, т.е. открывает предложение; далее определен этот общий признак, а затем следует перечень явлений.

Принцип построения здесь в общем такой же, как в аритмологических предложениях Танаха, но есть одно существенное различие. В библейской литературе Премудрости этот принцип классификации применяется к явлениям действительности, к повседневной реальности. Талмуд и мидраши применяют его к тексту Писания: священный текст понимается, очевидно, как своего рода действительность высшего порядка.

а) Числовой мидраш по признакам (иногда — по равным группам параллельных или противоположных признаков). Из всего канонического текста делается выборка по наличию какого-то общего признака или действия, и соответствующие цитаты выстраиваются в список с указанным вначале числом. Часто канонический библейский текст дополняется легендарным материалом, идущим, по всей видимости, от устной традиции толкования Писания (подробнее о легендах см. ниже). Нередко в такой список выстраиваются свойства, признаки или названия какого-либо явления. То же мы видим и в отдельных главах «Кефалайа». Ср. хотя бы цитируемый ниже абзац из «Берешит Рабба» о свойствах человека и перечисление свойств Царя мрака в «Кефалайа» (см. Приложения).

При этом число может быть не одно, и элементы образуют сложную схему. Так, в «Берешит Рабба», мидраше на Бытие (окончательная редакция не позднее 500 г.), мы видим следующее толкование:

XI : IX. 1: Р. Леви³¹ со слов Р. Хамы бар Ханины³²: Три вещи сотворил Святой, благословен Он, в каждый день: в первый — землю, небо и свет; во второй — твердь, геенну и ангелов; в третий — деревья, траву и сад Эдемский; в четвертый — Солнце, Луну и звезды; в пятый — птиц, рыб и Левиафана; в шестой — Адама, Еву и змея [BerR, I].

Ср., например, гл. 7 манихейского трактата «О пяти Отцах», где построение примерно такое же. К пяти божествам применяется определение «Отец», причем указывается, что каждое из них порождает три небесные силы. Очевидно, это свойство и послужило причиной

³¹ Возможно, аморай 3-го поколения; III — начало IV в., жил в Палестине, аггадист.

³² Жил в Палестине в III в.

выборки из пантеона именно данных божеств по этому определению [Керп I, 34.13—36.26]. Заметим, что в «Кефалайа» тоже описывается своего рода сотворение — порождение эманаций, аналог сотворения применительно к манихейской «теогонии».

Встречается и числовой мидраш из двух частей, построенный как антитеза:

Берешит Рабба, VIII : XI. Рабби Йошуа бар Нехемья³³ от имени р. Ханины бар Ицхака³⁴ и раввины от имени р. Элизера³⁵ сказали: Он сотворил в нем³⁶ четыре (признака) высших творений и четыре — низших. Он ест и пьет, как скот, плодится и размножается, как скот, испражняется, как скот, и умирает, как скот. Высших: он стоит³⁷, как ангелы служения, говорит, как ангелы служения, у него есть рассудок (לִבָּיִת), как у ангелов служения, и он видит, как ангелы служения. — А разве скот не видит? Странно. — Но лишь он (человек) (видит) по сторонам [BerR, I].

Ср. построения-антитезы в начале «Кефалайа» — цитированные выше гл. 4, о «четырех Днях и четырех Ночах», и гл. 5, о «четырех Ловцах Света и четырех Ловцах Мрака». Следует отметить, что они тоже основаны на числе 4, точнее, 4 + 4.

Выше уже говорилось, что библейские числовые притчи часто построены по схеме $n + 1$, где последний элемент обособляется — обычно как бы возводится в превосходную степень. В «Кефалайа» по такой же схеме построена, например, гл. 111: «О четырех видах, которые есть в глазе, и пятом, который скрыт в них...» [Керп II, 265–266]. Кроме того, есть и другие главы, в которых последний элемент перечня обладает указанным признаком в большей мере или как-то обособлен от остальных. Так, в гл. 104 «О пище: она разделяется на пять творений в теле людском» [Керп II, 258.4–25], о пятом, «телесном творении», т.е. детях, сказано:

Только это творение, которое родится, знают отцы его; его воли, его мысли и любви взыскуют они ежедневно, постоянно; а другие

³³ Аморай 4-го поколения; IV в., Палестина. Аггадист; его речения встречаются почти исключительно в мидрашах.

³⁴ Очевидно, аморай 4-поколения; конец III — начало IV в., Палестина. Аггадист.

³⁵ Таннай 2-поколения (ок. 90 — 130) или таннай 3-поколения (ок. 130 — 160, после Адриана), аггадист.

³⁶ То есть Господь сотворил в человеке.

³⁷ То есть прямоходящий.

четыре творения они не разумеют и не болеют сердцем за них, ибо те им не явлены [Главы, 260].

б) В иудейской экзегетической литературе употребительна форма числового мидраша, которую можно было бы назвать «мидраш по ключевому слову (понятию)». Это прием более формальный и более привязанный к тексту Писания. Делается выборка из всего канона по какому-нибудь регулярно встречающемуся слову или корню. Очевидно, это толкование того типа, которое Й. Агур определяет как сравнительный мидраш или «гзера шава» — «аналогичное указание», сравнение разных стихов Библии, где употребляется одно и то же слово или выражение [Агур 1, 90].

Примером такого толкования может служить выборка по корню «приобретать» в одной из ранних экзегетических книг — таннайском мидраше «Мехилта рабби Симеона бен Йохая»³⁸ (составлен в Палестине, первая редакция относится к III в.), трактат «Ширата» (9, 119 и далее):

Четыре названы «достоянием» (אָנִי). Израиль назван «достоянием», ибо сказано: **Сей народ, который Ты приобрёл** (אָנִי; Исх 15:16)³⁹. Земля Израиля названа «достоянием», ибо сказано: **Владыке** (אָנִי) **неба и земли** (Быт 14:22). Храм назван «достоянием», ибо сказано: **на гору сию, которую стяжала** (אָנִי) **десница Его** (Пс 78:54). Тора названа «достоянием», ибо сказано: **Господь имел меня** (אָנִי) **началом пути Своего** (Притч 8:22)⁴⁰. Да придёт Израиль, названный «достоянием», и построит Храм, названный «достоянием», благодаря Торе, названной «достоянием». Потому сказано: **Сей народ, который Ты приобрёл.**

Насколько буквально и привязано к тексту такое толкование, можно судить хотя бы по одному из абзацев в «Вайикра Рабба», мидраше на книгу Левит (окончательная редакция — между 400 и 500 гг.): «Десять вещей названы дорогими (драгоценными), и вот они...». Выборка делается по слову אָנִי «дорогой, драгоценный». В результате «дорогими» оказываются не только безусловно положительные ценности (Тора, знание, праведники, милость, Израиль), но и глупость и «смерть благочестивых», к которым тоже применено определение אָנִי:

³⁸Симеон бен Йохай — таннай 3-го поколения, ок. 130 — 160 г.

³⁹ Здесь и далее в выдержках из экзегетических книг жирным шрифтом выделяются цитаты из Писания.

⁴⁰ В этом стихе говорится о Премудрости, но в Талмуде и мидрашах персонифицированная Премудрость обычно отождествляется с Торой.

Глупость — ибо сказано: **Малая глупость перевесит (מִן חָכְמָה) и мудрость, и почет** (Эккл 10:1). (...) Смерть благочестивых — ибо сказано: **Дорога в очах Господних смерть святых Его!** (Пс 117:15).

Есть числовые толкования, кочующие из книги в книгу. Так, многие книги, начиная с самых ранних, приводят положение о десяти «нисхождениях» Бога — выборка тех эпизодов, где по отношению к Богу применяется глагол נָטַח «спустился, снизошел». Это свидетельство доносит до нас еще один таннайский мидраш, составленный в Палестине в ту же эпоху, — «Сифре к книге Чисел»:

И Я снизойду — одно из десяти свидетельств в Торе о нисхождении Господа (гл. 93).

Та же экспозиция десяти нисхождений Бога на землю представлена в упомянутой книге «Мехилта рабби Симеона бен Йохая» (трактат «Йетро», 3, 64а).

Это числовое толкование два раза упоминается в уже цитированном мидраше на Бытие «Берешит Рабба» — со ссылкой в том числе на предполагаемого составителя «Мехилты»:

XXXVIII : IX. И сошел (נָטַח) Господь посмотреть город и башню (Быт 11:5). Учил рабби Симеон бен Халафта⁴¹: Это одно из десяти нисхождений, о которых сказано в Торе.

XLIX : VI. Сойду (נָטַח) — Быт 18:21). Учил р. Симеон бен Йохай: Это одно из десяти нисхождений, о которых сказано в Торе.

То же толкование приводится и в ряде позднейших книг. Более подробно сказано об этом в «Пирке де рабби Элиэзер», книге, которая в окончательной редакции датируется IX в., но содержит материалы, восходящие к гораздо более ранним периодам:

(Глава 14) Десятью нисхождениями снисходил Святой, благословен Он, на землю, и вот они: одно — в саду Эдемском, и одно — в поколении смещения языков, и одно — в Содоме, и одно — в купине, и одно — на Синае, и два — при раскалывании скалы, и два — в скинии Завета, и одно — в будущем.

Здесь проявляется еще одна распространенная черта числовых толкований талмудической эпохи. Многие из них строятся по схеме $n + 1$,

⁴¹ Таннай 5-го поколения, ок. 200 — 225 г.

но последний элемент не возводится в превосходную степень, как в библейских речениях, а выносится в «грядущий век», в мессианское будущее.

Так, еще один таннаитский мидраш той же эпохи — книга «Мекилта» (трактат «Ширата», 1, 15–86, комментарий на Исх 15:1, **Тогда воспел Моисей**) — содержит экспозицию различных производных от корня רָשָׁ «петь, песнь». В трактате говорится, что песен на самом деле десять, и приводятся соответствующие стихи, а заключает эту группу цитата из Пс 149:1, **Пойте Господу песнь новую**. По мнению автора толкования, это сказано о песни, которая будет пропета в «веке грядущем».

Если рассмотреть «числовые» главы манихейского трактата, можно заметить, что многие из них, похоже, представляют толкования того же типа — по ключевому слову или понятию. Уже первые главы построены на ключевом понятии, которому уподобляется целый ряд божеств и мифологем: «ловец», «древо доброе/древо злое», «день/ночь». Притом определение «ловец» и притча о двух деревьях представляют собой отсылку к определенным текстам.

С толкованиями по ключевому слову манихейские главы сближает и то, что выборка делается явно по манихейскому канону в целом: по всей мифологии, по всему «пантеону».

Надо отметить, что следует различать выборку по общему признаку (определению) и по общему действию. По общему признаку обычно группируются различные образы мифологии — божества или темные силы. Вот несколько примеров.

В гл. 4 «О четырех великих Днях (...) а также о четырех Ночах» [Kerh I, 25.7—27.31] «дню» и «ночи» уподобляется соответственно божество или темная сила, имеющие 12 эманаций, отождествляемых с «двенадцатью часами» Дня (Ночи).

В гл. 26 «О двенадцати судиях Отца» [ibid.] под определение «судия» подпадают те божества, которые непосредственно осуществляют отделение светлого начала от темного.

Глава 58 «О четырех силах печальных» [ibid., I, 147.21—148.20] представляет список из трех (sic!) благих сил, пребывающих в «печали» (или «угнетении») оттого, что благое начало пленено злым. Список завершается самим Мани. Возможно, под четвертой «печальной силой» подразумеваются светлые стихии, о которых речь идет в следующей главе (о ней см. ниже).

В гл. 62 «О трех Камнях» [ibid., I, 155.6—29] «камень» означает «основание, основа»; так определяются явления или божества, служа-

щие основой каких-то областей мироздания. В частности, «великая мысль Иисуса» служит основанием церкви, что заставляет вспомнить евангельское определение Петра как «камня», на котором Иисус основывает церковь (Мф 16:18). Судя по всему, именно это речение получило истолкование в манихейской главе.

В гл. 96 «Три земли, дающие плод» [ibid., II, 244.21—246.6] первый элемент толкования нельзя даже назвать аллегорией: это «великая земля, на которой живут люди», возделывающие ее. Но следующие два элемента понимаются аллегорически: плодородными землями называются благое начало, смешанное в материальном мире, и церковь, а земледельцами — божества, главенствующие в этих областях.

Типичным примером толкования по общему действию может служить цитированный выше мидраш о пяти «нисхождениях» Бога.

В «Кефалайа» есть ряд глав, которые можно отнести именно к этому типу. Например, можно выделить целую серию глав:

Глава 16 «О пяти Величиях, которые вышли против Мрака» [Keph I, 49.10—55.15] содержит, собственно говоря, две части. Здесь не только присутствует группа божеств, объединенных по общему признаку под определением «Величия», но и есть экспозиция пяти «пришествий» божеств. Возможно, у этой части было вступление с указанием числа, но строки, где оно могло содержаться (с. 50.5—7), сильно повреждены и почти не читаются.

Глава 18 «О пяти войнах, которые сыны Света вели с сынами Мрака» [ibid., 58.1—60.12], чье заглавие разительно напоминает название кумранского документа 1QM, дает экспозицию этапов борьбы отдельных божеств с силами Мрака, определяя эту борьбу как «войны».

Глава 19 «О пяти бегствах, что они такое» [ibid., 60.13—63.18] трактует как «бегство и спасение» пять моментов, когда то или иное божество возносилось и уносило с собой из материального мира часть светлого начала.

В гл. 41 «О трех ударах, которые постигли врага благодаря Свету» [ibid., 105.15—106.20] «ударами» названы три этапа победы светлого начала над темным, до полного восстановления.

Следует упомянуть еще гл. 59 «О стихиях, которые заплакали» [ibid., 148.21—151.4], где плач светлых стихий знаменует четыре этапа космической истории.

Глава 73 «О зависти Материи» [ibid., 178.24—180.26] определяет шесть стадий агрессии темного начала как проявления «зависти». Это заставляет вспомнить второканонические библейские книги, где за-

висть определена как источник смерти (Прем 2:23–24). Подробнее об этом см. ниже, **Материя**.

Схема $n + 1$ такого типа, как в библейских речениях, встречается в трактате, как уже говорилось выше, крайне редко. Гораздо более распространен вариант Талмуда и мидрашей — с вынесением последнего элемента в «грядущий век». В частности, такую схему можно наблюдать почти во всех перечисленных выше главах трактата.

В гл. 16 последнее «пришествие» приписывается эсхатологическому божеству, Помыслу жизни, и вынесено в эсхатологическое будущее [ibid., 55.3–11]. Таким же образом определяется последняя «война» в гл. 18 [ibid., 59.29 и далее], последнее «бегство» и последний «спаситель» (?) в гл. 19 [ibid., 61.28—62.9, 18–20]: здесь главное действующее лицо — эсхатологический Помысел жизни, и ключевое событие должно произойти при конце света.

В гл. 41 последний «удар» заключается в апокатастасисе, в конечном разделении двух начал и восстановлении прежнего миропорядка [ibid., 105.30—106.4].

В гл. 59, посвященной «плачу стихий», четвертый плач — об окончательно погибших душах — тоже вынесен в «последний день», в период уничтожения материального мира [ibid., 149.29—150.22]. Заметим, что здесь последний элемент еще и возведен в превосходную степень:

А Одеяниям стихий этот четвертый плач надрывает сердце, он будет у них сильнее, чем те три первых плача [ibid., 150.17–19; Главы, 175].

Встречаются и прямые текстовые параллели между мидрашами и манихейским трактатом. Толкование в мидраше на книгу Эсфирь («Эстер Рабба», окончательная редакция части I — между 400 и 500 гг.) формально нельзя отнести к числовым, потому что число элементов не указано. Но здесь мы видим тот же тип выборки из текста Писания по общему признаку, а именно по первенству, или «началу»:

(Эстер Рабба, I. Петихта, гл. 10, по другому варианту — 8). Рабби Берехья⁴² открыл (Ис 41:4): От начала творения мира установил Святой, благословен Он, каждому то, что ему предназначено. Адам — глава (לֵב שֵׁנָה)⁴³ творений, Каин — глава убийц, Авель — глава убитых, Ной — глава спасшихся, Авраам — глава

⁴² Очевидно, это аморай 5-го поколения, IV в., Палестина.

⁴³ Букв. «глава кому», т.е. «первый из...».

обрезанных, Исаак — глава связанных для жертвоприношения, Иаков — глава совершенных (תמימי), Иуда — глава племен, Иосиф — глава благочестивых (חסידים), Аарон — глава священников, Моисей — глава пророков, Иисус (Навин) — глава завоевателей, Гофониил⁴⁴ — глава беруших долю (в добыче), Самуил — помазывающих, Саул — помазанных, Давид — глава музыкантов (или: поющих), Соломон — глава строителей, Навуходоносор — глава разрушителей, Артаксеркс — глава продающих, Аман — глава покупающих⁴⁵.

В гл. 11 «Кефалайа» по тому же самому принципу (первенства или «начала») и с синтаксически схожей формулировкой классифицируются божества манихейского пантеона:

...[Начало] всех благих милостей — это великий Отец света, ибо через него даются все милости. Начало всякого благословения и мольбы — Мать жизни, великий святой Дух. А начало всех благих советов — Третий посланец, царь славный, пребывающий в этом [мире смешанном (?), прообраз] Царя света. Начало [почестей] и всякой [чести] — Возлюбленный светов, чтимый. [Начало] всех [ловцов] и охотников — Первочеловек. [Начало] всех [воинов и] бойцов — (44) Дух живой, Отец жизни, который расставил своих пятерых сыновей по разным местам. Начало всех зодчих и строителей — славный великий Строитель. А первый из всех носителей Величия — [Столп славы,] [[Носитель, несущий бремена мира.]] Начало [всех] освободителей — [Иисус-Сияние,] или Освобождающий; он избавляет тех, кто принадлежит [[к верующим ?]] в его слова. Начало всех мудростей истины — Дева света, [[Мудрость славная.]] [Начало] всех почтенных вождей [[и учителей ? —]] Разум света, он же Поднимающий спящих, собирающий рассеянных [Keph I, 43.26–44.12; Главы, 88].

Ср. также следующую параллель. Мидраш на Псалмы (составлен в VIII–IX вв. или ранее), 135, 2 дает толкование на выражение «облако пара»:

Пять имен есть у него: облако (עב), туча (ענף), пар (איר), дождевая туча (נשיא), молния (זזיז).

⁴⁴ Персонаж, упоминающийся в ИНав 15:17 и Суд 1:13.

⁴⁵ К словам «продающих» и «покупающих» в одном из вариантов текста добавлено: «людям за деньги».

Облако — потому что обволакивает (מעכב) твердь (и т.д., исходя из этимологии и толкования названных слов).

Схема, основанная на толковании того же явления и на числе 5, стоит в основе гл. 95 манихейского трактата «Апостол спрашивает учеников: „Что такое облако?“» [Керн I, 240.13—244.20]. Объясняется, что оно восходит из пяти стихий: из огня (с молниями), из воды (с громом и морозом), из ветра (с ураганом), из света и из воздуха (в «мире и покое», т.е., очевидно, при ясной погоде).

Рассматривая толкования манихейского трактата, следует прежде всего сказать, что многочисленные схемы и параллельные построения основаны на том самом принципе параллелизма, который служит одним из основных принципов синтаксиса и метаструктуры текста Библии⁴⁶.

В «Кефалайа» параллелизм представляется еще более всеобъемлющим: микрокосм уподобляется макрокосму (что заставляет вспомнить построения Филона на основе библейских текстов), иерархии божеств и темных сил образуют внутренние или внешние, антитетические параллели. Особенно распространены построения по пентаде: пяти «Умным», т.е. интеллектуальным категориям, уподобляется буквально все — и эманации божеств, и порождения темных сил, и совокупность стихий, и различные ярусы мироздания.

Следует заметить, что, хотя структура манихейских построений больше напоминает толкования мидрашей и Талмуда, по внутреннему характеру они ближе к речениям Танаха. Они не так формализованны и не так буквально привязаны к священному тексту.

В Танахе понятие, объединяющее элементы в числовых речениях, формулируется исходя из свойств этих элементов. В позднейших числовых мидрашах элементы обычно объединяются по ключевому слову, взятому из текста Танаха, т.е. исходной точкой служит формальный прием.

В манихейском трактате ключевое слово (понятие), возможно, во многих случаях не столько взято из канонического текста, сколько логически выведено. Это тем более вероятно, что в главах далеко не всегда присутствуют ссылки на какую-либо книгу или вообще на тексты.

⁴⁶ Наиболее подробное исследование этой темы см. в монографии: Десницкий А.С. Поэтика библейского параллелизма. М., 2007. Пользуюсь случаем поблагодарить А.С. Десницкого, предоставившего мне возможность изучить его исследование, когда его книга была еще в печати.

Не располагая текстом канонических манихейских книг, нельзя с уверенностью сказать, что ключевое слово (понятие) той или иной главы действительно встречается в соответствующих местах канона. Во многих случаях, возможно, ключевое понятие подбирается не буквально, а условно, как общее определение для параллельных и повторяющихся действий.

Есть главы, где вначале действительно присутствует ссылка на какие-то манихейские книги. Гл. 72 «Об Одеяниях разодранных...» [Kerh I, 176.9—178.23] начинается с риторического вопроса Мани, где он явно ссылается на манихейские книги:

Что за слово написано в писаниях, где возглаголено имя великих Одеяний; и что такое эти великие Одеяния или то, что вы иногда зовете «обрывками»; что это за «обрывки», или «лохмотья», или «остатки», и что такое «образы и одеяния рваные», и что за название «стихия Света», и что такое Крест света, что и почему называется «Помысел жизни»; и что такое «Душа убитая, казненная, поглощенная и умерщвленная во враге»? Что все это за названия, почему они записаны и запечатлены для памяти во многих писаниях? [Kerh I, 72.15—26; Главы, 196].

Перечисленные здесь термины применяются в манихейской мифологии к светлым стихиям, плененным материей. Выражения «обрывки», «Одеяния разодранные» и т.д. более не встречаются в трактате, но есть свидетельство, что это понятие было сформулировано в манихейских книгах. Августин в трактате «Против Фавста» (XIII, 18) так пересказывает соответствующий эпизод манихейской мифологии:

...книги Манихея, следуя которым вы поверили, что свет сражался с мраком, что свет был самим Богом; и чтобы свет мог связать мрак, сначала свет был пожран, связан, осквернен и разорван мраком [PL, XLII, 293].

Августин явно цитирует какой-то манихейский текст, хотя и не называет его. Можно понять, что в гл. 72 «Кефалайа» цитируются и толкуются различные определения из канона, относящиеся к светлым стихиям.

Глава 90 «О пятнадцати дорогах...» тоже толкует манихейские тексты. В начале главы [Kerh I, 223.24—224.9] ученик задает вопрос, приводя два речения Мани, взятые, очевидно, из его книг. В ряде случаев эти книги названы (например, «Евангелие», «Сокровище жизни» и «Образ»).

Трактат обращается не только к манихейским, но и к другим священным книгам. Ряд глав построен на толковании речений из Нового Завета. Такова цитированная выше гл. 2 «Об уподоблении Древа», возможно, также гл. 5 «О четырех Ловцах». Глава, построенная на речении из Нового Завета, обнаруживается и в третьей изданной части трактата [Керн III, 401ff.]: она представляет собой толкование на слова Иисуса «Я делаю» (Ин 5:17), которые в качестве ключевых применяются к различным персонажам манихейской космогонии.

Гл. 10 «О толковании четырнадцати великих эонов, о которых Сиф говорил в своей молитве» [Керн I, 42.24—43.21] представляет собой интерпретацию образа из некой «молитвы Сифа». В гностических книгах из Наг Хаммади присутствуют иерархии из 14 (или 13 + 1) элементов; Сиф, в виде божества или автора откровений, часто присутствует в этих текстах. Возможно, в манихейском трактате толкуется некий гностический текст под названием «Молитва Сифа» [Главы, 305].

Выше уже упоминалась гл. 100 «О драконе с четырнадцатью головами...» [Керн II, 251.27—253.24], где дается символическое толкование на «законы магов», т. е. на какой-то зороастрийский миф.

Но чаще всего в трактате не делается никаких ссылок на книги, хотя главы явно содержат толкование текстов. В «Кефалайа» строятся самые разные композиции из одних и тех же элементов мифологии, которые читатель, очевидно, должен хорошо знать.

Здесь можно вспомнить один из двух способов введения библейских элементов в постбиблейской еврейской литературе, о которых пишут современные исследователи. По Д. Диманту [Dimant, 74], существуют два способа:

1) экспозиционный. Библейский элемент здесь представлен эксплицитно;

2) композиционный. Библейский элемент интегрирован в структуру текста и вводится без всякого формального обозначения. Читатель должен уже иметь знания, чтобы определить здесь аллюзию на библейский текст.

Легко заметить, что упомянутые выше принципы построения глав манихейского трактата тоже можно разделить по этому признаку, причем преобладает второй, «композиционный».

Заслуживает внимания то, что ряд терминов и словосочетаний постоянно встречается в трактате, когда речь идет о той или иной детали космогонического мифа, и находит параллели в изложениях доктрины у ересиологов. Так, в трактате несколько раз повторяется одно и то же выражение, описывающее агрессию темного начала против светлого:

Мрак повел войну со Светом, желая царствовать над сущностью, *которая ему не принадлежала* [Керх I, 4.1–2].

...ибо тот восстал на [царство,] *которое ему [не принадлежит]* [ibid., 79.25].

Поэтому она (Материя) называется Ненавистница, ибо сотворила гибель и поражение во плоти и *в том, что ей не принадлежит* [ibid., 156.25–26].

(Стихии печалются) из-за врага, который, как они видят, царит [над] *тем, что ему не принадлежит*, горд и спокоен душой [в] достоянии, *ему не принадлежащем* [ibid. II, 260.17–19].

Ту же формулировку мы видим в изложении Тита из Бостры:

...а когда (Материя), поднявшись намного, увидела землю и свет добра, она попыталась достичь *того, что ей не принадлежит* (ἐπιβῆναι τοῖς μὴ ἰδίοις ἐπιχειρεῖ) [Titus, A17].

Несколько по-другому выглядит завязка конфликта двух начал в пересказе Севера Антиохийского:

Но они обезумели от страсти при виде этих благословенных миров и сочли, что *это будет принадлежать им* [Puesch 1908].

Похожая формулировка приводится в Acta Archelai, но уже применительно к восстановлению изначального порядка вещей:

И после этого будет восстановление (апокатастасис) двух природ, и архонты станут обитать в своих низших областях, а Отец — в высших, отобрав *то, что ему принадлежит* [Acta Archelai, XIII].

В «Кефалайа» несколько раз повторяется, что плененные в материальном мире светлые божества пребывали в «угнетении, стеснении» или «печали» (θλίψις, глагол θλίβω). Те же термины несколько раз повторяются в изложении манихейской доктрины по Acta Archelai [ibid., VI, XXXI].

Это позволяет предположить, что данные слова и выражения взяты из канона, толкование которого дается в трактате.

Таким образом, можно сделать вывод, что основная часть «Кефалайа» представляет собой свод толкований на канонические книги Мани и другую литературу, которая была в ходу у манихеев.

О чем говорят параллели в структуре глав и некоторые текстовые соответствия с литературой мидрашей?

Если верить ссылкам на авторитеты — таннаев и амораев, рассматриваемые мидраши относятся к периоду начиная с середины II в. н.э.,

т.е. за столетие до возникновения манихейства, и кончая IV в., т.е. ранним периодом распространения манихейского учения.

Может возникнуть вопрос: насколько следует верить ссылкам на авторитеты в Талмуде и мидрашах? Возникает впечатление, что, хотя в процессе преемственности и письменной фиксации экзегезы и могли возникать ошибки и путаница, в целом эти свидетельства об авторстве нельзя считать фальсификацией. В них отсутствуют два существенных признака псевдоэпиграфии: систематичность и чересчур ранние датировки. Порядок ссылок достаточно бессистемен, и составители книг не ссылаются не только на первых патриархов, Моисея или царя Соломона (ср. псевдоэпиграфы, в частности апокалиптическую литературу), но и на более поздние и реальные авторитеты. Называются имена «мудрецов», творивших не ранее II в. н.э.

Можно предположить следующее: формы и приемы интерпретации священного текста в иудейской литературе и в «Кефалайа» восходят к какому-то общему кругу литературы. Исходя из того, что манихейский канон и, возможно, «Кефалайа» были первоначально написаны по-арамейски, следует сделать вывод, что в первые века н.э. существовала некая экзегетическая традиция, общая для иудаизма и арамейско-язычного восточного христианства; она-то и послужила исходной точкой для развития иудейских и гностическо-христианских толкований. Манихеи могли унаследовать ее из среды элхасаитов, воспитателей и бывших единоверцев Мани. Так сложилась форма «глав» — толкований и одновременно дидактических проповедей.

След этой традиции можно видеть в ветхозаветных псевдоэпиграфах. По такой же схеме построена экспозиция «испытаний (искушений) Авраама» в «Книге Юбилеев» (или «Малое Бытие»), написанной предположительно во II в. до н.э. [ОТР, II, 90]:

(«Юбилеи», XVII) И знал Господь, что Авраам сохранял веру свою во всяком горе своем, ибо Он искушал его страшною его, и голодом, и искушал Он его богатством царским, и вновь искушал его женою его, когда была она уведена от него, и обрезанием, и испытывал Он его Измаилом и Агарью, служанкой его, когда отослал он ее⁴⁷.

Здесь число искушений (испытаний) не указано и ключевое слово «испытывать, искушать» не взято из текста перечисленных эпизодов,

⁴⁷ Русский перевод приводится по изданию: Ветхозаветные апокрифы. Перевод Е.В. Витковского. М., 2001, с. 54.

а логически выведено из их содержания. Но и это, судя по всему, та же самая форма мидраша — экспозиция «испытаний Авраама». Значит, такая форма толкования библейского текста восходит к достаточно раннему периоду.

В христианской литературе числовая форма толкования не находит широкого применения, но засвидетельствованы ее примеры.

Так, нечто вроде числовых притч содержится в 3-й «беседе» сирийского автора VII в. преп. Исаака Сирина. Следует отметить, что беседа III называется «Главы о знании»⁴⁸.

Примечательно, что Августин, полемизируя с Фавстом, автором книги *Capitula* («Главы»), выстраивает типичное числовое толкование на основе параллелей с книгой Бытия, проводя аналогию между историей творения и историей человеческого рода («Против Фавста», XII, 8). При этом Августин в полном соответствии с прослеживаемой традицией выносит последний элемент числового толкования в эсхатологическое будущее.

За шесть дней, по Бытию, Бог завершил все свои труды, а на седьмой почил (Быт 2:1, 2). Шесть эпох рода человеческого в этом веке, по порядку следования времен, означают труды Божьи: первая из них — от Адама до Ноя; вторая — от Ноя до Авраама; третья — от Авраама до Давида; четвертая — от Давида до переселения в Вавилонию; пятая — от этого времени до сошествия Господа нашего Иисуса Христа; шестая, которая проходит сейчас, — пока Всевышний не придет для суда; под седьмой же подразумевается покой святых не в этой жизни, а в иной, где увидел покоящегося бедняка тот богач, когда мучился в преисподней (Лк 16:23); где не наступает вечер, ибо там нет ни в чем ущерба [*PL*, XLII, 257].

Перед нами числовое толкование, основанное на параллелизме, числительное в обоих случаях вынесено в начало фразы, и присутствует схема $n + 1$ в таком же виде, как ее нередко преподносят манихейский трактат и талмудические толкования: последний элемент вынесен в будущее, за пределы земной жизни.

Возникает вопрос: случайно ли Августин выстроил таким образом ответ на одно из положений манихейской книги? Не стремился ли он ответить Фавсту тем же языком и в той же форме, как были написаны какие-то разделы *Capitula*?

⁴⁸ Русский перевод см. в издании: *Преп. Исаак Сирин. О божественных тайнах и о духовной жизни. Перев., примеч., послесл. иеромонаха Илариона (Алфеева). М., 1998, с. 45–47.*

Схожие числовые перечни можно найти в зороастрийской литературе, но это не самые ранние тексты, а относительно поздние, среднеперсидские книги, написанные при поздних Сасанидах (т.е. не ранее VII в.) и в послесасанидское время.

Из всего этого можно сделать также более частный вывод о происхождении и функции трактата «Кефалайа». Лежащие в его основе композиционные принципы и литературные приемы соответствуют принципам и приемам толкования библейского канона в иудаизме и, может быть, также в раннем христианстве. Такой характер (толкования на Писание) носят книги под подобным же названием или, если считать слово «Главы» обозначением жанра, книги, отнесенные к этому жанру.

Следовательно, вполне возможно восстановить по трактату канон манихеев, за исключением некоторых положений и подробностей.

В трактате, кажется, упомянуты (или могут быть по нему восстановлены) не все известные нам из других источников манихейские мифологемы. Здесь нет свидетельств о «горизонтальном» делении первоначальной вселенной по частям света, когда злое начало занимает южную сторону (об этом см., например, в гомилии Севера Антиохийского). Можно предположить, что в коптских манихейских книгах эта деталь просто не получила развития. Впрочем, самый ранний из наших неманихейских источников, книга Александра Ликопольского, тоже говорит только о том, что доброе начало располагалось вверху, а злое — внизу, в бездне.

Не упомянуто в коптских книгах, кажется, то, что архонты пожрали свое потомство — живые плоды деревьев. Нет натуралистического описания творения мира из различных телесных субстанций архонтов — по этому описанию, небо сотворено из их кож, земля — из испражнений, горы — из костей. (Эти подробности сообщает, например, Ефрем Сирий: [Ephr N 11.5–35].) Судя по всему, несколько смягчены натуралистические подробности мифа о соблазнении архонтов Девой (девами) света.

Обилие греческой лексики говорит только о том, что был промежуточный греческий перевод (или оригинал окончательной редакции книги). Более того, например, упомянутое слово ἐνθύμησις имеет соответствие в сирийских цитатах из канона — ܠܢܘܚܘܬܐ, и коптский аналог (во всех контекстах, кроме одного, довольно узкого) — **САХНЕ**.

Вообще говоря, прежде чем использовать в качестве какого-либо аргумента наличие греческих слов в коптских текстах, следовало бы

сначала найти текст, в котором бы греческая лексика отсутствовала. Большой слой греческих заимствований — общая черта коптских документов; вряд ли этим можно что-то доказать в частных случаях. Есть, конечно, такие места в текстах, где буквально каждое второе или третье слово греческое; но в коптской манихейской библиотеке мне удалось найти только один такой отрывок — пересказ одного из эпизодов Нового Завета.

Что касается «горизонтальной» и «вертикальной» ориентации двух начал, то, действительно, в большинстве изложений канона упоминается «горизонтальная», по сторонам света (три остальные стороны — юг), а в трактате прослеживается исключительно «вертикальная» (верх—низ). Но если это и вторичная черта, результат влияния александрийского гностицизма, то очень ранняя: в изложении египетского автора Александра Ликопольского упомянута только ориентация «верх—низ». (Впрочем, Александр описывает доктрину в самых общих чертах и без особенных подробностей.) С другой стороны, ориентация по сторонам света может и не быть иранской чертой: ср. учение Вардесана, где наблюдается схожее разделение космоса. Восходить все это, кстати, может и к циклу легенд вокруг сотворения Адама: ср. в «Жизни Адама и Евы» о том, что рай был разделен по частям света между Адамом и Евой, причем Еве, которая выступает в книге виновницей первоуродного греха, достается в том числе южная часть (см. об этом [Подосинов]).

Не исключено также, что Мани в своих книгах несколько по-иному или с разных сторон подходит к некоторым вещам. Это могло быть обусловлено необходимостью: основная часть книг, написанная по-арамейски, обращена была, судя по всему, к арамейскоязычным христианским общинам, а, например, написанный на среднеперсидском языке «Шапуракан», а также, может быть, «Книга гигантов» — к персам-зороастрийцам и парфянам. См. выше, с. 77, об определении «книга, которую я написал для парфян». В том и в другом случае Мани, чтобы достичь поставленной цели, приходилось адаптировать свою «универсальную религию» к разным традициям.

Следует также обратить внимание на «цепочку праведников», т.е. череду Апостолов, которая в каждом тексте (или по крайней мере в каждом корпусе текстов) представлена немного по-другому. В коптских текстах, например в разных главах «Кефалайа», кроме «классической» последовательности «Будда—Заратуштра—Иисус—Мани» фигурируют только библейские патриархи, начиная с Адама и Сифа, и раннехристианские вероучители (ап. Павел и предположительно Элхасай). Между тем в других источниках, в других вариантах этого пе-

речня присутствуют персонажи, которых египетский автор или составитель книги, тяготеющий к александрийскому гностицизму, скорее всего упомянул бы: Платон и Гермес, проповедовавший в Египте. Даже сирийский автор Ефрем Сирий, говоря о манихейском учении, называет эти имена:

А если они скажут, к стыду своему, что были люди издревле, учителя истины, ибо они говорят о Гермесе в Египте, и о Платоне в Греции, и об Иисусе, который явился в Иудее, что «они были проповедниками Блага в мире...» [Ephraim, 208.17–29].

Коптские источники не упоминают ни Платона, ни Гермеса: из нехристианских Апостолов названы только Будда и Заратуштра.

По этому признаку местом составления трактата «Кефалайа» (во всяком случае, местом написания тех глав, где содержится этот список) следут назвать скорее уж территорию Персидской империи, т.е. арамейскоязычный христианский ареал.

Вполне вероятно, повествование о падении Материи на сухое и влажное есть действительно не что иное, как истолкованный в духе последовательного дуализма гностический миф о падении младшей Софии. Но и тут следует помнить, что этот миф — не обязательно специфическая черта исключительно египетского, александрийского гностицизма. Существовал сирийский гностицизм, многие положения и мифологемы которого близки к так называемому александрийскому гностицизму.

Непосредственный источник легендарного материала, из которого черпал свое учение Мани, следовало бы искать у его предшественников и воспитателей — иудеохристианской секты «баптистов», или элхаситов.

Кстати, главный аргумент против отождествления этой секты с последователями Элхасая — то, что Элхасай не признавал авторитет ап. Павла и его писаний, а манихейские тексты помещают Павла среди Апостолов и неоднократно цитируют (см., напр., Кельнский кодекс, где не только цитируются канонические Послания, но и упомянуто, кажется, какое-то тайное писание [СМС, 60.13–62.9]). Это не слишком сильный аргумент: вполне возможно, что своим авторитетом в манихействе Павел обязан самому Мани, который чтит его как основоположника универсальной религии. Судя по Кельнскому кодексу, «баптисты» ставили в вину Мани кроме всего прочего универсализм:

«Хо[чет] ли он пойти к язычникам и есть эл[линский] хлеб?» [СМС, 87.19–21].

Язык «Кефалайа» и других коптских книг

Основную проблему можно сформулировать так: на каком языке были первоначально написаны коптские манихейские книги — на греческом или на каком-то восточном арамейском диалекте? А если верно последнее, то был ли промежуточный греческий перевод? Переведены ли книги непосредственно с арамейского оригинала или с греческой версии?

Некоторые авторы выдвигают доказательства греческого оригинала: обилие в тексте греческих заимствований [Böhlig 1968, 228–229], их характер [Kasser 1990, 9ff.]. М. Тартье приходит к выводу о греческом оригинале коптских манихейских текстов именно в результате анализа трактата «Кефалайа» [Tardieu 1988, 179]. А. Бёлиг оспаривает мнение об арамейском оригинале [Böhlig 1968, 229–233] и отмечает, что в текстах постоянно употребляются греческие термины, например Φεγγοκάτοχος «Светодержец», Ὠμόφορος «Омофор», или философские понятия: πρῶβολή «эманация», ἐνθύμησις «помысел», ζώνη «пояс», στερῆρα «твердь, небосвод», βῶλος «Шар, глыба, ком».

Но это совсем не обязательно свидетельствует о греческом оригинале. Греческие слова сами по себе очень широко употребительны в коптском языке, особенно лексика, обозначающая абстрактные понятия и философские термины. Большинство упомянутых Бёлигом заимствований представляют собой специальные термины или названия божеств. Все эти слова переводчик коптских книг должен был взять из манихейского канона, а последний, вполне возможно, дошел к первым египетским манихеям в греческой версии.

Кстати говоря, упомянутое Бёлигом в числе прочих сложное слово Φεγγοκάτοχος «Светодержец» (название божества) не засвидетельствовано ни в каких других греческих письменных источниках, кроме манихейских, равно как и его латинский аналог Splenditenens встречается только в антиманихейских латинских текстах. Это, очевидно, калька с арамейского словосочетания, в обоих случаях сделанная специально для перевода манихейского термина (подробнее об этом см. **Светодержец**). Следовательно, наличие в текстах этого слова уж никак не говорит в пользу греческого оригинала, а скорее может свидетельствовать об арамейском первоисточнике.

А. Баумштарк высказывается за прямой перевод с арамейского на коптский (без промежуточного греческого) на основании анализа евангельских цитат: он приходит к выводу, что цитаты даются по не-

кой сирийской гармонии Четвероевангелия. В пользу арамейского оригинала говорят и некоторые несообразности, которые могут объясняться тем, что переводчик неправильно понял арамейское слово [Vamstark]. С ним согласны П. Нагель [Nagel 1966, 7] и Ф. Альтхайм [Alt-heim], делающий свои выводы тоже на материале «Кефалайа».

О языке трактата см. [Van Lindt 1992, xxv–xxvi]. Ван Линдт выдвигает гипотезу, что трактат — коптская композиция на основе фрагментов сирийских манихейских текстов [ibid., xxvii, 223–225].

Но в таком случае книга не была бы так хорошо знакома авторам из других регионов. Что касается упоминания у восточных авторов, то трактат назван в числе манихейских книг у Феодора бар Конай.

Кроме того, известен турфанский фрагмент, содержащий предположительно отрывок из «Кефалайа» на среднеперсидском языке [Sundermann 1992a]. Ван Линдт утверждает, что этот фрагмент не может быть отождествлен с «Кефалайа» [Van Lindt 1992, 225]. Однако текст содержит хвалебную концовку — характерный признак катехизических глав в коптском трактате. Таким образом, существует доказательство, что это во всяком случае текст того же жанра. Вводный вопрос отсутствует просто потому, что начало главы не сохранилось. Возможно, фрагмент М 6032 тоже представляет собой отрывок из текста трактата, из какой-то неопубликованной главы 147 [Henning 1937, 82, 687]. В таком случае следует предполагать арамейский оригинал, с которого делались переводы на среднеперсидский.

На основании того, что в «дублинских Кефалайа» [Giversen, vol. I] есть различия с Берлинским трактатом, делались предположения, что существовали как минимум две коптские книги под этим названием. Как уже говорилось выше, само заглавие *Κεφάλαια* есть, по сути дела, в некотором роде название литературного жанра. И во всяком случае, никак нельзя утверждать, что это коптская книга, т.е. что ее распространение ограничено египетским регионом.

Если говорить об оригинале трактата, то аргументы в пользу исходного арамейского текста представляются убедительными. Что же касается обилия греческих слов, то, как сказано выше, этим трактат может быть обязан не греческому оригиналу, а особенностям коптской лексики. Кроме того, эти доводы могут говорить и о промежуточном греческом переводе. Впрочем, греческая лексика может не свидетельствовать даже об этом: в «Псалмах Фомы», предположительно переведенных прямо с арамейского, греческих слов оказывается не меньше (или ненамного меньше), чем в других псалмах, которые считаются переводом с греческой версии.

Есть одно очень убедительное доказательство реальности промежуточной греческой версии — формы имен собственных. В «Кефалайа» почти все имена (насколько можно разобрать, также и топонимы) имеют греческую форму — как библейские (например, **СНӨНЛ** «Сиф» — с теофорным компонентом **-НЛ**), так и иранские: **ΖΑΡΑΔΗΣ** «Заратуштра», **ΣΑΠΩΡΗΣ** «Шапур» и др. Единственное исключение — имя патриарха Еноса **ΕΝΩΨ** (эллинизированная форма была бы **ΕΝΩΣ**). Это может объясняться тем, что форма имени взята из какой-либо книги, переведенной непосредственно с арамейского, например из некоего апокрифического «Откровения Еноса», благодаря которому патриарх и попал в манихейский перечень. Что касается иранских имен, то их эллинизированные формы, пожалуй, нельзя объяснить ничем, кроме промежуточного греческого перевода.

П. Нагель в комментариях к коптским «Псалмам Фомы» справедливо говорит, что о греческой *Vorlage* свидетельствуют не греческие слова как таковые, которые есть во всех коптских текстах в любую эпоху, но сохранение греческих форм склонений и спряжений внутри коптского текста [Pedersen, 41]. Если исследовать текст «Кефалайа» с этой точки зрения, то можно найти еще одно место, свидетельствующее в пользу греческой версии.

В главе «О четырех царствах» [Keph I, 188.30—189.4] названо некое царство **СИΛΕΩΣ**. Форма **СИΛΕΩΣ**, скорее всего, греческий генитив 3-го скл. от некоего топонима ***Σιλίς** или ***Σίλευς**. По поводу этого топонима есть два мнения [Klíma 1962, 193 и 199]. Скорее всего, это вариант топонима «Китай», видоизмененного или искаженного при переписке. Перечисляя «великие царства» той эпохи, вряд ли можно было не упомянуть Китай. ***Σιλίς** можно понимать как эллинизированную форму сирийского названия, производного от слова «шелк»: сир. **ܩܝܠܝܐ** «шелк» [Brockelmann, 749B], ср. греч. **σηρικός** «шелковый» или «китайский», **Σήρες** «китайцы, Китай». Фонетическая замена *r* на *l* может быть того же происхождения, что и передача имени верховного жреца Картир в «Гомилиях» как **ΚΑΡΔΕΛ** [ManiHom, 45.15] — очевидно, это диалектная особенность иранского субстрата имен собственных⁴⁹. Во всяком случае, если это действительно форма родительного падежа (что вероятнее всего), то название явно переведено с греческой версии — ***ἡ βασιλεία Σίλεως**: в тексте, переведенном

⁴⁹ Следует упомянуть, что в этих выводах мне очень помогли замечания профессора В. Зундермана по моему докладу на 6-м Международном коптологическом конгрессе в Мюнстере (июль 1996 г.).

непосредственно с арамейского, неоткуда было бы взяться греческому падежному окончанию.

Глава «О четырех царствах» может служить также аргументом для выводов о месте написания трактата. В начале главы перечисляются четыре великих царства — концепция, берущая начало в Библии (Дан 2:37–45, 7:2–27) и неоднократно повторяющаяся в позднейшей литературе. Но если в книге Даниила эти четыре царства последовательно сменяют друг друга в истории, то в манихейском трактате это разделение географическое — четыре основные части, на которые делится мир:

Четыре великих царства есть в мире. [Первое — это царство] страны Вавилонии и Персидское. Второе — царство ромеев. Третье — царство аксумитов (**ΝΝΕΞΟΜΙΤΗΣ**). Четвертое — царство Китайское (**ΣΙΛΕΩΣ**) [Главы, 206].

В числе четырех великих царств названо «царство аксумитов (**ΕΞΟΜΙΤΗΣ**)». Обычно считается, что это Аксум, Нильская Эфиопия. Однако это название может обозначать и совсем другие народы и страны⁵⁰. Вариант этого греческого этнонима с начальным Ε- встречается в источниках, но очень редко, и источники довольно поздние. Греческий вариант Ἐξομίται, Ἐξουμίται засвидетельствован в «Хронографе» Феофана, IX в. [PG, CVIII, 188D и 189A], но Феофан помещает этот народ в Индию: τῶν Ἐξομίτων Ἰνδῶν βασιλεὺς. Этноним Ecomitae встречается у Флавия Вописка (IV в.) в «Истории Аврелиана» (33.4 и 41.10). Флавий Вописк помещает «эксомитов» в списке пленников при описании триумфа императора Аврелиана. Аврелиан совершал походы в восточные провинции; следовательно, либо Ecomitae упомянуты здесь по ошибке, либо имеются в виду вовсе не аксумиты.

Упоминание об Аксуме, царстве, соседствовавшем с Египтом на юге, можно было бы рассматривать как аргумент в пользу египетского происхождения трактата. Но если под **ΝΕΞΟΜΙΤΗΣ** подразумевается другой, восточный народ (например, индийцы, как у Феофана), то получается, что автор главы смотрит на мир так же, как смотрел бы Мани: в центре находится Вавилония, а вокруг располагаются четыре царства. При этом их расположение, хотя бы отчасти, соответствует ориентации по четырем сторонам света: на севере лежат остальные области Персидской империи, на западе — Римская империя, на юго-востоке — Индия (?) и на востоке — Китай.

⁵⁰ Пользуюсь случаем поблагодарить С.Я. Берзину за ее замечание по поводу этнонима «эфиопы», которое навело меня на эту мысль.

Кроме того, в «Кефалайа» можно обнаружить некоторые свидетельства в пользу первоначального семитского оригинала текста.

Так, засвидетельствовано выражение **ΟΥΨΩΨΕ... ΠΑΧΕϚ**, букв. «(он) ответил и сказал» [Keph I, 183.26–27]. Такое словосочетание характерно для семитских языков; в Танахе встречается аналогичное выражение **עָנָה וְאָמַר** «ответил», букв. «ответил и сказал». То же можно сказать и о значении глагола «отвечать» в данном контексте. В трактате эта фраза — не «ответ» в буквальном смысле слова (нет ни предшествующего вопроса, ни какой-либо вводной реплики), а скорее замечание. Ср. употребление в Танахе глагола **עָנָה** не совсем в буквальном смысле: не «ответил», а «заметил», «сказал по этому поводу».

Одна из глав [Keph I, 50.7–20] содержит, насколько можно понять, некую притчу о «человеке, сыне благородном», который «принадлежит к дому благородных». Словосочетание **ΠΥΝΡΕ ΝΕΥΓΕΝΗΣ**, букв. «сын благородный», явно употребляется здесь в значении «благородный (человек)». В таком случае это, по всей вероятности, калька с семитского выражения — еще одно свидетельство об арамейском оригинале или источнике трактата. Для древнееврейского и арамейского языков типичны словосочетания такого типа, где первый компонент — слово «сын» (др.-евр. **בֶּן**, **בִּנְיָ**, арам. **בֶּר**).

Таким образом, можно сделать вывод, что трактат, вероятнее всего, имеет арамейскую первооснову, а версия, с которой сделан коптский перевод, была греческая.

Сказанное относится только к трактату «Кефалайа» и не распространяется на остальные коптские книги — «Гомилии» и в особенности псалмы.

Коптская книга псалмов состоит из разнородных циклов; возможно, здесь есть и псалмы, переведенные с греческой версии, и переводы с арамейского. Сохранившиеся заглавия некоторых циклов греческие. Это именно греческие словосочетания, а не составленные из греческой заимствованной лексики коптские — слова изменяются и сочетаются по правилам греческой грамматики: **ΨΑΛΜΟΙ Κ[Υ] ΠΡΑΚΛΕΙΔΟΥ** «псалмы г(осподи)на Гераклида» [ManiPs, 187.1ff.], в оглавлении книги **ΨΑΛΜΟΙ ΤΗΣ ΚΥΡΙΑΚ'** «псалмы воскрес(енья)» [ibid., 230b.28] и т.п. Примечательно, что у того цикла псалмов, который, по мнению Нагеля, переведен непосредственно с арамейского, заглавие коптское: **ΝΨΑΛΜΟΣ ΝΘΩΜ** «Псалмы Фомы». По типу оно такое же, как аналогичные греческие заглавия — греч. **ΨΑΛΜΟΣ** + имя составителя; но словоизменение и служебные морфемы здесь коптские.

Что касается греческих слов, то выборочный подсчет показывает, что в «Псалмах Фомы», предположительно переведенных непосредственно с арамейского, греческой лексики не меньше, чем в других циклах псалмов этой книги, переведенных, как считается, с греческого.

Возникает вопрос по поводу коптских «Гомилий». Книга представляет собой собрание нескольких разнородных текстов — здесь есть и пророчества, и заключительная часть жизнеописания Мани, и церковная история. Есть основания предполагать, что одни тексты в этой книге были переведены с греческого, другие — с арамейского. Более того, разноречивой в передаче имен собственных наблюдается в пределах одной гомилии. Наряду с эллинизированными формами, такими как **САПШРНС** «Шапур», в одной из гомилий есть явно негреческий вариант имени Заратуштры: **ЗАРАДРОУШТ**, причем на той же странице, что и эллинизированный вариант этого имени — **ЗАРАДНС** [ManiHom, 70.2 и 14]. Страница сильно повреждена, и можно лишь делать предположения о причине такого расхождения. Возможно, скажем, что вся гомилия переведена с греческого, а пассаж с именем **ЗАРАДРОУШТ** представляет собой вставную цитату из какого-то источника, переведенного с арамейского.

Глава 5

РЕКОНСТРУКЦИЯ МАНИХЕЙСКОЙ ДОКТРИНЫ. ХАРАКТЕР МАНИХЕЙСКОГО СИНКРЕТИЗМА

Прежде чем рассматривать отдельные положения и иерархии манихейского учения, следует составить более или менее полное представление о доктрине в целом. Ее излагают источники, чей перевод дан в Приложениях (*Acta Archelai*, Феодор бар Конай и др.), но эти изложения более или менее краткие. Турфанские тексты, как уже говорилось, чрезвычайно фрагментарны. Коптская библиотека из Мединет Мади достаточно хорошо сохранилась, в книгах дается много подробностей, которые отсутствуют в других источниках; но здесь нет связанного и систематического изложения доктрины. Поэтому представляется необходимым реконструировать манихейское учение в том варианте, который дают коптские источники.

В них имеются некоторые расхождения с турфанскими текстами. Это естественно: ведь коптские и турфанские документы характеризуют разные ветви манихейства. Несомненно, учение и на Востоке, и на Западе претерпело некоторые изменения, да и разница в несколько веков не могла не сказаться. Кроме того, у неманихейских авторов доктрина изложена хотя и систематичнее, но гораздо короче. Даже между коптскими книгами есть некоторые расхождения в деталях [Van Lindt 1992].

Нижеследующая реконструкция основана главным образом на данных «Кефалайа» [Керп I–III] и коптской книги псалмов [ManiPs; Richter 1998; Wurst 1996].

* * *

Во вселенной извечно существуют два начала, или две силы, никак между собой не связанные и не имеющие ничего общего — свет и мрак.

Свет первоначально представлял собой нерасторжимое единство. Его персонификация и активное начало — верховное божество, именуемое Отец величия, или Отец, Бог истины. Мир света разделен на

двенадцать зонов — это персонифицированные и в то же время пространственно-временные единства, обители светлых божеств. В области света (стране света) царят единство, гармония, согласие и безмятежность, характеризующиеся понятием «покой». Свет не знает никакого зла и полностью духовен, нематериален; все его творения совершенны, прекрасны и бессмертны.

Противоположная сила — мрак. Мрак в противоположность свету полностью бездуховен, лишен всякого блага и гармонии, его творения безобразны, в его жилищах царит смерть. В противоположность безмятежности света мрак беспокоен и агрессивен: его силы извечно находились в постоянной борьбе между собой. Его активное начало и персонификация — Материя (в определенных случаях она же именуется Грех или Помысел смерти). У порождений мрака есть пять жилищ, из которых впоследствии вышли пять темных стихий, а также миры сухого и влажного — они же жар и холод, огонь и наслаждение.

Свет находится вверху, в «высоте», мрак занимает нижнюю часть вселенной — «бездну».

Поначалу свет и мрак существовали отдельно, не соприкасаясь и не смешиваясь: между ними пролегла непреодолимая граница. Но наступил момент (с которого, собственно, и начинается манихейская история мира), когда Материя — активное начало мрака — посмотрела на свет, позавидовала его красоте и пожелала захватить его. Пять жилищ мрака, они же пять миров плоти, открылись, и из них излились пять стихий мрака: дым, огонь, ветер, вода и тьма. Из этих пяти стихий, на почве миров сухого и влажного, Материя стала выращивать пять видов деревьев, своих воплощений.

В это время Отец величия, верховное божество света, узнав о замыслах Материи, произвел (или вызвал) свои божества, первые эманации: Мать жизни, она же Великий дух, и Первочеловека.

Материя, вырастив пять видов деревьев, воплотилась затем в их плоды и дала им созреть.

В то же самое время Первочеловек отделил от себя пять своих эманаций — пять сынов, они же светлые стихии: воздух, огонь, вода, ветер и свет. Так как Первочеловек был рожден для битвы, эти пять сынов должны были служить ему одеяниями — защитой от сил соответствующих пяти миров мрака. Есть следы представления о стихии огня как одной из «Дев света».

Когда Материя взрастила плоды пяти видов, они упали на почву миров сухого и влажного. Из них вышли пять видов архонтов (владельцев) демонов мрака. Архонты мира дыма — двуногие; архонты

мира огня — четвероногие; от мира ветра произошли крылатые архонты; архонты мира воды — плавающие; наконец, порождения мира тьмы — пресмыкающиеся. Кроме этого разделения, творения пяти миров Мрака имеют еще много внешних различий. (Впоследствии, при сотворении мира, из этих деревьев и демонов произошли животные и растения.) У каждого мира возник один верховный архонт — царь этого мира, в междоусобных битвах одержавший верх над всеми остальными порождениями. Царь мира огня представлен как лев, царь мира ветра — орел, царь мира воды — рыба, царь мира тьмы — дракон. Ими правит сильнейший из пяти — царь мира дыма, пятиликий: у него львиная голова, орлиные крылья, туловище дракона, четыре лапы, как у демонов, и рыбий хвост. Он и повел все силы мрака, поднятые Материей, в наступление на свет.

Материя со своими семью царями (вождями) и двенадцатью слугами во главе всех демонов поднялась войной на свет. Они взошли вверх, к границе мрака, захватили некоторую часть области света и смешались с ним.

Тогда Мать жизни и все светлые божества послали Первочеловека на битву. Он облачился в пять светлых стихий — свои одеяния и доспехи, — вышел из страны света, спустился в захваченную мраком область смешения и вступил в битву с силами мрака. Он побеждал силы всех пяти миров мрака, но ему пришлось одно за другим отдать темным стихиям свои одеяния, чтобы они связывали своих противников — стихии мрака — и не давали им продвигаться дальше. Воздухом был связан дым, огнем — пожар, ветром — темный ветер, водой — темная вода (или яд), светом — тьма.

Тем временем Отец величия произвел еще одну эманацию — Дух живой (он же Отец жизни). Дух живой воззвал с высоты к Первочеловеку; Первочеловек услышал его в бездне и дал ответ. Эти Зов и Слух (или Ответ) персонифицировались и стали самостоятельным двуединым божеством, которому впоследствии суждено было сыграть важную эсхатологическую роль.

Дух живой спустился на поле битвы, спас безоружного Первочеловека и вознес его обратно в страну света, где божества вновь благословили его и приняли к себе, хотя он и не смог окончательно слиться с ними, потому что познал смешение и соприкасался с мраком.

На границе света и мрака — высоты и бездны — осталась область смешения, где пять светлых стихий были раздроблены, связаны и смешаны с мраком. Плененные стихии пребывали в угнетении (печали).

Тогда Дух живой и Мать жизни спустились и стали переделывать область смешения, приводя ее в такой вид, чтобы удобнее было начать выделять частицы Света из смешения и возносить их вверх. Так началось творение материального мира.

В их распоряжении оказались суша, влага и пять смешанных стихий. Прежде всего божества-творцы связали архонтов и других демонов, поставив их в разные области мира. Из тел архонтов была сотворена земля, поставленная посреди моря (на основе сухого и влажного); над землей были установлены десять твердей, где связаны души архонтов и демонов. Под твердями Дух живой создал Колесо звезд, или Сферу, где связаны и вращаются души архонтов, светящие светом разорванных ими одеяний Первочеловека (стихий). Цари пяти миров мрака, сухого и влажного и другие вожди стали пятью планетами, двумя «Восходящими» (как бы астрологические аналоги Солнца и Луны) и двенадцатью зодиакальными созвездиями. Как цари и вожди сил мрака, они могут оказывать влияние на земные дела, а планеты могут передвигаться по сфере звезд. Дух живой облачился в три одеяния стихий — ветер, воду и свет; затем он снял их и сделал тремя стоками (или сосудами) — ветра, воды и тьмы, — омыл их и спустил в бездну, куда стали спускаться по этим стокам три названные темные стихии. (Воздух и огонь выполняют другие функции: воздух заполняет пространство между землей и твердями, очищаясь по мере восхождения, а огонь окружает мир.) Осадок от омовения стоков был спущен в море, оттого вода в море соленая, горькая и жгучая. Из осадка образовался Гигант моря, который с тех пор плавает в нем, находится под влиянием планет и знаков зодиака, отражая их в себе. Также воздух и ветер поднимаются вверх (а осадок в виде дыма и темного ветра спускается вниз). Также были установлены три Колеса — ветровое, водяное и огненное, посредством которых эти стихии поднимаются вверх. Землю Дух живой окружил стеной воды (т.е. морем), стеной огня и тьмы. Осадок воды содержится в море, осадок огня — в вулканах, осадок тьмы — в высоких горах. После очищения стихий осадок — остаток темных стихий — спускается в преисподнюю, или геенну.

Так был сотворен видимый, материальный мир, называемый также Пояс, или «мир Пояса». Дух живой поставил стражами над миром пять своих эманаций — «пять сынов Духа живого»: Светодержец стоит над всеми твердями, Царь чести — в седьмой тверди и следит за восхождением Света; Адамант света сторожит архонтов Материи, Царь славы вращает три колеса стихий, Омофор держит землю и тверди. Светодержец, он же великий Строитель, строит новый эон, куда

должен вознестись очищенный Свет. У каждого из пяти сынов Духа живого находятся в подчинении ангелы.

Затем Отец величия послал вниз еще одну свою эманацию — Третьего посланца, чтобы свет восходил из мира к нему. Третий посланец явился свету, чтобы тот устремился ввысь. Но это явление имело и другие последствия: его образ увидела также Материя и ее силы. Они позавидовали его красоте и пожелали создать такое же существо, чтобы оно стало им богом, светочем и защитой от врага. Материя взлетела вверх, пытаясь настичь Посланца, но не сумела и упала. Из части ее, упавшей на влагу, возникло некое творение, которое затем укротил Адамант света. Из остальной части снова выросло древо и дало плоды; из них вышли архонты мужского и женского пола. Сблазненные красотой образа Посланца, они совокупились, пытаясь породить прекрасное и лучезарное потомство по его образцу, но породили только недonoшенные живые плоды — Выкидыши. Те восстали, вместе с архонтами взошли в область, находящуюся под стражей Адаманта света, и остановили восхождение воды, ветра и огня. Сильнейший из Выкидышей, по имени Сакла, собрал светоносное семя, которое ему отдали другие Выкидыши, и вместе со своей подружкой сотворил Адама и Еву — первых людей, вложив в них этот свет. Адам и Ева были дики и не знали ничего о своей светлой душе. Сакла, соединившись с Евой, породил Каина и Авеля.

Тогда Отец величия произвел Иисуса-Сияние и Деву света. Иисус-Сияние сошел в стражу Адаманта света, смирил мятеж Выкидышей и архонтов и восстановил восхождение трех стихий. Потом он спустился к первым людям, воплотился в Еву и в ее образе просветил Адама, дал ему знание о божественном происхождении его души и пути спасения. После этого Иисус-Сияние вознесся с земли. Были созданы два Корабля света — Солнце и Луна, чтобы очищать и возносить человеческие души: Солнце — из светлой стихии огня, Луна — из воды. На Солнце поселился Дух живой, на Луне — Иисус-Сияние и Дева света, которая является архонтам, чтобы они исторгали из себя свет.

У Адама и Евы родился сын Сиф. Позднее Адам изложил все, что поведал ему Иисус-Сияние, в своем «Откровении» и передал его Сифу. От Сифа пошло поколение праведников, завершающееся самим Мани: каждому из них являлся Двойник — эманация Иисуса-Сияния (или его порождения — Разума света), чтобы просветить его и дать ему божественное знание. Тогда этот праведник становится основателем истинной церкви, излагая все услышанное от Двойника в книгах. После смерти каждого такого основателя церкви — Апостола —

церковь некоторое время сохраняет истинную веру, а потом приходит в упадок. Тогда посылается другой Апостол, чтобы восстановить настоящую веру и церковь.

Человек, соблюдающий заповеди истинной веры, должен прежде всего не вредить свету и жизни, связанным во всем материальном мире, и не задерживать их пребывание на земле. При соблюдении этого он спасает свою душу, которая после его смерти идет к свету. Происходит это так. Разум света — эманация Иисуса-Сияния — вселяется в душу праведника, просвещает его и после его смерти (исхода из тела) препровождает на путь восхождения. Сначала душа восходит в воздух, где ее принимает Столп славы, он же Человек совершенный. По Столпу славы душа поднимается к Луне, где окончательно очищается. Лунные фазы существуют благодаря тому, что от новолуния до полнолуния Луна наполняется душами, а при убывании Луны души восходят к Солнцу. Солнце открывает душам путь окончательного восхождения. Другими путями (теми, которые установил Дух живой) поднимается к свету Душа живая — частицы света, содержащиеся во всем остальном материальном мире.

Но Материя борется за душу человека, не желая отпускать ее ввысь и стремясь задержать во мраке. Для этого двенадцать духов заблуждения спускаются из знаков зодиака, вселяются в души людей и влекут их к пяти видам лжеучений — искаженным потомкам истинной веры, порождениям пяти миров мрака. Человек, не имеющий силы освободиться от заблуждения и греха, после смерти не возносится: его душа вновь возрождается в другом теле или в каком-нибудь творении Материи. Души, которые, пройдя несколько перерождений, очистились, в конце концов возносятся; а те, которые окончательно погрязли в грехе, идут в геенну, где и будут пребывать до конца мира.

Таким образом, на протяжении всей истории мира свет освобождается от смешения и возносится ввысь. При этом остающийся в душах людей свет все время дробится, потому что род человеческий плодится и размножается. Перед концом мира, когда света в нем останется совсем немного, начнется великая война и грешники на короткое время возьмут верх над праведниками. После этого Зов и Слух, образуя божественное двуединство — Помысел жизни, соберут весь оставшийся в мире свет и сделают из него Последнее изваяние, которое вознесется. После ухода Изваяния будет послан великий огонь, который за 1468 лет сожжет мир. Божества воссядут на престолы, чтобы судить души людей. Праведники воспарят в новый эон, построенный Великим строителем, и будут вечно жить там вместе с божествами.

Проведя в новом эоне срок, равный сроку пребывания божеств в смешении, все они забудут страдание и воссоединятся с чистым, не знавшим смешения светом. Души грешников составят Шар, в который будет заключена вся мужская часть мрака; а женская его часть будет сброшена в яму (могилу). Между ними будет положен камень, чтобы они никогда больше не смогли соединиться и восстать против света.

Манихейство обычно определяют как религию синкретическую. А.И. Сидоров [Сидоров 1981, 161] протестует против такого определения. Несомненно, это не так, если понимать синкретизм как механическое соединение разнородных элементов. Манихейская доктрина, если рассмотреть ее подробно, оказывается на удивление целостной и непротиворечивой. Однако синкретизм можно понимать и более широко. Конечно, в учении Мани исследователи выявляли самые разнородные элементы: гностические, христианские, иудаистские, зороастрийские, митраистские, буддийские, а также мотивы древних вавилонских верований. Но двумя главными составляющими, несомненно, следует считать зороастрийский и раннехристианский слой. Вопрос для исследователей всегда стоял так: какой из элементов надо считать, так сказать, субстратом, основой учения, а какой — вторичным? Что это — зороастризм, обогащенный элементами других религий, в частности гностическим христианством, или гностическое христианство с примесью зороастрийских элементов?

Обзор ранних предположений по этому вопросу дают Э. Вальдшмидт и В. Ленц [Waldschmidt–Lentz 1926b]. В основном точки зрения две: «восточная» и «западная». Одни считают основой манихейства гностицизм (А.-Ш. Пюэш, А. Бёлиг, К. Кольпе и др.), христианство или иудеохристианство (Л. Кёнен и др.), другие — зороастризм (Г. Виденгрэн). При этом происходит неизбежное: иранисты чаще всего приходят к выводу о зороастрийской первооснове манихейства, исследователи западных текстов — о христианско-гностической.

Для выяснения этого вопроса следует прежде всего рассмотреть манихейскую концепцию истинной веры.

По Мани (см., например, гл. 1 «Кефалайа»), существует изначальная, истинная вера, возвещенная божеством первому из людей. Периодически эта истинная вера искажается ложными толкованиями. Так возникали все известные религии: иудаизм, буддизм, зороастризм, христианство. Тогда свыше ниспосылается новый пророк, чтобы восстановить первоначальную истинную религию и вновь основать истинную церковь.

Интересно заметить, что история сыграла своего рода злую шутку над этой концепцией. Манихейство, вместо того чтобы стать мировой религией, почти повсеместно сделалось «мировой ересью»: христиане называли его христианской ересью, Картир и зороастрийское жречество, очевидно, считали искажением зороастризма, буддизм (в какой-то мере также даосизм) в конце концов адаптировал его.

Вполне естественно было бы предположить, что Мани действительно имел такие воззрения с самого начала, усвоив их в иудеохристианской общине, где был воспитан, и задав целью восстановить некий первоначальный «архетип» истинной универсальной религии.

Но и в этом случае возникает вопрос о первооснове религиозного учения Мани.

Очень много дало для выяснения этого вопроса открытие и публикация коптской гностической библиотеки в Хенобоскионе (совр. Наг Хаммади). Сопоставление манихейского учения с гностическими позволяет сделать весьма существенные выводы. Как мы попытаемся показать ниже (в Глоссарии), большинство персонажей и мифологем имеют аналоги в гностических системах.

Иначе говоря, в доктрине Мани мы видим одно из своеобразных учений, сформировавшихся на почве раннего христианства, под влиянием эллинизированных восточных верований и популярных форм греческой философии — тех учений, которые мы сегодня называем гностическими. Здесь можно выявить те же элементы, которые присущи гностической мифологии текстов из Наг Хаммади [Смагина 1995а, 231]. Это, очевидно, сирийская ветвь гностицизма, одно из тех учений, более ранняя стадия которых представлена в доктринах Маркиона и Вардесана — вероучителей, иногда называемых предшественниками Мани.

Космология и антропология манихеев восходят, с одной стороны, к некоторым античным философским доктринам, а с другой — к литературе откровений и другим библейским псевдоэпиграфам, где отражены воззрения иудаизма «межзаветного» периода.

Демонология и астрология манихейских текстов основываются на позднеантичных греко-восточных представлениях. Очень близкие параллели можно найти в мифологии гностиков.

Даже дуализм манихейства — такая, казалось бы, зороастрийская черта — есть, возможно, не что иное, как разработка и переосмысление некоторых христианских (или даже более ранних — гетеродоксальных иудейских) воззрений, отчасти под влиянием греческой философии. Сам по себе дуализм — категория достаточно общая и абст-

рактная, он вполне может быть не плодом каких-то внешних влияний, а результатом самостоятельного развития того или иного учения. При благоприятных условиях до дуалистических воззрений (т.е. до представления, что зло есть не просто отсутствие добра, а самостоятельная субстанция, что добро и зло — категории изначально чуждые, что материальный мир есть зло и т.д.) религиозные мыслители могли вполне самостоятельно додуматься в самые разные эпохи и в самых несхожих культурах.

Разительное сходство с формулировкой манихейского учения о «двух началах» обнаруживает, например, фрагмент из ранних стоиков — о том, что в мире существуют только «два начала — Бог и материя».

Кроме того, есть свидетельства, что в основе некоторых гностических учений лежал довольно строгий дуализм. Так, учение сифиан в изложении Ипполита, V.19.1–4, гласит, что в мире существуют три начала: два противоположных, чьи «сущности — свет и тьма» (лежащие одно над другим), и пребывающий между ними дух [Hippolytus, 188].

В книге гностика Юстина, которую цитирует Ипполит, говорится, что «были три начала всех вещей, нерожденные, два мужских, одно женское» [ibid., 200]. Возможно, дихотомия указывает на то же самое разделение, что и в предыдущем случае: два противоположных мужских начала и стоящее между ними женское.

Откуда же берут начало гностические воззрения Мани? Вероятнее всего, оттуда, где он воспитывался и жил с 4 до 24 лет, — из учения элхасайтов. Нам лучше известна обрядность этой секты (очевидно, небольшой и замкнутой), чем особенности ее религиозных воззрений. Но в том эпизоде Кельнского кодекса, где Мани дискутирует с элхасайтами, спор идет не о каких-либо основополагающих доктринальных вопросах, а все о той же обрядности, например: есть ли смысл совершать омовения и святить пищу водой. В богословском споре — доказывая, что недопустимо купаться в водоемах и собственноручно срывать плоды, потому что это вредит мировой душе, — Мани, кстати говоря, выглядит скорее ревнителем чистоты учения, чем реформатором: в доказательство своих доводов он опирается помимо прочего на авторитет Элхасая, основателя секты. (Отсюда можно сделать вывод, что «панпсихизм» манихеев — тоже унаследованная от элхасайтов черта.)

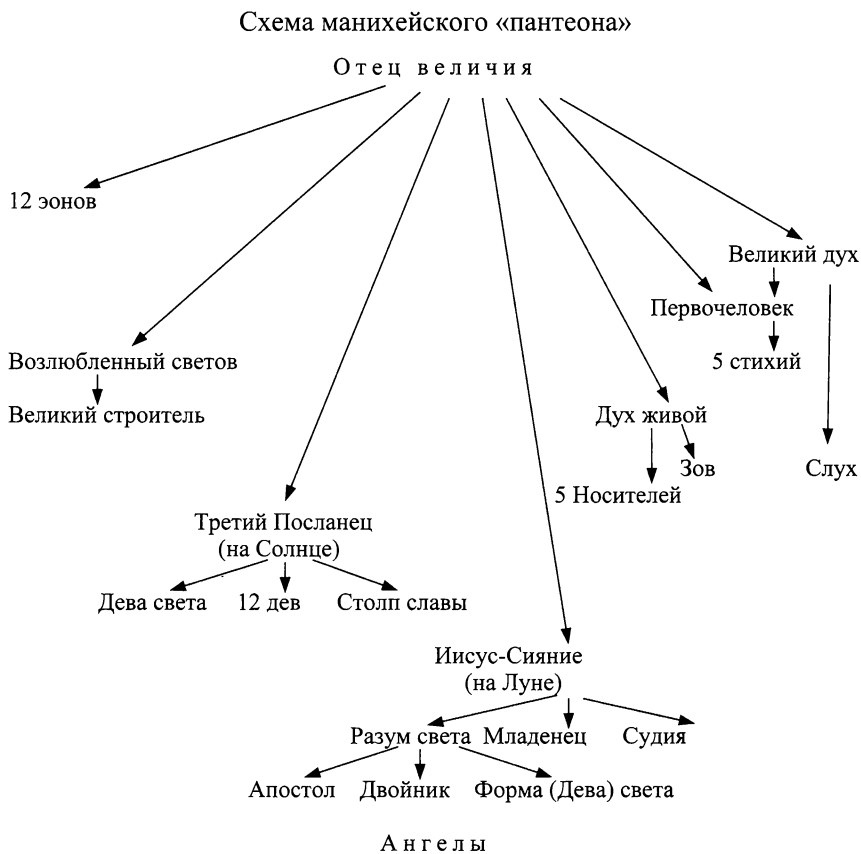
Очевидно, главное расхождение Мани с бывшими единоверцами состояло в том, что его дуализм был строже и последовательней.

Следует помнить, что целью Мани в позднейший период, начиная с первого появления при царском дворе, было построение всеобщей, универсальной религии, которая подходила бы для всех народов. Для этого следовало построить религиозную систему, к которой легко было бы свести другие религии, прежде всего крупнейшие: раннее христианство, в котором Мани был воспитан, зороастризм — господствующую религию Персидской империи, а кроме того, буддизм, получивший тогда значительное распространение, и также, может быть, митраизм, очень популярный в первые века н.э.

Часть II

**СОСТАВНЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ
МАНИХЕЙСКОЙ ДОКТРИНЫ**

СВЕТЛОЕ НАЧАЛО



Отец величия

Так в манихейских источниках чаще всего называется верховное божество — олицетворение Абсолюта, безмерное, непостижимое и незримое, прародитель всех светлых божеств и сил. «Отец величия» — его название в коптских источниках и в пересказе Феодора бар Конай (см. Приложения). Он же иногда именуется «Отец света» и «(Отец) Бог истины», иногда просто «Отец».

Красочное описание этого манихейского верховного божества — выдержку из какого-то гимна или псалма — приводит Августин в диалоге «Против Фавста»:

(XV, 5:) Или ты не помнишь свою любовную¹ песнь, где описываешь величайшего царствующего царя, скиптроносного, вечного, увитого цветочными венками и рдеющего ликом? [PL, XLII, 307].

(XV, 6:) Или ты лицом к лицу видел царствующего скиптроносного царя, увитого цветочными венками, и сонмы богов... [ibid., 309].

Собственно говоря, «Отец» — одно из определений Бога в Библии, особенно распространенное в Новом Завете.

Это определение постоянно применяется в гностических источниках. Если посмотреть хотя бы обзор гностических учений в изложении Иринейя, окажется, что практически во всех доктринах, о которых Иринейя рассказывает сколько-нибудь подробно, верховное незримое божество-абсолют именуется Отцом: «Первоотец» в учении Валентина [Иринейя, 21], «неведомый Отец» Сатурнина, «нерожденный Отец» у василидиан и Карпократа [там же, 89 и 92], «неименуемый Отец» у барбелиотов [там же, 98], «Отец всех вещей» у офитов [там же, 101]. То же мы видим и в некоторых учениях, которые излагает Ипполит. В книге гностика Юстина «отец всех рожденных» — одно из трех нерожденных (т.е. извечных) первоначал [Hippolytus, 200]. В учении Валентина, как оно пересказано Ипполитом (VI.29.5), верховное первичное божество названо «Отец единый, нерожденный, у него же нет места, нет времени, нет символа, нет и другой сущности, о которой можно помыслить каким-либо образом», «единственный» и «пребывающий в покое в себе самом» [ibid., 238].

То же можно видеть в коптских текстах из Наг Хаммади: например, в «Апокрифе Иоанна» верховное божество именуется «Отец всего,

¹ Эпитет *amatorium* Августин здесь, очевидно, иронически употребляет в прямом смысле: «любовный, влюбленный».

Дух незримый», в «Евангелии египтян» — «Отец», в «Ипостаси архонтов» — «Отец всего».

Помимо прочего, такие определения восходят к гностическому учению о Троице, которая в этих доктринах приобретает особый вид, будучи трактована как первичная триада эманаций. Бог-Отец в мифологии гностиков оказывается на вершине пирамиды эманаций, в нижних ярусах которой обретаются творцы (или прародители творцов) материального мира. Следовательно, верховное божество оказывается прежде всего прародителем небесных сил, а затем — опосредованно — и человеческих душ.

Это отчетливо видно хотя бы на примере изложения доктрины ператиков в антиеретическом труде Ипполита (V.12.2–3): здесь космическое первоначало оказывается разделенным на трое и высшую часть составляет нерожденное «совершенное благо, величие (μέγεθος) отцовское» [Hippolytus, 173]. Заметим, как близко это определение к манихейскому выражению «Отец величия».

Название «Бог истины», которое, в частности, встречается в турфанских текстах [Andreas-Henning, II, 66], тоже заставляет вспомнить гностические источники. Так названо верховное божество в «Апокрифе Иоанна», 2, и в «Откровении Адама» [ApAd, 65]. В последнем случае «Бог истины» (или «Бог истинный») назван так в отличие от Бога-демиурга — «Бога, который нас сотворил», как называет его Адам. Возможно, такое гностическое обозначение верховного божества в конечном счете обусловлено именно необходимостью четко различать ветхозаветного «Демиурга» и истинного трансцендентного Бога.

Можно сказать, что манихейское верховное божество называется Отцом по христианской (в том числе гностической) традиции и по своей функции прародителя всех благих сил. О значении термина «величие» в манихейских источниках см. ниже.

Есть турфанские тексты, где это божество носит имя Зурван. Иначе говоря, манихейский Отец величия отождествляется здесь с верховным божеством зурванизма — разновидности зороастризма, зародившейся при последних Ахеменидах. Нельзя, впрочем, на этом основании утверждать, что Зурван послужил прототипом манихейского Отца величия. По зурванистскому учению, Зурван породил обоих первоначальных богов — Ормизда (Ахура-Мазду) и Ахримана. Эта концепция идет вразрез с самим принципом манихейского дуализма, по которому два начала извечно отделены друг от друга и не восходят ни к какому общему источнику. Разумеется, манихейский Отец величия — родоначальник только светлых сил, но уж никак не обоих начал. На этом

основании можно сказать, что отождествление манихейского Отца величия с Зурваном вторично.

А. ван Тонгерлоо делает интересные предположения об иранском влиянии на образ манихейского и гностического верховного божества, исходя, в частности, из его четырехликости и тетрады сопровождающих его божеств [Van Tongerloo]. Следует, однако, отметить, что сами по себе эти признаки — еще не доказательство какого-либо заимствования: это учение могло сформироваться самостоятельно, исходя, например, из концепции четырех сторон света. Оно может быть наследием апокалиптической литературы, где тетрада ангелов у престола Божьего — довольно распространенный образ (см., например, книги Еноха), или происходить из гностических учений. Кроме того, не совсем понятно, на каком основании автор выделяет эту предполагаемую манихейскую тетраду. Даже если считать не все эманации Отца величия, а какую-нибудь отдельную группу, их окажется пять, или шесть (божества, посланные в мир), или 12 (12 светлых эонов), но не четыре. Помимо прочего, числовая параллель, не подкрепленная чем-то еще (например, терминологическими параллелями, сходством деталей в текстах), сама по себе вряд ли может служить основанием для подобных выводов: слишком велика возможность простого совпадения.

Величие

В сирийских текстах употребляется слово ܟܠܘܘܬܐ [TheodBK, 313.16], в греческих μέγεθος или μεγαλοσύνη, в коптских **MNTNAḶB**, в латинских *magnitudo* — как в антиманихейских трактатах Августина [Augustinus, 424] и Еводия [PL, XLII, 1142] — или *majestas*, как, например, в репликах манихея Фавста из диалога Августина «Против Фавста», XX, 2 [PL, XLII, 369].

В манихейских источниках этот термин употребляется только по отношению к светлomu началу. Анализ текстов показывает, что слово «величие» выражает довольно обширный круг понятий.

Прежде всего «величие» — это свойство Отца величия и других богов, а также светил, т.е. Солнца и Луны. Оно может быть свойством и других светлых сил — например, Бемы в одном из псалмов [ManiPs, 26.7], самого Мани в другом псалме [ibid., 30.19].

Отец величия (см. выше) может называться «первое Величие». Ср. тексты Наг Хаммади о верховном божестве — «Апокриф Иоанна», 4:

«он — величие. Неизмеримое... величие». Также в «Евангелии египтян» верховное божество называется «величием».

Возможно, употребление этого термина по отношению к верховному божеству идет от апокрифической литературы, раннехристианской или межзаветной иудейской, которая была в ходу у ранних христиан. Так, в латинской версии «Жизни Адама и Евы», 28–29 (см. Приложение), в молитве и пророчестве Адама «величие» несколько раз упомянуто как одно из свойств Бога.

Кроме того, у термина есть целый ряд значений другого рода.

1. Страна света состоит из «пяти величий» — это, судя по контексту, отдельные группы светлых сил [ManiPs, 9.12–13, 36.17–18] (см. Приложение).

2. Эоны неоскверненного света, где обитает Отец величия и не соприкоснувшиеся со смешением благие сущности, также называются «эонами Величия», они же «страна Величия» (см. Приложение, глава из «Кефалайа»: «О престолах...»).

3. В коптских текстах есть формула, говорящая об отдельных божествах, отправляющихся в мир смешения: они исполняют «волю Величия» (например, [Kerh I, 56.1], о Первочеловеке). Здесь Величием называются все божества и силы света как нераздельное единство, обладающее единой волей. В этом смысле термин отчасти совпадает с гностическим «плерома».

Возможно, в том же смысле следует понимать этот термин в «Кефалайа» применительно к Иисусу. Иисус в обеих своих ипостасях — космической и исторической — в коптских текстах иногда называется «сыном Величия», что, возможно, аналогично каноническому «Сын Божий», также засвидетельствованному в трактате. Ср. «Евангелие египтян», 44: «все величие великого Христа».

4. «Величием» называется отдельное божество, порождающее группу эманаций. Судя по контексту, в данном случае термин относится к божеству и его эманациям как единому целому. См., например, главу 16 «Кефалайа»: «О пяти Величиях, которые вышли против Мрака» [Kerh I, 49.10–55.15]. У Августина манихей Фавст называет Святого Духа «третьим величием» (*majestas*), см. «Против Фавста», XX, 2 [PL, XLII, 369].

В ряде случаев так называется группа божеств общего происхождения (т.е. эманации одного происхождения или бог и несколько его эманаций), объединенных своим предназначением, а иногда и местопребыванием.

Так может называться и сам объект материального мира, служащий местопребыванием для группы божеств: Солнце, Луна, церковь.

5. «Величием» в коптских текстах может быть названа божественная истина, которую Разум света открывает Апостолу, а Апостол и его ученики проповедуют миру. В этом смысле термин употреблен, возможно, и при определении Мани как «Апостола Величия».

Таким образом, «величие» может обозначать не только свойство, но еще и (даже чаще) всю совокупность или отдельную группу небесных сил.

Слово «величие» употребляется в сирийских источниках по манихейству (например, по отношению к Отцу величия). Это наводит на мысль, что оно присутствовало в арамейском оригинале манихейского канона, а значит, этимологию слова следует определять исходя из аналогичного термина в арамейском языке.

В арамейских частях Библии слово רבנותא, רבני может означать «величие», которое Бог дает царю (Дан 4:19.33, 5:18) или избранному народу в конце времен [там же, 7:27]. Другое значение этого слова в древнееврейском и арамейском — «мириада, десять тысяч» или, в более общем значении, «множество».

В сирийской версии Библии слово רבנותא, רבנותא «величина, величие» [ThesSyr, II, 3787] обозначает некое качество или атрибут божества. Но есть и слово רבנותא, רבנותא — производное от того же корня רב «большой, великий» — со значением «мириады (десять тысяч), множество» [ibid.].

Анализ источников показывает, что манихейский термин «величие» подразумевает оба этих значения. Может быть, в арамейском оригинале канона слово употреблялось в двух разных значениях: רבנותא «величина, величие» — оригинал слова «величие» в значении свойства, атрибута божества, в менее буквальном смысле обозначающего само божество; а רבנותא «мириады, множество, сонм» — оригинал того же термина, обозначающего группу божеств или весь «пантеон» в его единстве.

В таком случае словосочетание «Отец величия» предполагает, конечно, второе значение — это характеристика верховного божества как прародителя всего «величия», т.е. всей совокупности небесных сил.

Интересно, что в коптских книгах слова «величие, великий» входят в названия именно тех манихейских божеств, которые предположительно восходят к гностическому варианту Троицы: верховную триаду гностического типа составляют Отец величия, Великий дух, она же

Мать (см. **Отец** и **Дух**), и Христос, который, как было сказано выше, иногда именуется «сыном Величия».

Эон

В греческих и коптских текстах это понятие выражено греческим αἰών «век, эпоха; вечность». В латинских источниках зоны называются saecula «века» — явная калька с греческого, а может быть, и прямо с арамейского термина в оригинале канона. В турфанских текстах употребляется слово «миры».

Достаточно ясное представление о том, что манихеи подразумевали под «эонами», дает отрывок некоего гимна, который пересказывает Августин («Против Фавста», XV, 5 [PL, XLII, 307–308]):

Особо ты, стало быть, воспеваешь Бога, царя скиптроносного, увенчанного цветами. (...) Далее ты поешь вдобавок о двенадцати эонах (saecula), одетых цветами, исполненных пения и бросающих свои цветы к лику отца. Там выводил ты и неких двенадцать великих Богов, по три в четыре ряда, окружающих того единого. (...) Добавляешь также бесчисленных обитателей царства, и полчища богов, и когорты ангелов; и все это, говоришь ты, Бог не сотворил, а породил из своего вещества (substantia).

Манихейская доктрина восприняла понятие «эон» из гностицизма. Изначальные зоны света, или Величия, суть порождения Отца величия, его окружение в царстве света. Они представляют собой божества, олицетворенные небесные силы, или светлые миры, населенные этими божествами.

По одним источникам, в мире света существует двенадцать эонов; согласно другим текстам, их как будто гораздо больше. Этот вопрос проясняют коптские псалмы, где представлены «двенадцать эонов» и «зоны эонов» — как, например, в одном из «Псалмов Бемы» [ManiPs, 9.14], в «Псалмах Саракотон» [ibid., 136.33–34]; перевод псалмов см. в Приложениях. То есть, очевидно, доктрина предполагает некую иерархию: двенадцать верховных, первичных эонов и их бесчисленные подразделения, или эманации — «зоны эонов».

К зонам применяются эпитеты: «внешние» [Keph I, 81.27], «тайные», «сокрытые». Зоны находятся вне смешанного мира, недоступны наблюдению из мира и сами не видят его и не соприкасаются с ним. Здесь обитают те божества, которые не вышли на борьбу с мраком и непричастны скверне. По толкованию в коптском трактате, в этих

зонах стоят девять престолов Отца величия и эсхатологические престолы для освобожденных божеств материального мира [ibid., 79–83]. По одной из экспозиций трактата, где материальный мир рассматривается как аналог царства света, в мире подобие эонов представляет Солнце.

С античных времен философский термин «эон» вошел в обиход различных доктрин, причем содержание его несколько варьировалось. В эпоху эллинизма «эон» становится мистическим религиозно-философским термином, обозначающим некое персонифицированное трансцендентное единство; в этом качестве иранисты сопоставляют термин с иранским «зурван».

Слово «эон» в гностицизме обнаруживает такие значения, которые позволяют сказать, что гностический термин представляет собой кальку с семитского слова עוֹלָם — оно может означать и «век, вечность», и «мир». У гностиков эоны — не временные, а пространственные единства, или олицетворенные небесные силы, божество и его эманации. В различных гностических учениях существуют иерархии высших и низших эонов — переходные стадии от Абсолюта к материальному миру. В учении гностика Валентина, например, Эоном называлось и само верховное незримое божество, и его эманации [Ириней, I, 1].

У манихейского толкования эонов есть две особенности по сравнению с другими гностическими интерпретациями.

Во-первых, здесь не существует понятия о «низших» или «несовершенных» зонах. Манихейские эоны — небесные силы, принадлежащие свету и не соприкасавшиеся с миром смешения. Для обозначения подобных же единиц в темном либо смешанном мире употребляется слово «миры» (греч. и копт. κόσμος). Такое толкование термина обусловлено строгим дуализмом манихейского учения, где разграничение светлого и темного начал зачастую выражено даже терминологически.

Во-вторых, есть манихейские тексты, где не так сильно выражено представление о персонификации эонов, как у гностиков. Если в псалмах (и в коптской Книге псалмов, и в приведенных у Августина цитатах) эоны представляют собой некие олицетворенные или гипостатизированные единицы, то в «Кефалайа» эон — категория по преимуществу пространственная. Персонифицируются не сами эоны, а скорее группы небесных сил, пребывающих в зонах. Манихейский эон чаще представляет собой обитель божеств, чем само божество. Не зря составитель «Кефалайа» уподобляет «тайным зонам» Солнце и Луну,

которые суть не собственно божества, а скорее жилища богов и высших сил в материальном мире.

Только в гл. 10 «Кефалайа», в толковании некой «молитвы Сифа» — очевидно, какого-то гностического писания, — с Сифовыми «четырнадцатью зонами» отождествляются различные божества материального мира [Keph I, 42.24—43.21]. Но это толкование не манихейского канона, а текста в общем чужеродного, который составителем трактата воспринимается как результат неполного знания и (или) аллегория. Ср. гностическое «Откровение Адама», 77–83, где говорится о четырнадцати зонах-светочах [ArAd].

Есть одна мифологема, где понятие «эон» обозначает не только пространственную, но и в некотором смысле временную единицу. Это учение о Новом эоне (см. ниже).

Следует упомянуть и еще об одном контексте, в котором употребляется термин **ΑΙΩΝ**, где это слово следует, пожалуй, переводить менее специфически — просто «век».

В коптских манихейских псалмах несколько раз встречается выражение **ΠΙΔΙΩΝ** «этот эон» или «этот век, сей век». Судя по всему, это выражение употребляется здесь в том же смысле, что «сей век» в Новом Завете (с поправкой на манихейский дуализм). Так, в плохо сохранившихся строках псалма Бемы [ManiPs, 4.16–17] говорится нечто о злом божестве «века сего». В цикле «Псалмов к Иисусу» сказано:

Бог века сего
ожесточил сердце неверующих,
погрузил их в своё заблуждение
и обман опьянения [ibid., 56.31–32].

В том же духе выдержаны стихи из «Псалмов Саракотон»:

Тот, кто пожрал агнца, —
это огонь пожирающий,
бог века сего,
что ввел в заблуждение весь мир [ibid., 172.26–27].

Новый эон

Новый эон — эсхатологическое пространственно-временное построение. Он строится великим Строителем (см. **Строитель**) на протяжении всей истории материального мира и будет достроен к концу этого мира, когда к нему воспарит последняя часть освобожденного

светлого начала. Новый эон начал строиться при приходе Третьего посланца, творца материального космоса, и должен быть построен к окончанию разделения двух начал. Все божества, обитавшие в материальном мире, поселятся в Новом эоне и будут обитать там в течение времени, равного сроку их пребывания в мире, чтобы навсегда забыть печаль, которую они претерпели в смешении (отсюда второе название Нового эона — «эон радости»). Там же будут обитать Душа живая и души всех праведников, слитые воедино. По истечении этого срока они поселятся навеки в изначальных зонах.

В турфанских текстах новый эон назван «Новым строением», или «новым миром» (что, вероятно, представляет собой кальку с арамейского). В коптских текстах он иногда именуется «обитель покоя».

Известно, как четко прослеживается в Новом Завете противопоставление «века сего» грядущему мессианскому веку. Гностики, с их пессимизмом по отношению к современности и материальному миру, не могли не развить этот мотив в своих писаниях.

Но, может быть, истоки этих представлений следует искать даже в дохристианских толкованиях. Представления о новом, «грядущем веке» (или «мире») восходят к интерпретации некоторых текстов Танаха. Во всяком случае, иудейская экзегеза, начиная с самых ранних источников, неоднократно развивает мотив противопоставления **הַזֶּמַן הַזֶּה** «века (мира) сего» и **הַזֶּמַן הַבָּא** «века (мира) грядущего».

В качестве примера такой неожиданной преемственности хотелось бы привести интересную текстовую параллель с иудейскими толкованиями, обнаруженную в одной гностической книге.

В книге «Пирке де рабби Элизер», гл. 17, содержится толкование на стих Пс 92:3, «возвещать утром милость Твою и истину Твою в ночи». Вот первый вариант толкования (по венской рукописи):

Адам сказал: К каждому (это относится), входящему в этот мир, он же образ (или подобие; **דְּוִמָּה לֵי**) ночи, и к каждому, входящему в грядущий мир, он же образ утра.

В другой рукописи (так называемый кодекс Горовица) представлен следующий вариант, без ссылки на Адама:

Утром милость Твою² — (это относится) к каждому, входящему в мир грядущий, он же подобие (или образ) утра. **И истину**

² В приводимых здесь цитатах из Талмуда и мидрашей жирным шрифтом выделен текст Танаха. Перевод библейского текста здесь дается, как правило, синодальный — за исключением тех мест, где требуется перевод более точный или просто дословный.

Твою в ночи — (это относится) к каждому, входящему в мир сей, он же подобие ночи.

Как уже говорилось выше, «Пирке де рабби Элиэзер» — книга относительно поздняя, хотя и содержит достаточно ранний материал. Но параллели к этому толкованию мы находим также в одном из трактатов Палестинского Талмуда («Хаггига», 77с) и в нескольких трактатах Вавилонского Талмуда («Песахим» 2b, «Хаггига» 12b, «Бава Меция» 23b, «Авода Зара» 3b). Следовательно, само толкование можно считать значительно более ранним, чем окончательная редакция «Пирке де рабби Элиэзер».

Буквальное соответствие этому речению обнаруживается в гностическом «Евангелии египтян»:

...мир, он же образ ночи [NHS III 2, 51, 4–5].

Более того, есть основания считать гностическое речение вторичным по отношению к иудейскому мидрашу. Последний представляет собой полную, правильно выстроенную антитезу с применением излюбленного метода параллелизма, тогда как речение в «Евангелии египтян» выглядит как бы отрывком этого более полного толкования, изъятым из контекста.

В гл. 19 того же собрания мидрашей «Пирке де рабби Элиэзер» обнаруживается представление о веке (или мире, עולם) покоя и отдыха — некоем «субботнем эоне», который противопоставляется всем остальным векам (мирам):

Семь веков (= миров, эонов: עולמות) сотворил Святой, благословен Он, и из них всех выбрал только седьмой век: шесть — чтобы выйти и уйти (для войны и мира), а последний (букв.: другой) — весь суббота и покой в жизни вечной.

Манихейский новый эон, куда (без особой натяжки можно было бы даже сказать: когда) божества и частицы светлого начала уйдут из него, где (или когда) они будут пребывать в покое и отдыхать от тягот мира, обнаруживает явное и вряд ли случайное сходство с этим «субботним веком (миром)».

Разумеется, речь идет не о том, что гностики или манихеи заимствовали что-то непосредственно из мидрашистских толкований. Сопоставляемые тексты написаны в разное время, и ранние источники мидрашей даже по самым смелым предположениям могут восходить разве что ко II в. н.э., т.е. к тому же времени, на которое приходится расцвет

гностических учений. Кроме того, к Ветхому Завету и иудаизму гностики относились значительно хуже, чем богословы ортодоксального христианства. Что же касается манихеев, то достаточно заглянуть хотя бы в неоднократно цитируемый здесь диалог Августина «Против Фавста», где автору постоянно приходится защищать Ветхий Завет и иудейскую религию от манихейских нападок.

Но можно сделать другое, вполне реальное предположение: такие речения и образы восходят к некоему экзегетическому материалу, общему для раннего христианства и иудаизма первых веков н.э.

Умные

Здесь под этой рубрикой объединены пять терминов. Это так называемые пять Умных (греч. νοερά) или «членов души» — пять сущностей или ступеней, на которые подразделяется всякая душа, составляющих умственный облик божества, человека или творения мрака. В коптских источниках они иногда также называются греческим словом νοερά «Умные».

Эта пентада имеет в разноязычных источниках по манихейству постоянные названия. В нижеследующей таблице приведены термины на четырех языках ранних источников, по порядку, начиная с высшей ступени — Разума:

	Разум	Разумение	Мысль	Помысел	Суждение
Сир.	ⲕⲓⲟⲙ	ⲕⲓⲗⲏ	ⲕⲓⲗⲓ	ⲕⲓⲗⲏⲛⲏ	ⲕⲓⲗⲓⲓⲃ
Греч.	νοῦς	ἐννοια	φρόνησις	ἐνθύμησις	λογισμός
Копт.	ⲢⲞⲤ	ⲘⲈⲤⲈ	ⲪⲐⲬ	ⲪⲁⲬⲛⲈ	ⲘⲀⲕⲘⲈⲕ
Лат.	mens	sensus	prudencia	intellectus	cogitatio

О том, как переводятся эти термины в среднеиранских текстах, см. работу В. Зундермана [Sundermann 1979a].

Следует добавить, что в коптских текстах есть толкования, где в паре с пятью «Умными», как бы образуя с ними гностические пары-сизигии, стоят пять добродетелей: любовь, вера, совершенство, долготерпение, мудрость. См., например, такие строки из гимна Параклету в цикле «Псалмов Бемы» [ManiPs, 23.14–19]:

Он осветил своей любовью разум,
он осиял своей верой разумение.
Молите его.

Он принес совершенство нашей мысли,
долготерпение нашему помыслу.
Молите его.

Он даровал мудрость нашему суждению,
чтобы она стала маслом³ для нас.
Молите его.

О пяти «умных» или «членах души» и терминах для обозначения их в разных языках см. работы Ф.К. Бёркитта [Burkitt 1925, 33], Э. Вальдшмидта и В. Ленца [Waldschmidt-Lentz 1926b, 42–47] и др.

В коптских текстах только первый термин, *voûs*, представляет собой греческое заимствование; для остальных употреблены коптские слова. Только четвертое понятие, Помысел, в одном специфическом значении выражено греческим *ἐνθῶπις* (об этом см. **Помысел**).

Как уже говорилось, в манихейских текстах очень четко выражено представление о всеобщем, космическом параллелизме. Данные коптских источников позволяют сказать, что на пять ступеней (категорий), тождественных или параллельных «пяти Умным», может подразделяться не только каждая душа, но и практически любая единица светлого или темного мира, любая часть вселенной. Не случайно числовые экспозиции в первых главах «Кефалайа», вначале выстроенные по порядку номеров (от 1 до 5), далее надолго задерживаются на числе 5 [Keph I, 30.12 и далее].

Пять Умных — исходные точки творения эманаций. Если светлая или темная сила творит пентаду эманаций (а такое число встречается очень часто), они выходят из пяти «членов» ее души.

Так, в пентаде божеств разуму соответствует Отец величия; далее следуют Третий посланец, Первочеловек, Столп славы и церковь. Они знаменуют здесь пять этапов восхождения света (человеческой души) из смешения: от церкви — в Столп славы, затем на Луну — обитель Первочеловека, от нее на Солнце, где обитает Посланец, а затем — в страну света, царство Отца величия.

Соответственно обозначен путь нисхождения мрака и грешной души. Стадии нисхождения определяются как пять «умных» мрака: суждение — «закон смерти», живущий в ложных религиях, помысел — пе-

³ **бвсеіре** «коровье масло». Несколько выше [ManiPs, 23.10–11] есть стих, где милость Параклета, пришедшего в мир, сравнивается с коровьим маслом, которое растворяют в теплом молоке, чтобы сделать молоко жирнее. Тот же образ, хотя и в другом контексте, присутствует в первой части «Кефалайа».

рождение, мысль — геенна, разум — нисхождение по стокам темных стихий, а разум — эсхатологический Шар.

Как пять Умных мыслятся пять «источников благословения» Отца величия — его свойства: светозарность, благоухание, сладкозвучие, сладость, красота.

«Члены души» Первочеловека составляют его сыны, светлые стихии, выстроенные по иерархии Умных: место разума занимает воздух. Соответственно выстроены темные стихии — «члены души» мрака, где на первом месте стоит дым, иногда определяемый как Разум. Смещение стихий произошло начиная с низшего из пяти элементов — суждения.

Пять сынов Духа живого — его Умные, расположенные по местопребыванию в материальном мире: от разума-Светодержца до суждения-Омофора.

Взаимодействие души с внешним миром происходит как бы снизу вверх: постороннее влияние проникает в нее, начиная с суждения; когда оно завладевает разумом, процесс становится необратимым.

Борьба Разума света и Греха за человеческую душу также происходит поэтапно, постепенно захватывая все «члены души» человека. При этом грех связывает их в пяти материальных субстанциях тела: костях, сухожилиях, жилах, плоти и коже. Разум света освобождает их, а в субстанциях тела связывает душу греха.

Соответственно, пять главных человеческих добродетелей — любовь, вера, совершенство, долготерпение и мудрость суть «члены души» обитающего в человеке Разума света. Грех, овладевая душой, заменяет каждое из этих свойств на противоположное. Когда высшее из них — любовь заменяется ненавистью, душа полностью и навеки переходит во власть греха.

Истоки учения о «пяти Умных» прослеживаются в гностических текстах. Это типичная для гностицизма иерархия гипостазированных умственных или этических категорий, уходящая корнями в греческую философию (см. учение стоиков о душе, а также Платона — например, доктрину о частях души в диалоге «Тимей», 77).

Так, в учении валентиниан среди первых эманаций присутствует *νοῦς* «Ум» и многие зоны носят название умственных и этических категорий: Вера, Разумение, Мудрость и т.д. [Ириней, I, I, 1–2]. У Василида верховное божество, Отец, порождает ряд эманаций. При этом в числе первых эманаций присутствует Ум (*νοῦς*) и Разум (*φρόνησις*) [там же, XXIV, 3]. Следует отметить, что они занимают в череде эманаций те же места, что и соответствующие манихейские тер-

мины в греческих источниках: Ум — первая эманация, а Φρόνησις — третья. В учении барбелиотов одно из первичных божеств — Мысль (ἔννοια), в числе позднейших также присутствуют Ум (νοῦς) и Разум (φρόνησις).

По раннему гностическому учению Симона Волхва, в числе первых элементов творения выступают «шесть корней»:

Каковые корни он называет Разумом (Νοῦν) и Разумением (Ἐπίνοιαν), Гласом (Φωνήν) и Именем (Ὄνομα), Рассудком (Λογισμόν) и Помыслом (Ἐνθύμησιν) [Hippolytus, VI.12.2].

Этот перечень обнаруживает разительное сходство с манихейским. Первый «корень» называется Νοῦς «Разум», как первое из манихейских «умных», второй — Ἐπίνοια, слово, однокоренное с греческим названием второго манихейского элемента — ἔννοια, а два последних носят те же названия, что и два последних «умных» манихейской пентады.

Следует отметить, что в дальнейшем изложении учения Симона шесть «корней» отождествляются с первыми элементами творения и стихиями — небом и землей, солнцем и луной, воздухом и водой [ibid., 13.1].

Очень развитую иерархию олицетворенных качеств божества можно видеть в книгах из Наг Хаммади. В «Евангелии египтян» есть эпизоды, когда для божеств производятся пары-эманации в виде олицетворенных умственных или этических категорий:

Произошли супруги их, во исполнение огдоады⁴ божественного Самородного: Благодать — для первого света (10) Армозэль, Внимание — для второго света Оройазэль, Понятие — для третьего света Давитэ, Разумение — для четвертого света Элелет [NHS III, 2, 52, 9–15].

...И супруги сих произошли, волею согласия Отца: Память — (супруга) великого первого (5) Гамалиила, Любовь — великого второго Гавриила, Мир — третьего великого Самбло, Жизнь вечная — великого четвертого Абрасакса [там же, 53, 2–9].

В «Апокрифе Иоанна» также есть подобие учения о «членах души».

Гностицизм мог непосредственно заимствовать эту терминологию из поздних вульгаризированных философских учений или из апокри-

⁴ Огдоада (греч. οὐδοάς «восьмерница») — группа из восьми небесных сил.

фической литературы Премудрости, где серии атрибутов гипостазированной Премудрости Божьей построены по образцу философских текстов.

Но поскольку первичными следует считать арамейские термины, имеет смысл посмотреть, в каких значениях и контекстах представлены соответствующие слова в арамейских текстах первых веков н.э. Нижеследующая выборка основана на материале словарей Ястрова [Jastrow] и Леви [Levy 1867].

הוּנָא, הוּנָא может означать «разум, умственные способности», но имеет и несколько другой, гораздо более широкий круг значений: «природа, поведение, свойство, способность, здоровье». Таргум Притч 3:9, 5:19, 31:5, 28:16; Левит Рабба, 34; Руфь Рабба 2:19 [Jastrow, I, 339; Levy, I, 196B ff.].

מַדְאָע «знание, учение, разум». Иерусалимский Таргум Иер 3:15, Таргум Притч 1:5, 13:16; Пс 34:1; 1 Цар 25:22 [Jastrow, II, 734; Levy, 327B—328A].

רַעִינָא, רַעִינָא, רַעִינָא «мысль, разум, помышление, рассудок». Таргум Иов 1:5; Пс 32:11, 36:11, 40:6, 42:5; Притч 6:32, 7:7, 28:25 [Levy, II, 432A].

מַחְשְׁבָתָא «мысль, замысел, план». Иерусалимский Таргум Иер 49:20; Таргум 2 Пар 26:15; мн. ч. — Таргум Ис 55:8; Иез 38:10 [Levy, II, 25B—26A].

תְּרַעִינָא «мысль, совет; ум, образ мыслей, убеждение»; в отрицательном смысле — «коварство, интрига». Таргум Притч 1:4, 3:21, 5:2, 8:12, 12:2, 24:8–9, 27:9, 31:16 [Levy, II, 562A].

Как можно заметить, эти термины употребляются помимо прочего в таргумах (арамейских версиях) Библии. Особенно часто они встречаются в таргуме Притчей Соломоновых (что легко понять, поскольку эта книга содержит множество рассуждений о природе и пользе ума, знаний и т.д.). Отсутствует в этом таргуме только четвертый член пентады — **מַחְשְׁבָתָא** «помысел (мысль, замысел, план)». Но формы от того же корня — **חָשַׁב** «думать, задумывать, замышлять» — неоднократно употребляются, когда речь идет о человеческих замыслах: Притч 14:17, 24:8, 31:16 [NagCh].

Если обратиться к материалу Пешитты — сирийской Библии, здесь тоже обнаруживаются эти пять терминов, причем нередко их употребление совпадает с употреблением в таргумах. Последнее, впрочем, неудивительно: давно замечено, что, например, между таргумом Притчей и сирийской версией этой книги в Пешитте существует несомнен-

ная общность. Возможно, основой сирийского перевода ряда библейских книг послужили ранние таргумы.

Вот как, по данным «Тезауруса сирийского языка» [Rayne Smith], распределяются эти термины в сирийской Библии (Ветхий и Новый Завет, включая второканонические книги):

ܠܘܟܠ : Исх 7:23⁵, Иов 12:11, Сус 8, 4, Макк 1:5, 6, 15, 30 (с отрицанием = греч. ἄνοια: Пс 21:3, Притч 14:8); Лк 6:11, Откр 13:18, 17:9.

ܠܘܠܐ, ܠܘܠܝ : Числ 24:16, Притч 1:2, Притч 7:4, Сирах 13:8, 19:24, 21:17, 18.

ܠܘܠܝܢ : Пс 1:1, Притч 6:32, 7:7, 9:4, 13, 16, 10:21, Ис 59:15, Дан 1:8, Сирах 15:14, 25:5, 4 Макк 1:3, 13, 14, 15, 35, Варух 2:8.

ܠܘܠܝܢܐ : Быт 6:5, Исх 35:32, 35; Суд 19:30, 20:7, 2 Цар 14:14, Езд 14:23, Иов 35:10, Пс 1:5, 75:11, Притч 11:13, 14:15, 22:20, Ис 44:25, 26; 47:13, Иер 18:11, 18; 51:11, Дан 11:24, 25, Товит 4:19, Прем 4:11, 6:5, 7:20, 9:14, Сирах 17:6; Мт 10:4, 12:25, Деян 17:29.

ܠܘܠܝܢܐܐ : 4 Цар 18:20, И Нав 22:5, Иов 5:13, 17:7, 42:2, Пс 1:1, 9:23, 10:2, 5; 20:4, 21:11, 118:24, 140:4, Притч 1:4, 25, 30, 31; 3:21, 4:1, 5:2, 8:12, 18:15, 24:9, Ис 5:19, 14:26, 16:3, 19:17, 28:29, 29:15, 30:1, 32:19 (?), 41:21, 46:10, 11; 55:7, 8, 9; 59:7, Иер 18:18, 23:20, Ос 11:6, 3, Макк 5:39, Сирах 30:22, 35(32):12.

Что касается греческих терминов, то единственным корпусом текстов, где эта пентада засвидетельствована полностью, оказывается греческая Библия (т.е. Септуагинта и Новый Завет, вместе взятые, включая второканонические книги). Более нигде эти пять слов не предстают вместе: скажем, в словарях произведений Платона, Филона, фрагментов стоиков и других философских школ хотя бы один из терминов всегда отсутствует.

По спискам распределения терминов в таргумах и Пешитте можно заметить, что в целом чаще всего эти слова встречаются в переводах книги Притчей. Слово ܠܘܠܝܢܐ «помысел» именно в такой форме не засвидетельствовано в таргумах на книгу Притчей, но неоднократно встречается в сирийской версии этой книги, в Пешитте.

Все это не случайно, если вспомнить, какую роль сыграла книга Притчей (особенно гл. 8–9) в становлении некоторых гностических

⁵ Полужирным выделены те места, где сирийское слово совпадает со своим греческим эквивалентом в манихейской пентаде, т.е. где сир. ܠܘܟܠ соответствует греч. νοῦς в Септуагинте или оригинале Нового Завета, сир. ܠܘܠܐ — греч. ἔννοια и т.д.

мифологем — в частности, учения о божественной Софии-Премудрости. На основании многих исследований можно с уверенностью утверждать, что этот гностический образ берет начало именно в главах 8 и 9 Притчей, где олицетворенная Премудрость предстает не только как наставница людей, но и как первое творение Бога и его помощница при сотворении мира.

Можно продвинуться по этому пути несколько дальше и предположить, что манихейское учение о «пяти Умных» в конечном счете восходит к арамейской версии одной из книг библейской «литературы Премудрости», скорее всего к тем же Притчам.

Ф. Жиню в своей статье, посвященной манихейской антропологии [Gignoux 1979b], доказывает, что учение о «членах души» в гностической книге «Апокриф Иоанна» и у манихеев берет начало непосредственно в иранских шаманистских верованиях о «костной душе» и связях микрокосма с макрокосмом (см. «Бундахишн» и другие зороастрийские книги). Ему возражает М. Тардьё, указывая, что «Апокриф Иоанна» по времени своей литературной фиксации старше не только манихейских книг, но и упомянутых зороастрийских сочинений.

Отчасти положение Жиню верно: представление о том, что «члены души» связаны с субстанциями тела, несомненно, происходит из учения о «костной душе» (т.е. о том, что важнейшая часть человеческой души обитает в костях человека). Но нельзя с полной уверенностью утверждать, что это представление гностики переняли именно из иранских верований. Если исследовать, скажем, этимологию и употребление слова **עצם** «кость» в Библии, мы увидим, что оно может иметь и другие значения: «вещество, субстанция» или «существо; человек в целом» (включая физический и духовный облик); может быть, также «сердцевина» (тела и души).

В библейской экзегезе есть свидетельства, что деление на умственные категории может быть основой космогонии и членения мира, причем эта схема построена на буквальном чтении и толковании библейского текста. См. концепцию умственных и этических категорий как орудий сотворения мира в Вавилонском Талмуде, трактат «Хаггига», параша II, лист 12а:

Сказал рав Зутра бар Товия⁶: Сказал Рав⁷: Десятью вещами (или словами — **דבריים**) сотворен мир: мудростью (**חכמה**), разумением (**תבונה**), знанием (**דעת**), силой (**כח**), грозой (**גערה**), мощью

⁶ Предположительно это экзиларх Вавилонии в IV–V вв.

⁷ Рав — Абба Ариха, аморай 1-го поколения, Вавилония, ок. 220 — 260 г.

(גבורה), правотой (צדק), правосудием (משפט), верностью (אמת) и милостью (רחמים). Мудростью и разумением — ибо сказано: **Господь мудростью основал землю, небеса утвердил разумом** (Притч 3:19). Знанием — ибо написано: **Его ведением разверзаются бездны, и облака источают росу** [там же, 3:20]. Силой и мощью — ибо написано: **поставивший горы силою Своею, препоясанный могуществом** (Пс 65:7). Грозой — ибо написано: **Столпы небес дрожат и ужасаются от грозы Его** (Иов 26:11). Правотой и правосудием — ибо написано: **Правосудие и правота — основание престола Твоего** (Пс 89:15). Верностью и милостью — ибо написано: **Вспомни щедроты Твои, Господи, и милости Твои, ибо они от века** [там же, 25:6].

Отметим, что по крайней мере две особенности этой пентады хорошо объясняются, если обратиться к семантике соответствующих терминов в талмудическом арамейском языке: этимология слов для обозначения первого элемента, «разум», и четвертого, «помысел».

Чтобы лучше понять, почему высшую из «умных» категорий обозначал в арамейском оригинале именно этот термин, следует обратиться к значениям соответствующего термина в библейских толкованиях и таргумах (см. выше). Можно видеть, что термин может обозначать не только нечто более объемлющее, чем просто мысль, но и свойство более широкое, чем разум: это все свойства человеческой личности целиком, включая сознание чувства и состояние здоровья.

О специфическом употреблении вне пентады «умных» четвертого термина, למחשבה Помысел (греч. ἐνθυμησις, копт. **САХНЕ**), см. **Помысел**.

Помысел

В сирийских текстах — למחשבה, копт. **САХНЕ**, греч. ἐνθυμησις.

Так называется четвертая категория в пентаде Умных или «членов души» (см. **Умные**). В этом значении, т.е. в качестве одной из пяти умственных категорий, в коптских книгах употребляется коптское (субахимское) слово **САХНЕ**.

Кроме того, «помыслом» в коптских книгах называется творческое начало божественной либо темной сущности или сама эта сущность, когда она выступает в качестве творца. Так, к Материи в роли творца демонов постоянно применяется определение «помысел смерти». О двух морских чудовищах сказано, что их сформировал «собствен-

ный помысел». С другой стороны, великим Помыслом, или Помыслом жизни, называется двуединое божество — Зов и Слух в функции творца эсхатологического Последнего изваяния. В «Кефалайа» слово «помысел» в этом значении часто соседствует с глаголом «живописать».

В коптских текстах термин «помысел» в этом качестве может быть выражен как коптским словом, так и греческим заимствованием. В постановке этих двух синонимов есть закономерность: применительно к темным силам и материальным творениям — Материи и морским чудовищам — употребляется греч. **ΕΝΘΥΜΗΣΙΣ**, а в отношении божеств — коптское **САХНЕ**. (Надо заметить, что есть и исключения: так, в «Псалмах Бемы» [ManiPs, 11.10] в выражении «Помысел смерти» стоит **САХНЕ**.) Это едва ли не единственный случай такой семантической дифференциации греческого заимствования и его коптского аналога в данном корпусе текстов: встречаются и другие синонимические пары такого типа (два слова, коптское и греческое, тождественные или очень близкие по значению: «война и битва», «любовь и приязнь» и т.п.), но их распределение носит, кажется, скорее стилистический характер.

О противопоставлении Материи как «помысла (в его переводе — *désir*) смерти» Зову-Слуху писал А.-Ш. Пюэш [Puech 1937b, 239–242]. Но автор не говорит об общем значении термина «помысел», из которого исходят более частные значения.

В гл. 97 «Кефалайа» помыслом (почти везде — греч. **ΕΝΘΥΜΗΣΙΣ**) называется творческая сила, которую архонты и Выкидыши поселили в растениях и животных.

Ефрем Сирийский, очевидно цитируя какую-то книгу Мани, говорит о начале агрессии Мрака следующим образом (Н 71.11–28):

Однажды Материя возымела помысел (ܩܠܘܢܐܢܐ).

Термин употребляется таким образом, когда речь идет и о Свете или Мраке вообще (эсхатологическое божество-творец названо «Помысел жизни», Материя именуется «Помысел смерти»), и об отдельных творениях — скажем, о деревьях (см. главу, где говорится о «помысле» деревьев, благодаря которому они растут).

В коптских псалмах из Келлиса о возникновении Первочеловека говорится:

Первородный, Первочеловек, тот, что произошел из Матери
жи<зни в> помысле⁸ всех эонов Света [Kellis II, 57–58].

⁸ Перевод И. Гарднера: «по совету».

(Эти стихи вызывают ассоциацию с рассуждением в мидраше «Берешит Рабба», основанным на том, что в реплике Бога «Создадим человека по Нашему образу и подобию» (Быт 1:26) глагол стоит во 2-м лице *множественного* числа. Мидраш представляет собой пространное обсуждение вопроса: с кем «советовался» Бог, когда сказал: «Создадим человека»? Варианты ответа: Он советовался «с ангелами служения» или с теми творениями, которые уже создал.)

Ни из самого манихейского учения, ни из гностических источников не представляется возможным объяснить, почему именно это слово обозначает замысел — творческое и созидательное интеллектуальное начало.

У гностиков это слово обычно присутствует как название одной из эманаций женского божества. Так, о «помысле Матери» (ἐνθύμησις τῆς Μητρός) говорит Ипполит (VI.47, 2), излагая аритмологическое учение гностика Марка [Hippolytus, 267]. Ср. определение Материи как творческого начала в манихейских текстах: «Материя, помysel (ἐνθύμησις) смерти». Следует отметить, что в том же изложении доктрины Марка по Ипполиту присутствуют и другие греческие термины манихейской пентады — например, φρόνησις.

Чтобы понять, почему это слово стало обозначением для «замысла», продуктивной творческой мысли, приходится обратиться к тем значениям и контекстам, в которых употребляется евр. מַחְשַׁבָּה, араб. مَحْشَبَةٌ в Библии, Талмуде и мидрашах.

При рассмотрении значений термина оказывается, что во многих случаях именно таково его специфическое, узкое значение.

В словарях Ястрова и Леви евр. מַחְשַׁבָּה, араб. مَحْشَبَةٌ ж. р. переводится Gedanken, Absicht, Plan — «мысль, намерение, умысел, план» [Jastrow, II, 25B—26A; Levy 1867, II, 25B—26A]. Это слово присутствует в древнееврейских и арамейских текстах, прежде всего в Библии: Иер 49:20, 50:45, 2 Пар 26:15; во мн. ч. Иез. 38:10, Ис 55:8, Пс 56:6, 92:6. В Библии оно может обозначать как человеческий (например, 2 Пар 26:15, Пс 56:6), так и Божий замысел (Пс 92:6).

В мидрашах, начиная с самых ранних, слово מַחְשַׁבָּה, מַחְשַׁבָּתָא означает именно «замысел», т.е. творческую мысль, с которой начинается созидание:

Берешит Рабба, I : IV : 1. **В начале сотворил Бог** шесть вещей до сотворения мира; одни из них сотворены, о других был замысел к сотворению. Тора и Престол славы сотворены. Тора — откуда (это выводится)? Ибо сказано: **Господь сделал меня началом пу-**

ти Своего, прежде всех Своих деяний, издревле (Притч 8:22)⁹. Престол славы — откуда? Ибо написано: **Престол Твой утвержден искони** (Пс 93:2).

Отцы, Израиль и Храм — о них был замысел к сотворению (цитируются соответственно: Ос 9:10, Пс 74:2, Иер 17:12, Пс 72:17).

[Там же, IX:III]. Рабби Юдан¹⁰ со слов рабби Ицхака¹¹: До того как было сотворено творение, его **замысел** (מַחְשַׁבְתּוֹ) уже был явлен перед Тобой.

Левит Рабба, XXIX : 1. (Толкование на Лев 23:24 со слов р. Элиэзера или Рава. О первом дне седьмого месяца:) ...В первый день он (Адам) пришел (Богу) в помысел (עָלָה בַּמַּחְשַׁבָּה), во второй день Он держал совет с ангелами служения, в третий собрал прах для него, в четвертый замесил его, в пятый сформировал его, в шестой сделал «голем», в седьмой вдохнул в него дыхание, и т.д.

В таком же смысле термин употребляется в «Пирке де рабби Элиэзер», гл. 3:

И вознесся Он помыслом (מַחְשַׁבְתּוֹ) сотворить мир.

Зов, вызывать

«Звать, вызывать» по отношению к светлым божествам означает в коптских манихейских текстах то же самое, что «сотворить» применительно к темной либо смешанной сущности: темные силы «творят» земных людей, а Отец величия и другие благие божества «вызывают» свои эманации. Очевидно, этот термин восходит к оригиналу канона: в пересказе манихейской доктрины у Феодора бар Конай, когда речь идет о сотворении божеств, также употребляется глагол «звать, вызывать» (כִּלְלַח).

Подобное обозначение — еще один результат переосмысления религиозных терминов в духе строгого дуализма: этим подчеркивается нематериальность и нетварность светлых сил.

Примечательно, что в основе этого разделения тоже могло лежать специфическое толкование книги Бытия¹².

⁹ Собственно говоря, в Притчах речь идет об олицетворенной Премудрости Божьей. Отождествление Торы с библейской Премудростью — обычное явление в иудейской экзегезе.

¹⁰ Аморай 4-го поколения, 2-я половина IV в., Палестина.

¹¹ Таннай 4-го поколения, II в.? Или: аморай 3-го поколения, III в., Палестина.

За исключением самого начала (глагол אָבַר, Быт 1:1), к Богу довольно долго не применяются понятия «сотворил» или «создал»: Он, собственно, не *творит* твердь, светила и т.д., а *говорит*, чтобы они появились. Понятие «сотворить» снова появляется только в рассказе о сотворении человека (Быт 1:26–27). Вспомним, что, по концепции гностиков (и манихейской в том числе), плотские тела Адама и Евы сотворило не высшее божество, а низшие силы.

«Зов» в коптских манихейских книгах означает приблизительно то же, что «эманация» или «проявление», *πρόβολή*. Так, «первыми зовами» Отца величия называются двенадцать первых божеств или двенадцать зонов. В гл. 50 «Кефалайа» [Keph I, 125.25—126.29] выстроена трехступенчатая иерархия светлых сил, где божества каждой низшей ступени определяются как «зовы» божеств высшей ступени.

Примечательно, что в мандейском арамейском диалекте тот же глагол QRA «звать, называть, вызывать, читать» имеет еще значение «вызывать к жизни, творить» [MandDict, 414 B]¹³. Вспомним, что содержание мандейских текстов составляет религиозное учение гностического типа, во многом близкое к манихейскому. Возможно, такое дополнительное значение глагола «звать, вызывать» в этом языке — вторичное, обусловленное схожей его функцией в изложениях мандейской «теогонии».

Великий дух

Великий дух, он же Мать живых (в коптских текстах он иногда называется также Святой дух), — первая эманация Отца величия. После нее был создан Первочеловек, которого она благословила на борьбу и приняла обратно после битвы. Затем она сама снизошла в область смешения и вместе с Духом живым сыграла рольдемиурга, сотворив из смешения материальный мир и связав в нем архонтов. Она творит верхние миры материального космоса, т.е. видимые небеса.

Несомненно, триада «Отец величия—Великий дух, Мать—Первочеловек» представляет собой вариант «гностической Троицы», триады Отец—Мать—Сын, где Мать соответствует Св. Духу. Вспомним, что в семитских языках слово «дух» (евр. и араб. *רוח*) женского рода.

¹² Не могу не отметить, что на многие мысли, связанные с толкованием библейского текста, меня навело чтение работы А.С. Десницкого о параллелизме в Библии (см. примеч. к с. 48).

¹³ Пользуюсь случаем поблагодарить за это ценное замечание профессора Р. Альтхайм-Штиль (Мюнстер).

Функцию матери этой первой триады Великий дух должен выполнять и в манихейской «теогонии». Вот как об этом говорится в Acta Archelai, VI:

А благой Отец, узнав, что мрак вселился в его пределы, произвёл из себя силу, называемую Мать жизни, а она произвела Первого человека, пять стихий.

В изложении Феодора бар Конай Первочеловек тоже представлен эманацией Великого духа:

Отец величия вызвал (𐤓𐤊𐤍) Мать жизни, а Мать жизни вызвала Первочеловека, а Первочеловек вызвал пять своих сынов, как человек надевает оружие для войны [TheodBK, 313.27–28].

Но в «Кефалайа» Первочеловек выступает только как эманация Отца величия.

Очевидно, в коптских толкованиях на манихейский канон эта первоначальная триада гностического типа претерпела некоторые изменения. Божества гностических систем обладают не полом как таковым, но неким аналогом мужского или женского начала — во всяком случае, носят имена мужского и женского рода и соединяются попарно в четырёхсизигии («супружества»). Судя по коптским источникам, манихеи признают наличие пола только у порождений Мрака, а у божеств не оказывается даже «небесного аналога» пола. Великий дух — материнское божество только по происхождению; он составляет сизигию сначала с Отцом величия, а потом, при сотворении мира, — с Духом живым. В коптских текстах у Великого духа есть второе имя — «Мать живых» или «Мать жизни». Так она называется в роли демиурга, когда вместе с Духом живым (в этом случае он именуется Отцом жизни) творит материальный мир из смешения.

Впрочем, в «Кефалайа» есть по крайней мере одно толкование, где сохранилось представление о Матери жизни как родительнице стихий:

Первая печальница — это первая Мать жизни, а грустит она из-за своих сынов, пребывающих в печали, смешанных с мраком и ядом и связанных во всём архонтстве [Keph I, 147.25–28; Главы, 173].

Женское божество-мать, нередко отождествляемое со Святым Духом, — обычный персонаж гностических учений. Параллели этому манихейскому божеству можно видеть во многих гностических доктринах и текстах; совпадают не только функции, но и имена. Так,

в учении офитов от Первочеловека рождаются Дух, он же «первая Жена», и «мать живущих», и «второй Человек» [Ириней, I, XXX, 2]. См. также в «Апокрифе Иоанна» (Берлинский папирус 8502, 38 и параллельные места): «Святой Дух, который зовется Жизнь, мать каждого» (вар. перевода: «который зовется матерью живых»). По своей функции в космогонии Великому духу манихеев близка София-Зоэ (Жизнь) в «Ипостаси архонтов» и «Трактате без названия». Наконец, в учении мандеев есть божество под названием «Великий дух».

Здесь же можно найти параллели к определению «Мать живых». В гностических текстах ближе всего этому определению оказывается, пожалуй, наименование божества из «Апокрифа Иоанна», 10: святой Дух, который зовется «матерью живых». И далее, 23: София была названа «жизнью, то есть матерью живых». В «Трактате без названия» Адам называет «Матерью живых» Софию-Зоэ, воплотившуюся в Еву.

Таким образом, у манихейского Великого духа, он же Мать живых, оказываются как бы два гностических прототипа: Святой Дух — в роли первой эманации верховного божества и София — в роли творца всего живого.

Возможно, учение о первой божественной эманации под названием «Дух» восходит к какой-то интерпретации Быт 1:2. Во всяком случае, в ранних мидрашах мы находим рассуждения на эту тему, с попытками персонификации «духа Божьего»:

Берешит Рабба, VIII : II. Р. Симеон бен Лакиш¹⁴ сказал: — **И дух Божий носился над водами** — это о царе Мессии (вариант: о духе первого человека).

Левит Рабба, XIV : 2. (На Левит 12:2:) Ибо написано: **и дух Божий носился над водами** — это дух царя Мессии.

Что касается названия «Мать живых», то в конечном счете оно с еще большей вероятностью восходит к библейскому толкованию.

אם כל־חי «Мать всего живого» — определение Евы как прародительницы в Быт 3:20. Манихейское название этого божества дословно совпадает с определением Евы в диалоге Августина («Против Фавста», XXII, 8), где автор цитирует именно книгу Бытия: Vocatur Neva vita et mater vivorum «Ева зовется жизнью и матерью живых» [PL, XLII, 258].

¹⁴ Аморай 2-го поколения, III в., Палестина.

Первочеловек

В сирийских источниках — в цитатах и пересказах манихейского канона у Ефрема Сирина и Феодора Бар Конай — это божество называется ܩܕܝܫܐ ܩܝܝܢܐ «первый, первоначальный человек».

Первочеловек — одна из первых эманаций Отца величия и первое божество, снизошедшее в область мрака. Он занимает третье место («Сын») в первой, верховной триаде, где функции «Отца» и «Матери» выполняют Отец величия и Великий дух.

Предвидя агрессию сил мрака, Отец величия создал Первочеловека для борьбы с ними. Это божество сотворено исключительно для роли воителя.

После образования хаоса-смешения Первочеловек возносится в верхние области смешения, а после сотворения материального мира получает обитель и престол на Луне, где участвует в первичном очищении освобожденного света. Второй престол — эсхатологический — приготовлен для Первочеловека в новой зоне, как и для прочих божеств, соприкоснувшихся с материальным миром.

Божества с таким именем встречаются во многих гностических источниках. Почти повсеместно распространенная мифологема у гностиков — учение о божественном «Человеке», «великом Адаме» (см., например, «Евангелие египтян»); нередко «Человеку» сопутствует «Сын человеческий» или «великий Сиф», как он называется в «Евангелии египтян». Нетрудно заметить, что это представление о божественном Первочеловеке восходит к образу Адама до грехопадения (об этом см. ниже). Божество-«Человек» обычно так и именуется — Адам или Адамант, «несокрушимый, неодолимый»; не последнюю роль играет, конечно, фонетическое сходство этого эпитета с именем Адам.

Так, Ипполит сообщает, что у «наассенов, которые называют себя гностиками» эта пара считается чем-то вроде верховных божеств, а Адам-Адамант служит первоосновой мира:

Они прежде всех остальных, по их собственным словам, почитают человека и сына человеческого; человек же этот — мужеженский и зовется у них Адамантом. Создано множество разнообразных гимнов ему, и в этих гимнах у них, скажем вкратце, говорится нечто в таком роде: «От тебя — отец, и ради тебя — мать, два бессмертных имени, зонов родители, небожитель, великоименный Человек» [Hippolytus, V.6.4–5].

В «Апокрифе Иоанна» Первочеловек выполняет те же функции, что и манихейский Третий посланец; примерно такова же роль Первочеловека-Адаманта в «Евангелии египтян».

Близко манихейскому учению определение Первочеловека в «Евангелии египтян», 49: «первый Человек, тот, из которого возникло все сущее», и далее: «он снизошел, чтобы уничтожить неполноту» (ср. нисхождение манихейского Первочеловека на войну). Также сопоставимы с манихейским образом Первочеловека у офитов (духовное первоначало) и наассенов (начало всего сущего). В учении мандеев Первый человек ассоциируется скорее с Христом.

На материале только манихейской доктрины не удастся объяснить, почему именно это божество названо Первочеловеком. К сотворению или просвещению первого человека, т.е. Адама, Первочеловек никакого отношения не имеет, прототипом Адама тоже послужил не он.

Что общего у манихейского Первочеловека с Адамом? Название этого божества — практически то же самое, что и название Адама до грехопадения в Талмуде и мидрашах: אדם הראשון «первый Адам» или «первый человек». В более поздней иудейской мистической литературе это дало производное — образ אדם קדמון «первоначального, первого Адама»; но это уже другой период и другая литература, хотя она берет начало из тех же истоков.

Достаточно раннее употребление выражения «первый Адам» см. в сохранившейся на латинском языке апокрифической 3-й книге Ездры (написана предположительно в конце I в. н.э.):

С сердцем лукавым первый Адам (primus Adam) преступил заповедь и побежден был; так и все, от него происшедшие (3:21).

Библейское повествование о сотворении человека по образу и подобию Божьему (Быт 1:26–27) получает уже на рубеже н.э., так сказать, вторично-мифологическую интерпретацию. «Первый Адам» в мидрашах и Талмуде наделяется некоторыми атрибутами божества: гигантским ростом, божественным лучезарным обликом и т.п., так что ангелы первоначально даже принимают его за божество.

Берешит Рабба, VIII : I. Рабби Танхума¹⁵ со слов рабби Бнайи¹⁶ и рабби Берехья¹⁷ со слов р. Элезара¹⁸ сказал: — В час, когда Свя-

¹⁵ Аморай 2-го поколения, 2-я половина III в., Палестина. Или аморай 3, конец III — начало IV в., Палестина.

¹⁶ Таннай 5-го поколения, конец II — начало III в.

¹⁷ Аморай 5-го поколения, IV в., Палестина.

¹⁸ Таннай 2-го поколения, ок. 90 — 130 г. Или таннай 3, ок. 130 — 160 г.

той, благословен Он, сотворил первого человека, бесформенным (= комом, גלל) сотворил Он его, и распространился он из конца в конец мира. Поэтому и написано (Пс 139:16).

Рабби Йошуа бен Неемия¹⁹ и рабби Иегуда бар Симеон²⁰ со слов рабби Элеазара сказал: — Наполняющим весь мир создал Он его, с востока до запада. Откуда это? Ибо сказано: **сотворил Бог человека на земле** (Втор 4:32). С севера на юг — откуда это (видно)? Ибо сказано: **и от края неба до края неба** (там же).

VIII : X. Сказал рабби Хошайя²¹: — В час, когда Святой, благословен Он, сотворил первого человека, ангелы служения ошиблись (= впали в заблуждение; טעו, от טעי) и пожелали говорить перед ним «Свят». (...). Что сделал Святой, благословен Он? Наслал на него сон, и все узнали, что он — человек. (В подтверждение цитируется Ис 2:22: **Забудьте же обо всех людях, обо всех, в ком есть дыханье, ибо что они такое?**)

XII : VI. 1 Е. (Дискуссия о том, почему слово לדרור «родословие, поколения» пишется без буквы «вав» вначале:)

Р. Иегуда со слов р. Абуна²²: — Шесть (т.е. вав как цифра 6) соответствуют шести вещам, отнятым у первого человека²³, а именно: его сияние (אור), его жизнь, его высокий рост, плод земли, плод древа и первоначальный свет (מאור ראשון).

(...) Сказал Р. Айбу²⁴: — Он был урезан в росте и уменьшен до ста локтей.

XXI : III. Р. Йошуа б. р. Ханина и р. Иегуда б. рабби Симеон²⁵ со слов р. Элеазара: — Наполняющим весь мир сотворил Он его (Адама).

Левит Рабба, XIV : 2. (На Лев 12:2.) Сказали рабби Берехья²⁶, и рабби Хелбо²⁷, и рабби Самуил бар Нахман²⁸: — В час, когда Свя-

¹⁹ Аморай 4-го поколения; начало IV в. Только аггадист; фигурирует почти исключительно в мидрашах.

²⁰Аморай 4-го поколения; начало IV в., Палестина.

²¹ Аморай 1-го поколения, конец II — начало III в., Палестина (Сепфорис и Кесария).

²² Конец III–IV в., Палестина?

²³ Т.е. отнятым у него после грехопадения.

²⁴ Аморай 4-го поколения, 1-я половина IV в., Палестина. Это толкование на слово נסתר «спрятались, скрылись» в Быт 3:8.

²⁵ Аморай 4-го поколения, IV в., Палестина.

²⁶ Аморай 5-го поколения, IV в., Палестина.

²⁷ Аморай 4-го поколения, 1-я половина IV в., Палестина.

²⁸ Аморай 3-го поколения, конец III — начало IV в., Палестина.

той, благословен Он, сотворил первого человека, от края до края мира, наполняющим целый мир сотворил Он его. С востока до запада — откуда (это следует)? Ибо сказано: **Сзади и спереди Ты объемишь меня** (Пс 139:5). С севера до юга — откуда? Ибо сказано: **сотворил Бог человека на земле, и от края неба до края неба** (Втор 4:32). А откуда (следует, что) на целый мир (כפוללו של העולם)? Ибо сказано: **и полагаешь на мне руку Твою** (Пс 139:5. Здесь слово «рука» понимается как «купол, свод»).

Такие же толкования обнаруживаются и в более поздних книгах — например, в уже упомянутой выше «Пирке де рабби Элиэзер».

Интересное описание содержится в Вавилонском Талмуде («Бава Батра», 58а). Это рассказ одного из мудрецов, который видел пещеру, где погребены патриархи:

Сказал р. Бана'а: — Об Адаме. Я разглядел два его следа (*или* пяты, подошвы), они подобны двум кругам солнца. Перед Саррой все — как обезьяна перед человеком; Сарра перед Евой — как обезьяна перед человеком; Ева перед Адамом — как обезьяна перед человеком; Адам перед Шехиной — как обезьяна перед человеком.

Схожее описание, которое в деталях совпадает с приведенным выше, содержит раннехристианский апокриф «Откровение Варфоломея», дошедший до нас на коптском языке (Berlin Ms. or. Fol. 1608 III, f. 79. Цит. по [Kropp, I, 80]):

אִינְאֻּוֹן אֹן אֶפְתּוֹוֹי אֶמְפֵּיִוֹת זָן
 נֶעְפּוֹוֶרְחֵתֶּ · אֶעְפּוֹוֶוֶיֶן אֶזּוֹוֹוֹ אֶפְרִי
 נְסֶאֱוֹוֹ נְכֶוֹב נְסוֹפּ :: אֶיֻּזֶּא · זֶוֹוֹס
 אֶסְכּוֹסְמֵי זָן תְּכּוֹסְמְנִסִּס מְפֵּפְנֶא ·

«Я видел также обувь отца нашего (*т.е. Адама*) на ногах его, и она была в семь раз светлее солнца. А Ева была украшена украшением духа».

Все эти параллели, конечно, касаются свойств первого человека в сопоставлении с манихейским божеством, но не его функций. О роли Первочеловека в творении и об истоках этого мифа см. Заключение.

В «Шапуракане» и некоторых турфанских текстах Первочеловек называется Ормизд, т.е. отождествляется с верховным благом божеством зороастризма, от которого происходят остальные благие боги; Ормизд — также творец человека и противник злого духа (Ахримана)

в космической войне благих и злых сил. По функциям первого божества-эманации и первого воителя манихейский Первочеловек, вероятно, и отождествлен с Ормиздом.

Об эманациях Первочеловека, светлых стихиях, см. ниже, в главе «Материальный мир» (Стихии...).

Возлюбленный

Возлюбленный светов — божество, эманация Отца величия. В среднеперсидских текстах он называется «Друг светов» [Sundermann 1979a].

Божество с таким именем встречается в гностических текстах: в «Трактате без названия», 155, Возлюбленный — одна из благих эманаций Саваофа и Софии-Зоэ.

Сведения об этом персонаже в источниках относительно скудны.

Возлюбленный светов возник вслед за Первочеловеком, непосредственно перед Духом живым. В коптской книге псалмов он имеет постоянный эпитет «увенчанный, венценосный». Кроме того, он может называться «всеопределяющий», «возлюбленный ангелов», «возлюбленный зонов Света».

Это божество связано со строительством эсхатологического нового зона, но не непосредственно, хотя в «Кефалайа» один раз [Keph I, 49.23] названо великим Строителем. Великий Строитель нового зона — эманация Возлюбленного светов. О роли самого Возлюбленного дошедшие до нас источники прямо не говорят.

См. «Псалмы Бемы», 237 [ManiPs, 36.24–25]:

Возлюбленный светов, Слово прямое, сияющее,
и великий Строитель, который строит новый зон...

Возлюбленный светов, увенчанный... [ibid., 1.28].

Столь же лаконичные сведения об этом божестве дает псалом из цикла «Псалмы Саракотон» [ibid., 144.20–21]:

Возлюбленный светов, венценосный —
о мой С(паситель)²⁹.

Строитель, что строит новый зон —
о мой С(паситель).

Второе проявление (**ПРОВОЛН**) —

²⁹ Этот рефрен, обращенный к Сифу, проходит через весь псалом.

Возлюбленный светов,
 достойный любви ангелов,
 податель венца...
 распорядитель всякой вещи [ibid., 137.55–59].

Несколько более определенно говорится об этом божестве в коротком псалме из Келлиса. Душа усопшего праведника говорит о своем загробном пути:

Они (*Солнце и Луна*) переправили меня к стране света, к Архиправедному и Возлюбленному светов [Kellis II, A 5].

Из этого свидетельства ясно, что Возлюбленный светов господствует над областью, в которой пребывают праведные души до окончательной гибели материального мира. Возможно, именно он должен принимать туда всех, кто достоин войти. Не случайно его постоянный эпитет — «венценосный». Еще более убедительным доводом к этому служит определение «податель венца» [ManiPs, 137.58]: венец, по манихейской доктрине, возлагается после смерти на праведников, которые более не возвращаются в материальный мир и возносятся в страну света.

В «Кефалайа» есть свидетельство о назначении Возлюбленного светов, но это место рукописи, к сожалению, плохо сохранилось и изобилует лакунами. Его можно восстановить примерно так:

(*После вознесения Первочеловека.*) Дух живой, первый освободитель, [исполнитель] воли тех троих, восприемник, [попросил об] искателе и восприемнике, который [...и была послана] великая сила [...] Возлюбленный [вместо ?] Первочеловека, который удалился и отошел [Kerh II, 272.30—273.2; Главы, 272].

Вероятно, Возлюбленный светов призван править областью, находящейся между областью Света и верхним пределом материального мира — той, в которой первоначально пребывал спасенный Первочеловек.

Строитель

Великий Строитель — божество, в текстах определяемое как эманация Возлюбленного светов; в экспозициях «пантеона» помещается непосредственно за ним. В сирийских источниках он называется *Бан*. В одном из турфанских текстов он назван «творцом нового мира», т.е. нового зона [Henrichs–Koenen 1975–1982, I, 10].

Назначение Строителя — строить то, что должно остаться во вселенной после гибели материального мира, т.е. новый зон (см. выше), тюрьму для мрака и эсхатологические престолы для божеств. Очевидно, имеется в виду, что Строитель сооружает новый зон на основе постепенно очищающихся светлых стихий.

См. приведенные выше цитаты из коптских псалмов. Также у Ефрема Сирина:

Ибо Зодчий и Строитель могилы, — так гласит их рассказ, — некто по имени Бан, стал создателем могилы мрака в его злые времена (Н 3.27–35).

И когда строитель Бан построил тюрьму для мрака, он сделал большую яму в его стране для сынов его страны (Н 94.42–47).

Дух живой

Дух живой, в сирийских источниках ܠܘܘܐܝܘܢܝܘܬܐ, — третья эманация Отца величия. Он появился на свет после Первочеловека и вначале был призван спасти его от уз Материи. Он послал к Первочеловеку Зов, принял от него Ответ (или Слух), снизошел и вознес Первочеловека из бездны в страну Света.

Вторая роль Духа живого в космогонии — роль функции умиротеля и стража: он расставил связанных архонтов по всей области Пояса, от верхних до нижних ярусов.

Но это оказывается лишь подготовкой к третьей и основной роли Духа живого — роли демиурга, когда он действует в паре с Великим духом. Упорядочив область смещения (Пояс), он создал из него материальный мир, т.е. сотворил из хаоса космос — механизм, призванный отделять светлое начало от темного. Творческая деятельность Духа живого заключалась в том, чтобы установить пути, по которым смещение будет разделяться. Он установил пути разделения стихий — Колеса и стоки, звездную сферу-Колесо, преисподнюю, создал из светлых стихий огня и воды Солнце и Луну. Для управления разными уровнями мира он поставил своих пятерых сыновей (см. **Носители**) в качестве опоры мироздания и стражей связанных архонтов. По «Кефалайа», Дух живой также расставил своих многочисленных ангелов стеречь миры.

Четвертая функция Духа живого — эсхатологическая. Перед концом света он должен ниспослать Помысел жизни (см. **Помысел**), чтобы остаток светлых стихий вознесся и можно было окончательно уничтожить материальный мир. В некоторых среднеперсидских тек-

стах есть вариант: это должен сделать не Помысел жизни, а сам Дух живой. (Такое взаимозамещение божества и его эманации иногда встречается даже в пределах одного текста.)

Имя Духа живого и представление о нем, как и имена других божеств космоса, его эманаций (см. **Носители**), восходят, судя по всему, к апокрифической литературе на библейской основе — точнее, к литературе откровений (апокалиптике), которая была особенно популярна в кругах гностических христиан. В Кельнском кодексе цитируется некое «Откровение Сима». Там, если верить издательской конъектуре, τὸ πν(εῦμ)α τὸ ζῶν *дух живой* — название небесной силы, которая возносит Сима с земли [СМС, 36]. (Полностью эту цитату см. в разд. **Апостол**.)

В конечном счете словосочетание, возможно, тоже восходит к Библии. В книге Бытия выражение «дух жизни» служит определением жизни, которая содержится во всех живых существах на земле:

Я наведу на землю потоп водный, чтобы истребить всякую плоть, в которой есть дух жизни (כַּיּוֹם הַזֶּה אֶבְרַח אֶת-כָּל-בְּרִיּוֹת הַבָּשָׂר מִן-הָאָרֶץ כִּי-בָרָא אֱלֹהִים אֶת-הַרוּחַ חַיִּים) (Быт 6:17).

И вошли к Ною в ковчег по паре от всякой плоти, в которой есть дух жизни (7:15).

...все, что имело дыхание духа жизни в ноздрях своих на суше, умерло (7:22).

..Отметим, что в сирийском переводе книги Бытия «дух жизни» — ܕܡܝܗܘܐ ܕܚܝܘܬܐ. В неогласованном написании это выражение можно понять и как «живой дух».

Это словосочетание в такой же функции встречается и в самой ранней части Талмуда:

Четыре отца ущербов — бык, ров, потрава и поджигатель. Не таков бык, как потрава, а потрава не такова, как бык. И они не как огонь — в них есть живой дух, а в нем нет живого духа (Мишна. «Баба Кама» 2а. Пер. С. Долгопольского).

В гностических текстах есть примеры, когда божество-создатель, сотворившее материальный мир из хаоса, оказывается в то же самое время и стражем или распорядителем сотворенного космоса. Так, по функциям строителя и владыки материального мира к Духу живому близок Христос-Аутоген (т.е. Самородный) в «Апокрифе Иоанна» — порождение Незримого духа и девы Барбело: «Христос, божественный Аутоген, создал все вещи» (гл. 7); и далее — Незримый дух «поставил божественного Аутогена истины надо всеми вещами».

Здесь Великий дух и Дух живой как творцы мира схожи по функциям с демиургом гностиков, который далеко не во всех учениях предстает как темная, полностью невежественная или злая сила. Известны варианты, где в качестве творца мира выступает божество, которое не творит мир *ex nihilo*, а только упорядочивает бесформенное смешение, несовершенную материю, создает из хаоса мир-космос. Такова же функция обоих манихейских божеств, именуемых «Дух».

В «Апокрифе Иоанна», 25, есть эманация, которая называется почти так же, как манихейское божество: «Дух жизни». Но в этой книге у Духа жизни другие функции, которые в манихейской теогонии приписываются скорее Иисусу-Сиянию (см.), — он борется за спасение людских душ.

Следует сказать, что миф о нисхождении Духа живого в смешение и спасении Первочеловека по содержанию, строению и даже по лексике очень напоминает эпизод нисхождения Иисуса в преисподнюю и спасения Адама (т.е. первого человека), дошедший до нас в коптском «Откровении Варфоломея», л. 3b [Budge, 6]:

Иисус снизошел [в преисподнюю], Он разбил оковы дьявола и спас Адама и всех детей его, освободил человека, сжалился над образом Своим; Он освободил всё творение и весь мир, исцелил Своего сына, того, которого поразил враг; Он вновь возвратил заблудшую овцу в свой загон — пастырь святой и верный. И возвратил Адама вновь к своему началу, простил их в мире (ЄΙΡΗΝΗ), аминь.

Здесь снизошедший Иисус, как и снизошедший Дух живой, выступает, во-первых, как избавитель первого человека от уз зла, тот, кто возвратил его в первоначальное райское состояние; во-вторых, как освободитель творения (мира). Ср. функции Духа живого — спасение Первочеловека и сотворение мира с целью спасти светлое начало от уз зла.

В иранском пантеоне есть бог, с которым Мани, а вслед за ним восточные манихеи, очевидно, отождествляли Духа живого. В «Шапуракане» и других среднеперсидских текстах он именуется *Muhr-yzd* «бог Митра» [Sundermann 1979a, разд. 3]. В. Зундерман в статьях, посвященных этому персонажу [Sundermann 1979b; 1978], сближает Духа живого с Митрой. Митра, по словам Зундермана, послужил прототипом Духа живого не только в космогонической, но и в эсхатологической функции: в пехлевийских апокалиптических текстах Митра — победитель в эсхатологической битве.

Следует, однако, заметить, что аналогия эта не слишком близкая: манихейский Дух живой ни в своей эсхатологической роли, ни в какой другой не выступает как воитель. Скорее можно предположить, что это божество, согласно манихейскому мифу обитающее на Солнце, отождествлено с Митрой по местопребыванию: оно в этот период может, помимо прочего, выступить как соляное.

Зов и Слух

В коптских книгах эти персонификации называются Зов и Слух; в сирийских и среднеперсидских текстах — Зов и Ответ.

Когда Первочеловек отдал пять одеяний и остался безоружным на поле битвы, Дух живой воззвал к нему с высоты, а Первочеловек услышал и ответил. (У Феодора бар Конай этот «диалог» передан дословно; см. Приложения.) Гипостазированные Зов и Ответ-Слух стали самостоятельными божествами-эманациями: в экспозициях манихейского «пантеона» (например, в псалмах, см. Приложения) первый причисляется к пяти Носителям — сынам Духа живого, второй к пяти стихиям, или «Сияющим» — сынам Первочеловека.

По толкованиям трактата «Кефалай», Зов и Слух помогают Духу живому при творении материального мира, а затем служат покровом Иисусу-Сиянию: в том и другом случае сказано, что божество «облеклось» в них. Иисус-Сияние поставил их преемниками на свое место, т.е. оставил с десятью божествами материального мира: они поддерживают и сторожат космос, как и сыны Духа живого.

Зов и Слух, присоединенные к стихиям, носят название Великий Помысел, или Помысел жизни.

Так они называются и в своей эсхатологической функции, где, по существу, образуют двуединое божество — Помысел жизни. В конце мира Помысел жизни станет творческим началом светлой части смешения: из света, оставшегося в мире, он изобразит Последнее изваяние на основе своей собственной сущности и вознесет его, после чего огонь уничтожит материальный мир.

Таким образом, Зов и Слух проходят через всю историю как светлый творящий элемент материального мира: зародившись перед первым творческим актом божеств по отношению к смешанной субстанции, служа вспомогательными силами при последующих этапах творения, они играют главную роль на заключительном этапе.

Роли этих божеств в турфанских текстах посвящена статья Ф.К. Бёркитта [Burkitt 1935].

Х.-Й. Полоцки [Schmidt–Polotsky, 78–80], анализируя коптские манихейские тексты, противопоставляет Помысел жизни Материи, «помыслу смерти». Но такое противопоставление вряд ли правомерно: «помысел», скорее всего, в любом словосочетании означает активное творческое начало (см. **Помысел**).

Носители

Носителями (в коптских источниках — греч. *ἰσοφόροι*) называются пять сынов Духа живого, держащие пять ярусов материального мира. Они же иногда именуется «боги сильные». Эту пентаду божеств выразительно описывает некий манихейский текст — по-видимому, поэтический, — цитируемый Августином («Против Фавста», XV, 6):

Или ты лицом к лицу видел царствующего скиптроносного царя, увитого цветочными венками, и сонмы богов, и великого Светодержца, являющего шесть обличий и блистающего светом; и другого, Царя чести, окруженного воинствами ангелов; и третьего, Адаманта, воинственного героя, в правой руке держащего копье, а в левой щит; и четвертого, Царя славного, приводящего в движение три колеса — огня, воды и ветра, и величайшего Атланта, который несет мир на плечах и, стоя на колене, еще и поддерживает его с обеих сторон руками? [*PL*, XLII, 309].

1. **Светодержец** — первый сын Духа живого. Место Светодержца — на самом верхнем уровне мира-Пояса, в десятой тверди. Он держит и сторожит сверху весь Пояс, но его стража, собственно, — три верхние тверди и связанные в них архонты.

В греческих и коптских источниках он именуется греческим словом *Φεῦροκάτοχος*. Это сложное слово произведено от *φέυρος* «свет, блеск, сияние» и *κάτοχος*, зд. «держачий, держатель». Ср. такое же сложное слово в латинских источниках, где Светодержец называется *Splenditenens* — из корня *splendor, splendidus* «блеск, сияние, сияющий, великолепный» и причастия от *teneo* «держать». Следует заметить, что ни та ни другая композита ни в каких других известных нам латинских и греческих текстах, кроме манихейских и антиманихейских, не засвидетельствованы. Из этого можно сделать вывод, что обе они представляют собой кальки с названия этого божества в манихейском каноне, т.е. с арамейского.

По Феодору Бар Конай, Светодержец называется ܩܠܘܢܐܘܢܐ или ܩܠܘܢܐܘܢܐ , что можно буквально перевести «Украшение сияния» [TheodBK, 314.17]. В рукописи Ефрема Сирина [Ephraim, II, 208.38–39] одно слово в названии плохо сохранилось: очевидно, следует читать ܩܠܘܢܐܘܢܐ 'whdn zyw' [там же, примеч. 1 к с. xcvi]. Если первое слово произведено от корня ܩܠܘܢܐܘܢܐ «хватать, держать, владеть», то это словосочетание и есть арамейский оригинал, с которого скалькированы греческое и латинское названия: «держатель (обладатель?) сияния». Такое название дано ему, очевидно, по функции стража верхней границы материального мира, отделяющей его от страны Света. В гностической книге «Пистис София» завеса, отделяющая бессмертный свет от эонов, названа «завесой сокровища света». Ср. часто встречающийся элемент апокалиптической космологии — завесу перед престолом Божиим, отделяющую явное от тайного (например, в 3-й книге Еноха).

А. Бёлиг [Böhlig 1967, 24–25] замечает, что прототипом манихейскому Светодержцу могло быть гностическое божество Эсефех (или Эфесех), имеющее в некоторых текстах эпитет «сияющий, блистательный». Но это, пожалуй, единственная черта, которая позволяет предположить подобное отождествление, и вряд ли одного этого достаточно для такого вывода.

Можно было бы поискать истоки этого имени в том же корпусе текстов, в котором обнаруживаются аналоги других имен манихейских божеств, — в библейской экзегезе. В «Берешит Рабба», II : II, в толковании р. Аббаху³⁰ на Быт 1:2 о «верхних», т.е. высших небесных силах, сказано, что они «питаются (или поддерживаются, держатся) от сияния (נזונין מזיין) Шехины» (глагол זיין «поддерживать, питать; снаряжать, вооружать, украшать»). Может быть, сложное слово Φεγγυκότοχος (Splenditenens) первоначально означало не столько «держатель сияния», сколько «держатель сиянием».

С другой стороны, не стоит забывать, что «Сияющие» или «боги сияющие» (см. у Феодора Бар Конай, ܩܠܘܢܐܘܢܐ [TheodBK, 314.11 и далее]) — название пяти светлых стихий. Возможно, имя Светодержца обусловлено тем, что он стережет и поддерживает («держит») всю область смешения, где пленены Сияющие.

В «Шапуракане» и некоторых турфанских текстах это божество называется rahibed «начальник стражи».

³⁰ Аморий 3-го поколения, конец III — начало IV в., Палестина.

2. *Царь чести* — второй сын Духа живого. В сирийских источниках он называется ܩܝܩܝܐ ܩܠܒܐ. Этот «носитель» обитает в седьмой тверди (отсчет ведется снизу) и стережет архонтов, связанных в семи нижних твердях, а также наблюдает за Колесом звезд, отражающим все помыслы архонтов.

Его имя заставляет вспомнить определение Бога (или одного из его обликов, а может быть, какой-то небесной силы) в некоем не дошедшем до нас «Откровении Сима», цитируемом в Кельнском кодексе, с. 56. В этой цитате «дух» говорит вознесенному Симу:

δόξαν δὸς τῶι μεγίστῳ τῆς τιμῆς βασιλεῖ «Воздай хвалу величайшему царю чести» [СМС, 36–37].

Далее о возможном происхождении выражения «Царь чести» см. ниже, *Царь славы*.

В «Шапуракане» и в ряде турфанских текстов это божество именуется dahibed «правитель области» [Sundermann 1979a].

3. *Адамант света* — третий из пяти сыновей Духа живого. Как и его братья, он по функциям прежде всего страж. В его власти — воздух, звездная сфера и земля («от тверди до низа», т.е. главная область смещения, весь видимый мир. В этой своей функции он определяется как «смиряющий Материю» или «тот, что одолел Материю» (греч. глагол δομάζω «одолевать, покорять» — того же корня, что «адамант») [ManiPs, 138.41], или «жестокосердый, усмиритель мятежников» [ibid., 209.26].

В источниках упоминается еще одно деяние Адаманта: он смирил некое морское чудовище, одно из порождений Материи (существо женского пола), поместил ее в северных пределах земли и сделал своим подножием [TheodBK, 316.26ff.]. Кроме Феодора Бар Конай, об этом говорит трактат «Кефалайа».

Таким образом, Адамант — самое воинствующее из пяти божеств-стражей: он смиряет Материю там, где она наиболее агрессивна. Этим функциям соответствует его имя — греч. ἀδόμας «неодолимый, непреклонный». (В Книге псалмов это имя один раз дублировано коптской калькой: «Адамант света, неукротимый (неодолимый)» — **ATΘBIAQ** [ManiPs, 2,12].) У Августина в цитируемом выше описании из диалога «Против Фавста» Адамант представлен в виде воина, вооруженного копьем и щитом.

Возможно, в арамейском оригинале канона божество уже имело греческое название. Во всяком случае, у Феодора Бар Конай Адамант

назван именно так: $\Theta\Delta\Lambda\Gamma$ 'dmws [TheodBK, 314.19, 316.27]. При этом надо заметить, что Феодор отнюдь не злоупотребляет греческими заимствованиями: они встречаются в его изложении даже реже, чем у более раннего сирийского автора Ефрема Сирина.

В статье, посвященной этому персонажу [Cumont 1909], Ф. Кюмон упоминает, что имя «Адамант», очевидно, заимствовано у гностиков.

Действительно, божество с таким именем присутствует и в изложениях гностических доктрин у ересиологов, и в текстах из Наг Хаммади. Ириней, рассказывая о доктрине барбелогностиков (в русском переводе «варвелиотов»), говорит:

Саморожденный сверх того произвел совершенного и истинного человека, которого они называют Адамантом, так как ни он не был принужден, ни те, от кого он получил начало [Ириней, I, 29, 3].

Наассены, по свидетельству Ипполита, воспевали Адаманта в гимнах как «человека небесного, мужеженского, первоначало всех вещей». В «Апокрифе Иоанна», 8, одна из первых божественных сущностей названа «Пигероадамант, совершенный человек». Божественный первочеловек назван Адамантом в «Евангелии египтян», 49:

Адамант, свет лучезарный, происходящий из Человека, перво-человек, из которого получилась всякая вещь, человек нетленный [ЕвЕг].

Далее в этом тексте говорится, что из смешения Адаманта с Логосом произошел Сиф (этот третий сын Адама в гностических учениях часто приобретает статус божества).

Итак, у гностиков Адамантом обычно именуется «Первоадам», небесный прототип человека. Очевидно, эти два имени сближаются по созвучию, хотя они совершенно разного происхождения; а этимология греческого имени «Адамант», т.е. «неодолимый», объясняется задним числом из качеств Первоадама.

В «Трактате без названия», 156, первый ангел назван «Адам света» и далее сказано: «земля простерлась на нем, святом Адаманте». Этот образ одноименной небесной силы, пожалуй, ближе всего по функциям к манихейскому Адаманту как «носителю» и стражу земли.

Образ Адаманта-копьеносца перекликается не только с иконографией св. Георгия, как отмечает в указанной статье Ф. Кюмон, но и с образом ангелов в учении гностика Валентина, которые названы «копьеносцами».

Манихейский Адамант — не первая эманация божеств и не прообраз Адама; «Первочеловек» и «Человек совершенный» — тоже не его определения. Это заставляет предполагать, что имя «Адамант» присвоено манихейскому божеству без оглядки на другие гностические учения, а исходит из значения самого этого слова, по функциям стража и усмирителя.

Но все же Адамант и в манихейской доктрине опосредованно связан с Адамом: именно мятеж сил мрака «в страже Адаманта», т.е. на том ярусе мира, который состоит под его стражей, и нисхождение Выкидышей в эту область повлекло за собой творение Адама и Евы. Кроме того, цитированный выше текст из Наг Хаммади («Трактат без названия», 156) перекликается с учением о манихейском Адаманте как страже земной поверхности.

Можно даже предположить, что имя манихейского Адаманта восходит к платоновской космологии и дано ему по его космической роли. Возможно, одной из моделей манихейского мироздания в конечном счете послужила космология видения Ира Памфилийца у Платона («Государство», гл. X). Здесь из адаманта сделано веретено Ананки, которое вращает небесные сферы (616c). Ср. назначение Адаманта как стража воздушного пространства и сферы звезд.

В среднеперсидских текстах Адамант, как и другие сыновья Духа живого, носит один из титулов персидской социальной иерархии — висбед («сельский староста»). В «Шапуракане» он также назван *Yzd 'u tpskyrb* «четырёхликий бог» [Sundermann 1979a]. Эпитет «четырёхликий» можно объяснить тем, что Адамант как страж материального мира обращен на все стороны света. См. об Адаманте турфанские фрагменты [Andreas-Henning, II, 182, № 1–3] и китайские гимны.

4. **Царь славы** — четвертый сын Духа живого. Он стоит на страже трех «нижних земель», находящихся ниже земной поверхности, и вращает три Колеса, которые возносят светлые стихии ветра, воды и огня ввысь из нижних ярусов мира.

У Феодора Бар Конай это божество называется *ܟܘܨܐ ܟܠܝܐ* [TheodBK, 314.19].

Название происходит, очевидно, из определения Бога в Псалтири (Пс 24:7–10): *מֶלֶךְ הַכְבוֹד* «Царь славы». Др.-евр. *כְּבוֹד* имеет значение и «слава», и «честь». В синодальном переводе это выражение переводится «царь славы», но, вообще говоря, его можно перевести и как «царь чести». Например, в Септуагинте переведено *ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης* и в Вульгате *rex gloriae* «царь славы», но в Пешитте упот-

реблено выражение **לַמֶּלֶךְ הַחַיִּים** «царь честной» (от корня **ח.א.כ** «читать, почитать»). Ср. переводы на западные языки Нового времени: в английских версиях — king of glory, в Лютеровой Библии — König der Ehre.

При анализе сирийских версий Ветхого Завета можно обнаружить, что др.-евр. **כבוד** «слава, честь» переводится то как **ܟܘܢܘܬܐ** «честь», то как **ܟܘܢܘܬܐ** «слава» [Payne Smith]. Таким образом, имена обоих манихейских космических божеств могут восходить к одному и тому же определению Бога как космократора. Выражение «Царь чести» могло быть заимствовано непосредственно из какой-то арамейской версии Псалтири (в Пс 24:7–10 **כבוד** переведено **ܟܘܢܘܬܐ** «честь, слава»), а «Царь славы» — например, из некоего откровения, переведенного с греческого, где слову **כבוד** соответствует **δόξα** «слава».

Следует заметить, что в библейском псалме «Царь славы» — определение Бога как воителя, «Господа сил», т.е. предводителя небесных воинств. Если сопоставить этот образ с функциями обоих манихейских божеств, то скорее к нему будет близок Царь чести по своей функции стража небесных твердей и звезд.

В «Шапуракане» и некоторых документах из Турфана это божество носит титул **zandbed** «племенной вождь».

5. Омофор — пятый в пентаде сынов Духа живого. Греческое заимствование **Ὀμοφόρος** буквально переводится «плеченосец, несущий на плечах». В сирийских источниках [TheodBK, 319.20] он называется **ܫܘܠܬܐ** «носитель». В «Гомилиях» может называться также **ΒΑΙΕΤΤΩ**, букв. «несущий бремя» [ManiHom, 40.17].

В пересказах манихейской доктрины Омофор может по своей роли в мироздании носить имя Атлант — см., например, свидетельства Августина, процитированный отрывок и выше («Против Фавста», XV, 5, 428, 12).

Заметим, что в пересказе Августина имена манихейских божеств, в частности богов этой пентады (Светодержец, Царь чести, Адамантий, Царь славы), — или такие же, как в других источниках, или представляют собой латинские кальки предположительно с того же оригинала. Можно сделать вывод, что и имя Атлант — не аллегорическая вольность Августина, а подлинное наименование Омофора в латинских манихейских источниках.

Омофор правит самым нижним ярусом материального мира — нижней из четырех земель и их основаниями, под которыми начинается геенна. На плечах Омофора держится земля.

Об эсхатологической роли Омофора сказано, например, в *Acta Archelai*, XXI: в конце времен Омофор сбросит землю с плеч, освободит великий огонь, который должен уничтожить материальный мир, и поместит Шар в середину нового эона.

В некоторых источниках происхождение землетрясений объясняется тем, что время от времени Атлас-Омофор перекладывает землю с одного плеча на другое [*Acta Archelai*, VI].

По коптским текстам, Омофор держит на плечах три верхних яруса земли (в том числе собственно земную поверхность), стоя на самом нижнем ярусе. Омофор призван смирять архонтов, связанных в подземельях, главным образом в четырех «укреплениях» земли под его ногами.

В турфанских текстах он называется *manbed* «домоправитель» [Sundermann 1979a].

Третий посланец

Третий посланец — божество, эманация Отца величия. Он вызван и послан в область смещения, когда был сотворен материальный мир. Мир был готов к исполнению своей цели — отделению света от мрака, но статичен и неподвижен. Требовался «первотолчок», который положил бы начало процессу отделения.

Таким первотолчком послужило явление божественного образа Третьего посланца на Солнце. Свет, притянутый этим лучезарным образом, начал восходить из смещения; в небесах стали ходить светила, вследствие чего разделились день и ночь; в нижнем ярусе мира стали вращаться три Колеса (см.), вознося вверх три очищенные стихии; врата страны света открылись и стали принимать светлый элемент, а врата геенны — темный.

Но явление образа Посланца повлекло за собой и худшие последствия: Материя тоже возжадала его образа. Следствием этого в конечном счете явилось сотворение Адама и Евы.

Третий посланец обитает на Солнце. Его эманации в смешанном мире — божества, освободители света: Дева света, двенадцать дев и Столп славы, а также, возможно, Иисус-Сияние (так в [Керп I, 35]; в других экспозициях Иисус-Сияние выступает как эманация Отца величия). Цель всех эманаций — та же, что и у его посланца: они отделяют Свет от смещения и посылают ввысь.

А.-Ш. Пюэш упоминает, что в некоторых турфанских текстах Третий посланец отождествляется с Митрой [Puech 1949, 79] — очевидно,

как божество, принявшее участие в сотворении мира и обитающее на Солнце. Вообще-то обычно в турфанских текстах Михр «Митра» или Михр-язд «бог Митра» — название Духа живого или Солнца. Такой разноречивой в идентификациях — возможно, еще одно свидетельство того, что Митра не служил прототипом ни одному из манихейских божеств, а разнообразные отождествления носят вторичный характер.

В комментариях к гностическому «Откровению Адама» [ApAd, 90] А. Бёлиг сопоставляет Третьего посланца с третьим сыном Заратуштры — персонажем иранской эсхатологии, грядущим спасителем мира.

Однако следует отметить, что гностические черты этого божества прослеживаются очень четко. Особенно явно гностическое происхождение мифа о явлении образа Посланца в мире и сотворении людей как следствии этого.

Во многих книгах гностиков изложены варианты мифа с такой общей схемой: низшему миру является образ высшего божества (чаще всего — отраженный в воде); низшие силы пытаются подняться до него, но не могут и в результате производят несовершенные творения. У офитов это образ Иалдаваофа, вызвавший бунт звездных эонов; в «Трактате без названия» центральная фигура мифа — Пистис София, в «Ипостаси архонтов» — Нетленность, в «Апокрифе Иоанна» — Метропатор.

Можно предположить, что этот миф явился результатом особого истолкования двух мест из главы 1 Бытия: фразы «дух Божий носился над водами» (Быт 1:2) и стихов о сотворении людей по образу и подобию Божьему (там же, 26–27). Легко восстановить предполагаемый ход рассуждений гностических интерпретаторов. Для них всякая материя есть зло или, во всяком случае, явление низшее, и рассказ о сотворении плотского человека истинным Богом по его образу и подобию, если понимать его прямо, противоречит их концепциям. Следовательно, людей творят низшие силы, причем не по своему «образу и подобию», а по чужому, который они где-то подсмотрели. Из представления, что верховное божество трансцендентно и незримо, т.е. недоступно земному восприятию, родился гностический миф о сотворении людей по *отражению* божества в воде.

Несомненно, манихейский миф о Третьем посланце и сотворении людей по его образу должен быть отнесен к этому кругу.

Название «Третий посланец», скорее всего, дано просто потому, что это третье ниспосланное из Страны света божество, после Первочеловека и Духа живого. Но не исключено, что название происходит из какого-то более раннего источника манихейской доктрины. В «Кни-

ге Варуха» гностика Юстина, цитируемой у Ипполита, дается, в частности, аллегорическое толкование библейской истории творения. Ангел Варух и ангел Наас (от евр. **שׂנאי** «змея») здесь названы «третьим ангелом» как третьи порождения, соответственно, верховных божеств, мужского, по имени Элоим, и женского, называемого Эдем [Hirpoyltus, 202]:

(V, 26, 6) Ангелы этого рая иносказательно называются деревьями (**ξύλα**), и древо жизни — это третий из отцовских ангелов, Варух, а древо познания добра и зла — третий из материнских ангелов, Наас.

Далее Варух предстает не только как символ жизни, но и как посланник, который вместе с Иисусом призван освободить человеческий дух, плененный в материи [ibid., 205]:

(V, 26, 21) (Верховный Бог) высылает Варуха, третьего из своих ангелов, на помощь Духу <своему>, существу во всех людях.

Вспомним, что слово **מלאך** «ангел», как и греч. **ἄγγελος** означает прежде всего «вестник», а может быть, и «посланец» [Brockelmann, 354A]. С другой стороны, имя гностического ангела Βαρούχ близко по звучанию к одному арамейскому слову со значением «гонимец, посланец, вестник»: сир. **כּוּרׁוּךְ** [ibid., 594A], манд. **פּאַרוּךְ**, талмуд. **פּרוּךְ**. Ср. сир. **כּוּרׁוּךְ** «откровение, весть, вестник» [ibid., 601A]. Не исключено, что имя гностического ангела изначально происходит именно от этого корня и только потом переосмыслено как **כּוּרׁוּךְ** «благословенный».

Кроме того, следует обратить внимание на миссию гностического ангела: он прибыл на помощь духу Божьему, «существу во всех людях». Манихейский Третий посланец тоже ниспосылается в помощь Духу живому в его космогонической роли. Выше (см. **Дух живой**) уже говорилось о возможном происхождении имени Духа живого из библейского выражения **רוּחַ חַיִּים** «дух жизни», т.е. дыхание, жизнь, которой обладают земные существа. Иначе говоря, можно возвести и гностический и манихейский мифы к одной схеме: Бог ниспосылает «третьего ангела (посланца)» на помощь своему «духу жизни (живому)».

В общем, если исходить из функции Третьего посланца (он, как и ангел Варух у Юстина, послан освободить свет, плененный в материи, и его появление связано с сотворением человека), вполне можно предположить такую преемственность: раннегностический ангел-посланец превращается у манихеев в божество-Посланца.

Дева, Дева света

Дева света — персонаж, несомненно, гностического происхождения, на что указывают и имя его, и функции. При анализе текстов можно обнаружить, что божеств с таким именем в манихейском пантеоне несколько, разного происхождения и с разными функциями. Лучше всего это прослеживается на коптском материале. Исследователи до сих пор уделяли мало внимания этому факту.

1. «Девой» Первочеловека в коптских псалмах иногда называется Душа живая [ManiPs, 10.11–12; Wurst 1996, 38]. Иногда с ней отождествляется светлая стихия огня (об этом см. **Огонь**).

2. Дева света, эманация Третьего посланца, обитает вместе с Первочеловеком и Иисусом-Сиянием на Луне, в коптских текстах может также называться «Мудрость славная». Ее роль — являться архонтам и соблазнять их, чтобы они взлетали к ее образу; тогда ангелы ловят их и отбирают у них Свет. Для этого Дева «восходит и нисходит в Поясе».

Именно об этом персонаже говорит А.-Ш. Пюэш [Puesch 1949, 79–80], упоминая, что миф о Деве света в некоторых сектах мог быть связан с оргиастическим обрядом «собираания семени», который позднее стал приписываться манихеям.

В коптских источниках нет прямого изложения мифа о соблазнении архонтов. Но может быть, отсылка к нему содержится в следующем определении Девы света в «Псалмах Бемь»:

Возлюбленная дочь отца своего³¹,
 Дева [света] благословенная,
 что посрамляет [своей] несказанной красотой
 силы полные (...) [ManiPs 2.27–29].

По своим функциям Дева обнаруживает близость с младшими божествами ряда гностических учений, обычно с теми, которые именуются София (Мудрость). Выше уже сказано о втором названии Девы света в манихейских текстах — «Мудрость славная», т.е. София. Так, в доктрине офитов София-Пруникос спустилась к водам хаоса и материя устремилась к ней [Ириней, I, XXX, 3]. Ср. тж. «Трактат без названия», где Пистис София являет свой образ в водах и очищает их. Все это, разумеется, заставляет вспомнить и процитированное выше выражение из Быт 1:2 «дух Божий носился над водами».

³¹ Т.е. Иисуса-Сияния.

В ересиологических источниках говорится, что Адама и Еву просветила «мужедева Иоиль», сошедшая к ним. Может быть, это тоже один из вариантов манихейского мифа, где в Еву воплотился не Иисус-Сияние, а Дева — его эманация через Разум света (Иоиль — имя гностического божества).

«Большая греческая формула отречения» гласит:

καὶ τὴν μὲν Εὐάν ὑπὸ τῆς ἀρρενικῆς λεγομένης παρθένου μεταλαβεῖν ζωῆς, τὸν Ἀδὰμ δὲ ὑπὸ τῆς Εὐας ἀπλαλλαγῆναι τῆς θηρωιδίας ...

и (о том, что) Ева получила жизнь от так называемой мужедевы, а Адам избавлен Евой от звероподобия [Lieu 1983, 181].

Термин «мужедева» обычен в гностических мифологических текстах для обозначения женских божеств. Манихейская мужедева, очевидно, должна быть отождествлена с Девой, или Формой, света, происходящей от Иисуса-Сияния (см. ниже, **Форма** (Дева) света). Это не единственный случай в манихейском учении, когда мифологема имеет варианты, в которых божество заменяется своей эманацией.

Двенадцать дев, происходящие от Третьего посланца, имеют в общем то же назначение, что и Дева, эманация Посланца: являясь перед архонтами (по некоторым источникам, перед архонтами знаков зодиака), они соблазняют их своей красотой и заставляют исторгать светосное семя.

Некоторые источники можно толковать так, что наряду с двенадцатью девами были созданы двенадцать мужских божеств, чтобы таким же образом соблазнять женских архонтов. В коптских текстах упоминаний об этом нет.

С другой стороны, есть источники, свидетельствующие о некой амбивалентности облика двенадцати дев. Августин («О ересях», 55–62; см. также цитируемые в Приложениях выдержки из антиманихейских трактатов Августина) упоминает, что, по манихейскому учению, двенадцать «святых добродетелей», обитающие на светильниках, принимают и мужской и женский облик, чтобы соблазнить демонов обою пола.

Вспомним, что в гностических текстах нередко применяется определение «облика мужеженского», когда речь идет именно о божестве-деве.

Без сомнения, по манихейскому канону девы Третьего посланца тоже имеют андрогинный облик, который могут менять (по своей воле или воле Посланца). В коптских документах — например, в «Кефалайе» — эта подробность замалчивается, но не отрицается.

Двенадцать небесных сил — не такая уникальная мифологема, чтобы ее можно было однозначно возвести к какому-нибудь конкретному религиозному или философскому учению. Но исходя из неоднократно доказанной преемственности между платоновской и гностической космологией, можно вспомнить один из элементов мироздания в видении Ира Памфилийца из главы X «Государства» Платона (не случайно отрывок именно из этой главы представлен среди рукописей гностической библиотеки Наг Хаммади). В описанной там картине мироздания над восемью сферами космоса сидят восемь сирен, ось сфер находится «на лоне Ананки», а над ними сидят на престолах три Мойры, дочери Ананки. Добавим, что к ним здесь применимо определение «девы»: одна из Мойр, Лахесис, сама называет себя «девой». Таким образом, все вместе, включая Ананку, они составляют космическую додекаду женских божеств.

Столп

Столп славы, Человек совершенный (в коптских текстах эти два определения обычно стоят вместе), — божество, эманация Третьего посланца. Он поставлен в середину Пояса, т.е. материального мира, и составляет как бы центр мироздания. На его попечении состоят двенадцать божеств Пояса: пять светлых стихий, пять сынов Духа живого, Зов и Слух. В коптских книгах он по этой своей функции иногда называется «Великим омофором».

Столп славы — обитель чистой стихии воздуха. После смерти праведная душа возносится в Столп славы и через него поднимается к светилам. Это его главная функция.

Г. Флюгель [Flügel, 90] отождествляет Столп славы с упоминаемым во многих источниках колесом о двенадцати черпаках, вычерпывающим Свет из мира [Acta Archelai, VIII]. Действительно, представление об этом колесе (см. **Колесо**) может брать начало из учения о Столпе славы, в соединении с доктриной космических колес.

В некоторых источниках Столп славы отождествляется со светлым воздухом, его основой. В одном коптском псалме Иисус называется «совершенный человек в Столпе славы» [ManiPs, 59.17] — очевидно, по своей функции спасителя человеческих душ.

Как космический элемент Столп славы восходит, возможно, к космографии Платона. В уже упомянутой выше главе X книги «Государство» (X, 616) описано устройство небесных сфер и земли. Через всю землю и небо в направлении мировой оси проходит луч света наподоб-

бие столпа и соединяет их. Хотя у Платона этот столп называется κίον, а в манихейских текстах употребляется другое слово — στύλος, это расхождение можно объяснить двумя причинами. Во-первых, предметность эта, если она есть, не может быть прямой: элементы платоновской философии дошли до гностических доктрин уже в популярном, вульгаризированном виде. Кроме того, в процессе перевода (скажем, с греческого на арамейский и обратно) слово на какой-то стадии могло быть заменено синонимом или схожим по значению термином.

О происхождении второго определения Столпа славы — «Человек совершенный» — А.И. Сидоров справедливо говорит, что Столп славы представляет собой своеобразную квинтэссенцию человеческой сущности, поскольку наполнен праведными душами [Сидоров 1985, 149]. Можно добавить, что это название указывает на Столп как некий прообраз праведной, совершенной души и имеет гностические параллели. Так, в «Апокрифе Иоанна» «человеком совершенным» назван Пигероадамант, прообраз Адама. В «Ипостаси архонтов» «совершенный человек» — эсхатологический персонаж, который должен прийти в конце времен. Манихейский Столп славы может носить подобное определение как прообраз человеческой души и одновременно итог ее очищения до полного совершенства. Возможно, также имеется в виду, что в Столпе каждая отдельная человеческая душа теряет свою индивидуальность и все они сливаются в единую совершенную душу, сердцевину Столпа — Человека совершенного.

Примечательно, что есть круг литературы, где название «столп» постоянно употребляется по отношению к патриарху или к праведнику (т.е. совершенному человеку). Эта все та же, уже неоднократно цитированная здесь иудейская экзегеза Библии.

Так, в Вавилонском Талмуде (Хаггига, л. 12b), в дискуссии по вопросу, на скольких столпах (עמוד) стоит мир — на двенадцати или на семи, — есть такое утверждение:

Р. Э(леазар) бен Шаммуа³² говорит: — На одном столпе, и «праведник» имя ему. Ибо сказано: **праведник — на вечном основании**³³ (Притч 10:25).

Среди значений и контекстов слова עמוד «столп» [Levy 1924, 660A] находим следующее. В Талмуде («Берахот», 28b) есть выра-

³² Таннай 3-го поколения, ок. 120 — 140 г.

³³ Выражение עולם יסוד «вечное основание» истолковано здесь как «основание мира», исходя из другого значения слова עולם.

жение «столп правый» — так назван Иоханаан бен Заккаи (ср. 3 Цар 7:21, о правом столпе Храма).

В мидраше «Шемот Рабба», 2Е (на Исх 3:5) Бог говорит Моисею: «На месте столпа мира ты стоишь», т.е. на месте Авраама.

В этом круге литературы существует представление, что «огненный столп» образует стену, отделяющую праведника, единственного или почти единственного в своем поколении, от прочих людей. (См. об этом статью о слове **עַמּוּד** «столп» в словаре Леви [Levy 1924, 660В].) Например, в Талмуде («Кетубот», 17а) это говорится о двух талмудических авторитетах III — начала IV в.

В Вавилонском Талмуде и некоторых других источниках сказано об «огненном столпе», что он был послан Адаму, чтобы «светить ему и охранять его от всякого зла» (Пирке де рабби Элиэзер, гл. 20). Вспомним, что в определении «Столп славы» под «славой» может подразумеваться сияние; см. значения евр. **כְּבוֹד** «слава» в Библии.

Есть толкование (хотя и в относительно поздней книге), где праведный патриарх определяется как «совершенный человек». В «Танхума Берешит»³⁴, 6 (Толедот), 2, содержится толкование на Быт 25:27 — «Иаков был человек тихий (**אִישׁ שָׁקֵט**), живущий среди шатров». Комментарий, судя по всему, понимает эпитет Иакова **אִישׁ** совсем иначе — как «совершенный» (одно из значений этого корня — «быть оконченым, завершеным, совершенным»): «Иаков был *совершенный* человек и жил в шатрах».

Связующим звеном между иудейской экзегезой и гностическими толкованиями, возможно, послужило бы речение из «Евангелия от Фомы»: «Вы пойдете к Иакову праведному³⁵, из-за которого возникли небо и земля» (речение 13).

Таким образом, оба определения этого манихейского божества могут восходить к библейской экзегезе, где служили определениями праведника — по функции Столпа славы как обители праведной души и конечного результата ее совершенствования.

И. Гершевич [Gerschevitch] этимологизирует парфянское и согдийское названия Столпа славы как «целиком состоящий из красоты», где красота отождествляется с Душой живой. Возможно, «красота» здесь обозначает то же, что в Библии и в библейской экзегезе толкуется как материальное выражение **כְּבוֹד** «славы Божьей» — т.е. сияние.

В некоторых турфанских текстах Столп славы назван иранским именем Срош, или «Срош праведный» [Sundermann 1979a, 3]. Срош

³⁴ Этот аморайский мидраш составлен между 775 и 900 гг. [Шиффман, 225].

³⁵ **ΠΑΙΚΑΙΟΣ**. В переводе М.К. Трофимовой: «справедливому».

(более древняя форма: Сраоша) — одно из божеств, подчиненных Митре; вспомним, что Столп славы происходит от Третьего посланца, обитающего на Солнце.

Иисус-Сияние

Иисус-Сияние — божество, по «Кефалайа», например, [Керх I, 35.13–19], — эманация Третьего посланца.

Вследствие явления образа Третьего посланца архонты небес и подземелий взбунтовались; для их усмирения был призван Иисус-Сияние. Он восстановил восхождение ввысь трех светлых стихий, которым мятежные силы мрака преградили путь, смирил архонтов в небесах и в основании земли. После этого он воплотился в Еву, пришел к только что сотворенному Адаму, пребывающему в незнании, и заставил его вкусить от древа познания, открыл ему тайну происхождения его души и путь к спасению.

Иисус-Сияние имеет три эманации: Разума света, одухотворяющего истинную церковь, Христа-Младенца (см. **Младенец**) и эсхатологического Судьи. До конца мира он пребывает на Корабле вод, т.е. на Луне. Вместе с Разумом света и Девой света Иисус-Сияние составляет прообраз истинной церкви. Он посылает Разум света к Апостолу для создания истинной церкви, когда прежняя церковь деградирует и становится лжеучением; поэтому в коптских толкованиях он называется Отцом всех Апостолов (иногда так называется Разум света). В конце мира он призвет великий Помысел для сотворения Последнего изваяния (см.).

Итак, главная функция Иисуса-Сияния — основатель истинной церкви. Ради этой цели он сыграл роль Двойника при Адаме и посылает свои эманации к Апостолу.

Кроме того, на основании анализа источников исследователи делают вывод, что у этого божества есть еще и эсхатологическая функция судьи: в конце мира Иисус-Сияние воссядет на престол-Бему и будет судить души [Puech 1937, 2, 84]. Источники (во всяком случае, коптские) показывают, что обычно эта роль принадлежит скорее одной из эманаций Иисуса-Сияния, божеству, именуемому Судия (о нем см. ниже). Есть, впрочем, и свидетельства, где роль судьи отводится именно самому Иисусу. Вот как говорят об этом «Псалмы Бемы»:

Ибо грядет суд, и установлена будет Бема. Ибо Иисус — мой судия³⁶, [что восседает] на ней и судит людей... [ManiPS, 34.22–24].

³⁶ Так восстановлено это плохо сохранившееся место в издании Олберри. Г. Вурст восстанавливает его иначе: «Это Иисус, великий судия» [Wurst 1996, 88].

Есть другой псалом из того же цикла, где вообще не очень ясно, кто именно предназначен на роль Судии — сам Иисус-Сияние или его эманация, занимающая место Сына в гностической триаде. Во всяком случае, Иисус и Судия здесь — не одно и то же:

Это Бема Иисуса, и Девы света, и Судьи церкви. Это знак Бемы Судьи, что в воздухе [Керх I, 20.31—21.2].

Этим двум разным свидетельствам в пределах одного и того же цикла псалмов можно найти, пожалуй, только одно логическое объяснение: функции эсхатологического судии возлагаются и на Иисуса, и на его эманацию.

Вопросами манихейской христологии занимались многие исследователи. Прежде всего следует назвать классическую работу О. Розе «Манихейская христология» [Rose]. Еще в 1937 г. она была защищена как диссертация в Марбурге и переиздана в 1979 г. без существенных изменений. Книга содержит семантический и доктринальный анализ манихейской христологии.

Розе выделяет следующие ипостаси Иисуса в манихействе:

1) Иисус-Сияние в роли просветителя Адама и отца Апостолов — воплощение божественного Разума.

2) Иисус страдающий — свет, связанный и «распятый» в смещении.

3) Исторический Иисус — один из Апостолов.

4) Эсхатологический Иисус — проводник души при ее вознесении и судья душ на Страшном суде.

5) Космический Иисус.

Впоследствии К. Рудольф исследовал манихейскую христологию и определил для Иисуса три ипостаси: Иисус-Сияние, исторический Иисус и Иисус страдающий. Ему в основном следует Ж. Рийс [Ries 1953; 1980e]. Анализируя три титула Иисуса в коптских документах (Свет, Спаситель и Судия), он выделяет три традиционные ипостаси Иисуса в манихействе: небесную, космическую и историческую. Помимо прочего, Рийс здесь делает попытку сблизить манихейского Иисуса с Буддой.

А.И. Сидоров [Сидоров 1985] справедливо отмечает, что у Августина («О ересях») выделены только две ипостаси манихейского Иисуса: Иисус-Сияние и исторический Иисус. К этому, впрочем, следует прибавить, что в других антиманихейских трудах Августина есть определение *Jesus patibilis* «Иисус страдающий», означающее третью, несколько иную ипостась.

По поводу всех этих классификаций можно сказать следующее. Функции космического, «апостольского», небесного и эсхатологического Иисуса не противоречат друг другу, и нет оснований выделять их, приписывая отдельным ипостасям: это разные функции одного и того же божества (по существу, почти у всех божеств манихейской системы имеется несколько функций). Что касается «Иисуса страдающего» (*Jesus patibilis* Августина), то это скорее всего просто аллегория Света, связанного в материи. Такое название принято далеко не во всех источниках: например, в коптских текстах ему соответствует определение «Крест света» (см.). Ни к какой ипостаси Иисуса-Сияния аллегорический «Иисус страдающий» реального отношения, по всей видимости, не имеет. Возможно, это вариант названия «Крест света» в некоторых манихейских текстах — точнее, в латинских документах эпохи Августина.

Следует заметить, что «Иисусом-Сиянием» в коптских текстах именуется только небесный Иисус. Исключение составляет одно место в изданной В.-П. Функом рукописи «Кефалайа»:

Иисус-Сияние — тот, который пришел, и явился в мире, и был распят врагом, который восстал против него [Керх III, 302.25–27].

Можно было бы предположить, что имеется в виду небесный Иисус-Сияние, а «распятие» означает космическое пленение Креста света в материи. Но тогда эти строки противоречат тому, что мы знаем о манихейской доктрине из других источников: Иисус-Сияние нигде не изображается как «распятый», ни в прямом, ни в аллегорическом смысле. Вероятнее всего, речь здесь идет об «историческом Иисусе» и слова о распятии следует понимать в прямом смысле.

Таким образом, различаются две ипостаси: божественная (Иисус-Сияние) и «апостольская» (исторический Иисус). Они, хотя и связаны друг с другом (через «небесную Церковь» и последовательность эманаций), должны рассматриваться отдельно.

Такая дихотомия заставляет вспомнить христологические воззрения гностиков.

Различение горнего и земного Христа — характерный признак гностической христологии. В своем стремлении разделить божественное и человеческое начало Иисуса гностики дошли до полного разделения: вместо двуединого Христа они представляют «двух Христов» или «Христа и Иисуса», божество и человека-вероучителя. Так, в учении Валентина горний Спаситель соединяется с дольным Христом только при крещении [Иринея, I, VII, 2]. Примерно то же постулируется

в учении гностика Марка [там же, I, XV, 2–3] и в доктрине офитов, по которой небесный Христос снизошел в земного Иисуса [там же, I, XXX, 12–13]; ср. учение валентиниан, где небесный Христос отождествляется со светом. В «Трактате без названия», 153, говорится, что вместе с церковью Саваоф создал «Иисуса Христа, подобного Спасителю, который вверху, в огдоаде». Иначе говоря, земной Иисус здесь представляет собой лишь подобие небесного Спасителя, так же как земной человек, согласно гностикам, есть лишь подобие своего небесного прообраза.

Определение «Сияние» применяется к Иисусу как к «светочу» — посреднику между божественным и земным мирами.

Ср. преобразование духовидца в апокалиптической литературе и превращение его в небесную силу. Может быть, в конечном счете представление о преобразении вероучителя восходит именно к этой традиции, а Мани со свойственным ему радикальным дуализмом окончательно разобщи́л эти два состояния.

Эпитет «сияние, сияющий» восходит скорее всего к новозаветному образу преобразенного Христа: «и просияло лице Его, как солнце» (Мт 17:2). Очевидно, именно этот сияющий Иисус был представлен в манихейском каноне как божество и окончательно отделен от своего исторического «прототипа».

Отдельные функции Иисуса-Сияния также можно возвести к соответствующим положениям гностических учений. Эпитет «сияющий, сияние» у мандеев, например, применяется к реинкарнирующему носителю гносиса Авелю, который в мандейских книгах называется «Авель-Сияние».

В роли просветителя Адама и основателя истинной церкви Иисус выступает во многих гностических текстах. Об эсхатологическом призвании Иисусом Помысла жизни ср. учение валентиниан: в конце времен Помысел и Иисус должны составить единую чету-сизигию.

Суд, судья

В гл. 28 «Кефалайа» «судьями» называются почти все божества манихейского пантеона, начиная с Отца величия (см. [Главы, 316]). В толкованиях этой главы под «судом» подразумевается всякая победа светлых сил над темными и заключение мрака в узы. См. тж. один из «Псалмов Бемы»: «судьи божественности, разделяющие две природы» [ManiPs, 26.28–29]. Очевидно, определение «судьи» здесь должно подчеркнуть, что победы божеств — не результат насилия (как вре-

менная первоначальная победа мрака над частью светлого мира), а законные действия, что светлые божества берут верх не силой, а по праву. В этом смысле практически всякое божество, действующее в материальном мире, оказывается судьей.

Космические престолы, установленные в сфере действия божеств, — местонахождение их как судей.

Но есть и особое божество, именуемое Судия, или «Судия в воздухе», — эманация Иисуса-Сияния.

Десятый судия — это Судия, восседающий в воздухе, он судит всех людей, совершает разделение между добрыми и злыми и отделяет праведников от грешников [Keph I, 80.29–32].

Престол Судии находится в чистой стихии воздуха, куда возносятся души людей после смерти. Судия осуществляет посмертный суд над душами: праведников посылает в страну света, грешников, окончательно предавшихся мраку, — в геенну, а души, в которых ни светлое, ни темное начало еще не одержало верх, — в перерождение:

[Да] увидит Су[дия], что ты³⁷ соблюдаешь эти заповеди,
[и оправдает]³⁸ тебя, и даст тебе жизнь;
полное отпущение грехов [дарует] он тебе [ManiPs, 7.30–32].
А Судия, [что в] воздухе, даст тебе свои три дара
[ibid., 22.12–13].

Не совсем ясно, что представляют собой эти «три дара». По данным источников, так называются три атрибута, которые Дева (Форма) света дарует праведной душе после смерти (см. разд. *Дева*). Но здесь вряд ли имеется в виду то же самое. Возможно, ответ на это дает другой коптский псалом, из цикла, условно называемого «Псалмы к Иисусу»:

...я прибег к Судии моему.
Венец славы он надел мне на голову,
награду победы дал мне в руку,
одел меня одеянием света,
возвысил меня над всеми моими врагами [ManiPs, 50.23–26].

Явится тебе Судия
с лицом, полным радости,

³⁷ Псалом обращается к душе.

³⁸ У Олбери восстановлено [NQT]AIO «и почитит». Но более логичной представляется поправка Г. Вурста: [NQT]AIO «и оправдает» [Wurst 1996, 34].

и омоет тебя, и очистит
своими водами росными, сладостными.
Он поставит стопу твою на стезю истины,
оснастит тебя крылами света,
как орла легкого, вылетающего в воздух свой [ibid., 100.27–31].

Псалом обращен к Иисусу, и закономерно предположить, что здесь функции космического судии приписываются ему, как это иногда бывает в коптском корпусе манихейских книг (см. выше, **Иисус**). С другой стороны, здесь Судия наделяет праведника теми же атрибутами, которые, согласно тем же источникам, праведная душа получает от другого божества — Формы (Девы) света-Сияние. Здесь перед нами еще один случай, когда тексты представляют несколько разных вариантов деталей мифа.

Среди «Псалмов к Иисусу» есть и другие, где эти атрибуты представлены как дары Судии:

Радуйся, Судия праведный, сила мощная, стезя истины,
зерцало чистое, что разделяет победителей и осужденных.
Одень меня своим одеянием, дай мне венец и награду
[ibid., 83.21–24].

Еще один псалом этого цикла, обращенный к душе, гласит:

Получи венец от Судии и дары света,
вознесись в свое царство и упокойся [ibid., 57.28–30].

Можно с уверенностью утверждать, что образ космического судьи на небесном престоле в конечном счете восходит к библейскому тексту. Во второй части книги Даниила, которую по праву можно считать самым ранним апокалипсисом, небесная сила по имени «Древний днями»³⁹ сидит на престоле суда (Дан 7:9); ср. также престол Страшного суда и «Сидящего на престоле» в Откровении Иоанна Богослова (Откр 4:2 и далее; 20:11).

Судьей церкви называется Апостол. В частности, судьей существующей церкви представлен Мани в образе Параклета:

Поклоняемся тебе, Судия-Параклет,
благословляем Бему твою, на ней же ты восседаешь
[ManiPs, 20.19–20].

³⁹ В Синодальном переводе «Ветхий днями».

Это Бема Иисуса, и Девы света, и Судии церкви.

Это знак Бемы Судии, что в воздухе [ibid., 20.31—21.2].

Бема, возвышение, на котором должен восседать Апостол в храме, представлена здесь как земной аналог космических престолов богов-судей.

Младенец

Этот термин как название божества (копт. **ΛΙΛΟΥ**) сохранился в коптских источниках. Божество может называться также «Иисус-Младенец» или «Христос-Младенец». Так называется одна из эманаций Иисуса-Сияния — по реконструкции у Шмидта и Полоцки, третья его эманация [Schmidt-Polotsky, 74].

Младенец — одна из трех эманаций Иисуса, называемых в коптском источнике «три Слова жизни»; в эту триаду входят также Разум света и Судия. Иисус при вознесении оставил Младенца в смешанной субстанции, вместе с Зовом и Слухом — очевидно, в функции хранителя Света материального мира. Скорее всего, именно поэтому Младенец часто ассоциируется в коптской книге псалмов с Крестом света — светлой субстанцией, «распятой» в земных растениях. В одном из «Псалмов Фомы» [ManiPs, 209.11—210.16] Младенец олицетворяет именно эти «распятые» светлые стихии.

В «Кефалайа» об этом персонаже говорится немного. Это последняя эманация Иисуса-Сияния в материальном мире:

Он (...) сотворил Иисуса-Младенца, вознеся и упокоился в стране Света [Keph I, 61.26—28; Главы, 103].

Есть глава, где о предназначении Младенца сказано несколько больше:

И еще помещен к ним (*т.е. в материальный мир*) Иисус-Младенец, он же образ живого слова речи и слуха. Он укрепил эти станы, верхние и нижние, [чтобы] каждый из тех укрепился вокруг своего [сторожевого] поста, чтобы не бунтовали и не творили козней в его страже.

В книге псалмов сведения тоже скудные. См. один из хвалебных псалмов [ManiPs, 155.24—32]:

Иисус, что подвешен на древе,
Младенец, сын росы,

Млеко всех дерев,
Сладость плодов,
Око небес,
Страж всех сокровищ,
[Молчание]⁴⁰, что держит все сущее,
Страж всех творений,
Покой мира.

«Сыном росы» Младенец именуется также в другом псалме этого цикла [ibid., 167.64].

Точнее установить функции этого божества не представляется возможным, так как сведения о нем в текстах крайне скупы.

Параллели есть в гностических текстах, где Младенец — определение божества, выступающего в роли спасителя (Пистис София, 125.3 и 147.38; 2-я книга Иеу, 316.1). А. Бёлиг считает прототипом этого манихейского персонажа божество по имени «Эсефех, дитя дитяти», представленное в гностическом «Евангелии египтян» [EvEgypt]. Но с уверенностью отождествить их нельзя все по той же причине — о Младенце слишком мало сказано в сохранившихся манихейских текстах.

Возможно, этот образ — результат обособления в манихейском каноне образа Христа-Младенца. Как божественное и человеческое начала новозаветного Иисуса оказались радикально разделенными в дуалистической манихейской доктрине, так и Христос-Младенец выделен в отдельную сущность. В этом ярко проявилось одно из свойств манихейства и гностических доктрин вообще: тенденция к множественности и гипостазированию.

Разум света

Разум света — божество, эманация Иисуса-Сияния. У Разума света есть свои три эманации — Апостол, Двойник-Параklet и Форма света. К Разуму света применяется определение «отец всех Апостолов», по его функции прародителя и восстановителя истинной церкви. В некоторых текстах и источниках Иисус и Разум отождествляются (см., например, турфанский текст М 473, а также изложение Александра Липольского [ALyc, IV]).

По толкованиям в коптских источниках, Разум света ниспосылается Иисусом, чтобы воссоздать в мире единую истинную церковь, ко-

⁴⁰ Конъектура моя.

гда предыдущая церковь деградирует и становится «лжеучением» (δούμα). Разум избирает души верующих и еще до рождения предназначает их быть адептами истинной церкви; прежде всего избирается основатель церкви — Апостол. Затем Разум света посылает Апостола и верующих на землю, в плотское рождение. По достижении Апостолом надлежащего возраста Разум света ниспосылает ему Двойника, а когда церковная община уже образована, поселяется в ней и делает ее своим престолом на земле.

Обитая в церкви, Разум света вселяется одновременно в душу каждого верующего, где постоянно борется с грехом. (Именно это, очевидно, имеет в виду Августин, упоминая манихейское учение о двух разумах, противоборствующих в теле.) Об этом подробно рассказано в «Кефалайа» — напр., в одном из разделов главы 56 [Керх I, 142.2—143.32]. Разум света входит в тело, несмотря на сопротивление архонтов, через пять чувствилищ (αἰσθητήριον) или пять «врат тела», и освобождает пять Умных (см. выше) человеческой души, которые грех связывает пятью материальными субстанциями тела. Разум света облакает душу человека сопутствующими пяти «умным» пятью добродетелями, начиная с любви и кончая мудростью, а субстанциями тела связывает соответствующую пентаду греха, т.е. пять пороков, так что грех не имеет возможности совращать человека. Таким образом, Разум света составляет светлый элемент души, приблизительно так, как Душа живая составляет светлую основу остального мира.

В коптских текстах часто упоминается «Святой дух» — та часть Разума света, которая обитает в истинно верующем человеке, независимо от его ранга.

В среднеперсидских и согдийских текстах Разум света иногда именуется Вахман. Вахман (Воху-Мана), «Благой помысел», — зороастрийское божество, роль которого действительно отчасти совпадает с функциями Разума света, Иисуса-Сияния и Двойника. Но не менее явно прослеживается гностическое происхождение этого манихейского божества.

Божество под названием Ум или Разум (Νοῦς) — постоянный персонаж гностических текстов. Кроме того, здесь Ум часто отождествляется с Христом или находится с ним в отношениях преемственности (ср. происхождение манихейского Разума света от Иисуса-Сияния). В учении валентиниан Ум-Νοῦς, или Единородный — одна из первых эманаций верховного божества, родитель небесного Христа [Иринея, I, I, 1 и 5]. У василидиан Ум — первородный сын верховного божества — отождествляется с Христом и является в призрачном теле как

Иисус [там же, XXIV, 4]. У барбелиотов небесный Христос «потребовал, чтоб ему дан был на помощь Ум (Νοῦς)» [там же, XXIX, 1]. По учению сифиан, Разум-Νοῦς облекается в материю. Ср. книги из Наг Хаммади: в «Апокрифе Иоанна», 6–7, небесный Христос просит у Незримого духа ниспослать ему сотоварища по труду — Разум. В «Евангелии египтян» присутствует Разум как божество первой огдоады.

Апостол

Апостол — эманация Разума света, ниспосылаемая на землю для осуществления миссии вероучителя. Поскольку деятельность Апостола протекает на земле, среди людей, о нем см. в разд. **Материальный мир**.

В турфанских текстах термину «Апостол» соответствует среднеиранская калька: *grust'g* «посланец»; Мани называется *grust'g grwš'p* «посланец света».

Двойник

В коптских текстах этот термин выражен словом **САЦУ** «пара, двойник, близнец». По Августину («Против Фавста, XX, 2), он называется *geminus* «близнец» [*PL*, XLII, 369].

Двойник — эманация Разума света; его функция — являться Апостолу, возвестить ему откровение и сопровождать на всем жизненном пути. Это как бы личное божество Апостола, его просветитель и хранитель.

Вторая (*сила, происходящая от Разума света*) — Двойник, который приходит к Апостолу и открывается ему, становится ему товарищем, сопровождает его повсюду и постоянно помогает во всех печалях и опасностях [*Керх I*, 36.6–9].

Двойник Мани — то же самое, что Параклет в других главах трактата, ат-Таум (Близнец) в арабских источниках, Сизиг в Кельнском кодексе. В коптской книге псалмов он называется просто «Двойник»:

(*Мани говорит:*) Я взирал на моего Двойника моими очами света [*ManiPs*, 19.22].

В «Псалмах Бемы» есть строки, где Двойник Мани отождествляется с Христом — может быть, это один из уже отмеченных нами случаев, когда эманация отождествляется со своим прародителем:

Мы Благословляем твоего Двойника света,
Христа, начало нашего блага [ManiPs, 42.22–23].

Представление о некоем божестве или божественной силе, «стоящей» при каждом человеке, — явление отнюдь не уникальное; вспомним хотя бы личное божество в древневосточных религиях, дaimона в греческих религиозных и философских учениях, ангела-хранителя в христианстве. Но манихейский Двойник — спутник не всякого человека, а только вероучителя, восприемника откровения.

В одном из коптских псалмов есть выражение **ΠΕΣΑΪΩ** «твой двойник» по отношению к душе (псалом обращен к человеческой душе вообще, призывает ее пробудиться). Но это место [ManiPs, 146.53] сильно повреждено. Можно предположить, что имеется в виду небесная сила, в других текстах именуемая Девой (или Формой) света.

Очевидно, самый вероятный прямой прототип Двойника следует искать в том круге литературы, который служит одним из непосредственных источников манихейской доктрины, — в откровениях. Одна из центральных фигур многих апокалипсисов — так называемый *angelus interpres* «ангел-толкователь». Это ангел или небесная сила, которая является восприемнику откровения и служит посредником между ним и небом: возвещает ему Божью волю, открывает и толкует божественные тайны, служит проводником при вознесении (если таковое происходит), иногда диктует текст откровения. В самом раннем из известных нам апокалипсисов — второй части книги Даниила (сер. II в. до н.э.) — такую роль играют даже не один, а последовательно несколько ангелов.

Но есть детали, позволяющие сделать и другие выводы.

Имя духа-просветителя Мани в Кельнском кодексе — **Σύζυξ** (**Σύζυγος**). Как уже говорилось, самое распространенное значение этого слова — «супруг, супруга». Вспомним, что сизигией («супружеством») в пересказах гностических учений называется пара связанных между собой эманаций, из которых одна носит имя мужского рода, а другая женского.

Роль Двойника при Адаме сыграл Иисус-Сияние: как формулируют это коптские источники, он «дал надежду Адаму». В «Кефалайа» сказано, что он при этом воплотился в Еву:

Так и он (Иисус-Сияние) совершал свою волю в Поясе силами многими, пока не достиг творения плотского, Адама и Евы, первых людей, и не [исполнил] волю свою через Еву: он [[облекся в Еву,]] [дал] Адама надежду и благую весть [Keph I, 54.2–7; Главы, 97].

Иисус снизошел, облекся в Еву, исправил дороги ветра, воды и огня, открыл им источники и проложил дорогу для восхождения [Kerh I, 94.3–6; Главы, 130].

По другому варианту он воплотился в некое женское божество под гностическим названием «дева (мужедева) Иоиль». Вот как излагает этот миф Феодорит (I, 26):

Мужедева, которую они зовут дочерью света и называют Иоиль, уделила Еве жизнь и свет; Ева же освободила Адама от звероподобия [Theodoretus, 377].

Слово **саіѵ** в коптских текстах может употребляться и в смысле «пара, супруга». В книге псалмов есть выражение «его чета совершенная, святая Мудрость» [ManiPs, 111.15] — насколько можно понять, имеется в виду «чета» Разума света.

В псалмах из Мединет Мади, а также в текстах из Келлиса есть места, где этот термин имеет артикль женского рода: **Т-саіѵ** [ManiPs, 56.21, note; Kellis II, 51].

В «Кефалайа» темная стихия огня, сущность женского рода, названа «двойник, чета (**саіѵ**) врага» [Kerh I, 105.1]. В «Псалмах Фомы», в описании темных сил, змея названа «четой» дракона [ManiPs, 217.4].

Все это заставляет предполагать, что манихейский Двойник мог быть изначально представлен в женском образе.

Подобную деталь можно наблюдать в гностических текстах и изложениях гностических учений. Так, по Иринею, гностик Марк сообщал, что неизреченные тайны ему раскрыло высшее божество, снизошедшее к нему «в виде женском» [Иринею, I, XIV, 1]. Также в текстах из Наг Хаммади роль просветителя, подателя откровения, нередко выполняет женское божество.

Образ «ангела-толкователя» в женском обличье явно стоит в том же ряду.

Если обратиться к библейской экзегезе первых веков н.э., то слово «близнец, двойник» предстает там во вполне определенном контексте. Поскольку дети Адама, по крайней мере Каин и Сиф, произвели потомство (Быт 4–5), комментаторы делали вполне логичный вывод, что жен для них тоже родила Ева, за неимением других прародительниц. Вот как об этом сказано в «Берешит Рабба», XII : II:

Р. Йошуа б. Қарҳа⁴¹ сказал: — Возшли на ложе двое, а сошли сестра: Каин и его сестра-близнец, Авель и две его сестры-близнеца.

⁴¹ Таннай 3-го поколения, ок. 130–160 г.

Иначе говоря, у каждого из первых людей был близнец, она же супруга.

О «близнецах» и супругах-близнецах говорится в нескольких речениях «Пирке де рабби Элизер», гл. 21. Эти толкования приписываются разным экзегетам, в том числе достаточно ранним:

Р. Йосеф⁴² сказал: — Каин и Авель были близнецы.

Р. Меаша⁴³ (по другому варианту: р. Меир) говорит: — Родился Каин и сестра-близнец его (קַיִן וְאֵלֶּהָ) с ним.

Далее приводится толкование р. Цадока, что у Авеля тоже была сестра-близнец, прекраснейшая из женщин, и Каин пожелал ее.

Исходя из этих терминологических подробностей, можно предположить, что по манихейской доктрине реинкарнирующий Апостол и нисходящий к нему Двойник образуют своего рода сизигию-«супружество», чету гностического типа.

Попутно возникает вопрос о множественности манихейского Двойника: одно ли это божество, которое каждый раз нисходит заново, или их несколько, у каждого Апостола свой? Скорее всего, Двойник представляет собой одну и ту же эманацию: тексты неизменно говорят о нем в единственном числе.

Параклет

Греческий термин *παράκλητος* в значении *утешитель* восходит к Новому Завету: см. Ин 14–16, где Иисус обещает послать апостолам вместо себя от Отца *Утешителя, Духа истины*. В трактате «Кефалайа» есть прямая цитата этого места.

Результатом толкований этого отрывка стало, в частности, то, что время от времени различные христианские школы отождествляли с долгожданным Утешителем-Параклетом какое-либо историческое лицо, своего учителя. Так, у некоторых гностиков с ним идентифицируется апостол Павел. Монтанисты и павликиане пытались отождествить Параклета с Монтаном или Сергием. У мусульман он может отождествляться с Мухаммадом.

В манихейских текстах Параклетом может называться Мани как преемник Иисуса в череде Апостолов. Исследователи немало спорили о том, насколько верующие отождествляли Мани с Параклетом. На

⁴² Аморай 2-го поколения, 2-я половина III в., Палестина.

⁴³ Таннай 3-го поколения, ок. 130–160 г.

этот вопрос достаточно ясно отвечает один документ на греческом языке из Келлиса — письмо 1-й половины IV в., написанное манихеем [Kellis I, 167–169, № 163]. В письме Мани именуется Параклетом. На этом основании издатель документа делает вывод, что Мани отождествлялся с Параклетом — если не на богословском уровне, то в народных верованиях [ibid., 169].

Собственно, для такого вывода достаточно было бы посмотреть другие, ранее опубликованные коптские источники — например, книгу псалмов. В «Псалмах Бемы» Мани именуется Параклетом постоянно:

Слава, победа Параклету, господину нашему, свету нашему, Мани [ManiPs, 24.14–15], — и т.д.

Не вызывает сомнений, например, такое обращение, где описывается смерть Мани:

Во второй день недели⁴⁴
ты принял славу победы.
Ты завязал венок на главе своей,
ибо ты убил племя мрака.
В месяце фаменот⁴⁵, четвертого числа, в понедельник⁴⁶,
ты принял свой венец.
О мой отец, победитель в битве,
будь милостив ко мне,
молю тебя, Параклет [ibid., 17.24–28].

С другой стороны, в некоторых стихах следующего цикла книги, «Псалмов к Иисусу», Параклетом, по-видимому, именуется Иисус:

[Приди,] господь мой, Иисус, Спаситель душ,
что [спас] меня от опьянения заблуждения мирского.
[Ты —] Параклет, которого я возлюбил с юности моей
[ibid., 56.15–17].

Слава тебе, господь мой, Иисус, спаситель мой, Параклет
[ibid., 85.19].

⁴⁴ Букв. «во второй день воскресенья (̄Н̄Т̄К̄ӮР̄І̄А̄К̄Н)».

⁴⁵ ПАРМЗАТ.

⁴⁶ Букв. ПАΠΟΟZ «лунный (день)». Ср. «Кефалайа», где понедельник называется греческим заимствованным словом ΔΕΥΤΕΡΑ, букв. «второй [день]». То же самое мы видим в манихейских гомилиях [ManiHom, 45.21, 60.4]. Это можно было бы считать доказательством того, что «Псалмы Бемы», в отличие от указанных двух книг, переведены не с греческого либо представляют собой оригинальное коптское сочинение. Правда, на это можно возразить: в той же строфе, выше, понедельник назван «вторым днем», что может быть калькой с греческого.

Здесь же, впрочем, определение «Параклет», как и в предыдущем цикле, может применяться к Мани.

В доксологиях «Псалмов Саракотон» определение «Параклет» относится к Мани — во всяком случае, это можно сказать о тех страницах, которые хорошо сохранились и могут быть прочитаны; см., например, [ManiPs, 145.12, 184.32—185.1].

В «Псалмах к Иисусу» есть доксологии Троицы, где Параклет (очевидно, исходя непосредственно из толкования Евангелия, где Параклет именуется «духом») отождествляется со Святым Духом:

Слава, победа Отцу, Богу истины, и Его возлюбленному Сыну Христу, и Святому Духу, Параклету [ibid., 49.29—30].

Слава тебе, Боже истины, увенчанный в своих зонах. Победа Сыну твоему, Иисусу, спасителю тех, кто [верят] в него. Честь Духу твоему, Параклету [ibid., 87.11—13].

С другой стороны, в «Кефалайа» Параклетом называется божественный «двойник» Мани — та небесная сила, которая в турфанском тексте М 49 именуется Нарджамиг, в Кельнском кодексе Сизиг, в арабских источниках ат-Таум «Близнец». Подробнее о нем см. выше, **Двойник**.

Параклет живой сошел ко мне и говорил со мной [Keph I, 14.32—16.1; Главы, 64].

Итак, все, что было и что будет, открыто мне Параклетом, [[Духом истины]] [ibid., 15.19—20].

Возможно, дело в том, что основной текст «Кефалайа», за исключением вводных и заключительных фраз, написан от лица Мани. Независимо от того, лежат ли в основе книги какие-то толкования самого Мани, вряд ли составитель (или составители) трактата стал бы вкладывать в его уста подобное самоопределение. Это не мешает ученикам в концовке главы 1 все-таки назвать Мани Параклетом:

...мы... уверовали, что ты — Параклет от Отца, открывающий все тайное [Keph I, 16.29—31; Главы, 66].

Ключом к этим вариациям могут послужить слова Мани о Двойнике в той же главе:

Все я увидел благодаря ему и стал (с ним) телом единым и духом единым [ibid., 15.23—24].

Объединившись со снизошедшим к нему Двойником-Параклетом, Мани таким образом и сам получает определение Параклета. Двойник

служит «Утешителем» Мани, а тот, получив откровение, играет такую же роль по отношению к человечеству.

Как уже неоднократно замечено ранее, через большую часть гностических и манихейских источников проходит мысль о единстве, о том, что светлое начало представляет собой неразрывное целое, как бы оно ни разобщалось и ни дробилось под давлением обстоятельств. Отсюда, вероятно, происходит и отмеченная здесь особенность: одни и те же названия и функции могут приписываться то эманации, то божеству, породившему ее.

Это объяснило бы и отождествление Параклета с Иисусом в коптских псалмах: Двойник опосредованно представляет собой эманацию Иисуса-Сияния.

Форма (Дева) света

Форма (греч. μορφή) света — так называется в «Кефалайа» божество, эманация Разума света. В других коптских источниках она именуется Девой света, но не отождествляется с одноименными божествами (см. разд. **Дева, Дева света**):

[Да буду] я достоин узреть твою Деву,
ту, ради которой я страдал,
ту, что несет все дары верного,
и ее три ангела с ней [ManiPs, 66.22–24].

В псалме из Келлиса она называется «Образ» и, насколько можно понять, в какой-то степени отождествляется с Двойником:

Образ (**ΕΙΚΩΝ**, ж. р.) моего Двойника пришел ко мне со своими тремя ангелами. Она дала мне одеяние, венец, пальмовую ветвь и победу [Kellis II, A1].

В «Гомилиях», насколько можно прочесть эту рукопись, поврежденную сильнее других книг коптского корпуса, это божество тоже именуется Формой. См. повествование о кончине Мани:

В одиннадцать [часов] этого дня он вознесся из [тела] к шатрам своего величия, ввысь. Он встретил свою Форму [ManiHom, 60.12–15].

Форма света является праведнику, который при кончине освободился от перерождения. Она освобождает его душу из плоти, приветствует, являет ему «образ духовный» и сопровождает ввысь. За ней

следуют три ангела: один дает праведнику некий божественный атрибут, называемый в текстах «награда» (по мнению некоторых исследователей, это должен быть сосуд с елеем, но псалом из Келлиса заставляет предполагать, что это пальмовая ветвь), другой облакает его в светлое одеяние, третий венчает диадемой (венцом).

Может быть, в части источников Форма отождествлялась с какой-то другой «Девой света», эманацией другого божества (см. **Дева, Дева света**).

Вообще в коптских текстах «форма» — термин, отчасти аналогичный понятию «образ». Это небесный прообраз плененной в мире частицы светлого начала (прежде всего человеческой души), с которым она воссоединяется после освобождения из материи. Так, Апостол в царстве Света определяет «форму» церкви и будущих членов общины еще до их (и своего) плотского рождения. Благодаря своей высшей, чистой форме праведник не несет ответственности за грехи, совершенные до обращения в манихейство. «Форму в свете и соразмерности» обретает освободившаяся Душа живая на светильях.

Очевидно, содержание термина здесь примерно такое же, как в гностических текстах. Ср., например, гностическое «Евангелие египтян», 67, где получивший небесное крещение говорит о себе: «Я... принял форму в кругу богатств света» [Смагина 1995, 237].

Возможно, название «Форма света» дано этому божеству в «Кефалайа» именно по функции проводника души к своему небесному прообразу.

Р. Рейтценштейн [Reitzenstein 1920] сравнивает этот персонаж с иранским божеством Даэна (ср.-перс. Дэн), т.е. «Вера», в «Яште» 22: там праведная душа после смерти встречается свою Дазну в образе прекрасной девы, которая ведет его душу к Ормизду [Авеста, 409]. Действительно, по функции манихейское божество может восходить к зороастрийской Дазне. Но при более подробном рассмотрении оказывается, что у них разные атрибуты, у Дазны нет никаких сопровождающих божеств, да и сам процесс встречи праведной души происходит несколько по-другому: в Яште праведнику преподносится в дар только пища — коровье масло. В книге «Видевдат» (19, 30) Дазна, тоже в образе прекрасной девы, не только сопровождает праведников, но и карает грешников. Наконец, антропоморфный образ Дазны присутствует не в самых ранних зороастрийских текстах [там же, 435].

Следует заметить, что ангелы с такими же атрибутами, как спутники манихейской Формы света (одеяние, венец), в схожем контексте присутствуют и в христианских документах [Reallex, 205–206].

В манихейских источниках нет никакого темного аналога этого божества, как в зороастрийских (например, демона, ведущего грешника в преисподнюю). Но в псалмах есть стихи, указывающие на представление о некоей злой «форме»:

Не боюсь я злой Формы,
этой пожирательницы душ, полной заблуждения,
ее же боятся безбожники.
Благочестивые⁴⁷ попрали ее [ManiPs, 76.13–15].

Боги, богатые и ангелы

В главе 50 «Кефалайа» Мани задает своим ученикам вопрос:

...«бог», «богатый» и «ангел» — что это такое? [Keph I, 125.25—126.29].

Из его толкования следует, что «богами» следует называть только самые старшие небесные силы, произошедшие непосредственно от Отца величия. Их эманации называются «богатыми», а младшие божества, эманации эманаций, — «ангелами».

Следует отметить, что составитель трактата применяет это разделение в самом начале книги. В главе 3 выстраиваются экспозиции «Благоденствия, Мудрости и Силы» — вид типичной гностической триады, где «Сила» — название сыновней ипостаси. К ее эманациям и применяется этот тройной термин:

Его (*Отца величия*) великая Сила — это все боги, богатые и ангелы, что вызваны из него [Keph I, 24.3–5].

[А его (*Третьего посланца*) великая Сила] — это [все] боги, богатые и ангелы, пребывающие на Корабле (*т.е. на солнце*) [ibid., 14–15].

А Сила, пребывающая на Корабле (*на луне*), — это [все] боги, богатые и ангелы, стоящие на [нем] [ibid., 19–20].

Далее в сильно поврежденной главе 22 упоминаются «все боги, богатые и ангелы, призванные и пришедшие от Отца» [ibid., 66.9–10].

В главе 24, по-видимому, эта же трихотомия применяется ко всем силам света, которые пребывают или пребывали в материальном мире:

⁴⁷ Букв. «слуги Божьи».

...до той поры, [когда лик] Отца явится над [всеми] богами славы, над всеми богатыми, [[всеми ангелами и]]⁴⁸ проявлениями, которые вышли против врага [ibid., 73.17–20].

Кроме этих мест в трактате нет такого разделения, да и в главе 50 термин получает три разные трактовки.

Что касается других источников, то нечто подобное этому разделению засвидетельствовано в одном из «Псалмов Фомы» (как уже неоднократно говорилось, для этого цикла предполагается доманихейское происхождение). Здесь следующим образом излагается история порождения небесных сил верховным божеством:

Он вызвал зоны мира,
в них же нет ущерба и убыли.
Он вызвал зоны света,
позвал своих сынов и поселил их там.
Он вызвал зоны мира,
позвал свои богатства и поселил их там.
Он вызвал зоны покоя,
позвал своих ангелов и поселил их там [ManiPs, 203.8–14].

Можно предположить, что словосочетание «боги, богатые и ангелы» как собирательное название всех небесных сил встречается в какой-то из книг манихейского канона или в апокрифической книге, которая была в употреблении у манихеев. Именно поэтому в гл. 50 трактата Мани предлагает истолковать это название.

Скорее всего оно взято не из манихейского канона, а из других книг, потому что в преамбуле к главе Мани ссылается не на свои книги, а говорит:

То, что называется в мире, о чем люди говорят устами своими: «бог», «богатый» и «ангел», — что это такое? [Kerh I, 125.28–30].

Кроме того, в главе дается не одно толкование этих терминов, а три, и они несколько различаются между собой.

Но само по себе употребление терминов «бог», «богатый, богатство» и «ангел» в манихейских источниках заслуживает отдельного рассмотрения.

⁴⁸ В двойных квадратных скобках — мои реконструкции.

Бог, боги

В цитированной выше гл. 50 «Кефалайа» говорится, что богами, собственно, должна называться только первая ступень иерархии — эманации, произведенные непосредственно Богом истины (так часто именуется Отец величия, верховное божество). Но это правило не проводится последовательно в самом трактате и почти нигде не прослеживается в других источниках. Богами называются эманации всех основных божеств или группы эманаций: светлые стихии — «пять богов сияющих», сыны Духа живого — «пять богов сильных».

В одной из этических глав «Кефалайа» «богами» названы даже смертные люди:

Так и с избранниками: они боги и представлены в подобии богов; божественность насаждена в них, снизошла к ним с высоты и вселилась в них [Керх I, 219.34—220.3].

Для обозначения нерасчлененного единства богов, обладающего единой волей, в коптских текстах часто употребляется термин **ΜΝΤΝΟΥΤΕ**, который в этом значении можно перевести как «божественность». Это же слово, как видно из вышеприведенной цитаты, обозначает божественное, светлое начало.

Как можно заметить, манихейская трактовка термина «бог, боги» объединяет монотеистические понятия (происхождение из единого начала путем эманации, единая воля) и вторично развившиеся политеистические (множественность божеств, порождение одних богов другими). Подобным же образом употребляется это слово в гностических текстах и их изложениях. Вообще здесь много параллелей, позволяющих генеалогически сближать манихейство с гностицизмом. См., например, «Трактат без названия», 146: из Света явилось «поколение богов».

Порядок появления богов, эманаций верховного божества, у манихеев в общих чертах совпадает с такой же чередой эманаций у офитов. По изложению доктрины офитов у Ириней [Ириней, I, XXX, 1–3], от Первочеловека (ср. манихейского Первочеловека — первую эманацию) возникает «Второй человек» (в манихейских текстах так иногда называется Дух живой), «святой Дух, Первая Жена» (ср. манихейского «Великого духа, Мать живых»), небесный Христос и София-Пруникос (ср. манихейского Иисуса-Сияние и Третьего посланца, играющего ту же роль в космогонии, что и София у офитов).

Следует, однако, заметить, что в гностических текстах «богами» именуются и несовершенные, и злые силы: например, Демидург и Сак-

ла в «Откровении Адама», «двенадцать богов хаоса» в «Трактате без названия».

У манихеев «богами» именуется по преимуществу благие силы. В отношении к темным сущностям этот термин употребляется крайне редко. Они называются архонтами, демонами, дьяволами и т.д., но не «богами», разве что изредка, с добавлением эпитета «ложные» или «боги века сего» (см. приведенные ниже цитаты).

При объяснении действий Материи сказано, что она захотела «стать богом» в своей стране [Керх I, 179.18], но это определение условное и субъективное: имеется в виду представление самого темного начала о себе.

Только один раз в трактате нарушена терминологическая последовательность: «божественностью» (**ΜΝΤΝΟΥΤΕ**) и «ангелами» названы силы мрака [Керх I, 135.29—136.1].

Кроме того, «ложными богами» могут называться идолы или демоны, которым поклоняются адепты ложных религий. См. выражение в «Гомилиях»: «храмы богов (мн. ч. **ΝΤΕΡΕ**) мира сего» [ManiHom, 26.11]; см. также приведенные ниже цитаты из псалма.

В коптских источниках употребляется слово ж. р. **ΝΤΩΡΕ** «богиня». Но оно никогда не применяется к светлым силам, а имеет в виду демонов женского пола. В одном из «Псалмов Фомы» именно так употребляется выражение «ложные боги» и слово «богини»:

Ибо преисподняя пришла в смятение, взбунтовалась,
и принадлежащие бездне вооружились против них.

Ложные боги, что взбунтовались,
снарядились во всеоружии против меня.

Богини (**ΝΤΩΡΕ**), дочери стыда,
наставили свои копья.

Демоны смердящие, безумные
приготовились воевать со мной [ManiPs, 209.16–22].

И далее:

Демонам надень кандалы на ноги,
богиням надень железа на руки.

У демонов смердящих, безумных
пусть будет шея сокрушена ошейником.

Ложных богов, что восстали,
свяжи под темной горой [ibid., 209.29—210.1].

Вспомним, что исследователи с полным основанием считают «Псалмы Фомы» неманихейскими по происхождению: этот цикл, по-видимому, был уже *post factum* адаптирован к доктрине и включен в манихейское собрание псалмов [Tubach, 408–409].

Не исключено, что такое употребление слова **ՆԴՄՐԵ** «богиня» — явление специфически коптское и в арамейском оригинале «Псалмов Фомы» здесь стояло какое-то слово для обозначения демона женского пола (как в турфанских текстах мужские и женские архонты именуются соответственно «дэвами» и «пери»).

Ср. выражение в «Кефалайа», где страсть названа «богиней тела».

В зависимости от точки зрения можно увидеть здесь или зороастрийское влияние (в среднеперсидских манихейских текстах термином *uzd* также обозначены только благие божества), или результат самостоятельного развития доктрины в сторону более последовательного дуализма. Исходя из специфики формирования манихейской доктрины, можно предположить соединение обеих этих тенденций.

Богатые, богатство

В гл. 50 «Кефалайа» богатые, или «богатые боги», — вторая ступень иерархии божеств, т.е. эманации богов, порождающие, в свою очередь, ангелов. Но, как уже было сказано выше, «богатыми» часто называются и те божества, которые по иерархии, определяемой в этой главе, должны называться просто богами.

«Богатыми богами Величия» называются зоны Отца величия, пребывающие в стране Света.

В коптском псалме [ManiPs 36.28–29] эпитет «богатый» имеет одно из старших божеств. Очевидно, это Третий посланец, потому что здесь он назван «третьим Отцом», как Посланец в одной из глав «Кефалайа» [Keph I, 34.32–33], и его сопровождают двенадцать дев.

В «Кефалайа» «богатыми» называются, например, эманации божеств, обитающих на Солнце и Луне. Ср. заглавие одного из парфянских гимнов, изданных М. Бойс: 'ngd rwšn'n «Богатый светов» [Boyse 1954]. Может быть, впрочем, это словосочетание в данном случае следует переводить «Богатый, (Возлюбленный) светов», и «богатый» здесь оказывается определением старшего божества — Возлюбленного светов.

По отношению к людям «богатство» (если слово употребляется не в буквальном, материальном значении) означает высшую степень святости и совершенства, достигаемого свободой от материальной сквер-

ны. Богатство людей достигается праведностью и проповедью истинной веры. Оно — удел праведных душ в будущей жизни.

В таком же (или близком) значении этот термин засвидетельствован в гностицизме. В текстах Наг Хаммади он встречается неоднократно. Так, в «Апокрифе Иоанна», 30, Проноя (Промысел) говорит: «Я — богатство света». См. также «Евангелие египтян», 67, где получивший небесное крещение говорит: «Я принял форму в кругу богатства света».

В ряде этих текстов («Апокриф Иоанна», «Трактат без названия») противоположностью богатства выступает «бедность» как синоним ущерба, неполноты. В «Апокрифе Иоанна» несовершенные низшие ангелы названы «ангелами бедности».

На основании доступных нам сегодня источников вряд ли удастся с точностью установить, почему «богатый» у гностиков и манихеев означает свойство или даже отдельную категорию божеств. Можно попытаться возвести его к толкованиям новозаветного текста, где нетленное сокровище на небесах противопоставляется земному богатству (Мф 6:19–20 и т.д.), или вывести из гностического понятия «плерома», включающего изобилие и самодостаточность.

Следует, может быть, вспомнить, что у манихейского канона (а также у некоторых текстов, составляющих субстрат гностических учений) был семитоязычный оригинал. В конечном счете такое значение слов «богатый, богатство» может восходить к толкованиям библейского текста. В Библии евр. כבד означает и «быть тяжелым, весомым, изобильным», и «быть почтенным». Имя прилагательное от этого корня может иметь значения «тяжёлый, весомый, изобильный, богатый». Слово כבוד, входящее, по-видимому, в названия двух божеств-стражей (см. **Царь чести** и **Царь славы**), означает и «тяжесть, множество, изобилие», и «богатство, честь».

Анализируя манихейские псалмы, Ю. Тубах отмечает, что параллель к определению эонов Света как **ММНТРММАО** «богатства» [ManiPs, 203.12] обнаруживается только в мандейском арамейском диалекте: «богатства» в мандейских текстах означает также светлые силы, ангелов [Tubach, 403]. Это лишний раз подтверждает, что манихейские и мандейские тексты восходят к общим гностическим истокам.

Ангелы

Манихейское представление об ангелах иной раз оказывается не так уж далеко от канонического библейского понимания; иногда в ис-

точниках упоминаются «Бог и ангелы» точно так же, как о них писал бы ортодоксальный христианский автор.

Есть аллюзии на апокрифические книги. Так, в рассказе о мятеже Стражей (см. **Стражи**) рассказывается, что на землю были посланы четыре ангела, которые связали Стражей и истребили их земные порождения — гигантов. Этот эпизод восходит к первой части так называемой 1-й книги Еноха, где излагается легенда о падших ангелах и их потомстве (гл. 1–36).

Кроме того, есть специфически манихейские мифологемы, где выступают ангелы. Ангелы в манихейском понятии — младшие небесные силы, эманации высших божеств. Их можно подразделить на «горных», обитающих в зонах, «космических», выполняющих функции стражей и хранителей мира смещения, и тех, что призваны охранять и спасать человека от козней мрака.

Ангелы, обитающие в зонах, в области неоскверненного света, существуют, по-видимому, изначально, составляя единство с Отцом величия. При нисхождении Первочеловека в бездну они во всяком случае уже присутствуют, благословляя его на битву (см. Приложения, перевод «Псалма Бемы ССХХIII»).

Кроме того, «ангелами» именуются отдельные группы младших небесных сил, пребывающие в подчинении у какого-то из божеств материального мира: они стерегут разные области космоса, обитают на солнце и луне, строят новый эон вместе с Великим строителем, ловят архонтов, восходящих в облаке к образу Девы света, связывают их и отнимают у них плененный свет.

В коптской книге псалмов и «Гомилиях» ангелом назван Параклет, божественный двойник Апостола. В одном из «Псалмов Бемы» ангелом назван Мани:

Воистину, вот так осудили они (*зороастрийские жрецы*) победителя, ангела, Параклета [ManiPs, 16.222–223].

В «Псалмах Бемы» ангелы названы среди прочих небесных сил, встречающих Мани при его вознесении:

Силы, сыны, проявления Отца
и его светы, что в высоте,
все ангелы и омофоры,
столпы сильные, стихии света
славят тебя [ManiPs, 12.23–26].

Наконец, ангелы — небесные силы, состоящие при человеке. При обращении человека в истинную веру ангелы очищают от скверны все его прежние дела, чтобы он не нес ответственности за грехи, совершенные ранее по незнанию.

Форма света (см. **Форма**) является к праведнику после его смерти в сопровождении трех ангелов:

[Вот], свет Девы воссиял мне,
славный Образ [истины],
и три ангела ее, [податели] милости [ManiPs, 81.3–5].
Пусть три ангела выйдут передо мной
и венец мой, одеяние и награду мою дадут мне ныне
[ibid., 84.17–18].

В опубликованном В.-П. Функом в конце XX в. продолжении «Кефалайа» есть место (правда, плохо сохранившееся, как и вся эта часть книги), из которого можно заключить, что у манихеев было представление об «ангелах кары», каких мы видим в некоторых апокалиптических книгах:

Перед лицом Судии отдают его (*Ветхого человека*) ангелам, которые господствуют над [преисподней? (...) и приговаривают? приговождают?] его в том месте к последним узам [Kerh III, 344.21–24].

Наконец, после вознесения праведная душа «причисляется к ангелам», т.е., очевидно, к тем небесным силам, которые не снисходили в низший мир, а остались в области света.

В гл. 81 «Кефалайа» говорится, что по постным дням манихеи «рождают ангелов». В начале главы ученик обращается к Мани:

Я слышал, господин мой, как ты говорил, что семь ангелов рождаются от поста каждого и любого избранника. И не одни только избранники, но (и) слушатели рождают их в день воскресный [Kerh I, 193.28–32].

Понять это положение помогает свидетельство Августина об ангелах в манихействе («Исповедь», III, X, 18): по его сообщению, ангелами называются «частицы Бога», содержащиеся в поглощаемой манихейскими «святыми» пище, которая очищается, проходя через них. Таким образом, в данном случае ангелы — персонифицированные частицы света в пище, съеденной верующими накануне поста. В постный день они успевают очиститься и воспаряют ввысь. Легче всего было бы объявить это аллегорией, но вряд ли дело обстоит так просто.

В манихейском учении каждая отделившаяся часть светлой субстанции персонифицируется и становится самостоятельным божеством (вспомним хотя бы олицетворенные Зов и Слух). По этой логике и каждая освобожденная из пищи частица света может считаться самостоятельной небесной силой, хотя и младшей.

Итак, можно заметить, что термин «ангел» в манихейских источниках почти всегда означает светлую силу и крайне редко употребляется как название темной сущности. Силы мрака названы «ангелами» только два раза в «Кефалайа». Ангелы упомянуты среди сил мрака, увидевших и запечатлевших в душе образ Третьего посланца [Керп I, 95.24]. Пять властителей и пять «ангелов греха» сидят на пяти уровнях души человека и стерегут их от проникновения Разума света [ibid., 135.31]. Такое отступление от общей нормы может быть объяснено вторичным влиянием на текст трактата — например, влиянием других гностических книг. В прочих коптских источниках этого не наблюдается вообще.

Противоположность этому обнаруживают гностические тексты и пересказы гностических учений. Здесь термин «ангел» применяется к низшим, несовершенным или вовсе злым силам едва ли не чаще, чем к высшим и благим. Так, в «Апокрифе Иоанна» первому ангелу Армозелю (в других книгах он может называться «светочем») противопоставлены низшие ангелы — порождения Иалтабаофа, в «Евангелии египтян» различаются ангелы Пронойи и ангелы Саклы, в «Ипостаси архонтов» — благой ангел Элеет и несовершенные «ангелы сил». (Только в «Откровении Адама» ангелами, кажется, называются исключительно светлые силы.) Такая двойственность, в общем, не отступает от традиций ветхозаветных апокрифов и христианства, где существует понятие «падшие ангелы» или «ангелы, не сохранившие своего достоинства» (Иуд 6). Прежде всего это определение ангелов, вступивших в брак с земными женщинами в эпизоде, предшествующем Потопу (Быт 6:1–4). Кроме того, например, в латинской версии «Жизни Адама и Евы», гл. 15–16 (см. Приложения), рассказывается история самых первых падших ангелов — тех, что не захотели кланяться Адаму и за это были изгнаны из рая.

Термин «ангел» в гностическом понимании часто соответствует манихейскому «архонт» или «демон»: таковы «ангелы сил» в «Ипостаси архонтов», ангелы-творцы материального тела человека в «Апокрифе Иоанна», архангел Сакла в «Евангелии египтян».

Это довольно легко объяснить, если вспомнить, как в гностицизме трактуются исторические книги Библии. Библейский Бог-творец в

гностических учениях низводится до роли низшего несовершенного demiурга. Автоматически в разряд низших сил попадают также его порождения и орудия — ангелы.

В манихейской космогонии все происходит не так прямолинейно. Собственно творцами выступают не злые силы, а божества; Материя оказывается «творцом» мира лишь в той мере, в какой создается хаос-смешение — материал для будущего космоса. Ангелы, таким образом, оказываются эманациями и орудиями этих божеств-творцов.

Мир (εἰρήνη)

1. Так обозначается состояние гармонии и безмятежности, изначально присущее стране света и ее порождениям. Отсюда — обозначение страны света как страны (обители) покоя и мира.

2. «Мир!» — приветствие, которое мир людей получил от божеств, приветствовавших друг друга при восхождении из мрака. См. Приложение, с. 439, изложение доктрины у Феодора Бар Конай.

Молчание

Предположительно «молчанием» (караїт̄) именуется Святой Дух в так называемом «Псалме о Троице»:

Богатый совершенный — это Отец,
оглашение тайного — это Сын,
молчание тех, кто [...] — это Дух Святой [ManiPs, 115.20–21].

1. По отношению к свету молчание — изначальное (и эсхатологическое) состояние покоя и безмятежности, свойственное порождениям света. Обычно употребляется словосочетание «в покое и молчании». Ср. подобную же характеристику божественности у гностиков. У них «молчание» — атрибут, свойство или даже имя верховных божеств. См., например, «Апокриф Иоанна», 4: верховное божество пребывает в молчании. В «Евангелии египтян», 41, оно называется «Отец молчания, Свет молчания, Молчание живое». Кроме безмятежности, это понятие включает и тайну, неизреченность.

2. Термин «молчание» в применении к божествам, оказавшимся в материальном мире, подразумевает тайну, неизреченность, незримость. Выражение «стоять в молчании» или «стоять в молчании и тайне» применяется к Душе живой или Кресту света.

Ср. позднее библейское פָּקַד «пробывать в покое» (Эккл 6:10). Сирийский корень ܩܕܝܢ может означать и «молчать, прекращать», и «стоять»; производное от этого корня ܩܕܝܢܐ означает и «молчание», и «стояние».

Покой

Этому термину в восточных документах (турфанских текстах) соответствует санскритское «нирвана».

1. Покой — изначальное состояние гармонии и безмятежности, свойственное Отцу величия и стране Света. Это — неотъемлемое свойство светлого начала, чуждое беспокойному и агрессивному началу Мрака. Об Отце величия говорится, что он «стоит в покое и тайне», об зонах света — что они «установлены в покое и молчании».

2. Светлые сущности, так или иначе соприкоснувшиеся со скверной, лишаются покоя и приходят в состояние угнетения (печали). Покой вновь обретается, когда они возносятся; для иных это состояние достижимо только после конца мира. «Обителью покоя» называется новый эон.

3. В мире смещения абсолютного покоя быть не может. Покой человеческой души тем достижимее, чем меньше власти над ней имеет темное начало. Так, покой в мир приносит солнце при своем восходе. В покое пребывает душа праведника, над которой не властен грех. Состояние покоя или волнения рядового верующего зависит от положения его планеты и знака зодиака, а также от чистоты пищи. Полного покоя душа праведника достигает после смерти, навсегда освобождаясь от перерождения. Полностью грешная душа, напротив, лишается покоя и обрекается на вечную печаль.

В целом понятие «покой» соответствует гностическому «покой» или «молчание»: ср. тексты, где Молчание — название или свойство божества-Абсолюта; в «Апокрифе Иоанна», 4, о верховном божестве сказано, что оно «покоится».

Ср. мидрашистское толкование, где покой и молчание определяют как субботние творения Бога:

Берешит Рабба, X : IX (*Толкование на Эккл 2:12*): А что сотворено Им после, в субботу? Покой (שָׁנָן), спокойствие (נָחַ), мир (שְׁלוֹמִ) и тишина (молчание — הַשְׁקֵט).

Образ

Термин в коптских текстах обозначается греческим заимствованием εἰκόων.

1. Образ божества, явленный в материальном мире, — сила, притягивающая как светлые, так и темные элементы смешения. Таков образ Третьего посланца, явившийся на Солнце, образ Девы света, являющийся архонтам. Но если свет свободно достигает образа божества и освобождается от смешения, то темные стихии не могут достичь его и способны только сотворить нечто, внешне более или менее подобное этому образу. Образ Отца величия скрыт от смешанного мира и обитающих в нем или соприкоснувшихся с ним божеств; только после того как они проведут в новой зоне время, равное времени существования смешанного мира, Отец величия явит над ними свой образ и позволит им воссоединиться со всем остальным царством света.

Образ — Изваяние, которое в конце живописует Помысел жизни, чтобы оно могло вознестись из мира.

Явление архонтам образа Посланца (невольное) и Девы света (осознанное) скорее всего восходит к гностическому мифу, где высшее божество обычно являет низшим силам свой образ, отраженный в водах нижнего мира.

2. Образ божества — образец для творения других сущностей: так были сотворены Адам и Ева; по образу божества живописуется душа праведника. Божества создаются по образу Отца величия. Небесные прообразы праведников живописуются в мире света до их рождения. Небесная церковь — образ земной церкви.

3. Наконец, образ может означать то же самое, что и одеяние: внешнюю оболочку. Так, три образа — одеяние трех стихий, в которых Дух живой явился в мир. Плотское обличье, в котором являются в мир Апостолы, — тоже образ. Образы — обличья смешанного мира, в которых связаны частицы света; после конца мира они утратят свои многочисленные образы, и свет воссоединится.

4. «Образ» — так в коптских текстах называется книга рисунков Мани, в среднеперсидских источниках, по-видимому, именуемая «Ардханг».

Освобождение, очищение

Два термина объединены, поскольку значение их почти всегда, за исключением частных случаев употребления, совпадает. Освобождение, оно же очищение, — отделение светлого элемента от темного в явлениях материального мира. Освобождением оно называется, поскольку материя есть узы Души живой, очищением — поскольку она также скверна, или грязь, оскверняющая чистоту света.

Освобождением мира, в частности, называется конечное его состояние, когда свет полностью освободится из уз Материи и вознесется. Освободителем и началом всех освобождений называется Иисус-Сияние, как податель надежды на освобождение человеческой души. В турфанском тексте М 28 Иисус-Сияние именуется «владыкой освобожденным». Таким образом, освобождение — термин, часто применяемый к человеческой душе (освобождение от тела).

Термин «очищение» применяется к явлению Третьего посланца: он очистил свет через свой образ, заставив его вознестись. Очистители — светила, созданные, чтобы очистить свет от творения. Наконец, в роли очистителей выступают истинная церковь и члены ее общины — избранники: объекты материального мира, входящие в состав милостыни, приносимой церкви, очищаются в избранниках (см. **Избранник**). Итак, термин «очищение» употребляется главным образом тогда, когда речь идет об отделении света от материи.

Отец

1. Об Отце величия см. выше.

2. В толкованиях канона Отцом может называться практически любое светлое божество, порождающее эманации; под этим именем иногда объединяются также сущности с женскими наименованиями — Мать живых, Дева света. В ряде глав «Кефалайа» (7, 11, 25, 29, 60) Отцами именуется различные группы богов, объединенные по какому-либо принципу. Сюда входят: Отец величия, Великий дух, Первочеловек, Возлюбленный светов, Великий Строитель, Дух живой, Солнце, Луна, Третий посланец, Иисус-Сияние, Разум света, Дева света, Форма света, Царь чести, Судия истины.

3. Нередко божество называется отцом в какой-либо одной своей функции или относительно какой-нибудь эманации. Так, Дух живой именуется Отцом жизни в своей роли творца материального мира.

4. Отец и мать — две силы, составляющие чету-сизигию гностического типа, неразрывное двуединство. Таковую сизигию с Великим духом, Матерью живых, составляет Дух живой в период творения мира, отчего он и назван Отцом жизни. Зов и Слух как Помысел жизни — в роли освободителей светлых стихий и творцов Последнего изваяния — именуется Отец и Мать. В коптских источниках так назван и их антипод — двуединство сухого и влажного.

5. Отцами праведности называются великие вероучители (иногда просто отцы). Отцом часто называется Мани. Иногда, когда речь идет

о Мани или каком-либо из Апостолов, употребляется евангельская формула «Отец, пославший его (меня)». Не совсем понятно, кто имеется в виду: Разум света, Иисус-Сияние (в их роли «отца всех Апостолов») или Отец величия. Скорее всего, составитель текстов просто употребляет здесь эту евангельскую формулу безотносительно к какому-либо конкретному божеству: Отец как «Бог вообще» (такое употребление встречается, например, в главах «Кефалайа», посвященных вопросам этики).

Проявление

В коптских источниках употребляется греческое заимствование *προβολή*.

Проявление — то же самое, что эманация: отчуждение божеством от себя некоторой части в самостоятельную сущность, без потери единства и гармонии изначального целого и отчуждаемой части. Этим термином может быть названо любое божество или ангел, любое светлое существо.

Свет

1. Одно из двух извечных начал, учение о которых составляет основу манихейской доктрины. Свет — начало благое, совершенное, полностью духовное, способное производить только благие и совершенные творения. В этом проявился последовательный дуализм Мани; ср. большинство гностических учений, где темные силы могут быть результатом деградации или ошибки светлых, высших божеств.

В ранней иудейской экзегезе Библии уже есть представление о некоем совершенном изначальном свете, более раннем и высшем, чем свет небесных светил. Исходит это, очевидно, из толкования на космогонию книги Бытия, где свет — первое творение Бога, созданное (отделенное от тьмы) раньше, чем солнце, луна и звезды.

Здесь мы видим также представление о том, что Бог спрятал первоначальный свет (или «славу» — сияние) и убрал его из Эдема.

Берешит Рабба, III : VI: **И назвал Бог свет днем.** (Разве) не то же самое — свет и день? Удивительно. Таннай: — Свет, созданный в шесть дней творения, не может светить днем, ибо он затмил бы (תַּכְּסֶה) круг Солнца. И ночью он не может (светить), ибо сотворен, чтобы светить только днем. А куда он скрылся? Он уготован праведникам в грядущем, ибо сказано: **Свет луны станет как свет**

солнца, а солнце засияет в семь раз ярче, светом семи дней (Ис 30:26).

XI : I *Из-за Адамова греха первоначальный свет был скрыт.* [MidrashR, 81, n. 1].

4. Он (Бог) благословил ее (субботу) сияющим лицом человека.

5. Р. Симеон бар Иегуда⁴⁹: Хотя свет был убран в канун субботы.

2. Одна из пяти светлых стихий, одеяний Первочеловека. Противоположная и смешанная со светом стихия — тьма (в коптских текстах — **КЕКЕ**, т.е. то же слово, что и Мрак; в переводе они различаются, см. разд. **Мрак, тьма**). Подробнее об этом см. **Стихии...**

Светоч, светило

Здесь объединены персонажи и явления, обозначаемые в коптских текстах греческим словом φωστήρ.

А. Бёлиг в комментариях к «Откровению Адама» [ApGn, 98] делает вывод, что «светочем» в гностических учениях обычно именуется посредник, занимающий положение между светом и мраком.

Именно такое употребление термина характерно для коптских манихейских документов.

1. Светилами (светочами) называются Солнце и Луна. Больше так не названо ни одно из небесных тел. Это логично, если вспомнить, что Солнце и Луна как творения светлых божеств противопоставляются остальным небесным светилам — звездам и планетам.

Назначение у светил двоякое. Во-первых, это обители божеств в материальном мире: на Солнце обитают Великий дух, Дух живой и Третий посланец, а на Луне — Первочеловек, Иисус-Сияние и Дева света; т.е. Солнце служит жилищем божеств-демиургов и владык космоса, а Луна — божеств-очистителей Души живой.

Во-вторых (это главное их назначение), светила — врата жизни, т.е. ступени, по которым освобожденный свет возносится из мира.

Из Столпа славы освобожденная Душа живая поднимается к Луне, где окончательно очищается от материального. От Луны она восходит к Солнцу.

В ересиологических источниках изложена манихейская концепция происхождения лунных фаз: Луна убывает, когда очищенный в ней

⁴⁹ Таннай, 2-я половина II в.

свет возносится на Солнце, и прибывает, когда новая доля света поступает на нее из Столпа славы. Солнце доставляет Душу живую в страну света.

По манихейскому учению, остальные небесные тела — архонты — не имеют ничего общего с этими двумя светилами. Очевидно, это и явилось причиной введения в астрологическое учение «Кефалайа» такого понятия, как двое Восходящих (Ἀναβιβάζοντες) — темные аналоги Солнца и Луны, занимающие их место в астрологической седмице планет, порождения миров сухого и влажного [Keph I, 168.2–13].

О солярно-лунном культе манихеев написано немало; см., в частности, [Главы, коммент. к гл. 65–67, с. 158–166]. Ж. Рийс [Ries 1979; 1980с] пытается вывести солярное учение, как оно изложено в гл. 65–67 трактата, из солярной теологии Гелиоса-Митры и Осириса, на что ему обоснованно возражает М. Тардьё: списки «милостей Солнца» в коптском трактате представляют собой самостоятельное развитие манихейской традиции, и нет никакой необходимости искать их истоки в культах Гелиоса и Осириса.

В некоторых турфанских текстах Солнце называется «Михр», т.е. Митра; в других текстах так именуется одно из обитающих на Солнце божеств. Но это может быть вторичным отождествлением и еще не доказывает происхождение манихейского солярного культа из митраизма.

Можно найти зороастрийские параллели. По «Зенд-Авесте», Солнце и Луна — Ормиздовы светила, творения благого начала, относящиеся к божествам-язата, в отличие от звезд [Sacrv, 408].

Но нельзя не заметить и гностические параллели. Концепция освобождения света из материи, в общих чертах подобная манихейской, есть в «Пистис Софии».

Восхваление солнца в гл. 65–67 «Кефалайа» можно сравнить со следующим речением из гностической «Книги Фомы Атлета» (пер. М.К. Трофимовой):

Горе вам, которые пребывают в заблуждении, не видя света солнца, который все определяет, который все освещает, ибо окружит он все тела, дабы и врагов заставить служить. И также не знаете вы луны... Солнце и луна дадут вам благовоние, и воздух, и дух, и землю, и воду [Трофимова 1979, 197].

Заметим, однако, что здесь светила изображены скорее ниспосылающими благо на землю, нежели забирающими его из мира, как в манихействе. В связи с этим можно вспомнить свидетельство Ефре-

ма Сирина, который противопоставляет учение сирийского гностика Вардесана и учение Мани о Луне:

И кого мы будем слушать? Вардесана, который говорит о Луне, что она есть «земля» и чрево (כרוב), которое наполняется от высокого и высочайшего избытка и выливается к скудному и низшему? Или Мани, который говорит, что она наполняется от низшего и посылает в высшие области? (EphrH 27.31–42).

В космологии гностической книги, условно именуемой «Трактат без названия», 158, рай построен внутри круга луны и круга солнца (ср. в манихействе: луна и солнце как этапы восхождения в рай).

А.И. Сидоров [Сидоров 1981, 148–149] указывает на то, что истоки мифа о светилах-очистителях можно найти у греческого философа I–II вв. н.э. платоника Плутарха Херонейского. Луна, по одному из его трактатов, — место, где соединяются божественный разум $\nu\omicron\delta\varsigma$ и человеческая душа. После смерти душа возносится на Луну и очищается, а очистившийся разум поднимается затем к Солнцу. Действительно, этот миф, усвоенный гностиками, мог быть предшественником манихейского лунно-солнечного мифа.

(Интересно отметить, что концепция светил как пути вознесения человеческих душ дала повод обвинить в манихейских воззрениях одного из философов Нового времени — Г.С. Сковороду.)

2. Светочами могут называться Апостолы как посредники между горним и дольным мирами (по гностической концепции), т.е. подобия светил. Архонты, творя Адама, желали, чтобы он был им светочем вместо образа божества. Во вступлениях и концовках глав «Кефалайа» Светочем постоянно называется Мани (в одной из глав он прямо сравнивается с Солнцем). Ср. «Откровение Адама», 82–83 и далее: Адам — светоч, родоначальник поколения праведных.

Очевидно, у манихеев, как и в гностических учениях, термином «светоч» обычно обозначается посредник между горним и дольным мирами, светлое творение, воссиявшее в несовершенном космосе.

Слово

1. Помимо своего прямого значения в манихейских текстах «слово» может, подобно терминам «зов» и «проявление», означать эманацию или группу эманаций божества. Так, «первым живым Словом» в «Ке-

фалайа» именуется старшие божества, происходящие непосредственно от Отца величия [Керп I, 126.14].

«Словом» верховного божества, посланным на битву с врагами, в коптском псалме именуется Первочеловек — может быть, вместе со своими божествами-атрибутами [ManiPs, 9.28]. В связи с этим нельзя не вспомнить учение Филона о Логосе-Слове как посреднике между божественным и земным мирами.

В повествовании о сотворении мира есть и такое определение божества:

И еще помещен к ним (*т.е. в материальный мир*) Иисус-Младенец, он же образ живого слова речи и слуха [ibid., 92.7–8].

Кроме того, в коптском трактате есть определение «три Слова живых» — это некая триада божеств или небесных сил, происходящая, по всей видимости, от Духа живого и призванная сторожить объекты материального мира:

Он (Дух живой) также призвал три Слова живых и поместил их на трех стоках, и еще одно — на Гиганте [Керп I, 85.32–33].

Ср. также ниже, 111.13, где сказано, что «три Слова жизни» стерегут стоки темных стихий. Возможно, они же имеются в виду под божествами, порождающими ангелов [ibid., 126.18–19].

Кроме того, «три Слова живых» в трактате — некие три эманации Отца величия, посланные в мир, чтобы дать надежду Душе живой. Совершенно неочевидно, что они идентичны трем стражам материального мира, хотя названы тем же выражением.

В коптском псалме «Слово божье», «Слово Великого» — судя по всему, определение Мани [ManiPs, 3.16, 5.21, 107.28]. В «Псалмах Бемы» «словом» также именуется Бема [ibid., 26.12, 32.20].

Это может быть определением и других божеств — например, Возлюбленного светов: «Слово правое, сияющее» [ibid., 36.24]

Такое же употребление термина наблюдается и в других источниках. Так, в турфанском тексте М 28 Иисус-Сияние именуется «Слово истины».

Это заставляет, разумеется, прежде всего вспомнить новозаветное определение Иисуса как «Слова». Если обратиться к гностицизму — среде, в которой, судя по всему, берет начало учение Мани, — то ближайшей аналогией окажется божество Логос (Слово), посредник между Богом и материальным миром. Если вспомнить концепцию Логоса в греческой философии и у Филона, можно заключить, что манихей-

ское употребление термина — один из результатов развития именно этой линии.

2. «Слово жизни» — так определяется проповедь Мани [Керх I, 15.33 etc.] и других Апостолов, носителей истинной веры, в коптских источниках и в Кельнском кодексе. По этому поводу в комментариях к Кельнскому кодексу [Henrichs–Koenen 1975–1982, 32 (1978), 153–154] издатели приводят параллели: новозаветное «ибо слово Божие живо» (Евр 4:12), определение у Филона и сирийское выражение ܟܠܘܘܬܐ ܟܝܘܢܐ «слово живое» (что означает или изреченное, высказанное слово, или слова Писания).

Спаситель, спасение

Термин унаследован скорее всего из Нового Завета. Там, где в манихейских источниках цитируется Новый Завет, Христос обычно называется Спасителем.

Ср. обычай элхасаитов, который упоминают в комментариях издатели Кельнского кодекса [Henrichs–Koenen 1975–1982, 32 (1978), 184]: они, на иудейский манер, называли Христа не по имени, а только «Спаситель» или «Господь наш». То же бытовало в обрядовой (или, по свидетельствам ересиологов, магической) практике у некоторых гностиков. Но манихеи вряд ли следовали этой традиции: имя «Иисус» присутствует в текстах даже не в одном, а в двух значениях.

Й.П. Асмуссен [Asmussen 1980] говорит, что в основе манихейской сотериологии лежит чувство «космической ответственности», т.е. ответственности каждого за скорейшее освобождение космического Света от уз. Спасение — это в первую очередь не спасение человеческих душ (задача, которая возлежит на самих людях), а всякое освобождение светлого начала из материи. Таким образом, спасителем может быть названо любое божество, которое способствует этому освобождению, т.е. все боги, посланные в мир, и верховное божество, пославшее их.

В гл. 13 и 19 «Кефалайа» в качестве спасителей представлены Первочеловек, Дух живой, Третий посланец, Иисус-Сияние, Разум света, эсхатологический Помысел жизни и Отец величия. Явление каждого из этих спасителей знаменует собой новую стадию в процессе освобождения космического Света от материальных уз.

Спасителем иногда называется Апостол, глава церкви, как спасающий церковь от плоти.

Праведник — спаситель своей собственной души, так как избавляет ее от последующих перерождений.

Вопросу сотериологии посвящены также статьи А.-Ш. Пюэша [Puech 1936 и 1937] и В.Б. Эртера [Oerter]. Эртер на материале коптских псалмов показывает, что в понятия «праведность» и «спасение» входят три составляющие: истина, вера, милостыня.

ТЕМНОЕ НАЧАЛО

Мрак, тьма

В моих переводах источников одно и то же слово как название темного начала переводится «мрак», а как название одной из темных стихий — «тьма».

Мрак — название одного из двух извечно существующих начал, друг другу полностью противоположных. Исследователи часто отмечают, что начало «свет–дух–добро» противопоставляется в манихействе началу «мрак–материя–зло». Это не совсем верно.

С одной стороны, у творений мрака тоже есть нечто вроде «духа» и «души». С другой стороны, материальный мир не есть чистое творение мрака, так же как человеческая душа не есть абсолютно светлая субстанция: и то и другое — продукты смешения, от которых не может быть отторгнута ни одна из двух субстанций-начал, иначе данное явление материального мира прекращает свое существование. Материальное не есть сам мрак: это результат творчества не только его, но и божеств, сотворенный на основе субстанции не темной, а смешанной.

Материя

У греческих авторов и в коптских текстах употребляется слово ὕλη. (Для дальнейшего исследования немаловажно будет отметить, что первоначальное, прямое значение греческого ὕλη и его латинского эквивалента materia — «дерево, древесина, лес».)

Греческим заимствованием ὕλη это понятие выражено и в сирийских источниках. Термин «материя» мы видим в изложении манихейской доктрины у Ефрема Сирина (например, «Гомилии», 71.28). Вспомним, что арамейский, как гласят источники, — язык оригинала почти всех книг Мани, кроме «Шапуракана».

В латинских антиманихейских книгах этот термин тоже может быть выражен греческим заимствованным словом — Hyle, которое здесь воспринимается, очевидно, уже как имя собственное.

«Материя» иногда может быть синонимом слова «мрак» — им обозначается одно из двух начал бытия. Но в своем специфически манихейском значении Материя — имя главной и первичной тёмной силы. Это персонификация и творческая сила мрака, которая, породив все свои творения (выступая в функции «помысла смерти»), побуждала их к войне со светом. Есть все основания полагать, что такая терминологическая двойственность существовала изначально и восходит к манихейскому канону. Во всяком случае, авторы, знакомые с манихейскими книгами не понаслышке и не из вторых рук, употребляли термин и в том, и в другом значении.

Так, у Августина в трактате «Против Фавста» его оппонент-манихей говорит:

(XX, 3) А у меня совершенно противоположное им (*т.е. язычникам*) мнение: началом всего благого я признаю Бога, а (началом всего) противоположного — Гилею (*Hyleu, греч. вин. п. от ἕλη «материя»*); так наш богослов называет начало и природу зла [*PL, XLII, 370*].

(XXI, 1) Мы действительно признаем два начала, но одно из них называем Богом, а другое Гилеей, или, как я сказал бы по общему обыкновению, демоном [*ibid., 387*].

Здесь термин *Hyle* употреблен в широком смысле — обозначает злое начало вообще. Но далее в трактате Августина есть выдержки из манихейских книг, где этим именем названо персонифицированное творческое начало мрака, мать демонов. Августин говорит Фавсту:

(XX, 15) ...Вы говорите, что все у вас, все тело, создано злым разумом (а *maligna mente*), который вы называете Гилея, и часть самой этой создательницы живет там вместе с частью вашего бога? [*ibid., 380*].

(395:) XXI, 10. ...животные, которых, согласно их (*манихеев*) бредням, создала Гилея в роду мрака, прежде чем Бог примешал к нему⁵⁰ свой свет... [*ibid., 395*].

Некоторые исследователи — например, Флюгель [*Flügel, 192*] и Кюмон [*Cumont-Kugener, II, 163*] — сомневались, что термин «материя» введен самим Мани: они видели здесь либо нововведение переводчиков и толкователей канона, либо результат позднейшей эллини-

⁵⁰ «К нему»: собственно, в оригинале стоит *illis* «к ним». Однако по контексту это слово может относиться не только к животным (*animalia*), но и к мраку, который в латинских источниках называется словом *plurale tantum: tenebrae* «тьма, мрак».

зации доктрины. Им справедливо возражал Х.Х. Шедер [Schaefer 1925]: во-первых, термин обнаруживается уже в самых ранних известных нам источниках по манихейству. Есть сирийский антимианейский труд, где та же самая сила мрака называется «Грех»; но эта книга как раз принадлежит более позднему автору — Феодору Бар Конай (см. Приложения).

Кроме того, уже самые ранние сирийские переводчики испытали на себе влияние греческой философии и греческого языка [Habbī, 231]. В частности, слово *ʿlā* ко времени возникновения манихейства уже было заимствовано в сирийский язык; в частности, его, судя по пересказам их доктрин, употребляли предполагаемые предшественники Мани — сирийские авторы Маркион и Вардесан.

Основа учения Маркиона, как ее формулируют ересиологи, вообще обнаруживает разительное сходство с манихейской доктриной «двух начал». По Маркиону, в мире существуют два начала. Это *θεὸς ἀγαθός* *благой Бог* и *ʿlā* *Материя*, которая пребывает под властью дьявола, или *πονηρὸς*, существа злого и вечного (т.е., возможно, Маркион считал дьявола сущностью извечной и несотворенной, как злое начало у манихеев). О термине «материя» в сирийской традиции, у последователей Маркиона, и о связи этого понимания с манихейским писал Э. Бек [Beck].

Таким образом, можно утверждать, что для раннехристианской арамейской литературы греческое заимствование *ʿlā* и выраженное им понятие были уже не новы.

В зороастризме Материи в функции творческого и агрессивного начала, вероятно, соответствует Аку Мана — Злой помысел, который послал на битву Ахримана и его силы. Но в турфанских текстах то, что сирийские и западные источники именуют «материей», нередко называется *'(')z*. Это имя демона алчности, заимствованное из зороастрийской мифологии.

Стимул, движущий Материю, — изначально присущая ей зависть к свету и его порождениям. Одна из глав «Кефалайа», озаглавленная «О зависти Материи», называет зависть темного начала к светлому первопричиной той катастрофы, которая в конечном счете привела к сотворению мира и людей [Kerh I, 178.24—180.26].

Тот же самый мотив можно проследить в коптской книге псалмов. В цикле «Псалмов Иисуса» говорится:

Да увижу я твой образ, Отче мой святой,
тот, что видел я, когда еще не был сотворен мир,

пока мрак не превознесся
и не двинул зависть на твои зоны [ManiPs, 79.24–27].

Зависть здесь не только предстает как движущая сила, но и до некоторой степени олицетворяется. Во всяком случае, приведенный отрывок можно толковать и таким образом.

Это заставляет вспомнить прежде всего речение из второканонической библейской книги «Премудрость Соломона»:

Бог создал человека для нетления
и соделал его образом вечного бытия Своего;
но завистью диавола вошла в мир смерть,
и испытывают ее принадлежащие к уделу его (Прем 2:23–24).

Интересно заметить, что ранняя иудейская экзегеза выводит схожую мысль из толкования выражения в Быт 1:2 «земля была **тоху ва-боху**» (синодальный перевод «пуста и безвидна»). Оба эти слова — гапаксы и поддаются лишь приблизительному переводу, что вызвало к жизни разнообразные толкования. Так, «Таргум Онкелос» дает перевод צריא ורוקניא [TargumO, 1], где רוקן означает «быть пустым, сухим» [Jastrow, 1463 B], а צריא имеет буквальное значение «быть заброшенным, пустынным» и переносное «быть смущенным, пораженным» [ibid., 1262 A].

В раннем мидраше на Бытие некоторые комментаторы толкуют выражение «тоху ва-боху», слегка изменяя написание обоих слов — меняют конечный согласный. На основе такого чтения они дают совершенно иной перевод: земля пребывала **тоха ва-боха** — «в отчаянии и тревоге». По мнению толкователей первых веков н.э., это означает, что земля или обитатели земли завидовали небесным силам, их бессмертию или свободе от материальных забот:

Берешит Рабба, II : II. Р. Аббаху⁵¹ сказал: — Так пребывала земля **тоха ва-боха**, говоря: «Верхние и нижние сотворены одновременно; (но) высшие питаются (*или* поддерживаются, держатся) сиянием Шехины, а нижние, если не трудятся, не едят».

А р. Иегуда б. Симон б. Иегуда⁵² сказал: — (...) Так пребывала земля **тоха ва-боха** и говорила: «Верхние и нижние (сотворены) одновременно, (но) верхние живут, а нижние умирают». Поэтому (сказано): земля была **тоху ва-боху**.

⁵¹ Аморай 3-го поколения; Палестина, 2-я половина III в.

⁵² Предположительно аморай 4-го поколения; Палестина, IV в.

Ту же мысль можно найти в ранних сирийских источниках, хотя здесь этот конфликт относится к более позднему моменту Священной истории. В «Книге степеней» (15:7) очень схожая формулировка определяет период после изгнания людей из Эдема: «В это время возникла вражда между верхними и нижними, ибо Адам презрел слово Творца своего» [Juhl, 50].

Материя по природе своей агрессивна: в арабских источниках по манихейству и в некоторых ересиологических изложениях говорится, что она восстает сама на себя и пожирает сама себя, подобно упомянутому иранскому демону. По коптским источникам, творения Материи пребывали в вечной вражде друг с другом, пока Царь мрака не смирил их и их агрессия не направилась на внешний объект.

Обе функции Материи (агрессивная и творящая) ярче всего проявляются два раза. Краткое изложение этих двух этапов мы видим в гл. 73 «Кефалайа» «О зависти Материи»:

Вся зависть — это первая природа, возникшая из миров мрака; этой завистью [[она позавидовала]] Первочеловеку, [[излила]] свой яд [[и]] злобу на его одеяния [[живые, в которые он был облечен,]] рассекла их, потянула и [[разорвала (?). А второй раз]] она позавидовала первому образу Посланца, явившемуся ей в высоте, вверху, в своем обличье; она посмотрела на него, построила печать и образ плотский и положила черты того образа в плоти — своем собственном порождении [Керп I, 178.27—179.5].

Другие главы «Кефалайа» рассказывают об этом подробнее. Глава 4 трактата, озаглавленная «О четырех днях, произошедших друг из друга, а также о четырех ночах», выстроена по одной из тех схем, о которых уже говорилось выше, — в виде антитетической числовой притчи-уподобления. Иерархии светлых и темных сил распределены по дюжинам, составляя как бы двенадцать часов своего «дня» или «ночи». В роли второй «ночи» выступает Материя как творец:

Вторая ночь — это Материя, живописец [[и зодчий(?)]] [всех миров плоти, та,] которая живописала [[плоть(?)]] и все архонтство, какое есть в мире мрака, сотворила их в пяти чувствилищах — пяти [мужских] и пяти женских, по два на (каждый) мир, а также огонь и наслаждение, обитающие в мужчинах и женщинах и влекущие их друг к другу. Таковы двенадцать духов второй ночи.

Она же, та Материя, помысел смерти, позволила Царю темных и его силам укрепиться в войне и битве против эонов Величия; но

он был схвачен, пойман Первочеловеком, заключен в [[узы преисподней]] силами [[света]], вознесен из страны мрака, помещен [[в области смешения]], вверху и внизу, по [всему] миру, по пяти частям вверху, в небесах, а также по пяти частям внизу, на нижних землях, а также (в) жаре и холоде, они же отец и мать, их огонь и наслаждение.

Это вторая ночь, которая произошла из первой ночи; она поймана Первочеловеком, вознесена Духом живым, помещена в мир смешанный, [[распределена]] вверху и внизу: [вверху] [[— к]] [чувствилицам] мужским, внизу — [[к]] [чувствилицам] женским.

Третья ночь — это пять миров плоти, [[расставленных по двое,]] [пять мужских] и пять женских, которые родились от сил [[мрака]]. Они упали на землю и открылись в сухом и влажном, то есть в огне и наслаждении, которые обитают в них и влекут их друг к другу. А Материя, помысел смерти, — [мать] их всех, и она называется у них Ночь [Керх I, 26.11—27.6; Главы, 73—74].

О втором этапе созидающей деятельности Материи, уже при сотворении мира-космоса Третьим посланцем, довольно подробно рассказывает еще одна глава трактата:

А когда Посланец пришел, он явил свой образ, очистил и забрал Свет [из] всех небес; а Материя, сушая во всех архонтах, восстала из них ради образа Посланца, поднялась, чтобы достичь его, не достигла, вернулась и упала вниз, а когда упала сверху, разделилась на три части. Первая часть упала на Колесо⁵³, другая [часть упала на землю, тре]тья упала в море. Частью, упавшей на сферу, был связан корень — в деревьях и плоти; вот почему они получили власть и стали господствовать в пяти мирах плоти и пяти мирах древа. Через природу, снизошедшую [на] Колесо, связан корень в деревьях, а через выкидышей, спустившихся вниз, другой корень связан в плоти; вот почему звезды и знаки зодиака получили власть над деревьями и плотью — посредством корня греха, который упал вниз, и корня выкидышей, которые были выкинуты и (тоже) упали вниз [Керх I, 122.24—123.11; Главы, 154].

Иначе говоря, космогоническая деятельность Материи сводится к двум этапам. Первый раз она вырастила на влажном пять деревьев на основе пяти миров темных стихий, вошла в них, потом вселилась в их плоды и в порождения плодов, т.е. в демонов. Можно заключить, что

⁵³ То есть на ту небесную твердь, где находятся звезды.

этот эпизод доктрины рассказывает о сотворении растений и пяти видов живых существ.

Второй раз Материя пожелала достичь образа Посланца, взлетела, но не сумела долететь до солнца, где он явился, и упала на звездную твердь, землю и море. В эпизоде падения Материи на звездную твердь обосновывается, судя по всему, связь манихейской доктрины с астрологией — власть созвездий и планет над земным миром. В море от нее произошло морское чудовище, которое потом укротил Адамант (см.). На земле Материя вселилась в демонов (или в выкидышей) и побудила их вождя сотворить Адама и Еву.

Таким образом, в манихействе Материя выступает отчасти в функции демиурга: она творит не материальный мир целиком (эту роль играют божества), но живую природу (из космогонических деревьев и демонов) и людей.

Будучи связана в смешанной субстанции мира, Материя непрерывно пытается вести войну против светлых сил и препятствует освобождению света от смещения. Главным предметом борьбы служит человек, волю которого она пытается парализовать с помощью своих двенадцати духов.

Неоднократно отмечалось, что трактовка понятия «материя» у манихеев носит гностический характер. В конечном счете эта трактовка восходит к тем же истокам, откуда произошло само понятие, — к греческой философии.

В диалоге Платона «Тимей» начало, которое воспринимает формы, называется *Μῆτηρ τοῦ γεγενηότος* «мать того, что рождено» (51A), а также *τιθήνη* «кормилица» (49A и 52D). Платоновский образ использует Филон, который называет это начало материей («Об опьянении», 61). См. описание Сарры в этой главе — «материя (ὄλη), названная матерью, или кормилицей, или нянькой сотворенного». В другой экзегетической книге Филона — «Аллегориях законов» — материя предстает как «мать» (2.51). Эта метафора «материя-мать» не восходит к иудаизму, но Филон ее использует. Значит, как предполагает Ф.Т. Фаллон, этот образ мог попасть в гностические книги из эллинистических иудейских источников [Fallon, 36–37].

В книгах гностиков и в пересказах гностических учений можно отыскать прямой аналог манихейской Материи в той или иной ее функции. Ниже приведен отрывок из гл. 147 «Трактата без названия» о Материи как порождении мрака, обитающем в хаосе и поставившем архонтов править миром. О функции Материи как матери демонов ср. «Ипостась архонтов», 143, где Материя названа матерью архонтов. Схожие кон-

цепции Материи есть у офитов, василидиан и Валентина. В «Апокрифе Иоанна» материя (**ΖΥΛΗ**, в переводе М.К. Трофимовой «вещество») порождает всех демонов.

Но в мифе о соблазнении Материи образом Посланца наблюдается интересная транспозиция. У гностиков есть соответствующий миф, но ту роль, которую у манихеев играет Материя, в гностическом мифе исполняет божество.

Общая схема здесь следующая. Недостаточно совершенная младшая небесная сила (обычно у нее имя женского рода) хочет вознестись и достичь верховного божества, но не достигает его, падает в нижний мир и производит на свет несовершенные, безобразные творения. См., например, изложение доктрины валентиниан по Иринею [Ириней, I, II, 3]; также нисхождение Духа, она же София Пруникос, и рождение первоархонта в учении барбелогностиков [там же, I, XXIX, 4]; нисхождение и воплощение мужеженской Софии Пруникос и рождение первоархонта в учении офитов [там же, I, XXX, 3].

В гностической книге «Пистис София» и в доктрине Валентина [Ириней, I, II, 2–3] в этой роли выступает младший эон София (Премудрость), в «Трактате без названия» — младшее женское божество Проноя (Промысел). По Валентину, София, потерпев неудачу, порождает выкидыш-Помысел, создает Материю и Демиурга.

Особенно подробно миф, кажется, изложен в так называемом «Трактате без названия» — гностической книге из кодекса II коптской библиотеки Наг Хаммади. Здесь присутствуют по меньшей мере два эпизода, параллельных манихейскому мифу. Первый — тот, где тень светлого начала, названная тьмой, позавидовала хаосу (147.2—148.10):

Тогда тень заметила, что есть нечто сильнее ее. Она позавидовала и, зачав сама от себя, тотчас родила Зависть (**ΠΚΩΖ**). С того дня начало⁵⁴ Зависти явилось во всех зонах и их мирах. А та Зависть оказалась выкидышем (**ΖΟΥΖΕ**), в нем же нет духа. Она сделалась как тени в великом водном веществе (οὐσία). Тогда ненависть (**ΧΟΛΗ**), что возникла из Зависти, была выброшена в область хаоса. С того дня явилось водное вещество, и то, что в нем заключалось, выбралось, появляясь в хаосе. Как у той, которая рождает ребенка, выпадает все, что еще там было, так и Материя, произошедшая из тени, была выброшена в сторону и не вышла из хаоса, но в хаосе пребывала Материя, будучи в некой области его. А когда это произошло, тогда пришла Пистис и явилась над Мате-

⁵⁴ Или «власть» (**ΑΡΧΗ**).

рией хаоса, той, что была выкинута, как выкидыш. Ведь не было духа в ней, ибо все это — тьма беспредельная и вода бездонная. А когда Пистис увидела то, что случилось из-за ее ошибки, она содрогнулась. Сотрясение же явило некое дело страшное. Оно устремилось в хаос, а она повернулась к нему, чтобы [дохнуть] в его лицо в бездне, что ниже [всех] небес. А когда Пистис София захотела, [чтобы] тот, в ком нет духа, принял печать образа и правил над Материей и над всеми ее силами, явился вначале из вод архонт, облика львиного, был он мужеженским, и была у него великая власть внутри, но он не знал, откуда возник [Böhlig-Labib, 38–40].

Далее следует повествование, к которому мы еще вернемся ниже, — правление архонта Иалдаваофа, отождествляемого с Богом Пятикнижия, и сотворение материального мира. Это еще одна распространенная в гностических учениях мифологема: падшая София породила низшее божество или демона устрашающего вида, «облика львиного» или «змея облика львиного», который и стал владыкой материального мира.

Ср. манихейский псалом, где точно таким же образом представлены Материя и Царь мрака:

...этот дракон львиноликий, а также его родительница, Материя [ManiPs, 57.18].

Второй, отчасти параллельный миф, подробно изложенный в «Трактате без названия» (156.2—158.1), — эпизод явления светлого ангела, которого возжелало младшее божество, Дева-Проноя:

И тотчас, вот, свет вышел от вышней Восьмерицы⁵⁵ и распространился на все небеса земли⁵⁶. Когда Архиродитель⁵⁷ увидел свет, как тот красив и сияет, он удивился и весьма устыдился. Когда сей свет явился, в нем показался образ человека, был он весьма дивным, и никто больше не увидел его, один только Архиродитель и Проноя, что была с ним. А свет его явился всем небесным силам. Из-за этого все они были потрясены. Тогда Проноя, увидев этого ангела, возлюбила его. А он возненавидел ее, потому что она была во тьме. Она же хотела обнять его и не смогла. Когда она не смогла исцелить⁵⁸ свою любовь, она излила свой свет на землю.

⁵⁵ То есть от огдоады верховных божеств.

⁵⁶ Низшие небеса, те, которые видны в материальном мире.

⁵⁷ Владыка космоса, низшая небесная сила, которую гностики отождествляли с Богом исторических книг Ветхого Завета.

⁵⁸ Или: удовлетворить.

С того дня стали называть того ангела Адам-Свет, что переводится «Кровный свет», и земля простерлась на нем, святом Адаманте, что переводится «святая адамантовая земля». С того дня все власти стали почитать кровь Девы. А земля очистилась благодаря крови Девы. Еще же более очистилась вода через образ Пистис Софии, той, что явилась Архиродителю в водах. Ведь верно сказано: «через воды». Ибо святая вода животворит все и очищает. Из этой первой крови явился Эрос, и был он мужеженским. Его мужественность — Химерос⁵⁹, и это огонь из света. Его женственность, которая с ним, кровавая душа, — от сущности Пронойи. Он весьма красив своей красотой, ибо в нем больше благодати, чем во всех творениях хаоса. Тогда все боги и ангелы, когда увидели Эроса, полюбили его. И когда он явился среди них всех, то воспламенил их. Как от одного светильника загораются много светильников, и единый свет там, а светильник не убывает, так и Эрос распространился среди всех творений хаоса, не убывая. Подобно тому как из среды между светом и тьмой явился Эрос, в среде ангелов и людей исполнилось соитие Эроса; так на земле выросло первое наслаждение. Жена последовала за землей, и брак последовал за женой, рождение последовало за браком, освобождение последовало за рождением. Вслед за Эросом виноградная лоза выросла из той крови, что была излита на землю. Потому те, кто пьют ее, рождают себе страсть соития. Вслед за виноградной лозой смоковница и гранатовое дерево выросли на земле, и прочие деревья по роду (их), и было у них внутри семя от семени властей и ангелов их [Böhlig-Labib, 58–64].

Немаловажно отметить, что в мифологии этого эпизода, совершенно, казалось бы, фантастической, выявляются следы космогонии книги Бытия как одного из источников — хотя бы на терминологическом уровне. Например, выражение *κατὰ γένος* «по роду (их)» заставляет вспомнить первую главу Бытия. Там это выражение устойчиво повторяется в рассказе о сотворении деревьев и прочей растительности: «И произвела земля зелень, траву, сеющую семя по роду ее, и дерево, приносящее плод, в котором семя его по роду его» (Быт 1:12). В гностическом трактате употребляется греческое заимствование, точно воспроизводящее формулировку Септуагинты: **КАТА ΓΕΝΟΣ**.

Этот характерный миф об ошибке и падении младшей Софии (в различных вариантах) лежит в основе гностических космогоний. Но

⁵⁹ В коптском тексте это имя собственное искажено. Здесь приводится в таком виде, как его реконструируют издатели.

в манихействе мифологема такого типа вряд ли возможна, так как в основе ее лежит представление о несовершенстве (неведении), ошибке и падении младшего божества. Манихейству свойствен крайний дуализм, поэтому недопустимо, что божество может быть несовершенным, чего-то не знать, ошибаться, создавать безобразные или злые творения. Можно предположить, что миф о Софии и Демиурге разделен в манихейском учении на два аспекта: «положительный» и «отрицательный». Некоторыми характерными чертами гностической Софии, павшей и связанной в мире, обладает, очевидно, Душа живая (см.). Космогонические функции Софии и Демиурга отчасти исполняют Великий дух и Дух живой (см. Дух); в этой роли они называются в коптских текстах «Мать живых» и «Отец жизни». Отрицательный же аспект мифа выражает Материя в качестве активного, творящего начала мрака.

Это относится прежде всего к эпизоду разделения Материи на десять творений: ее попытка вознестись к свету и падение аналогичны попытке и падению младшей Софии в гностических учениях.

Разделение Материи-Греха и порождение ею десяти (или двенадцати) демонов обоего пола — тоже типично гностический эпизод. Во многих книгах гностиков повествуется о делении единого божества на эманации — это, по существу, процесс нисхождения, так как он порождает младшие, в некотором отношении низшие небесные силы. Обычно одна «родительская» сущность порождает десять (или двенадцать) эманаций, которые подразделяются на пары-сизигии с именами мужского и женского рода. Особенно четко это сходство проявляется при анализе валентинианской системы [Ириной, I, I, 1–3].

Соотношение между концепцией материи у античных философов, в гностицизме и манихействе можно определить следующим образом.

В философских учениях материя так или иначе противостоит божеству как бездуховная субстанция духовному началу, причем последнее в какой-то момент сливается с материей и одухотворяет ее. Примерно то же мы видим в гностических текстах.

Но если греческие философы видят в таком слиянии несомненное благо, то для гностиков смешение духа (божества) и материи — бедствие, акт насильственный или по крайней мере вынужденный, последствия которого должны быть устранены в ходе земной истории и эсхатологического процесса.

В манихействе, учении радикально дуалистическом, эта концепция гностицизма проявляется в самом крайнем варианте. Материя не только противопоставляется божеству, их «смешение» не только происхо-

дит насильственно и однозначно трактуется как зло. Злому умыслу Материи приписываются те действия, которые в гностическом мифе производит несовершенное младшее божество по бессилию или незнанию.

Грех

Разумеется, есть случаи, когда манихейские источники употребляют термин «грех» в традиционном христианском значении.

Прослеживается представление о том, что существует пять основных грехов — очевидно, это логическое следствие учения о пяти стихиях, «пяти мирах плоти» и пяти чувствах, через которые в душу проникает грех. В первой части коптских гомилий, носящей условное название «Молитва Мани», есть слова: «От[пусти] мне мои пять грехов» [ManiHom, 5.26]. В тюркском манихейском тексте — покаянной молитве — говорится, однако, о десяти грехах [ibid., 5, p. d].

Существенное отличие от канонического христианского понятия состоит в том, что грехом для манихеев оказывается не только действие, вредящее человеческой душе, но и всякий вред, наносимый Душе живой — светлomu веществу, плененному в живой природе. «Грехом» называются не только человеческие деяния, но и действия Царя мрака и архонтов против страны света, приведшие к образованию области смешения.

Разумеется, в этом учении, с его тенденцией олицетворять богословские и философские понятия, и здесь не обошлось без персонификации. В коптских источниках «грехом» называется темное начало, поселяющееся в человеке; в этой функции он противостоит Разуму света и постоянно оспаривает у него власть над человеческой душой. Грех персонифицируется, по новозаветной традиции, в образе Ветхого человека; он ставит свои пять порождений на пяти «умных» ступенях души и может, при попустительстве со стороны обладателя души, постепенно завладеть всеми пятью и навеки погубить душу. Возможна зороастрийская параллель с демоном Аку-Мана — «Злым Помыслом», который побудил Ахримана и его силы развязать войну («Бундахишн», гл. I и др.). Предполагалось, что он тождествен тому, что в антиманихейской полемике Августина именуется *mala (maligna) mens* «злой разум». Но Августин, цитируя манихейский миф, прямо говорит, что «злой разум» — другое название Гилеи, т.е. Материи; см. приведенную выше выдержку из трактата «Против Фавста», XX, 15.

«Закон греха» — злое начало сект, соответствующее Разуму света в истинной церкви; двенадцать его порождений совращают верующих

на путь двенадцати «лжеучений», т.е. всех остальных религий, кроме манихейской.

Но кроме того, в изложениях манихейского космогонического мифа «Грехом» часто называется персонифицированная темная сущность, активное начало мрака. В иных случаях (например, в изложении мифа о явлении образа Посланца и сотворении Адама) этот термин употребляется в том же контексте, что и Материя. Очевидно, в этих случаях они были синонимами.

В пересказе доктрины у Феодора Бар Конай именно слово «грех» употребляется в тех местах, где другие авторы (например, Ефрем Сирийский) говорят о «Материи». На этом основании можно было бы предположить, как это делают некоторые исследователи, что термин «Материя» в манихействе вторичен и в оригинале канона отсутствовал. Но Ефрем Сирийский — автор значительно более ранний, чем Феодор. К тому же он (по свидетельству Созомена) не знал греческого языка. Это свидетельство оспаривается некоторыми современными исследователями; но, во всяком случае, писатель, живший в Сирии и читавший по-сирийски, вряд ли знакомился с манихейским канонам по греческому переводу — хотя бы потому, что манихеям в этом регионе такой перевод не требовался.

Можно предположить, что одно и то же понятие в книгах Мани называлось в одном случае «Грех», а в другом — «Материя».

В «Кефалайа» присутствуют оба термина. В трактате есть параллельные места, где в одном и том же контексте стоит и **ܘܘܠܗܢ** «Материя», и **ܢܐܒܝܥ** «Грех». Ср., например:

Итак, с той поры, как Посланец явил свой образ и очистил свет, а грех устремился вверх, к нему, и (Посланец) скрыл свой образ, а грех стал (...) от мрака, живописал деревья [Keph I, 56.19–22].

Седьмое — [Грех], который отделился от архонтов благодаря [Третьему] посланцу и упал на землю [ibid., 87.7–9].

Грех сотворил Выкидыш, сплелся с Душой и смешался со светом, освободившимся благодаря образу Посланца, пошел [[вверх и достиг]] седьмой тверди выше сторожевого поста [[и власти?]] Светодержца; (там) он опять сплелся со Светом, освободился и снизошел на сухое и влажное. Он сотворил древо на сухом [ibid., 92.15–22].

Грех взял это тело из страны [[мрака, чтобы]] установить его в своих членах; он взял свое (?) тело [из пяти] тел мрака и устроил тело [95.12–15].

Материя, сущая во всех архонтах, восстала из них ради образа Посланца, поднялась, чтобы достичь его, не достигла, вернулась и упала вниз, а когда упала сверху, разделилась на три части [122.27–31].

(Глава 73 «О зависти Материи»:) ...она позавидовала первому образу Посланца, явившемуся ей в высоте, вверху, в своем обличье, посмотрела на него, построила печать и образ плотский и положила черты того образа в плоти — своим собственном порождении [179.1–5].

В страже Светодержца грех пожелал пробиться к образу Посланца; но ему помешали дойти туда, и он с позором возвратился вниз [171.12–15].

Есть глава, где прямо указано, что в мифе о падении Материи, сотворении «древа» и земных людей термины «Грех» и «Материя» употребляются как синонимы:

Грех, который выпрыгнул из архонтов, т.е. Материя, устремился вверх к образу Посланца, был отторгнут оттуда и сошел на землю (и т.д.) [137.23 etc.].

Грех, выпрыгнувший из [[архонтов мрака]], он же Материя [138.6 etc.].

Злое начало, обитающее в человеке, тоже может именоваться не только «Грехом», но и «Материей».

Такое расхождение в терминах — еще одно свидетельство того, что «Кефалайя» представляет собой собрание толкований на разные манихейские книги. Пересказы ересиологов тоже основаны на разных книгах. Отметим, что сир. ܩܪܝܢܐ «грех» — слово женского рода, как и греч. ἁμαρτία (см. Приложения, комментарии к тексту Феодора Бар Коной). Можно предположить, например, что одни книги канона Мани предназначал для проповеди в западных странах или вообще у христиан, у которых термин «материя» был в обиходе, а другие — для распространения своей веры среди зороастрийцев, для которых «грех» должен был отождествляться со «злым помыслом».

Бездна, пропасть, яма

При «вертикальной» ориентации вселенной в манихейской доктрине, как она изложена в коптских текстах, бездной, или пропастью, именуется пространство, в котором обитает мрак, или Материя, — в противоположность высоте, обители света и божеств. Но в примене-

нии к разным периодам и явлениям термин «бездна» приобретает некоторую неоднозначность.

1. По отношению к первичному периоду бездна, или глубина, пропасть, — изначальная обитель мрака и его олицетворенного активного начала, Материи, где находились обитатели пяти миров мрака, место рождения и междоусобной войны первых демонов. См., например, такие строки в книге псалмов:

...бездна темная, в которой пресмыкался мрак, принадлежащая пяти [пещерам?]⁶⁰ [ManiPs, 3.24–25; Wurst 1996, 26–27].

Здесь же «сынами бездны» называются все порождения злого начала [ManiPs, 2.3–4].

Судя по другому псалму того же цикла, бездной может дифференцированно именоваться каждая из пяти обителей темного начала: «пять бездн мрака» [ManiPs, 10.9].

2. В период битвы Первочеловека с силами мрака и образования области смещения «бездной» называется поле битвы Первочеловека, где связаны светлые стихии и образовалось смещение, куда спустился Дух живой, т.е. область, где впоследствии был сотворен материальный мир:

Отец жизни и Мать живых вознесли Человека из бездны битвы [Keph I, 40.1–2].

Первочеловек сошел вниз, в бездну, воевал и бился с царем темных и силами его [ibid., 55.25–27].

3. Когда речь идет о светлых стихиях, «бездной» называется вся область, в которой они связаны, т.е. весь материальный мир:

Душа живая восходит на них (*на Солнце и Луну*), освобождается через них, восходит из бездн нижних и достигает высоты вышней [Keph I, 172, 26–29].

Тело полностью вышло из земли, произошло из бездны [Keph II, 255.18–19].

4. Безднами, или «нижними безднами», в толкованиях «Кефалайа» называются области, расположенные ниже земной поверхности, — самый нижний ярус материального мира, на котором стоит Омофор:

⁶⁰ Слово не сохранилось. Олберри в первом издании псалмов читает три буквы: **ΝΣΤ**... — по моему предположению, это может быть **ΝΣΤΗΛΑΙΟΝ** (греч.) «пещеры»; ср., в частности, свидетельство Августина в «Исповеди» о том, что манихеи называют пять изначальных жилищ мрака «пещерами». Г. Вурст в указанном месте нового издания «Псалмов Бемы» читает здесь **ΝΕΜ...Ε** и восстанавливает: **ΠΤΟΥ ΝΕΜ[ΝΤ]Ε** «пять преисподних» [Wurst 1996].

И еще на сторожевом посту Омофора, смиряющего [[всех]], возник мятеж нижних бездн [Keph I, 93.15–17].

Тот, кто станет господином над архонтством, пребывающим внизу... подобен Омофору, смиряющему стопами своими нижние бездны [ibid., 172.17–20].

5. Области, находящиеся ниже материального мира. Туда сбрасывается мрак, оставшийся от очищения смешанных субстанций материального мира.

А осадок и мрак соберут и сбросят в бездну [Keph I, 133.2–3].

6. В учении о человеческой душе бездной аллегорически именуется тело — и как «произошедшее из бездны», т.е. материальное, перстное (см. вышеприведенную цитату из «Кефалайа»), и как узилище души, по аналогии с пленением Души живой в материальном мире. См., например, описание смерти праведника в «Кефалайа»:

После этого ангел... выводит его из бездны тела [Keph I, 41.17–19].

Иначе говоря, в манихейских текстах «бездной» может именоваться всякое пространство, лежащее ниже «царства света», — как царство мрака и материальный мир в целом, так и отдельные их области.

Собственно, понятие о том, что злые силы располагаются где-то внизу, в темной глубине, можно считать едва ли не религиозной универсалией — так много религий и мифологий включают в себя подобные представления. Но непосредственным источником учения о бездне как обители темного начала следует считать, очевидно, сирийский гностицизм. По Вардесану (в изложении Бар Кефы), пятая из мировых сущностей, тьма, располагалась в бездне.

О том, к чему предположительно восходит манихейское понятие о бездне как обители мрака, см. раздел «Стихии».

У гностиков понятие «бездна» может персонифицироваться и служить названием одной из эманаций божества. Далеко не всегда оно оказывается чем-то низшим: часто это имя высшей эманации. Так, у валентиниан Бездна, или Глубь (Βυθός), — название благого, духовного начала всего сущего, Первоотца. У офитов, в изложении Иринея (I, XXX, 1), «глубина» — это и обитель первоначального света, и одна из первостихий: «вода, темнота, глубина и хаос, над которыми носится дух» [Иринея, 101]. (Но у тех же офитов бездной, или пропастью, представлен мир Материи.) Есть, однако, тексты, где понимание этого слова очень близко к манихейскому. В «Трактате без названия» [Böhlig–Labib] бездна — и мать первого архонта Иалдаваофа (гл. 151),

и эсхатологическая обитель, куда в конце мира будут брошены все боги хаоса (гл. 174). Ср. «Ипостась архонтов», где бездна — мать протоархонта Самаила (гл. 135) и узилище связанного Иалдаваофа, куда его бросил ангел (гл. 143).

Можно предположить, что такое понимание в конечном счете восходит к библейскому и явилось следствием особого толкования начала книги Бытия. И в пересказе доктрины офитов, и у Вардесана сквозь миф о первичной «глубине» довольно явственно проглядывает текст Быт 1:2 — «и тьма над бездною, и Дух Божий носился над водами». Вряд ли они восходят к экзегезе греческого текста: в Септуагинте слово «бездна» и в данном случае, и далее переводится другим словом — ἄβυσσος. Но гностическое учение о «глубине» или «бездне» могло происходить из толкования оригинала книги Бытия или ее арамейской версии (таргума). Ср. учение офитов в изложении Иринея (I, XXX, 1), где «глубина» входит в число первостихий, «над которыми носится Дух» [Иринея, 101]: здесь явственно видно, что представление о персонифицированной «глубине» восходит именно к толкованию указанных слов из Быт 1:2.

К сожалению, нельзя установить, какое слово обозначало «бездну» в греческой версии манихейских книг: в коптских текстах употребляется копт. **NOYN**. Но в арамейском оригинале канона скорее всего следует ожидать того же слова **ܐܘܡܐ** «бездна, пучина», которое мы видим в Быт 1:2.

Враг, неприятель

Враг — агрессивная часть мрака, та, которая вышла войной на Свет, воевала с Первочеловеком и связана в смешении, а ныне находится под стражей пяти сынов Духа живого (иногда называется также «Смерть» или просто «Мрак»). В коптских источниках для данного случая употребляется производное от **ܪܚܝܥ** «враг» — **ܡܢܬܪܚܝܥ**, ж. р. «вражеская сила, неприятель». В эсхатологии Враг противопоставлен остальной части мрака: после конца мира они не воссоединяются, как светлые сущности эонов и смешения, но будут заключены в узы порознь. Враг будет навеки заперт в «тюрьме Врага» вместе с душами грешников (по всей вероятности, эту тюрьму следует отождествить с Шаром), чтобы он не мог соединиться с мраком, породить злые сущности и затеять новую войну против света. Не исключено, что «Враг» иногда служит вторым обозначением для Материи.

В более узком смысле «врагом» называются темные стихии, в которых связана и страдает Душа живая:

Нет другого способа связать врага, кроме этого способа;
 ибо ни к свету его не возьмут, потому что он чужд ему,
 ни в своей стране мрака не оставят его,
 чтобы он не устроил войну еще больше первой
 [ManiPs, 11.17–20].

Полярное деление темного начала

Следует отметить, что начало мрака, темная субстанция в манихейских источниках, часто представлено как разделенное на две части, на две противоположные половины — по какому-либо признаку. Иногда оказывается, что различные принципы такого разделения отчасти совпадают между собой, «накладываются» друг на друга, описываются в одних и тех же терминах. В коптских текстах это разделение обычно обозначается двумя эпитетами противоположного значения. Исследование показывает, что разные виды дихотомии можно свести к различению начала мрака на мужскую и женскую половины. Ниже будут рассмотрены частные случаи разделения.

1. Мужское и женское. В манихейском учении пол — свойство исключительно порождений мира мрака. Первые демоны пяти миров мрака, выращенные из плодов пяти космогонических деревьев, разделяются на мужских и женских (в цикле «Псалмы Фомы» коптской книги они называются соответственно «демоны» и **NTWPE** «богини», в среднеперсидских текстах — «дэвы» и «пери»):

Из пяти же деревьев сотворены пять видов творений по (разным) мирам, мужские и женские [Kerh I, 30.20–22].

Материя (...) живописала [[плоть?]] и все архонтство, какое есть в мире мрака, сотворила их в пяти чувствилищах — пяти [мужских] и пяти женских, по два на (каждый) мир, а также огонь и наслаждение, обитающие в мужчинах и женщинах и влекущие их друг к другу [Kerh I, 26.12–17].

В пятый раз она (Материя) разделилась на свои порождения, сущие [в пяти] мирах, сотворенные и порожденные из пяти плодов смерти, они же пять миров плоти, пять творений мрака, в которых смерть установилась и разделилась на десять частей — пять частей мужских и пять женских [Kerh I, 48.17–22].

Как можно предположить при анализе текста трактата, основа этого разделения — начала «сухого и влажного», на почве которых произросли пять деревьев. Двуполость дала мирам мрака способность размножаться; двуполыми они создали и людей, по своему подобию.

Чтобы мрак не смог расти и распространяться, необходимо было разделить мужское и женское начала. При сотворении мира божества-демиурги поместили мужские порождения в верхние ярусы мира, а женские — в нижние:

Она (Материя) поймана Первочеловеком, вознесена Духом живым, помещена в мир смешанный, [[распределена]] вверху и внизу: [вверху — чувствилища] мужские, внизу — [чувствилища] женские [Keph I, 26.28–33].

Повествование о том, как Материя задумала сковать души людей с помощью различия полов, соития и зачатия, см. в китайском «Трактате Пелли» [Chavannes–Pelliot, 533–534].

Поскольку разделение полов происходит от демонов мрака, всякое его проявление — грех: страсть не только ведет к греху зачатия, но и отвлекает помыслы человека от спасения души, привязывая его к материальному (так же как алчность, гнев и пр.). Одна из трех основных заповедей избранных, состоящая в воздержании, служит именно для того, чтобы праведники, мужчины и женщины, освободились от уз пола и вожделения.

По свидетельству ан-Надима, элхасаиты разделяли пищу и питье на мужские, дозволенные (например, травы), и женские, запретные виды. Здесь проявляется, в частности, наследие гностиков, где мужское понимается как нечто высшее по отношению к женскому.

В целом манихейская концепция двуполости как темного начала может восходить к иудейской и христианской аскетической традициям, а также к гностическому учению. Но в одном отношении Мани приходит к положениям, противоположным гностицизму.

В книгах гностиков есть андрогинные божества (с определением «мужеженские», «облика мужеженского» или «мужедева»): разделение полов — одно из свойств материального мира, свидетельствующее о его несовершенстве (ср. платоновский миф о первородной андрогинности). После апокатастасиса (восстановления), когда все разъятое воссоединится, исчезнет и разделение на мужское и женское.

У манихеев, судя по дошедшим до нас текстам, само понятие пола связано с греховностью. Божества здесь только по традиции могут иметь женские имена (например, Мать живых, см. разд. Дух) или при-

знаки андрогинности в облике (см. разд. *Дева*): они на самом деле бесполо. Если гностические божества зачастую бывают «обоего» пола (конечно, это не плотское половое начало, а некий его высший аналог), то манихейские — «никакого» пола. Манихейский апокатастасис предполагает для данного случая не воссоединение двух разделенных начал, а окончательное и вечное их разделение:

Третий удар, который постигнет врага, — последнее возвращение, когда все сущее будет разделено и мужское отделено от женского. Мужское будет связано в Шаре, а женское [брошено] в могилу. Ибо отделят его [[от женского и поставят]] [великий] камень между ними на все поколения, во веки веков [Keph I, 105.30–35].

Следует вспомнить, что среди мидрашистских толкований книги Бытия есть и легенда о двуполом первом человеке, в которой исследователи усматривают влияние платоновского мифа о двухтелых и андрогинных первых людях, изложенного в диалоге «Пир». Это тем более вероятно, что определения «мужеженский» (андрогин) и «двуликий» выражены словами, заимствованными из греческого:

Берешит Рабба, VIII : I (на Быт 1:26–28): Сказал рабби (Иеремия) бен Элеазар⁶¹: В час, когда Святой, благословен Он, сотворил первого человека, андрогином (אֲנֹדְרוֹגִינוֹם) сотворил Он его. Поэтому и написано: **Мужчину и женщину сотворил их.**

Сказал р. Самуил бен Нахман⁶²: В час, когда Святой, благословен Он, сотворил первого человека, о двух лицах (דִּין פְּרָצוּיִם) сотворил Он его, и расщепил его, и сделал его (двумя) телами (= спинами): одно тело туда, другое сюда.

XIV : VII. 2. Р. Хуна⁶³ сказал: Прах (עֶפֶר) — мужской, а земля (אֲדָמָה) — женская.

Вайикра Рабба, XIV : 2 (на Левит 12:2):

Сказал рабби Самуил бар Нахман: — В час, когда Святой, благословен Он, сотворил первого человека, андрогином сотворил Он его.

Сказал Реш Лакиш:⁶⁴ — В час, когда был сотворен он (человек), он сотворен двуликим (דְּוֵי פְּרָצוּפִין); Он распил его, и сделались два тела (גְּבִיִּים = спины) — тело мужчины и тело женщины.

⁶¹ Аморай 4-го или 5-го поколения, IV в.

⁶² Аморай 3-го поколения, агадист, 2-я половина III в. Из Тивериады, но бывал и в Вавилонии.

⁶³ IV в., Палестина

⁶⁴ Р. Симеон б. Лакиш, III в., Палестина.

Мекилта (III в.), трактат «Писха», 14.66 и далее (на Исх 12:40): Это одно из тех слов, которые они написали для царя Птолемея⁶⁵. И тому подобное они написали для него: **Бог создал в начале. Я сотворю человека по (некоему) образу и подобию. Мужские и женские (части) к нему, сотворил Он его.**

По словам одного из исследователей ранней иудейской экзегезы, это «свидетельства о тексте, лежащем в основе греческого перевода, причем неприкрашенные и более ранние, чем александрийская легенда о Семидесяти» [Geiger, 439ff.].

В «Кефалайа» есть и другое интересное представление, переключающееся с толкованиями книги Бытия (иудейскими и раннехристианскими). Согласно ему, одна из половин двуполого темного начала после конца мира будет заключена в некий «ковчег» (копт. **ТЕИВЕ**):

Будут [[построены]] и будут [[поставлены на?]] новой земле ковчег (**ТЕИВЕ**) [[для врага и Шар, тюрьма для]] огня темного, четы⁶⁶ врага [Keph I, 104.34—105.1].

Те⁶⁷ тоже будут [связаны] этими последними узми навек и положены подножием, основанием и крышкой (?) к этому ковчегу (**ТЕИВЕ**) ... он же тюрьма врага; поставят его пограничным камнем и великой межой между ними двумя, [мраком] и врагом, чтобы они не достали друг друга и не услышали голосов друг друга, но стали бы бесплодны и отделены друг от друга во веки веков [Keph I, 105.7—14].

В коптских версиях Библии Ноев ковчег именуется греческим заимствованным словом **ΚΙΒΩΤΟΣ**. Но и то слово, о котором идет речь, засвидетельствовано в Библии и в других текстах: саидское **ТАИВЕ**, ахмимское **ТЕЕВЕ**, файюмское **ТЕВЕ** — «ларь, сундук, ящик, саркофаг» [Crum, 397A]. Издатели «Кефалайа» в примечаниях к данной странице сравнивают его с евр. תֵּבַח *tebah* «ковчег». Можно с достаточными основаниями предположить, что это действительно заимствование из древнееврейского. Ср. также коптскую версию Исх 2:3. В оригинале корзина, в которую мать положила Моисея, тоже называется תֵּבַח, а в саидской версии книги употреблено то же самое слово **ТАИВЕ**.

⁶⁵ То есть при переводе Писания на греческий язык для царя Птолемея.

⁶⁶ «Чета» или «двойник» (копт. **САЦУ**) — здесь, очевидно, обозначение женской половины, «супруги» олицетворенного мрака. Подробнее об этом см. разд. **Огонь**.

⁶⁷ То есть души грешников.

Но это не единственная причина сопоставлять манихейский миф с библейским текстом и комментариями. В иудейской экзегезе тех эпизодов книги Бытия, где говорится о Ноевом ковчеге, на все лады повторяется мысль, что в ковчеге мужской и женский пол содержались раздельно и не совокуплялись. Основана эта легенда, как часто бывает в мидрашах и Талмуде, на буквальном прочтении библейского текста. Когда Бог повелевает семье Ноя войти в ковчег, мужчины и их жены перечислены отдельно друг от друга, а при повелении выйти из ковчеге — попарно:

...и войдешь в ковчег ты, и сыновья твои, и жена твоя, и жены сынов твоих с тобою (Быт 6:18).

Выйди из ковчеге ты, и жена твоя, и сыновья твои, и жены сынов твоих с тобою (Быт 8:16).

Вот какой вывод делает из этого мидраш «Берешит Рабба»:

Берешит Рабба, XXXI.12: **Ты, и сыновья твои.** Р. Иегуда бар Симон и р. Ханин со слов рава Самуила бар Р. Ицхака сказали: — Ною, когда он вошел в ковчег, было запрещено плодиться и размножаться. Так ли это было? (אִתּוֹ אִתְּנֶנּוּ) Ибо написано: **И войдешь в ковчег ты, и сыновья твои, и жена твоя, и жены сынов твоих** (Быт 8:15): **и сыны твои** — сами по себе, **жена твоя и жёны сынов твоих** — сами по себе. А как только он вышел, он был освобожден (от запрета); ибо написано: **Выйди из ковчеге ты, и жена твоя, и сыновья твои, и жёны сынов твоих** (та же мысль повторяется ниже, в гл. XXXIV:7).

Многие другие источники тоже говорят о разделении полов в Ноевом ковчеге. Вот свидетельство Иерусалимского Талмуда (Та'анит, 1.6.VIII = 64d, гл. I, галаха 6):

Р. Юда бар Паззи, р. Ханин со слов р. Самуила бар Рав Ицхака: — Ною, когда он входил в ковчег, запрещено было соитие. Откуда это следует? (Из слов:) **И войдешь в ковчег ты, и сыновья твои, и жена твоя, и жены сынов твоих.** А когда он вышел из ковчеге, было ему разрешено соитие. Откуда это следует? (Из слов:) **Выйди из ковчеге ты, и жена твоя, и сыновья твои, и жёны сынов твоих** [Talmud Yer, vol. 3, ט"ו ט"ז, р. 13].

Интересная легенда приводится в Вавилонском Талмуде (Санхедрин, 108b). Когда Ной посылает на разведку ворона, тот говорит, что Ной и его Бог ненавидят его, так как посылают наружу его, а не одного из чистых животных, которых в ковчеге больше одной пары:

«Если встретится мне властитель горячего или властитель холодного (שָׂרָא קַמְחָא אִו שָׂרָא צַנְחָא), в мире станет одним живым существом меньше. Или тебе что-нибудь надо от моей жены?» (Ной) сказал ему: «Нечестивец! (Если даже) то, что мне можно, запрещено мне — то, что запрещено мне, тем более». Откуда следует, что было ему запрещено? Ибо написано: **И войдёшь в ковчег ты, и сыновья твои, и жена твоя, и жены сынов твоих** (Быт 8:16); и написано: **Выйди из ковчега ты, и жена твоя, и сыновья твои, и жёны сынов твоих**. И сказал рабби Ионафан: — Отсюда выводится, что им запрещено было пользование ложем [TalmudBab, т. 7, с. 487].

То же самое повторяют мидраш Танхума («Ной», 2:17), мидраш «Ха-гаддоль» (I, 165) и «Пирке де рабби Элиэзер», гл. 23 (в двух последних случаях ссылка дана на один и тот же авторитет).

Примечательно то, что в «Пирке» разделенными на мужскую и женскую половину далее оказываются не только обитатели ковчега, но и воды потопа:

Рабби Цадок говорит: — На десятый день месяца мархешван⁶⁸ все творения вошли в ковчег; а 17-го числа того же (месяца) воды потопа спустились на землю с неба — те воды, которые мужские; и поднялись воды бездн — те воды, которые женские. Они соединились (נִצְמְמָה, букв.: спарились) друг с другом и настолько усилились, что разрушили мир, ибо сказано: **И усилилась вода на земле чрезвычайно** (Быт 7:19).

Ср. манихейское положение об эсхатологическом разделении мужской и женской половин мрака, которые, соединившись, стали бы размножаться и усиливаться.

Свидетельство «Кефалайа» о душах грешников как «крышке» ковчега можно сравнить с другим библейским комментарием в уже неоднократно цитированном здесь мидраше «Берешит Рабба». Здесь, кажется, речь идет тоже о посмертной судьбе грешников:

Берешит Рабба, XXXIII : I (на Иез 31:15) — **в тот день, когда он сошел в могилу, Я сделал сетование о нем, затворил ради него бездну** и т.д. (Здесь форма глагола אָבַל «горевать, оплакивать» истолкована как форма другого глагола — בָּרַךְ «приводить, принести».) Сказал р. Иегуда бар Рабби⁶⁹: — **Я принёс**. Написано:

⁶⁸ Есть вариант текста, где название месяца отсутствует.

⁶⁹ Если имеется в виду сын Иегуды ха-Наси, значит, это толкование восходит к II — началу III в.

крышку к кадке делают не из золота, не из серебра, не из меди, а из глины — из того же материала, что и она. Так и нечестивые — тьма, геенна — тьма, бездна — тьма. Я принес нечестивых в геенну и накрыл их бездной — тьма покрыта тьмой.

Более десятка источников повторяют легенду о разделении полов в ковчеге — среди них не только иудейские, но и раннехристианские книги. Восходит она не позднее чем к первой половине I в. н.э., потому что засвидетельствована в книге Филона «Вопросы на Бытие», II, 49:

После столь великой гибели всех, кто был на земле, не предавайтесь наслаждениям, ибо это неподобающе и незаконно.

(...) Было бы неуместно (ἀνοίκειον) для них теперь, когда живые погибали, порождать тех, кто еще не существовал, и в неподходящий час пленяться и пресыщаться плотским наслаждением (ἡδονή) [Philo II]⁷⁰.

Легко можно заметить, что Филон дает легенде моральное обоснование, трактуя ее в аскетическом смысле.

Легенда о разделении полов в ковчеге была известна и в раннем христианстве. Так, Ориген в своих «Избранных комментариях к Бытию», гл. 31, не только повторяет ее, но и дает ей такую же моральную и аскетическую трактовку, как Филон:

Поскольку Он хотел, чтобы люди, вошедшие в ковчег, не совокуплялись и пребывали в чистоте, то и вводил их таким образом, повелевая размещаться в ковчеге так же, как они вошли. Ибо не следовало им возлежать на брачном ложе и плодить детей, пока гибнут подобные им [PG, XII (1857), 105].

Следует отметить, что в Талмуде и мидрашах такого этического объяснения, кажется, нет. Возможно, следует, исходя из свидетельства «Берешит Рабба», принять чисто практическое обоснование: соитие было запрещено, чтобы живые существа не плодились во время потопа — по той причине, что ковчег, как мы выразились бы сегодня, «не резиновый». Это было бы еще одной деталью, которая сближает мидрашистское толкование с манихейским мифом, где разделение полов предназначено темному началу, а значит, ни о какой морали и аскезе речи быть не может. Мужская и женская половины мрака разделяются затем, чтобы не размножаться и не активизироваться.

⁷⁰ Это место сохранилось только в армянской версии книги Филона. Здесь цитата приводится по английскому переводу.

2. *Сухое и влажное*. В коптских источниках так называется двуединство темных начал, на основе которого существуют пять миров мрака и возникли все его творения. Сухое и влажное — как бы субстрат миров мрака, почва для произрастания космогонических деревьев, а также двуполое начало, влекущее друг к другу демонов. По отношению к темным стихиям сухое и влажное играют такую же роль, как Зов и Слух по отношению к стихиям светлым, а солнце и луна — по отношению к пяти стражам космоса, сынам Духа живого.

При образовании области смешения сухое и влажное, насколько можно понять при анализе коптских текстов, стали субстратом материального мира — суши и водного пространства.

Их функции разделяются при падении Материи, не достигшей образа Посланца: из Материи, упавшей на влажное, родилась морская тварь, которую смирил Адамант, а из части, упавшей на сухое, произошло древо, породившее выкидышей.

Он (*т.е. Грех — иногда так именуется олицетворенное темное начало*) опять сплелся со светом, освободился и снизошел на сухое и влажное. Он сотворил древо на сухом, а в море сей же час образовалась та, что сотворила великий мятеж в море [Keph I, 92.19–23].

Архонты сухого и влажного, связанные в Колесе звезд, стали двумя Восходящими — астрологическими «ложными» солнцем и луной (см. разд. **Светоч, светило**):

А двое Восходящих принадлежат огню и наслаждению, то есть сухому и влажному, отцу и матери их [Keph I, 168.7–9].

Но помимо тех случаев, когда оказывается необходимо ввести понятие «Восходящих», в манихейских источниках упоминаются именно пять звезд, соответствующие архонтам пяти темных стихий:

Я совлеку с себя мир и [образ] этих пяти звезд,
уничтожу обман архонтов, [который я] ношу [ManiPs, 8–10].

3. *Жар и холод*. В коптских источниках упоминается еще один парный темный элемент — «жар и холод (горячее и холодное)», часто они тоже дополнительно определяются как «огонь и наслаждение». Эта дихотомия лежит в основе разделения полов и полового влечения в материальном мире. Вот как описывается в «Псалмах Саракотон» этот двуединный элемент (отождествляемый с природными явлениями) и его светлые антиподы:

Тот, кто победит огонь, станет Солнцем днем.
 Тот, кто [победит стр]ась, станет [Луной] в ночи.
 Солнце и Луна в небе побеждают сих двоих —
 жар и холод, лето и зиму.
 Святая Церковь тоже победит их —
 [огонь] и наслаждение, дракона львиноголового
 [ManiPs, 156.15–20].

Возможно, это еще одно название элемента, именуемого «сухое и влажное», или какое-то деление, параллельное ему. На такую мысль наводит их отождествление в космогонических главах «Кефалайа»:

Они (*пять миров плоти*) упали на землю и открылись в сухом и влажном, то есть в огне и наслаждении, которые обитают в них и влекут их друг к другу [Kerh I, 27.2–4].

Мифологема миров «сухого и влажного», по-видимому, в конечном счете восходит к библейской истории творения (отделение суши от воды): это водная и сухая области космогонического хаоса. Ср. «Трактат без названия»:

Архонт выделил водное вещество (οὐσία) в (одну) часть, а сухое было выделено в другую часть [Böhlig–Labib, 149.3–5].

Ближайшую аналогию следует искать в учениях сирийских гностиков. Тертуллиан («Против Маркиона», I, 16) говорит, что у Маркиона противопоставление горячего/холодного и сухого/влажного лежит в основе материальной субстанции. Вардесан называет в числе основ универсума, кроме света и тьмы, также твердое и жидкое, горячее и холодное [Drijvers, 464]. В том же контексте, что и у манихеев, эти оппозиции стоят в космогонической части «Апокрифа Иоанна». Здесь горячее, холодное, сухое и влажное — порождение и составные части материи [Tardieu 1984, § 49]:

А источник тех демонов, что во всем теле, распределяется по четырем: горячее, холодное, влажное и сухое. Мать же их всех — материя⁷¹.

В конечном счете этот парный элемент как составная часть материи должен восходить к греческим философским доктринам, к которым (через сирийских гностиков) может быть возведено манихейское учение о стихиях. Действительно, уже ранние философы находят осно-

⁷¹ Здесь перевод мой.

ву всех стихий в соединении этих четырех качеств [Diels]. Анаксимандр считает, что все субстанции происходят из противопоставления горячего и холодного, возникших из апейрона. Мысль о земле и воде (т.е. сухом и влажном?) как сущности всего живого мы находим у Ксенофана. Но особенно четко выражает эти антиномии Гераклит (фрагм. 126):

Холодное согревается, горячее охлаждается, влажное высыхает, сухое увлажняется⁷².

То же самое утверждал Эмпедокл, согласно Платону («Законы», X, 889b): оба эти качества служат образованию материальных тел. Особенно законченный вид эти положения принимают у Аристотеля: стихии образуются из разнообразных сочетаний четырех упомянутых качеств.

Представление о том, что есть некие (демонические) силы, ведающие жаром и холодом, мы находим в книге «Санхедрин» Вавилонского Талмуда. Этот эпизод связан с пребыванием в ковчеге (Быт 8:7). В уже цитированном выше отрывке ворон отказывается вылетать из ковчега именно из страха перед этими силами:

Если встретится мне властитель горячего или властитель холодного (שַׂר קָמָה אוֹ שַׂר צָנָה), в мире станет одним живым существом меньше (Т. Вав., Санхедрин, 108b).

Ср. «Кефалайа», где упоминаются «архонт влажного и архонт сухого» [Керп I, 80.28–29]. Вспомним, что слово שַׂר «властитель, правитель, князь» обычно переводится на греческий как ἄρχων.

На основе этих наблюдений можно сделать вывод, что понятие «сухое и влажное» в манихейских текстах употребляется в двух нескольких различных значениях. С одной стороны, это как бы две разные области мира смешения — такое понимание восходит к интерпретации одного из стихов главы 1 книги Бытия. С другой стороны, в учении о стихиях сухое и влажное (жар и холод?) приравниваются к пентаде темных стихий, образуя с ними седмицу. Этот аспект, находящийся параллели в гностических книгах, судя по всему, берет начало в греческих философских учениях.

⁷² Русский перевод приводится по [АМФ].

Демон, дьявол

У Феодора Бар Конай демоны называются Ⲙⲟⲗⲁ, мн. ч. Ⲙⲟⲗⲁ — «дэв, дэвы». Здесь можно было бы предположить прямое наследие зороастризма в манихействе, если бы это слово не употреблялось и в другой литературе на сирийском языке. В коптских источниках демоны обычно называются греческим словом ΔΑΙΜΩΝ. По отношению к демонам женского пола может употребляться коптское ⲚⲧⲱⲢⲈ «богиня» — например, в «Псалмах Фомы»:

[Он] надел оковы на ноги демонов,
 Богиням (*т. е. демоницам*) надел железа [на] руки
 [ManiPs, 210.6–8; Смагина 1992, 119].

В среднеперсидских текстах мужские демоны, по зороастрийской традиции, именуются «дэвы», а женские — «пери».

1. Демоны (в коптских источниках иногда именуются «демоны и дьяволы», «демоны и бесы») — порождения мрака, двуполые, рожденные из плодов пяти космогонических деревьев, которые Материя вырастила в пяти мирах мрака:

Долгое время спустя, [[когда (Материя) живописала]] д[емонов] своих пяти миров в формах [не]исчислимых, [[она породила разные виды]] в созревании плодов, в демонах и дьяволах. Они упали на землю и [[родились из плодов, чтобы]] вырасти [Keph I, 75.28–32].

Их предводители — архонты (иногда термин «демоны» употребляется в том же значении, что и «архонты»). Впоследствии от демонов произошли различные виды живых тварей, подобные им: от четвероногих демонов мира огня — звери; от крылатых из мира ветра — птицы; от плавающих из мира воды — рыбы; от ползучих из мира тьмы — пресмыкающиеся. Двунogie демоны мира дыма, очевидно, послужили в некотором смысле прототипом для создания Адама и Евы. Об этом см. Приложения, главы из трактата «Кефалайа».

Демоны поселяются в людских телах, рождая в человеке злые помыслы и болезни. Так, например, говорится об этом в коптских «Псалмах Гераклида»:

[Отгони?] от меня горькое полчище демонов,
 [чтобы] они не препятствовали моему бегству и не смущали мой разум [ManiPs, 98.26–27].

Семь страшных демонов отошли от меня,
и руки их пусты, на них нет моей крови,
и сердце их отягощено печалью и сожалением,
ибо меня они не смогли уловить в тенета наслаждения,
ведь я никогда не был рабом преступного зла [ibid., 103.29–33].

Я принял слова твои, о мой Отче.
Ныне протяни мне твою десницу,
чтобы семь демонов, которые передо мной,
увидели и удалились от меня.
Я же принял также три святых дара,
что протягивают мне три святых ангела [ibid., 108.17–21].

Анализируя коптские псалмы (очевидно, они представляют собой заупокойный цикл), можно сделать вывод, что, по манихейским представлениям, душу, выходящую из тела, тоже встречают демоны, пытаясь ее уловить и препятствовать ее выходу из материального мира. См. также «Псалмы Иисуса»:

Твой род — те печати крепкие, которые на тебе, о душа.
Невозможно демону коснуться тебя благодаря им,
ибо ты поклонилась именно тому, кто сломил жало (?)
зablуждения [ibid., 52.28–31].

Не оставляй меня — меня, раба Твоего —
[среди] сынов Материи.
Не дай никому из демонов овладеть мною, идущим к Тебе
[ibid., 61.19–21].

Ты посрамил демонов и бесов огня.
Реки страха дивятся Тебе ныне [ibid., 64.28–29].
Не дай устроить меня демонам
и Эринии⁷³ со страшным ликом.
Ведь заблуждению я не служил,
но всю жизнь провел, питаюсь истиной [ibid., 84.21–23].

Судя по одному месту в «Кефалайа», манихеи считали, что плотским рождением, родами также ведают демоны: «когда запах энергии родовспомогательного демона, зловоние рождения явит младенца» [Керп I, 108.6–7]. Это понятно, если вспомнить, что манихеи считали деторождение средством еще более раздробить и задержать в мире светлую субстанцию.

⁷³ Возможно, под Эринией (ΕΡΙΝΥΣ) здесь подразумевается Материя.

Заслуживает внимания следующее свидетельство из той части трактата, которая касается антропологии и этики:

Когда человек говорит его (*злое или лживое слово*), он идет ко греху, ибо рождает из себя демонов, [[губящих?]] его [Керх I, 211.15–16].

Не совсем понятно, следует ли понимать это как аллегорию или буквально. Но нечто подобное сказано в гл. 81 «Кефалайа» об ангелах, которых праведник рождает во время поста, и наличие подобного мифа подтверждается толкованием Августина (см. **Ангелы**). Очевидно, «демонами» также именуется здесь частицы одного из двух первичных начал (в данном случае — темного начала), которые выступают как самостоятельные злые силы.

2. В манихейских текстах существует и понятие «демонский облик» в более узком смысле этого слова — облик двуногих порождений мира темной стихии дыма. Хотя Адам и Ева обладали прекрасным и лучезарным обликом (см. **Адам и Ева**), люди сотворены не только по божественному образу, но и по подобию двуногих демонов главной из темных стихий:

Что до [Царя] мрака, то в нем есть пять форм: голова у него — [как у льва], (35) руки и ноги — как у демона и дьявола [Керх I, 30.34–35].

[Его руки] и ноги — демонские, по подобию [сынов] мира дыма [ibid., 77.32–33].

Схожую концепцию происхождения демонов и их роли в совращении человеческой души мы находим у гностиков. Вот как говорится в «Трактате без названия» (154–155, 171) о силах хаоса:

Тогда Смерть⁷⁴, будучи мужеженской, смешалась со своей природой и породила семь детей мужских и женских⁷⁵. Вот имена мужских: Огонь, Ярость, Плач, Воздыхание, Скорбь, Крик, Стон. А вот имена женских: Гнев, Печаль, Вожделие, Воздыхание, Проклятие, Горечь, Распря. Они сошлись друг с другом, и каждый породил семерых, так что получилось сорок девять демонов муж-

⁷⁴ «Смерть», копт. **MOY** — слово мужского рода. Очевидно, имеется в виду, что эта сила хаоса породила детей как бы сама от себя, от своей женской половины.

⁷⁵ Букв. «сынов мужеженских». Но судя по дальнейшему тексту, имеются в виду существа не двуполые, а именно семь пар, мужского и женского пола.

ских и женских⁷⁶. Имена их и действия их ты найдешь в «Книге Соломона»⁷⁷ [Böhlig–Labib, 56].

Ибо эти семь архонтов, когда были сброшены вниз со своих небес, создали себе ангелов, то есть много демонов, чтобы те служили им. А они научили людей многим заблуждениям, и магии, и составлению зелий, и идолослужению, и кровопролитию, и алтарям, и капищам, и жертвоприношению, и возлиянию всем демонам земли. (...) Ибо все люди на земле стали служить демонам [ibid., 96–98].

В последнем отрывке с демонами, как легко заметить, отождествляются все языческие боги. Возможно, этот эпизод восходит к легенде о падших ангелах в том варианте, в каком ее представляют библейские апокрифы: ср. 1-ю книгу Еноха, гл. 8, где падшие ангелы обучают людей различным зловредным искусствам, в том числе военному делу и колдовству.

Об антропологическом аспекте демонов ср. «Апокриф Иоанна», 17–18: демоны, «которые во всем теле», порождение материи и четырех начал, оказываются также источником дурных помыслов и чувств: «И от четырех демонов происходят страсти» [Трофимова 1989, 208].

Что касается плотского происхождения первых людей от двуногих демонов и их сходства с ними, то родство демонов с Адамом и Евой оказывается едва ли не общим местом в мидрашистских толкованиях на Быт 5:1 и далее. После рассказа о детях Адама и потомках Каина следуют слова: «Вот книга תולדות (потомков, порождений) Адама» (Быт 5:1) — и далее рассказ о потомстве по линии Сифа. Таким образом, если прочесть текст буквально, Авель, Каин и его род оказываются как бы исключенными из «книги потомков». Эта особенность не могла не привлечь внимание толкователей, которые, как часто бывает, вырастили на почве интерпретации еще одну легенду (или связали ее с уже существовавшим мифом):

Берешит Рабба, XXIV : VI:6. Эти — потомки, а первые (*т.е. потомство Каина, сам Каин и Авель*) — не потомки. А кто они? Божества (אֱלֹהִים).

Другое толкование: эти — потомки, а первые — не потомки. А кто они? Демоны (רִיחָוִת, букв.: духи). Ибо сказал р. Симон⁷⁸:

⁷⁶ Букв. «мужеженских», как выше. Но здесь, скорее всего, тоже имеются в виду пары двух полов.

⁷⁷ Вспомним, что, например, в египетских грекоязычных магических папирусах [PGM] приводятся тексты, приписываемые Соломону. Возможно, и здесь дается сноска на некую книгу по магии.

⁷⁸ Амраей 3-го поколения. Палестина, конец III — IV в.

Все сто тридцать лет, что Ева была отлучена от Адама, демоны мужские разжигались от неё и порождали от неё, а демоны женские разжигались от Адама и рождали от него, как написано: (2 Цар 7:14).

Другая книга из этого круга литературы (Танхума, 1, 26) приводит иной вариант высказывания р. Симона на эту тему. Но суть его та же: у Адама были дети от женских духов (демонов), вождевших к нему.

Следы того же мифа можно обнаружить в гностических книгах.

Подобное представление прослеживается и в более позднюю эпоху, в средневековых ересьях, причем на той же самой основе — оно выводится из толкования библейского текста. Богомилы, комментируя Евангелие от Матфея, говорили, что выражение «порождения ехиднины» в проповеди Иисуса (Мф 3:7, 12:34) обозначает детей змея, который совокупился с Евой [Hamilton, 182].

Архонты

В Новом Завете ἄρχων обозначает или земных правителей, или (когда речь идет о потусторонних силах) злых духов, вождей темных сил.

В коптских манихейских текстах есть места, где слово ἄρχων употребляется по отношению к людям, в значении «правитель, вождь». В коптских «Псалмах Бемы» так говорится о гонениях на Мани:

Правители (**[NAP]X[Ω]N**) земли осудили меня в своем гневе
[ManiPs, 18.13].

Правитель (**APXΩN**) земли восстал на него,
преследовал его в своих городах [ibid., 23.22–23].

Но когда речь идет о собственно манихейской мифологии, «архонтами» в греческих и коптских источниках именуется порождения Материи, властители демонов мрака. В латинских источниках слово «архонты» переводится как principes «князья, правители» — см., например, латинский текст Acta Archelai, гл. LXIII.

Архонты, по манихейской доктрине, произошли из плодов пяти видов деревьев, взращенных Материей в мирах пяти темных стихий. Соответственно своему рождению архонты разделяются на пять форм; по признакам и сфере влияния они тоже подразделяются по принципу пентады (см. изложение манихейской доктрины по коптским источникам). Кроме того, архонты как порождения мрака имеют общие черты: все они темны, зловонны, безобразны неразумны, злы и агрессивны. Они, в отличие от светлых божеств, разделяются на мужских и женских. В «Кефалайа» есть описания, по которым каждый из пяти миров

(а также миры сухого и влажного) имеет своих царей; они по обличению подобны «царям» соответствующих разрядов животного мира — льву, орлу и т.д. (см. Приложения). Дух живой, сотворив мир из смешения, распределил всех архонтов в назначенные им места, где они и должны пребывать связанными, пока весь захваченный свет не отделится от них. Из тел архонтов Дух живой сотворил мир.

Ересиологические источники передают манихейский миф о сдирании кожи с архонтов: из их кож были созданы небесные тверди, а из других телесных субстанций — земля, камни и пр. См., например, свидетельства Ефрема Сирина:

Когда Первочеловек поймал сынов Мрака, он будто бы разорвал их и сделал из их кож это небо, а из испражнений их насыпал землю, а некоторые из костей еще расплавил, воздвиг и навалил горы («Гомилии», 11.5–35).

...По словам иных из них (манихеев), как есть кожа у змеи, так из кож сынов Мрака получились небо, и земля, и остальное творение (там же, 13.20–28).

И правильно содрали кожу с Мани, обманщика, сказавшего, что Мрак был ободран, хотя нет у него ни кожи, ни шкуры (там же, 15.20–26).

Тот же самый миф упоминается и в других антиманихейских трудах Ефрема [Ephraim, I, 228.31—229.7].

См. вариант этого мифа у Феодора бар Конай, комментарии М. Ришара к изданию антиманихейских трудов Иоанна Кесарийского [Jo Caes].

Но в коптских документах эти подробности отсутствуют. В «Кефалайе» сотворение мира описано очень подробно, в разных аспектах, и о сотворении верхнего и нижнего уровней космоса (т.е. предположительно неба и земли) здесь сказано следующее:

Ибо когда Отец жизни устанавливал верхние миры, он снял с них тела и бросил на нижнюю землю. И верхние миры стали душевным и духовным, а нижние миры стали телесным и трупным. <...> Потому-то он и [[установил образ]] сил небесных и запечатлел его на их телах и трупах, которые на землях [Keph I, 120.29—121.2].

Очевидно, в коптских текстах, по крайней мере в «Кефалайе», опускаются некоторые натуралистические подробности космогонического мифа (ср. разные варианты мифа о соблазнении архонтов). Упоминание о «душевном и духовном» в противоположность «телесному»

наводит на мысль о вторичном толковании манихейского канона в духе некоторых других гностических учений.

После сотворения мира и людей архонты распределяются по четырём областям мира: 1) в десяти твердях, 2) в сфере звезд, 3) в четырех горах и трех стоках, окружающих материальный мир, 4) на земле и под ней. В твердях заключены души архонтов, из тел которых сотворена земля. Вожди архонтов заключены в сфере звезд, став семью планетами и двенадцатью знаками зодиака. Вожди архонтов в известных пределах пользуются властью: они не только повелевают всеми остальными силами мрака, но и влияют на земные дела, в частности на судьбы людей. Но они прикованы к своим местам, не могут вырваться и совершить что-либо противоречащее воле божеств: пять сынов Духа живого и ангелы стерегут их. Дева света является архонтам, они поднимаются к лику Девы света в облаках (или в виде облаков), но ангелы ловят их и отнимают у них свет. Архонты стоят на страже врат пяти чувств человека и пытаются препятствовать Разуму света войти в человеческую душу. Они — причина всех болезней и греховных помыслов человека.

После уничтожения материального мира архонты будут заключены в Шар и могилу, как и все порождения мрака.

Августин («О ересях», 137) сообщает, что по учению манихеев от небесных архонтов «берет начало всякая плоть» (пер. А.И. Сидорова).

Иногда верховный архонт, Царь мрака, именуется просто «архонтом»:

(Материя заговорила) в архонте, предводителе всех демонов: он смирил свои миры и силы, собрал все их к себе, приготовил к битве и восстал на войну с той страной света и великим Царем, обитающим в ней [Керф I, 23–27].

Как уже говорилось, греческое слово ἄρχων «правлящий, правитель, князь» употребляется в Септуагинте для перевода др.-евр. מלך «правитель, князь, вождь». Этим термином в Библии именуются не только земные правители: в книге Даниила так названы небесные силы, ангелы-покровители различных народов, в том числе Израиля (Дан 10:13, 20, 21), причем в Септуагинте это слово в данном значении переводится как ἄρχων.

Таким образом, применение к небесным (космическим) силам термина מלך восходит самое позднее к середине II в. до н.э., к периоду написания второй части книги Даниила, а подобное же употребление греч. ἄρχων — к времени перевода этой книги на греческий. Иначе

говоря, в последние века до н.э. в Библии существовало представление о том, что некие божественные силы правят народами и управляют земными делами — например, участвуют в земных сражениях, что явствует из стиха Дан 10:13.

В ранней библейской экзегезе мы тоже встречаем такое понимание этого термина. См. «Эйха Рабба», мидраш на Плач Иеремии (по мнению М. Бубера, составлен в IV в.), II, 2, § 5 — толкование на стих Плач 2:2, где говорится о разрушении Иерусалима:

Князей его (שררין) — это князья высшие [MidrashR, VIII, 215].

Иначе говоря, под «князьями (правителями)» автор мидраша подразумевает ангелов или какие-то небесные силы, покровителей Иерусалима и Иудейского царства. Здесь видна тенденция толковать термин שררין как обозначение небесных сил даже там, где библейский текст явно имеет в виду земных владык.

Какому слову в арамейском оригинале манихейского канона соответствует этот термин? Не исключено, что в каноне употреблялось именно греческое заимствование. В Пешитте при переводе ветхозаветных книг «правитель» передается как ܫܪ ܫܪ, т.е. практически тем же словом, что и в оригинале. Но в сирийской версии Нового Завета греческое ἄρχων заимствуется без перевода. Заимствованное ܐܪܚܘܢ или ܐܪܚܘܢ 'rkwn(?) обозначает «князя тьмы» в сирийских версиях Нового Завета (Мф 9:18; Ин 12:31), у Ефрема Сирина и в других памятниках сирийской письменности [Brockelmann, 49B]. Это слово могло быть усвоено арамейским языком уже при первом распространении новозаветных писаний на Востоке. Не исключено и более раннее время: в эпоху эллинизма слово ἄρχων «правитель, архонт» могло быть заимствовано в своем первичном значении — как название государственной должности. В сирийских текстах оно засвидетельствовано помимо прочего и в этом значении — «правитель, вождь» [ibid.].

В постбиблейской литературе иудаизма также обнаруживается это греческое заимствование: ܐܪܚܘܢ «старший, старейшина» — например, в талмудической книге «Бава Батра» и в мидраше на Песнь Песней [Jastrow, 122 A].

Ближе всего к манихейскому оказывается гностическое значение термина «архонты».

Не во всех гностических текстах употребляется термин «архонт»: есть книги, где аналогичные персонажи именуются «ангелами», «демиургами», «силами тьмы» и т.п. Но название «архонты» присутствует в большинстве гностических источников. Так именуются или злые

духи, или небесные силы низшего порядка, ограниченные и несовершенные, лишённые высшего знания. Обычно архонтам приписываются два деяния: творение дольного мира и телесное творение людей. Архонты созданы, чтобы властвовать над материальным миром.

Трактовка происхождения архонтов зависит в различных гностических текстах во многом от степени монизма или дуализма данного варианта учения. Вот очень распространенный вариант: архонты происходят от младшего из благих божеств, но оно создает их по ошибке, вследствие несовершенства своего изначального замысла. Например, в «Трактате без названия» протоархонт Иалдабаот возникает по воле Пистис Софии:

А когда Пистис София захотела, чтобы тот, у кого нет духа, принял вид и подобие, чтобы он правил над материей и над всеми ее силами, — сперва явился архонт из вод, был он облика львиного, был он мужеженский, и была в нем великая власть [Böhlig–Labib, 148.1–9).

И в других источниках творцом архонтов часто именуется София. Другой вариант: архонты происходят от божества, причем оно создает их сознательно, как стражей и властителей дольного, материального мира (см., напр., «Евангелие египтян», NHS III, 58–60). По Василиду, великий архонт и его дети благи и мудры, но полностью «от мира сего»: они не могут постичь божество и воспарить выше небесной тверди. Исходя из этого, в гностических книгах по-разному трактуется смысл слов протоархонта-демиурга, объявившего себя единым Богом. В одних текстах он произносит это со злым умыслом, желая ввести в заблуждение свои творения и первых людей, в других — говорит совершенно искренне, так как не ведает своего происхождения и не знает высших божеств. См., например, «Трактат без названия»:

Архонт же Иалдабаот не знал силы Пистис и не видел ее лица, но увидел образ, который говорил с ним, в воде (148.19–22).

(...) Когда архонт увидел свое величие и увидел самого себя, что он один, и не увидел никого другого, кроме воды и тьмы, — тогда он подумал, что только он один есть. Его мысль исполнилась в слове, он явился⁷⁹ в духе, носясь над водами (148.29—149.2).

⁷⁹ Или: «оно (слово) явилось», «она (мысль) явилась». Сказуемое стоит в форме 3-го л. ед. ч. м. р., но копт. **МЕЕҮЕ** «мысль» и **УАХЕ** «слово» — тоже мужского рода.

Зооморфный облик архонтов и многоликость их царя также отмечены в некоторых гностических текстах. Так, в «Ипостаси архонтов», гл. 135, сказано, что у них человеческие (мужские и женские) тела, но звериные лица. В «Трактате без названия» серафимы Саваофа драконоподобны (что, надо заметить, согласуется с этимологией этого древнееврейского слова). В «Апокрифе Иоанна», 11, архонты создают «семь звероподобных сил», властителей семи дней недели. (Вспомним, что по распространенным в поздней античности вавилонским астрологическим представлениям дни недели находятся под властью семи планет; эти семь сил, возможно, следует отождествить с планетами.) Протоархонт Иалдабаот-Сакла-Самаил описывается как чудовище «львиного облика» или с львиной головой («Трактат без названия», «Апокриф Иоанна», «Ипостась архонтов»). О драконьем теле Царя мрака ср. «Апокриф Иоанна», 10: «змея с мордой льва». В «Трактате без названия» описывается четырехликий престол Саваофа, сына первого архонта, как имеющий обличья льва, быка, орла и человека. (Ср. зооморфные детали библейских теофаний, прежде всего четырехликих «животных» при небесной колеснице-престоле в видении Иезекииля, Иез 1.) Аналог свойства манихейского Царя мрака менять обличье есть в «Апокрифе Иоанна», 11–12⁸⁰:

Иалдабаот же имел множество личин, будучи над ними всеми, так что он может перенять личину у них всех, по воле своей.

Далеко не во всех гностических книгах архонты представлены агрессивными, даже если это злые силы. Согласно большинству текстов, они выполняют волю сотворившего их божества, даже если не осознают этого. Ср. «Евангелие от Филиппа», 16:

Архонты думали, что они делали то, что они делали, своей силой и своей волей. Но Дух Святой втайне совершал всё через их посредство, как он желал [Трофимова 1979, 172].

У манихеев это положение понято несколько по-иному. Воля архонтов шла вразрез с волей божества, пока они восставали против света (т.е. при смешении и творении Адама и Евы). Покоренные и связанные архонты имеют некоторую ограниченную свободу действий, но не могут выйти из подчинения божественной воле, которая обычно противоположна их собственной.

Манихейство, по существу, отрицает ту роль, которую верховный архонт и его силы играют во многих других гностических космогони-

⁸⁰ Здесь и далее «Апокриф Иоанна» цитируется в переводе М.К. Трофимовой.

ях: оно не приписывает ни верховному, ни другим архонтам функцию демиургов, творцов мира. В результате действий архонтов возник не материальный мир как таковой, не мир-космос, а смешение (см. **Смешение**), в некотором смысле аналог хаоса — область неорганизованного и бесформенного бытия. По манихейской доктрине, люди обязаны архонтам только сотворением своей телесной оболочки, а живая природа (растения, животные) всецело представляет собой порождения архонтов.

Возможно, это результат переосмысления некой первоначальной доктрины в духе радикального дуализма, присущего манихеям: злое начало не способно создать ничего, прекрасного хотя бы внешне, по форме, а красоту явлений материального мира манихеи в какой-то мере признавали. С другой стороны, отсутствие представления об архонтах-творцах может свидетельствовать о том, что в манихейской доктрине отражено более раннее учение, чем в дошедших до нас гностических текстах.

Сотворение людей манихейство приписывает архонтам; но, например, в «Кефалайа» несколько раз упоминается, что архонты сотворили людей «без воли Величия», т.е. божества. Между тем многие гностические источники утверждают обратное. Так, у валентиниан Демиург творит человека по воле Софии-Ахамот, хотя и думает, что делает это по собственной воле. У мандеев Демиург создает Адама и Еву по велению божества. В «Ипостаси архонтов», 135, указывается, что творение людей произошло «по воле Отца Всего». Такое расхождение может быть результатом эволюции гностической мифологемы творения людей в учении Мани: ничто материальное — а следовательно, злое — не может быть создано по воле благих божеств. Однако цель создания архонтами людей в манихейском учении перекликается, например, с таким положением в «Трактате без названия», 160–161: силы хаоса захотели поставить Адама служить им, чтобы с его помощью поработить силы света.

Гностический характер носит и учение о связанных архонтах, а также об их пагубной роли для человеческой души (см., например, «Трактат без названия»: мир впал в заблуждение из-за коварства архонтов).

Выкидыши

Выкидыши (см. о них «Кефалайа», а также книгу псалмов [ManiPs 108.24], турфанский текст Т III 260) — недоношенные, но живые и активные порождения Материи и архонтов. Наиболее связно об их рождении рассказывает Августин («Против Фавста», VI, 8):

Ибо эти пустословы и совратители умов говорят, что в той битве, когда их Первый человек поймал род мрака в коварную сеть стихий и туда же попались архонты (*principes*) обоего пола, из которых был построен мир, многие из них были собраны в небесных строениях, и среди них были также беременные женщины: когда небо начало вращаться, они, не в силах выдержать этого круговращения, выкинули то, что зачали; а те плоды-выкидыши, мужские и женские, упали с неба на землю, выжили, выросли, совокупились и родили потомство. Отсюда, говорят (манихеи), ведет начало всякая плоть, которая движется на земле, в воде, в воздухе [*PL*, XLII, 234–235].

Вкратце о выкидышах говорит в своем пересказе также Феодор Бар Конай [*TheodBK*, LXIX, 317], см. Приложения.

Несколько по-другому этот миф изложен еще в одном источнике — трактате «Кефалайа»:

Поскольку выкидыши тоже сошли на сторожевой пост Адаманта и породили Адама и Еву — из-за этого великого коварства и таинства злого он послал Иисуса [[-Сияние по зову]] молитвы пяти сынов. Тот облекся в них, [[смирил и связал (?)]] выкидышей, посадил их под [[землями и просветил]] разум Адама [*Keph I* 93.29–34].

По трактату, их рождение — следствие явления архонтам образа Третьего посланца. Материя, упав, взрастила пять видов деревьев, из плодов которых произошли выкидыши:

А когда (Материя) сошла на землю, она сотворила дерево, встала в нем, внутри ствола, и сотворила плоды; а когда выкидыши выпали на землю, во второй раз [[вошла в плоды, возросла в них, и они упали на землю; потом она вошла в плотские порождения]] плодов, облеклась в них и заговорила в архонте, их вожде. Он сказал своим товарищам: «Придите (?), дайте мне ваш свет, и я создам вам образ по подобию Возвышенного». Как он сказал, так они и сделали: дали ему (свет), а он создал [[Адама и Еву]] [*Keph I*, 137.24—138.5].

Вождь их — Сакла (о происхождении этого имени см. ниже, разд. **Сакла**) и его женская «пара» Неврод, или Небруэль (в коптских текстах она не названа по имени). Они участвовали в сотворении Адама и Евы:

Выкидыши спустились и сотворили творение плотское [*ibid.*, 171.20–21].

Связками, которые в трактате называются «лихм» (происхождение слова неясно), выкидыши связаны со своими «отцами» — архонтами, благодаря чему планеты и знаки зодиака получили власть над судьбами людей:

Через природу, снизошедшую [на] Колесо, связан корень в деревьях, а через выкидышей, спустившихся вниз, другой корень связан в плоти; вот почему звезды и знаки зодиака получили власть над деревьями и плотями — через корень греха, который упал вниз, и корень выкидышей, которые были выкинуты и упали вниз [Keph I, 123.4–11].

...а в плоти отцы выкидышей на небесах [[будут]] связаны и опутаны [ibid., 23–24].

Вопрос о происхождении термина «выкидыши» не может не привести к выводу, что главным источником этого мифа послужила легенда о гигантах в главе 6 книги Бытия. Слово נפלים «исполины, гиганты» обозначает потомство падших ангелов и земных женщин в повествовании о событиях, предшествующих Потопу (Быт 6:4). В мидрашистских комментариях на эту главу термин נפלים толкуется как производное от נפל «преждевременные роды, выкидыш» [Gesenius, 658A].

Берешит Рабба, XXVI : VII. 1К (на Быт 6:4). Гиганты (нефилим): ибо они заставили мир пасть (נפלו), ибо они выпали (נפלו) из мира, ибо они наполнили мир выкидышами (нефалим) блуда своего.

Подобная интерпретация, как видно по тексту мидраша, строится на том, что слово получает другую огласовку: *нефилим* вместо *нефалим*. Это не единственный случай подобного толкования в иудейской экзегезе.

Без привлечения других источников, помимо коптских, трудно понять до конца историю и роль этих персонажей. В их рождении приняли участие архонты, но прямое отношение к выкидышам имеют плоды деревьев, вторично взращенных Материей после падения. Очевидно, они происходят и из архонтов, и из порождений древесных плодов. «Падение» их может означать, что их породили верхние архонты, соблазненные образом Третьего посланца.

Не совсем ясна роль выкидышей в творении Адама и Евы. По ересиологическим пересказам доктрины, Сакла и Неврод (Небруэль, Намразль) сожрали всех выкидышей и благодаря этому породили Адама и Еву. В «Кефалайа», насколько можно судить из текста (прямого рас-

сказа об этом нет), выкидыши отдали Сакле свет, содержащийся в них; этот свет и был вложен в Адама и Еву при творении.

При сопоставлении манихейской доктрины с гностическими оказывается, что миф о демонах-выкидышах, восходящий в конечном счете к экзегезе книги Бытия, носит гностический характер. Мотив низшего божества, которое зачало само от себя и породило несовершенный (недоношенный) плод, не раз повторяется в гностических учениях.

Творцами Адама и Евы у гностиков называются архонты (ангелы, демиурги). Однако в ряде текстов протоархонт-демиург носит имя Сакла, а несовершенные, безобразные творения низших сил именуются «выкидышами». Так, в «Трактате без названия» [Böhlig-Labib, 147] материя уподобляется выкидышу, потому что она была отторгнута зонами. В учении валентиниан, как его излагает Ириней (I.IV.1), «выкидышем» называется Помысел, порождение Софии, причем этот эпизод обнаруживает большую близость с манихейским мифом о явлении образа Посланца: София пожелала познать Первоотца, но не смогла его достичь, зачала сама от себя и родила Помышление-Ахамот, которое по безобразию и бесформенности сравнивается с выкидышем [Ириней, 29].

Подобным же образом излагает этот эпизод валентинианского учения Ипполит (VI.31.2–5), тоже упомянув, что порождение Софии называется ἔκτρομα «выкидыш» [Hippolytus, 241].

Сакла

Это одно из немногих имен собственных, дошедших, по-видимому, из арамейского оригинала манихейских текстов без перевода.

В манихейском учении Сакла — глава выкидышей, творец Адама и Евы. Он и его подруга (варианты ее имени в разных источниках: Неврод, Небруэль, Намраэль) сотворили людей, забрав частицы света у всех подвластных им сил. В пересказе доктрины у христианских ересиологов этот эпизод выглядит так: Сакла и Неврод, чтобы породить Адама и Еву, сожрали выкидышей, порожденных всеми остальными архонтами (см. Приложения, пересказы манихейской космогонии в Acta Archelai и у Феодора Бар Конай).

В ересиологических источниках именем Σακλῶς иногда называется божество, держащее землю. Но это явная ошибка: божество-земледержец в манихейских текстах называется «Носитель», т.е. Омофор или Атлант (см. разд. **Омофор**), а демон Сакла ни здесь, ни в гностических учениях такой функции не имеет. Как заметил еще Ф. Кюмон, такая

ошибка может восходить к ошибочному чтению арамейского оригинала канона: по написанию слово ܫܠܐ *skl'* «глупец» нетрудно спутать с арамейским названием Омофора ܫܒܠܐ *sbl'* «носитель» [Cumont-Kugener, I, 74–75].

Этот персонаж, как и его имя, восходит к гностическим учениям. Архангел (или «первоархонт») Сакла во многих гностических текстах выступает в роли властителя низших космических сил. Так, в «Апокрифе Иоанна» это одно из имен Иалдаваофа-Самаэля, верховного архонта, творца людей и владыки нижнего мира:

Итак, у архонта, который болен, три имени. Первое имя — [Иалтабаоф], второе — Сакляс, третье — Самаэль. Он нечестив в своем [безумии], которое есть в нем. Ибо он сказал:

«Я — Бог, и нет другого Бога, кроме меня», — не зная о своей силе, о месте, откуда он произошел [Трофимова 1989, 204].

Также в «Евангелии египтян» Сакла — демиург, объявивший себя единым богом:

[Тогда] увидел Сакла, великий [ангел], великого демона, [сущего с ним], — Небруэль. И стали они [вместе] родящим духом земли, (20) [и родили] ангелов предстоящих. [Сказал] Сакла великому [демону] Небруэль: «Да будет двенадцать эонов в... эон[ы?], миры...»... сказал великий ангел [Сакла] волей Самородного: «Да [будет]... числом семь...» И сказал он [великим ангелам]: «Идите, пусть [каждый] (5) из вас царствует над своим [миром]». [EvEgyp III, 57–58; EvEg].

Имя Сакла носит «бог неправедных» в «Откровении Адама».

Как легко можно заметить, эта мифологема представляет собой гностическое перетолкование образа Бога-Творца из исторических книг Библии, окруженного «ангелами служения», — того, кому теоретики этих раннехристианских школ отказывали в праве называться высшим, благим, единым Богом.

Сами составители гностических книг переводят имя Сакла как «глупец». Действительно, существует древнееврейский и арамейский глагол *skl* со значением *быть глупым*. Арамейское ܫܠܐ *skl'* означает «глупец»; в некоторых источниках это название духа зла.

Откуда происходит имя Сакла? Вспомним положение, которое давно стало общим местом в исследованиях по гностицизму: образ верховного гностического женского божества, чаще всего именуемого Премудростью, в конечном счете восходит к гипостазированному образу

Премудрости в библейских книгах. Обычно при этом ссылаются на книгу Притчей, гл. 8–9, — здесь олицетворенная Премудрость предстает как первое творение Бога и Его помощница в сотворении мира.

Следует отметить, что библейское понятие חכמה «мудрость, премудрость» далеко не исчерпывается представлением о большом уме или знаниях. Неотъемлемый и главный элемент библейской премудрости — праведность. Иначе говоря, можно быть умным и нечестивым, но нельзя быть одновременно мудрым и неправедным. Равным образом «глупость, безумие» в библейских книгах есть не просто отсутствие ума, но отсутствие некоего правильного образа мыслей, истинного знания, предполагающего праведность. Ср. гностические тексты, где высшее знание обычно неразрывно связано с понятием праведности и с этикой.

Противоположностью олицетворенной Мудрости в библейской «литературе Премудрости» может выступать гипостазированная таким же образом «глупость» (см. ту же книгу Притчей). Но гораздо чаще Премудрости здесь противостоит обобщенный персонаж, именуемый «глупец» (или «безумец»).

Если Премудрость на пути от библейских толкований к гностическому мифу все более индивидуализируется, то в тех же толкованиях, которые предположительно легли в основу гностического представления о верховной Премудрости, ее постоянный оппонент — «глупец» — тоже мог выступать как некая олицетворенная космическая сила.

Между тем, как уже было сказано выше, имя Сакла происходит от арам. סכלא *saklā'*, которое и означает «глупец».

Можно предположить, что и этот образ восходит к толкованию какой-то арамейской версии «книг Премудрости» — например, к таргуму книги Притчей. Так, слово סכלא в значении «глупец, глупый» встречается в следующих стихах таргума [HagCh, 118ff.]:

Глупцы (סכלי) только презирают мудрость и наставление (Притч 1:7).

Доколе глупцы (סכלי) будут ненавидеть знание? (1:22).

Отойди от человека глупого (סכלא) (14:7).

Здесь «глупец» (*saklā'*) выступает как ненавистник мудрости и учения, тот, кого следует избегать.

По ряду источников имя женского демона, с которым Сакла породил плоды, — Неврод (Небруэль). Скорее всего, второй вариант имени — вариант первого, с добавлением теофорного элемента -נל; ср. такой же вариант имени Сифа, сына Адама, — סנחנל, гностическое

ПОИМАН (очевидно, от имени Поймандр) и др. Что же касается исходного варианта имени, то он явно позаимствован из Библии. Неврод (Неброд) — греческий вариант имени одного библейского персонажа. Потомок Хама, «сильный на земле» зверолов и царь Месопотамии в книге Бытия, носит имя נִמְרוֹד Нимрод (Быт 10:8–9). В Септуагинте это имя пишется Νεβρωδ.

Казалось бы, между библейским царем-звероловом и манихейским верховным демоном женского пола нет никакой связи. Но есть толкование на книгу Бытия, где Нимрод выступает уже в более близкой роли — как глава мятежников, восставших против Бога. В гл. 23 мидраша «Берешит Рабба» Нимрод называется «мятежником» — очевидно, по аналогии с корнем נָמַד «восставать, поднимать мятеж».

Берешит Рабба, XXIII : VII. (Слова р. Симона⁸¹.) — Он поразил голову Нимрода (= *лишил Нимрода головы?*), говоря: «Этот заставил их восстать».

XXVI : IV. Р. Симон сказал: — В трех местах слово «начинать» несет смысл «восставать, поднимать мятеж» (*далее цитируются Быт 4:26, 6:1 и 10:8 — об имени Божьем, о потопе и о Нимроде*).

Эти два свидетельства — мидрашистское и манихейское — находят связующее звено в одном новооткрытом коптском гностическом тексте. В «Евангелии от Иуды» (51.8–17)⁸² следующим образом описывается явление четы ангелов, призванных царствовать «над хаосом (*т.е. материальным миром*) и преисподней»:

И вот, явился из облака [ангел], лицо его извергало пламя, а обличье его запятнано кровью, и есть у него имя Небро (**NEBPO**), то, которое переводится как «мятежник» (**ΑΠ[OC]ΤΑΤΗΣ**), а другие (зовут его) И[ал]дабаот. И еще один ангел вышел из облака — Сакла (**CAKΛAC**) [Tchacos, 278].

Имя **NEBPO** происходит от греческого варианта имени «Нимрод» в Септуагинте: Νεβρωδ (с типичной для греческого языка вставкой β между носовым и плавным и последующим выпадением носового: *-mr-* → **-mbr-* → *-br-*). Следует отметить, что потеря конечного согласного этого имени в «Евангелии от Иуды» может быть результа-

⁸¹ Аморай 3-го поколения. Палестина, конец III — IV в.

⁸² Следует оговориться, что в период написания книги коптский текст этого памятника был доступен мне только по Интернету, в компьютерной версии издания: The Gospel of Judas. Coptic text established by Rodolphe Kasser and Gregor Wurst (The National Geographic Society, April 2006).

том «феминизации» имени: известна парадигма греческих имен собственных женского рода с окончанием именительного падежа на -ω.

См. также свидетельство Ипполита (V.14.3) о гностической доктрине ператов (ператиков). Здесь один из духов, рожденных «по образу» женского божества, стража вод, носит имя Неброн — Νεβρων [Hippolytus, 178].

Более того, Ипполит сообщает примечательное толкование библейского свидетельства Быт 10:9 о Нимроде (Невроде) у ператиков — в учении о «мировом змее», принимающем множество обликов:

О нем, говорят они, написано: «Сильный зверолов, как Неврод, пред Господом» [Hippolytus, V.16.11].

Это свидетельство заставляет пристальнее взглянуть на данный стих Бытия — в частности, на его греческую версию в Септуагинте.

Евр. גִּבּוֹר «сильный, могучий» передается в Септуагинте словом γίγας, которое прежде всего означает «гигант». Вспомним, что прототипом порождений мрака в манихейской доктрине послужили, в частности, порождения библейских падших ангелов (Быт 6:4), которые в Септуагинте также именуются γίγαντες «гиганты». Таким образом, в греческой Библии Нимрод носит то же определение, что гиганты.

Далее, выражение «перед Господом» в Септуагинте переводится ἐναντίον κυρίου. Предлог ἐναντίον «перед, в присутствии» имеет и другое значение — «против».

Таким образом, выражение могло быть истолковано как «гигант, ловец (охотник) *против* Господа». Это позволяет понять, как свидетельство о Нимроде (Невроде) при толковании библейского текста могло ассоциироваться с мятежными гигантами.

Происхождение мифа о пожирании выкидышей — отдельный вопрос, представляющий большой интерес. Есть очень близкая зороастрийская параллель к нему. В книге «Великий Бундахишн» [SacrB, 57] первые люди — разнополые близнецы — совокупляются и рожают двух детей разного пола, которых затем пожирают. Но «Бундахишн» — не самая ранняя книга, окончательная ее редакция датируется постсасанидским временем [Зороастрийские тексты, 148], т.е. более поздней эпохой, чем цитируемые здесь манихейские источники. Кроме того, доктрина «Бундахишна», как уже было сказано выше, стоит в некотором роде особняком среди зороастрийских текстов, и совершенно не очевидно, что заимствование шло именно в эту сторону, а не в противоположную (из арамейских манихейских текстов — в среднеперсидские зороастрийские).

Уже самый ранний критик манихейства — Александр Ликопольский, сопоставлял этот эпизод манихейского учения с греческим мифом о Кроне, пожирающем своих детей:

Они (манихеи) далеко превзошли тех мифотворцев, которые повествуют об отсечении срамных частей Урана, или сочиняют, что замыслил против Крона его сын, или рассказывают, как Крон пожирал сыновей, а потом по ошибке проглотил каменное изваяние [АЛус, 16.9–14].

Но непосредственную параллель и, может быть, прямой источник мифа можно обнаружить в начальной части 1-й книги Еноха, так называемой «Книге стражей». Известно, что эта легенда, представляющая собой толкование на библейский текст Быт 6:1–5, легла в основу манихейской «Книги гигантов». Вот как изложен этот эпизод в греческой версии глав 1-й книги Еноха, изданной М. Блэком [Black]:

(Глава VII, 1–5.) И взяли они себе жен. (...) А те зачали и родили гигантов великих, в три тысячи локтей (ростом), которые поедали труды людей. А так как люди не могли их прокормить, посягнули гиганты на них и поедали людей. И начали грешить против птиц, зверей, гадов и рыб, и плоть друг друга поедали, и кровь пили.

В этот же экзегетический контекст хорошо укладывается и приведенное выше свидетельство о Нимроде.

Примечательно, что в коптских манихейских книгах эпизод с пожиранием выкидышей не упоминается — во всяком случае, об этом не сказано прямо. Из коптских текстов явствует только, что выкидыши каким-то образом участвовали в создании Адама и Евы.

Безумие

Под «безумием (глупостью)» подразумевается отсутствие высшей мудрости или знания о первоначалах мира. Тем самым безумие оказывается изначальным и главным свойством мрака и его порождений, в противоположность разуму — принадлежности света и божеств. Север Антиохийский, излагая манихейскую доктрину, говорит об этом так:

И они (порождения мрака) из-за безумия своего не знали, что Бог сильный и могучий обитает в нем (в свете).

Ср. китайские манихейские источники — «Трактат Пеллио» [Chavannes-Pelliot, 1911, 529–567], где говорится о «глупости» Материи.

В манихейском учении, как отмечал еще Августин в своих полемических сочинениях, зло есть не просто отсутствие добра, а некое самостоятельное начало. Так и «безумие, неразумие, глупость» у манихеев означает не отсутствие или недостаток разума, а скорее некий извращенный разум, темный его аналог, толкающий своих носителей на злые и разрушительные деяния. Возможно, именно это понятие имеет в виду Августин, когда говорит о *mala mens*, «злом разуме» манихейской доктрины («О ересях», 186–198).

«Безумие, неразумие» в этических разделах манихейских текстов — это свойство души грешника. Если безумие не есть собственно глупость (отсутствие ума или недостаток знаний), значит, это нельзя полностью считать изначальным свойством человеческой души. Вспомним изложение манихейской доктрины у Феодорита [Theodoretus, 378]: Адам до получения знания был не злым и не грешным, а «зверовидным», иначе говоря, душа его была пуста. Безумие по отношению к душе есть свойство чужеродное, вносимое в нее грехом, который постепенно овладевает всеми пятью «ступенями души»:

Иногда грех восстает в своем безумии, потрясает суждение⁸³, замутняет мудрость и благоразумие человека и делает так, что истина разделяется в нем, он колеблется (?), возглашает слова безумные и едкие [Keph I, 26–30].

[О,] сколь велико злосчастье и безумие (**ΛΙΒΕ**) мрака, в котором он связал их [ManiPs, 51.14–15].

Есть свидетельства, что безумие могло пониматься в некотором смысле как забвение, потеря первоначального высшего знания, которым обладала человеческая душа:

...воспоминание о суде тайном, который ты забыла с того дня, как испила воду безумия (**ΜΟΥΝΛΙΒΕ**), душа [ManiPs, 7.15–17].

Истоки манихейского представления о безумии (неразумии) восходят помимо прочего к библейской «литературе Премудрости». Как уже отмечалось выше (см. **Сакла**), библейское понятие «премудрость» означает далеко не только ум — премудрость не только порождает, но и включает в себя праведность. Таким же образом безумие, глупость, порождает и включает в себя греховность.

Если безумие — антипод мудрости в библейском смысле, то понятие «безумие» у манихеев отчасти тождественно понятию «грех».

⁸³ То есть низшую ступень в пентаде «умных».

В гностицизме безумие (неразумие, глупость) — свойство несовершенных или злых творений. Оно может даже персонифицироваться — см., например, «Апокриф Иоанна», с. 10:

И он (*первый архонт Иалдабаот*) соединился со своим безумием, которое есть в нем, и породил власти для себя [Трофимова, 1989, 203].

Здесь безумие олицетворено и осмыслено как женская пара верховного архонта. Возможно, речь идет о некоем антиподе гностической верховной четы-сизигии, в которую входит верховное божество и его женская пара, отождествляемая с библейской Премудростью. В цитированном выше отрывке имеется аналогичная низшая сизигия, где женское начало представлено персонифицированным безумием (неразумием, глупостью).

(Ср. приведенную в разд. **Сакла** цитату из «Евангелия от Иуды», где Иалдабаот именуется также Небро (Нимрод), а его пара называется Сакла, т.е. «глупец, безумец».)

Царь мрака

Царь мрака, предводитель всех миров мрака, в «Кефалайа» именуется «царем мира дыма», т.е. одной из темных стихий. Судя по описаниям в двух главах (6 и 27) трактата [Керх I, 30.13—34.12, 76.15—79.12], это чудовище с львиной головой, орлиными крыльями, драконьим туловищем, конечностями демона (т.е., очевидно, человеческими) и рыбьим хвостом. В работе дан перевод этих двух описаний [Главы, 77—80, 116—117, 300—301]; см. Приложения.

Подобные же описания, хотя и более краткие, дошли до нас и в манихейских источниках — например, у ан-Надима.

При сравнении этих эпизодов прежде всего бросается в глаза конкретность и наглядность описания верховного демона. Если божества описаны в манихейских источниках весьма схематично (из характерных внешних признаков можно отметить разве что красоту и светозарность), то описание темных сил часто выглядит довольно конкретно. Это естественно, если вспомнить, что, по манихейскому учению, земная жизнь (растения, животные, тела людей) выращена и рождена силами мрака, а значит, по формам схожа с ними, исключая то, что красота объектов земного мира подсмотрена и имитирована темными силами по образу мира божественного. Но о внешнем облике демонов в манихейских источниках тоже обычно говорится очень мало. Созда-

ется впечатление, что образцом для приведенного описания Царя мрака послужил некий чужеродный материал — может быть, не только текст, но также и иконография. Впечатление это усиливается, если проследить, какие параллели к этому образу можно найти в других письменных и изобразительных памятниках позднеантичной эпохи.

Близкий аналог Царю мрака мы находим в гностических текстах. Во многих гностических книгах демиургом и владыкой материального мира (включая видимые небеса, где находятся светила) выступает Иалдабаот (или Сакла, Самаил) — чудовищное порождение Софии, младшего из божеств [Varc].

В текстах, где дано его описание, Иалдаваоф нередко изображается как существо «львиного» облика или «змей облика львиного», змей с львиным лицом — см., например, «Апокриф Иоанна» [ApIo, гл. 69, 73, 136].

Но самый близкий аналог описанию зооморфного Царя мрака мы находим в источниках по еще одной религии гностического типа — мандейской. В мандейской книге «Гинза», 12.6 [Nöldeke, 135 и примеч. 6] содержится очень схожее описание царя темного начала. Совпадают все его зооморфные черты, начиная с львиной головы. Мандейский владыка мрака не только по облику, но и по свойствам обнаруживает близкое сходство с манихейским, позволяющее говорить о генетическом родстве. А.-Ш. Пюэш считает, что именно к названным главам манихейского трактата восходит описание царя демонов в мандейской книге [Puesch 1949, 164]. Более того, оно помогает лучше понимать некоторые места в манихейском трактате. Так, строки об ограниченном знании Царя мрака [Keph I, 32.11–13] представляют некоторую трудность для перевода, а в «Гинзе» это свойство описано более вразумительно:

Но он неразумен, bestолков, мысли его спутаны, и он не знает ни первого, ни последнего⁸⁴ [Ginza, 278.22–24].

Ср. гностический текст «Толкование о душе» (гл. IV), описание потомства, которое Душа породила после падения: они глухие, слепые, больные, «их рассудок в беспорядке»: **СЕО ΝΡΜΝΛΛΧΛΕΧ ΠΟΥΖΝΤΉ ΠΟΥΣ** (128, 25–26) [Krause–Labib, 68].

Кроме того, в мандейском описании отчетливее выражен мотив двуполости демонов мрака: верховный демон сам наделен и мужскими, и женскими признаками [Ginza, 278.31–33].

⁸⁴ Имеется в виду, что он не обладает высшим знанием о первоначале и конце мира.

В арамейском заклинании из Месопотамии описание львиноголового владыки демонов по имени Багдана Азиза обнаруживает некоторые общие черты с манихейским текстом [Naveh–Shaked, 198–199]. Ср. имя силы мрака в турфанских текстах — 'Az.

Собственно говоря, образ львиноголового крылатого дракона может восходить к античным религиозно-мистическим учениям. Вот как выглядит очень схожее божество в орфической теогонии (восходящей ко времени не ранее 500 г. до н.э.), по Иерониму и Гелланику, изложенной неоплатоником Дамаскием. Привожу фрагмент в русском переводе А.В. Лебедева:

Третье начало, идущее после двух, родилось из них, т.е. из воды и земли, и является собой «Дракона с приросшими головами быка и льва, а посреди — лик бога. На плечах у него крылья, имя ему — Нестареющий Хронос, он же Геракл. С ним соединена Ананкэ — то же самое существо, что и Адрастея — бестелесная, распростертая по всему космосу и касающаяся его границ». Под этим, я думаю, подразумевается третье субстанциальное начало, только он⁸⁵ признал его мужественным, чтобы указать на производящую причину всех вещей [Фрагменты, 61].

В этом тексте можно обнаружить не только весьма схожее с Царем мрака божество стихий, но и представление о некой олицетворенной двуполой субстанции, объемлющей материальный космос. Возможно, отсюда берет начало гностическое и манихейское понятие о Материи.

Одно из религиозных учений поздней античности представляет в своей иконографии, как уже давно заметили исследователи [Cumont 1899, I, 77–78], близкий аналог изображенного здесь Царя мрака. (Следует заметить, что Ф. Кюмон основывал это свое наблюдение исключительно на ересиологических источниках: собственно манихейские тексты тогда не были еще найдены.) Это митраистское божество, условно именуемое Леонтокефал (греч. «львиноголовый»), Эон или *Deus aeternus* (лат. «вечный бог»).

Известно множество статуй и рельефов «митраистского Эона», датируемых временем начиная со II в. н.э. и позднее. Он изображается в виде мужчины с львиной головой, крылатого (обычно с четырьмя крыльями), обвитого огромной змеей и держащего в руках ключ, факел или посох. Впрочем, в деталях может быть много вариантов: ино-

⁸⁵ То есть автор орфической теогонии, которого цитирует Дамаский.

гда Леонтокефал держит в руках бич, стоит на сфере, в некоторых изображениях присутствуют знаки зодиака. Судя по облику и атрибутам, Леонтокефал представлен как владыка космоса, небесных сфер [Pettazzoni].

Подробнее о Царе мрака и «митраистском Эоне» см. [Смагина, 1993]. Это божество, очевидно, и послужило прототипом описания внешнего вида манихейского Царя мрака.

Не случайно, по всей видимости, и сходство с Царем мрака и магическим «воздушным духом» Паредросом (о нем см. ниже) двух «летучих духов» — птиц Феникс и Халкедрий, влекущих колесницу Солнца, в главе VI пространной версии 2-й книги Еноха:

И доуси летаще образом двѣю птицѹ, єдинь тако Финезѹ и доугы тако Хал'кедрїи, образи нѹ львовь, ногє и опаш и глава коркодилоу, видѣніє нѹ шбагрєно тако доуга швлачна, великота нѹ девѣт сѣт мѣрь, крила нѹ аггєлска и комоужде нѹ по .vi. крилѣ, иже мѣчет колесницѣ слнцоу, носѣще росѣ и знон [Epoch II, 90, 10–14].

Иначе говоря, отличительные черты этих птиц — «образы львов», лапы, хвост и голова крокодила и двенадцать крыльев. Можно предположить, что в оригинале стояло «львиный облик» или «обличье, лицо льва». Такое определение обнаруживает текстуальную близость с описанием владыки космоса у гностиков — «змей облика львиного». Создается впечатление, что составитель книги целиком позаимствовал это выражение из какого-то источника (может быть, гностического), так что оно даже не очень хорошо вписалось в общий контекст.

Упоминание о двенадцати крыльях заставляет вспомнить описание верховного ангела Самаэля в неоднократно цитированном здесь мидраше «Пирке де рабби Элиэзер», гл. 13:

Самаэль (סמאל) был великим властителем (השר הגדול) на небесах; и было у серафимов шесть крыльев, а у Самаэля — двенадцать крыльев.

Между тем в гностических книгах Самаэль — одно из имен владыки материального мира, Иалдаваофа-Саклы.

Заметим, что «славянская» книга Еноха обнаруживает связь с самой ранней из этого цикла 1-й книгой Еноха, а кроме того, содержит мотивы, которые можно назвать «протогностическими» — очевидно,

ранние варианты некоторых мифологем, развитых затем в гностических учениях. Судя по всему, дошедшая до нас древнеславянская версия книги сделана с греческого текста, который, в свою очередь, составлен (или переведен с некоего семитоязычного оригинала) в Египте. Если предположить, что основой описания служило некое иконографическое изображение, то можно себе представить, что изображение, схожее с манихейским демоном (тело пресмыкающегося, но с четырьмя конечностями, подобными человеческим), египетский автор или переводчик описал как «подобное крокодилу».

Позднеантичные истоки образа львиноголового демона подтверждаются также материалами магических текстов. Распространены изображения божества с львиной головой на амулетах из Египта [Bonner, *passim*].

Под номером 1 в двухтомном издании грекоязычных магических папирусов из Египта римского времени [PGM, I, 1] представлен папирус предположительно конца IV или V в. Это довольно обширный сборник заклинаний. Один из первых текстов в этом папирусе [*ibid.*, стк. 4 и далее] — заклятие некоего божества или «воздушного духа», называемого Паредрос (буквальное значение слова *πάρεδρος* — «сидящий рядом»; здесь, очевидно, его следует переводить как «спутник» или «пособник»).

Заклятие Паредроса-«Пособника» [*ibid.*, 96–181]:

Вот каково священное действо, чтобы получить Пособника. Можно узнать, каков этот бог: это дух воздушный⁸⁶, которого ты видел. Если ты велишь, он немедля исполняет: посылает сны, привораживает женщин (или) мужчин без всякого снадобья; устраниет, разрушает, поднимает ветры с земли; добывает золото, серебро, медь и дает тебе, если понадобится; освобождает узника из цепей; открывает двери; наводит тьму⁸⁷, чтобы никто совершенно тебя не видел; приносит огонь, приносит воду, вино, хлеб и все что захочешь из пищи: масло, уксус — кроме только рыбы, а овощей принесет сколько захочешь; одного только никогда не приказывай ему принести — свинины. И когда захочешь устроить пир, скажи; выбери любое подходящее место и прикажи ему быстро и немедля накрыть стол; он сразу воздвигнет вокруг золотые покои со стенами на вид мраморными — и одно сочтешь настоящим, другое толь-

⁸⁶ Вариант перевода: «дуновение воздушное». Этот перевод, впрочем, плохо согласуется с дальнейшими словами: «которого ты видел».

⁸⁷ Или «делает невидимым» (*ἀφανροῦ*).

ко видимостью, — (принесет) драгоценное вино, за каким надлежит в роскоши проводить пир; и мгновенно приведет демонов, препояшет и украсит для служения тебе. Это он делает мгновенно. И когда прикажешь ему служить — сделает, и увидишь, что он и в прочем первенствует: останавливает корабли и снова отпускает, останавливает множество злых демонов, мгновенно укрощает зверей и сокрушает зубы свирепым змеям, усыпляет собак и делает их безгласными; превращает в животное какого хочешь облика — летучее, водяное, четвероногое, пресмыкающееся. Он поднимет тебя в воздух и снова бросит в пучину течений и потоки морские; и мгновенно сделает реки⁸⁸ и море твердыми, так что ты будешь твердо ступать по ним как хочешь. Более того, он свяжет пену морскую, если только ты захочешь; и (исполнит), если хочешь низвести (с неба) звезды, если хочешь сделать теплое холодным, а холодное теплым; зажжет и снова погасит светильники, сотрясет и воспламенит стены; что бы ни задумал ты, блаженный мист священной магии, сполна тебе послужит и все исполнит этот всесильный Пособник, он же единый владыка воздуха, при согласии всех богов; ибо без него нет ничего. Никому [другому] не передавай, но скрывай, ради Гелиоса, удостоенный влад[ыкой богом], эту великую тайну. И слово, произносимое [семижды семь раз] к Солнцу, — заклятие Пособника. (*Следует магическая формула — ряд так называемых «варварских имен», очевидно египетского происхождения, с именем «Амун» в начале и в середине.*) Таково слово, произносимое к Солнцу семижды семь раз. А вырезанный на камне Гелиор⁸⁹ — изображение львиноликое, в левой руке держит небесную сферу и бич, а вокруг него (изобрази) дракона, кусающего себя за хвост, а под основанием камня — вот какое имя (держи в тайне): «Аха Ахаха Хах Хархара Хах». И надев на Анубисов шнур, носи на шее. Слово к Луне: (*магическая формула*). Сказав это, ты вскорости увидишь, как одна звезда с <неба> отрывается и становится божеством. А ты подойди, возьми его за руку, поцелуй и скажи то же слово (*следует магическая формула, но, вопреки вышесказанному, не такая, как предыдущие формулы. Некоторые «варварские имена» здесь — предположительно семитского происхождения*). Когда ты это скажешь, он ответит, а ты скажи ему: «Как твое божест-

⁸⁸ Или «потоки».

⁸⁹ Синкретическое имя, составленное из имен солнечного греческого и египетского божеств Гелиоса и Хора.

венное имя? Открой мне без утайки, чтобы я призывал его». В нем 15 букв (*магическая формула*). Еще надо сказать следующее: «Ко мне, царь, <призываю тебя,> бога богов, сильного, беспредельного, нетленного, неопишемого, неколебимого Эона. Будь неразлучен со мной с нынешнего дня на всю мою жизнь». Потом вопрошай его по тем же закланиям. Если он скажет тебе имя, ты возьми его за руку, возляг и уложи его за трапезу, как я сказал ранее, подавай ему яства и напитки и сам вкушай от них. А когда отпустишь его, после его ухода соверши ему вышеназванную жертву и возлей вино — так ты станешь другом могучему ангелу: когда отправишься в путь, он пойдет с тобой; если обеднеешь, даст денег; скажет, что будет, когда и в какое время, ночью или днем. А если кто-нибудь спросит тебя: «Что у меня на душе?» или «Что со мной было или будет?» — вопросы ангела, и он скажет тебе беззвучно. А когда умрешь, он тело твое обрядит, как подобает богу, а дух заберет и унесет с собой в воздух. Ибо не пойдет он в Аид — воздушный дух воедино с могучим Пособником; ибо ему все подвластно. И всякий раз, когда захочешь что-нибудь сделать, скажи в воздух только имя и «Приди!» — и увидишь его, стоящего близ тебя; скажи ему: «Сделай это дело» — и он тотчас сделает.

Насколько можно судить по описанию, иконография фигуры на амулете в «заклании Паредроса» напоминает описание манихейского Царя мрака, но особенно она схожа с иконографией «митраистского Эона».

Вообще говоря, в греческой мифологии *παρέδροσ* — название низших божеств-«помощников». Начиная с эллинистической эпохи в этой роли могут предстать и египетские боги. Ириней упоминает о том, что «мистические жрецы», последователи Симона Волхва, часто вызывают «домашних духов» — *παρέδροι* [Ириней, I, XXIII, 4].

По своей функции в заклинании Пособник, несомненно, соответствует этому определению: это божество-спутник, служающее тому, кто его вызвал.

Судя по одной сноске в трудах А. Бёлига, параллели с манихейскими текстами в этом заклинании не прошли незамеченными. Бёлиг упоминает о божестве под названием *παρέδροσ δαίμων*, «которое приывается в магических папирусах и обладает в точности теми же качествами, что названы в „Кефалайа“» [Böhlig 1994b, 49]. Но, судя по контексту статьи, автор сравнивает Паредроса совсем с другим манихейским божеством — светлым Двойником, спутником «апостолов» (см. **Двойник**).

Действительно, по имени и по своей роли в отношении заклинателя Пособник — младшее божество, личный помощник. Но при чтении данного текста можно заметить, что магические возможности Паредроса здесь гораздо шире и универсальнее, чем полагалось бы для этой сравнительно скромной функции. Тем более не согласуются с определением низшего божества такие характеристики, как «без него нет ничего» и «все ему подвластно». По своим всеобъемлющим свойствам, по именам в эпikleзах и по иконографии (т.е. как раз по тем чертам, в которых он схож с манихейским Царем мрака) Паредрос обнаруживает явные черты верховного божества-космократора.

Этот прием употребляется в магической литературе, возможно, как своего рода лесть заклинаемому божеству или духу — с целью умиловить его, чтобы он согласился служить.

В перечислении магических свойств Паредроса можно найти близкие аналоги свойствам Царя мрака в «Кефалай»: неуязвимость, власть над металлами и отчасти над стихиями, над разными видами еды (ср. в трактате «пять вкусов» как порождения пяти темных стихий).

При этом интересно отметить, что некоторые свойства, которыми в манихейском тексте Царь мрака или его демоны обладают сами, соответствуют тем свойствам, которые в магическом тексте Паредрос дарует заклинателю. Так, зооморфные обличья Царя мрака и верховных демонов, их функции как владык пяти стихий (см. также [Керх I, 33.9–33]) можно сравнить со способностью Паредроса превращать миста в любое живое существо, позволять ему передвигаться в разных стихиях; способность Царя мрака становиться невидимым — со способностью Паредроса делать миста невидимым и т.п.

Это сопоставление может дать ответ еще на один вопрос: почему верховным архонтом оказывается именно царь стихии дыма? Из манихейской доктрины как таковой не следует, что он должен главенствовать над остальными. Но как мы уже видели, в упомянутом магическом тексте Паредрос называется «дух воздушный» [PGM, I, 1, стк. 97] и «владыка воздуха» [там же, стк. 128–129]. В манихейской пентаде темных стихий дым соответствует светлой стихии воздуха (см. ниже, разд. **Материальный мир: Стихии**). Если именно Паредрос послужил ему прототипом, неудивительно, что Царь мрака сохранил первоначальную функцию владыки воздушной стихии. Отметим также сходство с определением птиц Феникса и Халкедрина в цитированном отрывке из 2-й книги Еноха: «духи летучие», т.е. тоже воздушные.

Наконец, не случайно во второй части магического папируса призывается некий ангел (во многом, очевидно, тождественный Паредросу) по имени Эон.

Для наглядности эти параллели можно свести в следующую таблицу (с отсылкой к соответствующим строкам обоих источников):

<i>Магический Паредрос</i>	<i>Манихейский Царь мрака</i>
Называется «воздушным духом» [PGM I, 1, стк. 97], «владыкой воздуха» [там же, стк. 128–129]	Царь мира дыма, темной стихии, соответствующей светлому воздуху [Keph I, 30.25]
Привораживает мужчин или женщин (97–98)	Его демоны двуполы, от него происходит влечение полов (<i>passim</i>)
Свергает и разрушает (98–99)	Повергает демонов наземь (32.22–26)
Добывает золото, серебро и медь (99–100)	Владыка металлов; его тело и тела его демонов — золото, серебро, медь и т.д. (33.1–34.1)
Делает заклинателя невидимым (102)	Может становиться невидимым (31.19–22)
«Приносит огонь и воду» (103)	Считается владыкой стихий (<i>passim</i>)
Добывает любые виды пищи, устраивает пиры (103–114)	Владыка «пяти вкусов» — сладкого, соленого и т. д. (33.4–34.1)
Властвует над демонами (114)	Властвует над демонами (<i>passim</i>)
Укрощает зверей, ломает зубы змеям (115–116)	Неуязвим для зубов и когтей (78.18–23)
Делает теплое холодным и наоборот; воспламеняет, делает воду твердой, т.е., очевидно, льдом (124–125)	Может раскалиться на собственном огне или стать холодным, как снег (78.23–27)
Превращает заклинателя в любое живое существо — четвероногое, рыбу, пресмыкающееся, птицу (119–124)	Имеет облик всех пяти видов живых существ — зверя, птицы, пресмыкающегося, рыбы, двуногого демона (30.33–31.1, 77.29–78.1)
Проносит заклинателя через различные стихии, дает ему способность передвигаться в этих стихиях (119)	Может двигаться в любой стихии: ходить, летать, плавать, ползать (78.3–10)
Может угадывать мысли людей, вопрошающих заклинателя (175)	Угадывает мысли демонов, стоящих перед ним (32.1–13, 78.27–32)

Параллелизм можно обнаружить и между концовками текстов. Манихейские главы заключаются наставлением держаться подальше от Царя мрака, чтобы *после смерти* не перейти в его владычество, «освободиться от их (сил Мрака) уз и кары» [Keph I, 34.11–12] и вознестись в горний мир (79.10–12). Концовка «заклятия Паредроса» содержит обещание, что Паредрос-Пособник *после смерти* заклинателя вознесет его дух в горний мир.

Можно прийти к выводу, что этот текст и прилагаемое изображение порождены той же синкретической позднеантичной традицией, к

которой восходит и иконография «митраистского Эона», и описание Царя мрака в «Главах». Подобное предположение помогает понять, откуда происходят и как объясняются некоторые черты образа манихейского демона.

Очевидно, в основе всех или большей части перечисленных источников лежало некое описание (и изображение) синкретического божества, владыки космоса. Причем, судя по текстовым параллелям, речь идет не просто о каком-то комплексе представлений, а о тексте или группе текстов в сочетании с иконографией.

Сравнение этих описаний позволяет предположить, что Паредрос и птицы из 2-й книги Еноха могут принадлежать к одной и той же ветви традиции, причем более ранней: птицы — благие, высшие духи, Паредрос — божество достаточно нейтральное в отношении добра и зла (впрочем, магия вообще отличается от религии помимо прочего тем, что она по сути своей внеэтична). Гностический, манихейский и мандейский леонтокефалы — силы низшие, а в двух последних случаях злые. Не совсем ясно, каков в этом отношении «митраистский Эон»: от митраизма до нас дошел богатый иконографический материал, но, к сожалению, почти не дошло текстов. Возможно, «митраистский Эон» — божество не самое высшее, но и не всецело злое, потому что по иконографии его определяют как владыку космоса, а адепты культа Митры вряд ли относились к материальному миру с таким же пессимизмом, как гностики.

Можно было бы предположить следующую схему эволюции образа: от некоего синкретического эллинистического божества-космократора (с солярными чертами) — две ветви: 1) образ (солярного) воздушного духа апокалиптической литературы и от него уже — образ гностического владыки космоса и манихейского царя демонов; 2) магический персонаж — дух-Пособник.

Но есть еще одна примечательная подробность. Известно, что у манихеев магия осуждалась и запрещалась ничуть не менее, чем в других христианских конфессиях и в иудаизме. Сведения об этом есть, например, у ан-Надима [Flügel, 95–96] и у Шахрастани [Šahrastānī, 61]. Но в коптском трактате почти не говорится о магии, об осуждении волшбы и т. п. И только описания Царя мрака в «Кефалайа» содержат многочисленные упоминания о магии: неоднократно подчеркивается, что он могучий колдун, основоположник и повелитель всякого колдовства и гадания [Керп I, 31.16–30, 34.2–5, 78.16–18].

Напрашивается вывод, что прототипом манихейского (а может быть, также и мандейского) царя демонов послужил образ, уже трансформированный в каком-то магическом тексте.

Нетрудно предположить следующую линию преемственности: от эллинистического «воздушного божества» — к владыке космоса (прежде всего нижних небесных сфер) в мистических учениях, к магическому всемогущему духу и далее — к царю демонов в месопотамской магии, манихействе и мандеизме.

Власть

В коптских источниках термин употребляется почти исключительно по отношению к темным сущностям, архонтам. Вожди архонтов имеют ограниченную власть над своими демонами, а также над материальным миром: могут определять судьбу людей, насылать болезни, стихийные бедствия и т.п. Однако их власть не распространяется на душу человека: не предопределено, спасется ли она, уйдет в перерождение или погибнет.

Такая интерпретация термина — гностическая, идущая от иудейской и христианской традиции. *Власти* в некоторых гностических текстах — темные или несовершенные порождения протоархонта, назначенные властителями над материальным миром. См., например, «Апокриф Иоанна», 10–11: Иалтабаоф и его *безумие* породили двенадцать *властей*, семь из которых царствуют над твердыми, а пять — над глубинами ада (ср. манихейских *архонтов верхних* и *нижних*). Но в отличие от этих гностических книг в манихейских книгах *власть* не персонифицируется: слово обозначает не само порождение мрака, а его атрибут.

По отношению к светлым богам термин *власть* в коптских источниках применяется в одном-единственном случае — когда говорится о пяти сынах Духа живого, стражах Пояса.

Можно заключить, что в манихейской структуре мира отношения властвования и подчинения возможны только между порождениями мрака или, в единичных случаях, между светлыми божествами и темными силами.

Вождь, вожатый

Определение *вождь* или *вожатый* может применяться к божествам. Но чаще, кажется, *вождями* называются архонты планет и знаков зодиака.

Ночь

«Ночью» называется в принципе любая темная сущность как носитель мрака в противовес дням, светоносным божествам. В «Кефалайа» «великими ночами» названы страна мрака, Материя, порождения пяти миров плоти и закон греха — духовное начало ложных религий.

Ночь мрака — эсхатологическое состояние окончательно погибших душ, лишенных света и благодати. «Детьми ночи» именуется приверженцы ложных религий, очевидно, на основе евангельского речения о «детях света и дня» и «детях ночи и тьмы».

Осадок, остаток

Осадком (иногда остатком) в коптских текстах называется темный элемент, оставшийся от какого-либо явления материального мира (в том числе человеческой души) после отделения и вознесения светлого элемента.

См. также у Ефрема Сирина, где «осадком» именуется окончательно погибшие души, пребывающие внутри Шара [EphrH, 88].

С земли осадок частью стекает в море, частью нисходит по трем стокам. Конечное его местонахождение — геенна. Там он будет находиться до окончательного очищения света, когда материальный мир будет разрушен. Тогда осадок будет заключен в Шар.

Осадок человеческих душ отделяется, когда светлый элемент идет на светила. Души, не полностью освободившиеся от осадка, идут в перерождение. Осадок от освобождения человеческих душ, а также души, от которых отошел свет и остался, по существу, один только осадок, идут в геенну.

В некотором смысле термин «осадок» синонимичен грязи, или скверне (см. **Грязь, скверна**).

Природа

В коптских источниках это понятие выражено греческим словом φύσις. Если сравнить употребление этого термина в коптской книге псалмов и в «Кефалайа», можно заметить одно существенное различие.

Когда пришел Святой дух,
он открыл нам путь истины,

он поведал нам, что есть две природы — светлая и темная, [разделенные] между собой изначально [ManiPs, 9.8–11].

Ты⁹⁰ — престол судей божественности, тех, что разделяют две природы [ibid., 26.29].

Ты — престол [судей свя]тых, тех, что разделяют две природы (28.14–15).

Я пойду к природе блага (76.21).

...проклятое порождение природы... (106.17).

(Материя живописала Царя мрака) по природе страны мрака [Kerh I, 31.11]. (И далее, 68.3, «первая природа» — родительница Царя мрака.)

Через природу, снизошедшую на Колесо, связан корень в деревьях [ibid., 123.4–6].

...они (*связки-«лхм»*) вытягивают жизнь друг из друга действием верхних сил, движущим природу, которая обитает во всех них (124.24–27).

Когда послан был Первочеловек на войну в первом одеянии [Огня живого], которое отдал первой природе, су[[шей в стране мрака]]... (129.7–10).

Однако с тех пор яд этой природы (*т.е. жилищ мрака*) был отнят (130.20–21).

Она⁹¹ сотворила сама себя для (?) природы, корня смерти (136.29–31).

Третье создание — это природа, которая упала на сухое; она создала древо и встала в нем (137.5–6).

Вся зависть — это первая природа, возникшая в мирах Мрака (178.27–28).

В Acta Archelai, гл. XIII, речение о конечном эсхатологическом состоянии вселенной сформулировано почти так же, как в цитированных выше коптских псалмах: «восстановление (греч. ἀποκατάστασις) двух природ» (см. Приложения). Это позволяет предполагать, что перед нами прямая цитата из манихейского канона.

⁹⁰ Обращение к Беме.

⁹¹ То есть некое космогоническое чудовище женского пола, побежденное Адамантом.

Августин, «Против Фавста», XX, 3:

(*Фавст говорит:*) Началом всего благого я признаю Бога, а (началом всего) противоположного — Гилею; так наш богослов называет начало и природу зла [PL, XLII, 370].

В определенном смысле этот термин здесь синонимичен слову *сущность* — он может означать и суть, и свойство. Часто так называется Материя («первая природа, сущая в стране мрака»); то же определение может быть применено к зависти — творческому началу Материи. Также *природой* может называться одна из частей, на которые Материя разделилась при падении, или та часть Материи, которая составляет человеческие тела.

Рождение, рождать

Термин *рождение* иногда синонимичен *творению*.

Это понятие применяется почти исключительно к творениям мрака или явлениям материального мира. В качестве «родителей» выступают: страна мрака, Материя, архонты, выкидыши и люди, начиная с Адама и Евы. По отношению к божествам ему обычно соответствует термин «вызывать, зов, проявление». Только иногда, аллегорически, эманации божеств могут называться их порождениями.

Противопоставление нерожденного рожденному прослеживается в гностических текстах. Так, в «Трактате без названия» благое верховное начало названо Нерожденным или Отцом нерожденным, а архиродителем — протоархонт Иалдабаот (см. приведенные выше цитаты).

По манихейской этике, деторождение — один из самых тяжелых грехов, так как при размножении людей свет, заключенный в их душах, дробится и остается в материальном мире. Это послужило поводом к одному из главных обвинений в безнравственности, предъявляемых манихеям (см. Августина и других христианских авторов): они меньше осуждали конкубинат, чем законный брак, так как брак вернее приводит к рождению детей.

Смерть

1. Смерть как атрибут мрака — антипод жизни, атрибута светлого начала. Часто слово «смерть» употребляется как синоним терминов Материя, мрак, грех (Закон смерти или Закон греха, вдохновитель ложных религий). Пять стихий смерти — пять темных стихий. Пять

плодов смерти — пять плотских миров, порождений мрака. Материя в своей космогонической роли, в функции демиурга постоянно называется «помысел смерти». Эти определения подразумевают брэнность и скверну творений мрака в отличие от вечности и святости — понятий, входящих в эпитет «живой».

Самостоятельно употребленный, этот термин — почти всегда синоним Материи. Мрак и Материя названы так не потому, что смертны — оба первоначала одинаково вечны, — но потому, что способны творить только несовершенное, смертное. Ср. «Трактат без названия», 154: смерть — андрогинный дух, родительница дурных помыслов.

2. Что касается смерти как человеческого удела, в коптских текстах развивается новозаветное учение о первой и второй смерти (Откр 2:11, 20:14): временной — до Страшного суда — и вечной — судьбы грешных душ. Первая смерть царит от начала смещения до конца мира — это гибель плоти. Вторая смерть — заключение погибших душ в вечные узы после гибели материального мира.

О символах смерти в манихействе см. статью Ч.Р.К. Олберри [Allberry].

Стражи

Миф о стражах упоминается в нескольких главах «Кефалайа». Эти сведения кратки, но и по ним можно сделать заключение о содержании и происхождении мифа.

Великий Царь чести, то есть мысль, пребывает на седьмой тверди, он же [[устрашение]] и гнев; и [был] мятеж и козни, и злоба была в стане стражей небесных, снизошедших на землю, на его сторожевой пост. Они совершили всякие дела коварные, явили искусства в мире и открыли людям тайны небесные; мятеж и гибель возникли на земле [Keph I, 92.24–31].

А (вот —) о кознях и мятеже, которые случились на сторожевом посту великого Царя чести, (когда) стражи спустились на землю с небес. Из-за этого был отдан приказ четырем ангелам, и они связали стражей узами вечными в тюрьме темных, а их сынов на земле истребили [ibid., 93.23–28].

Также, прежде чем стражи восстали и сошли с неба, была построена и установлена для них тюрьма в глубине земной, под горами.

Прежде чем родились сыны гигантов, [не] признавшие для себя праведности и благочестия, устроены и установлены для них три-

дцать шесть городов, чтобы сыны гигантов жили в них — те, кто приходит породить (...) друг друга (?), которые будут жить десять сот лет [ibid., 117.1–9].

Потрясение и заговор случились тогда и в страже великого Царя чести, и это были стражи: случилось тогда, что они [[восстали и взбунтовались; но]] спустились те, кто был послан, и смирили их [ibid., 171.16–19].

Таким образом, стражи — порождения мрака, обитавшие в небесах. Применительно к манихейскому мироустройству они, очевидно, тракуются как архонты, поставленные начальствовать над демонами, скованными в небесных твердях, и сторожить их. Отсюда происходит их название — греч. ἑγρηγόροι *бодрствующие, стражи*. Мятеж стражей произошел в той области небес, которую охраняет Царь чести. Четыре ангела связали стражей, заключили их в недра земли и истребили их земное потомство — гигантов.

Легенда о стражах составляет основу одной из книг, написанных, по преданию, самим Мани и вошедших в манихейский канон, — «Книги гигантов», от которой до нас дошли только среднеперсидские фрагменты [Henning 1943; 1934]. По сохранившемуся тексту можно понять, что падшие ангелы библейской легенды отождествляются здесь с зороастрийскими демонами.

В конечном счете такое название небесных сил (арам. עִירִין, греч. и копт. **ЕГРНГОРОИ** *стражи*) восходит к ветхозаветной ангелологии: в видении Навуходоносора из книги Даниила (Дан 4:10, 14) земными делами ведают некие небесные силы, называемые по-арамейски עִירִין *стражи*, или *святые стражи* (ед. ч. עִיר וְקַדְיִשׁ; Дан 4:10), а в Септуагинте ἑγρηγόροι *бодрствующие, стражи*. А сюжет легенды берет начало в библейском повествовании о событиях перед потопом (Быт 1–5).

Но непосредственным источником манихейской «Книги гигантов» явилась, несомненно, первая часть апокрифической 1-й книги Еноха. Эта книга сохранилась полностью в эфиопском переводе, частью — в греческом; фрагменты арамейского оригинала найдены в Кумране [Charlesworth, 183]. Этот сюжет развивает эпизод Быт 6:2–5 о нисхождении на землю ангелов, порождении ими племени исполинов от дочерей человеческих и растлении человеческого рода, которое повлекло за собой потоп. Книга Еноха не вошла ни в иудейский, ни в христианский библейский канон (за исключением канона эфиопской Церкви), однако цитируется в Новом Завете (Иуд 14–15). Это прямая цитата. Но

в Послании ап. Иуды можно обнаружить и еще одну отсылку к книге Еноха — если это и не прямая цитата, то во всяком случае реминисценция:

И ангелов, не сохранивших своего достоинства, но оставивших свое жилище, соблюдает в вечных узах, под мраком, на суд великого дня (Иуд 6).

Этот стих обнаруживает текстуальное совпадение со следующим упоминанием в манихейском трактате:

...они связали Стражей узами вечными, в тюрьме мрачной [Keph I, 93.27].

Одним словом, книга пользовалась достаточной популярностью не только в иудаизме (о чем свидетельствует находка в Кумране), но и в раннем христианстве. Очевидно, 1-я книга Еноха входила и в круг чтения той иудеохристианской общины, где рос и воспитывался Мани.

В Приложениях содержится перевод тех глав из первой части 1-й книги Еноха, где излагается легенда о падших ангелах и гигантах. Не владея языком геэз, привожу перевод не с эфиопской версии, а с греческой: хотя она сохранилась далеко не полностью, но упомянутая часть дошла в достаточно полном варианте.

Свидетельство в «Кефалайа» о стражах, которые «явили искусства в мире и открыли людям тайны небесные», находит отклик в легенде о падших ангелах из 1-й книги Еноха. Здесь они выступают как своего рода «культурные антигерои», которые действительно обучают людей различным искусствам, но только нечестивым и зловредным — колдовству, гаданию, военному делу и искусству обольщения (см. Приложения, гл. VII–VIII греческой версии книги).

Далее, обличая небесных стражей, Енох говорит:

Вы воистину в небе, и всякую тайну, которая не открыта вам, и тайну, от Бога исходящую, узнали и разгласили это женам в жестокосердии своем, и тайной этой женщины и (прочие) люди творят злое на земле (XVI, 3).

Во 2-й, или «славянской», книге Еноха, которая дошла только в старославянском переводе с греческого текста, греческое название сохранилось в довольно забавном варианте: в главе VII непокорные ангелы именуются «(и) Григорьи» (в других рукописях «Григоре, Егригоры») [Enoch II, 18]. Иначе говоря, перед нами то же самое греческое название ἐγριγόροϛ, перешедшее в славянскую версию без перевода.

Во 2-й книге Еноха есть, правда, некоторая нелогичность: «Григорьи» находятся на пятом небе и скорбят о своих братьях, заключенных под землей. Енох призывает их восстановить свое служение. Следовательно, это некие ангелы-стражи, которые не преступали законов и по-прежнему пребывают на небесах. С другой стороны, ангелы-толкователи говорят Еноху, что перед ним те самые «Григорьи», которые «осквернились с женами человеческими». Издатель книги А. Вайян считает, что причина этой неувязки — позднейшие редакции текста: «христианская книга Еноха исправляет иудейскую книгу Еноха, не слишком заботясь о логике» [Enoch II, 19, примеч. 10].

Как бы то ни было, можно сделать вывод, что источником для 2-й книги Еноха послужила та же легенда о падших ангелах-стражах.

Шар

В коптских и греческих источниках по манихейству это понятие обозначено греческим словом βῶλος, букв. «глыба, ком (земли)».

В «Кефалайа» эта мифологема изложена достаточно подробно:

...Изваение вознесется от Шара (**ΒΩΛΟΣ**) [Keph I, 57.17–18].

...она (Материя) будет взята в узы и связана в Шаре [[узами вечными, а с ней души,]] отданные ей (?) [ibid., 76.4–5].

Третья вещь — это души всех грешников, приговоренные по делам своим; они [[навлекли?]] на себя беду и осуждены за злые дела, которые совершили. Поэтому они будут распяты на враге, который восстал на Величие, и станут оболочкой последнего Шара, когда в нем заключат все подобия и всевозможные образы. Свяжут и тех последними узами вечными и положат подножием, полом и покровом (?) в этом ковчеге [[темном?]], он же тюрьма врага [ibid., 105.1–10].

В антиманихейских трудах Августина засвидетельствован латинский аналог этого термина — *globus horribilis* «ужасный шар, ужасная глыба»:

XIII, 6. Что сделала несчастная душа, чтобы быть наказуемой вечными узами в Шаре мрака, — та, что, запятнанная не своим пороком, а чужим, не смогла очиститься по бессилию своего бога, осквернившись из-за того, что он ее послал? [PL, XLII, 234–235].

XIII, 18. ...и чтобы свет смог связать мрак, сначала свет был сожран, связан, загрязнен и разорван; а вы, поедая, его восстанавли-

ваете, развязываете, очищаете и исцеляете, чтобы вам получить воздаяние и не быть вместе с тем (светом), который не смог освободиться, приговоренными в вечном Шаре (*in globo aeterno*) [*ibid.*, 293].

В других латинских источниках по манихейству то же понятие может обозначаться словом *massa*.

Таким образом, Шар (*βῶλος*) — эсхатологическое строение, где должен быть заключен мрак (или, по уточнению в некоторых главах трактата, мужское начало мрака) и души окончательно погибших грешников в функции оболочки, когда завершится апокатастасис и последние частицы света отделятся от материи.

Заметим, в чем обвиняет манихеев Августин. Он представляет миф о Шаре следующим образом: по манихейскому учению о душе, основу человеческой души составляет светлая субстанция, а значит, вместе с грешными душами в Шар будет заключено какое-то количество света, первооснова этих душ. Но из цитат в «Кефалайа» как будто следует, что в Шар пойдут только те души, которые окончательно предались злему началу и, следовательно, совершенно утратили свет.

В турфанских текстах при изложении этого эсхатологического мифа употребляется слово «тюрьма»; впрочем, в коптских источниках тоже встречается определение «тюрьма врага».

Манихейские источники расходятся в вопросе о содержании и местонахождении Шара. Из латинской версии *Acta Archelai* и из турфанских текстов [*Acta Archelai*, XIII; *Waldschmidt-Lentz* 1933, 525] предположительно следует, что Шар будет находиться в новой зоне. Таким же образом можно понимать и коптские источники — согласно им, эсхатологическое узилище будет построено божеством-Строителем, так же как и новый зон. Предположительно с Шаром следует отождествлять упоминаемую в текстах «тюрьму врага»:

Он (Строитель) воздвиг тюрьму для врага [*Keph I*, 80.1–2].

Пятый — престол великого Отца, Строителя славного, великого зодчего, который построил новый зон новому и [[даровал обитель радости]] Отцам света, а узилище и тюрьму — врагу и его силам [*ibid.*, 82.8–12].

О том, что, согласно Мани, души закоренелых грешников будут томиться в узах вместе с Шаром, говорит в своих пересказах манихейского учения Ефрем Сирийский [*Ephraim*, I, 71–72]. Но по изложению Ефрема, души, заключенные в Шаре, должны погибнуть в эсхатологическом пожаре. С другой стороны, Августин («О ересях», 200–206) сви-

детельствует, что, по учению манихеев, души грешников составят оболочку Шара пребудут в таком состоянии навеки. Таким же образом следует понимать приведенные коптские источники:

[[эти]] узы вечны в Шаре [Керх I, 76.8].

Подробнее о возможном происхождении этого понятия и термина см. [Smagina, 1994b].

Истоки представления об эсхатологическом сферическом теле следует, по-видимому, искать в греческой философии, прежде всего у натурфилософов. Так, в учении Эмпедокла (по Аэцию) стихии на некоторой стадии теряют свои качества и превращаются в единый σφαῖρος ἄλοιος «бескачественный шар» [Diels I, 303]. Отсюда может происходить манихейский миф о Шаре — как и в изложении доктрины Эмпедокла, он оказывается непосредственно связан с учением о стихиях. Термин βῶλος (вместо σφαῖρα «сфера, шар») применяется здесь, возможно, потому, что σφαῖρα в греческой философии обычно обозначает совершенную и прекрасную форму, тогда как βῶλος «ком, глыба» должно обозначать нечто шарообразное, но неправильной формы и уродливое.

К греческой философии может восходить и представление о грешных душах как оболочке Шара. У Платона в диалоге «Тимей», из которого предположительно берут начало многие положения гностической космологии, сказано, что душа составляет внешнюю оболочку сферического тела космоса (Тимей, 34b).

Не исключено, что манихейская доктрина противопоставляет Последнее изваяние (см. **Изваяние**), прекрасный и совершенный остаток светлого начала, Шару (глыбе, кому) как бесформенному остатку начала темного. В иудейских экзегетических текстах на Бытие есть представление о том, что тело первого человека вначале представляло собой нечто подобное сфере или глыбе, кому (причем ссылка делается на довольно ранние авторитеты). Правда, здесь употребляется другое слово — אֵלֶּבֶט «голем»:

Берешит Рабба, VIII : I. Рабби Танхума⁹² со слов рабби Бнайи⁹³ и рабби Берехья⁹⁴ со слов р. Элеазара⁹⁵ сказал: — В час, когда Святой, благословен Он, сотворил первого человека, бесформенным

⁹² Аморай 5, IV в., Палестина?

⁹³ Таннай 5, конец II — начало III в.

⁹⁴ Аморай 5, IV в., Палестина?

⁹⁵ Таннай 3-го поколения, ок. 130 — 160 г.?

(комом, גלם) сотворил Он его, и распростирался он из конца в конец мира.

Возникает вопрос, какое слово соответствовало этому термину в арамейском оригинале канона. Если обратиться к самым близким по языку — сирийским источникам, то в пересказе этого мифа у Ефрема Сирина употребляется то же заимствованное греческое слово:

...как (же), по их словам, те души, которые много грешили, и совершили много преступлений, и много кощунствовали, и много отступничали, пребывают, как осадок, внутри того, что они зовут כחלס (bwlws)? Как, по их словам, когда огонь расплавит всё, внутри него (Шара) соберется всё то, что смешано и примешано в творении от Света, «и эти души, которые совершили много преступлений, будут принадлежать области Мрака, когда он будет наказуем (истязаем)»? [EphrH 87.33—88.6].

Между прочим, греческое заимствование βῶλος и производные от него засвидетельствованы не только в сирийском, но и в постбиблейском древнееврейском и арамейском языках.

Слово בולס bwlws в значении «ком, круглая масса, шар (из стекла или металла)» встречается и в еврейских (мн. ч. בולסין) и в арамейских текстах (мн. ч. בולסייא, בולסין) — в Иерусалимском и Вавилонском Талмудах, в мидрашах на Числа и других библейских книгах [Krauss, 141]. Форму בולס мы видим в «Берешит Рабба», 12:13; есть и вариант בולסא [ibid., 602]. Наконец, неоднократно (напр., в мидраше на Левит) встречается еще одно производное от βῶλος — слово בול или בל, mn. ч. בילין (בולות), в значении «глыба, ком» [ibid., 139].

Засвидетельствовано значение слова בולס как «непросеянный, загрязненный примесями». См. притчу в «Берешит Рабба», 28:4, о царе, у которого были «сокровищницы смешанные» — אצרות בעוסים.

Как можно видеть, слово укоренилось и успело адаптироваться уже в довольно ранних текстах, зафиксированных не позднее IV в. н.э. С другой стороны, если Ефрем Сирийский действительно был знаком с оригиналом манихейских книг, вряд ли он стал бы без нужды заменять арамейский термин греческим. Кроме того, в приведенной цитате он прямо приписывает употребление этого слова манихеям, т.е., очевидно, встречал его в какой-то их книге или проповеди. Таким образом, есть основания предполагать, что в арамейском оригинале канона употреблялось именно греческое слово.

МАТЕРИАЛЬНЫЙ МИР

Стихии, Душа живая

Было бы не совсем верно сказать, что в манихейской доктрине различаются пять стихий. Скорее здесь различается, в соответствии с дуалистической концепцией, пять пар-антиномий: пяти темным стихиям соответствуют пять светлых. Каждая из природных, материальных стихий представляет собой смешение соответствующей светлой стихии с ее темным антиподом.

Пять светлых стихий — эманации Первочеловека, оружие в борьбе с мраком.

Пять темных стихий — порождения Материи, возросшие в пяти «жилищах» (хранилищах, пещерах) темного начала. В приведенных здесь толкованиях «Кефалайа» (см. Приложения) излагается учение о происхождении земной природы: на почве стихий произросли пять космогонических деревьев и родились пять видов демонов, от них произошли соответственно пять видов растений и живых существ.

Не совсем понятно, какая из пентад, по манихейскому учению, первична — светлая или темная? Иначе говоря, образовались ли темные стихии по образу светлых, чтобы их захватить, или, наоборот, божество создало светлые стихии как аналог соответствующих темных? Из пересказа Ефрема Сирина как будто следует, что они с самого начала существовали параллельно: каждый из сынов мрака почувствовал страсть к соответствующей светлой стихии. Можно предположить, что дихотомия всего сущего на равноценные светлое и темное начала подразумевает также изначальное, параллельное разделение каждого из двух начал на пять стихий.

С другой стороны, полная параллельность предполагает одинаковое (аналогичное) происхождение. В манихейской космогонии такой параллели нет. Темные стихии рождены непосредственно материей, верховным олицетворением темного начала, а светлые стихии — божества, так сказать, второго порядка, происходящие от Первочеловека. В источниках, где говорится о первоначальном состоянии света до начала войны с мраком, речь идет не о стихиях, а об «зонах света», без

упоминания каких-либо специфических черт или различий между последними; притом если упоминается конкретное число эонов, то это не 5, а 12. Скорее всего, в манихейском каноне первичными представлены темные стихии, а светлые появились как «специализированное» оружие для борьбы со своими темными аналогами.

С учением о стихиях непосредственно связана манихейская история мира. Космогония началась со смешения светлых и соответствующих темных стихий, вследствие чего образовалось то, что можно назвать хаосом. Последующая космогония и история представляют собой ряд этапов разделения смешанных стихий. При этом светлые «составляющие» возносятся, а темные опускаются в преисподнюю. Мир-космос — прежде всего аппарат для разделения стихий.

И в коптских документах, и в изложении ан-Надима пентада светлых стихий ассоциируется с пятью «умными» и пятью этическими категориями, из которых первой названа любовь, а пятой — мудрость.

В «Псалмах Саракотон» светлые стихии, которые обычно отождествляются с «членами души» Первочеловека, постоянно именуются «(пять) Умных» — (πέντε) ἄνωρον [ManiPs, 133.28, 139.26, 161.25].

Так же и темные стихии, по всей видимости, отождествлялись с пятью «умными» категориями темного начала. См. астрологические главы «Кефалайа», где верховная темная стихия отождествляется с высшей умственной категорией: «дым, он же разум» [Keph I, 167.25–26, 168.3].

Светлые стихии в сирийских источниках по манихейству могут называться «сияющие боги» или просто Сияющие — ܟܠܝܐ.

В коптских книгах тоже иногда употребляется термин «Сияющие». В «Кефалайа» есть место, где одна из стихий называется «богом» [Keph I, 127.8]. Но чаще всего стихии — и светлые и темные — в коптских источниках называются греческим словом στοιχεῖον. Кроме того, светлые стихии здесь могут называться «одеяниями» или «оружием» Первочеловека.

Выражение «оружие света» применительно к светлым стихиям заставляет, в частности, вспомнить употребление этого словосочетания в Новом Завете:

Ночь прошла, а день приблизился: итак, отвергнем дела тьмы и облечемся в оружия света (Римл 13:12).

Это определение с тем большей вероятностью восходит к Новому Завету, что «темной» параллели к нему нет. Темные стихии, как и

светлые, могут отождествляться с умственными категориями своего первоначала (разум и т.д.), но они не называются «оружием».

В латинских источниках употребляется слово *elementa* «стихии»: например, Августин, «Против Фавста», VI, 8 [*PL*, XLII, 234], называет так темные стихии. Далее в этом трактате так же именуются и светлые стихии. См., например, XI, 3, где светлым стихиям даются те же определения, что и в коптских текстах: Первочеловек отдал мраку «свои члены, или свои одеяния, или своё оружие, то есть пять стихий» [*ibid.*, 246].

Вопрос о порядке, в котором стихии перечисляются в текстах, сам по себе представляет интерес.

Если посмотреть перечень темных стихий, в разных источниках выявляется один и тот же твердый порядок их перечисления.

В пересказе Феодора Бар Конай (см. Приложения) темные стихии перечисляются в следующем порядке: дым, огонь, ветер, вода и тьма.

То же мы видим в пересказе ан-Надима [*Flügel*, 86]: дым, пожар, сухой⁹⁶, яд (т.е. темный аналог воды) и тьма.

Далее, в описании битвы Первочеловека с силами мрака повторяется почти тот же порядок: дым, пожар, тьма, сухой и влага (туман)⁹⁷. Тот же вариант мы видим ниже, в пересказе мифа о смешении темных стихий со светлыми: дым смешался с воздухом, пожар с огнем, свет с тьмой, сухой с ветром и влага (туман) с водой [*ibid.*, 88].

Тот же список засвидетельствован в одном из «Псалмов Бемы»:

А царство мрака есть в пяти хранилищах, они же дым, огонь, ветер, вода и тьма [*ManiPs*, 9.18–19].

Перечень темных стихий в таком же порядке (дым, огонь, ветер, вода, тьма) проходит через весь трактат «Кефалайа» [*Keph I*, 33.3–34.5, 48.8–9; 69.12–13]. Это относится и к астрологическим главам трактата. См. толкования о принадлежности знаков зодиака темным стихиям [*ibid.*, 167.25–30] и о соответствии пяти планет темным стихиям [*ibid.*, 168.2–7] — здесь мы видим тот же порядок: дым («он же разум»), огонь, ветер, вода, тьма. В результате того, что манихейский порядок перечисления стихий здесь первичен, знаки зодиака стоят не в своем естественном астрономическом порядке, а вразбивку.

В гл. 27 трактата [*ibid.*, 77.29–78.1] порядок перечисления стихий другой, но здесь он, так сказать, анатомический — следует строению тела Царя мрака (см. Приложения).

⁹⁶ В немецком переводе — *Glühwind*.

⁹⁷ В немецком переводе — *Nebel*; здесь это темная стихия воды.

Такое единообразие позволяет предположить, что перечни темных стихий в различных документах восходят к одному и тому же эпизоду какой-нибудь из книг манихейского канона.

Сложнее обстоит дело с перечнем светлых стихий. Есть несколько вариантов их расположения.

У ан-Надима [Flügel, 86] при первом упоминании о светлых стихиях они перечисляются в следующем порядке: воздух («легкое дуновение»), ветер, свет, вода и огонь. Тот же порядок см. там же далее, на с. 87.

«Кефалайа» [Kerh I, 37.3–11] (об «одеяниях», в которые облекся Иисус): воздух, ветер («ветер живой, легкойвейный»), свет, вода, огонь («сущий над ними всеми»).

«Псалмы Гераклида» [ManiPs, 201.13–22]: воздух, ветер, свет, вода (воды) и огонь («Дева») связали дым, бурю (**басме**), тьму, потоп (**емнр**) и темный огонь (последнее не сказано прямо, но явствует из контекста). Полный текст этого псалма см. также в Приложениях.

В Acta Archelai, VI (XXV), также есть перечень светлых стихий: «Это ветер, свет, вода, огонь и материя».

Здесь в пересказ явно вкралась ошибка. На первый взгляд можно подумать, что «материя» указана вместо «воздуха». Однако она стоит последней в перечне, да притом должна принадлежать к другому ряду — к темным стихиям. Возможно, при изложении этого мифа произошло вот что. Составитель Acta Archelai отождествил воздух с ветром (это довольно понятно, если учесть, что в эллинистических учениях есть стихия воздуха, но нет стихии ветра). А материя могла попасть в этот ряд из следующей фразы исходного текста, повествующей о темных стихиях: «Это воздух, ветер, свет, вода, огонь. Материя...» и т.д.

Заметим, что в цитируемом ниже коптском псалме, где порядок перечисления другой, воздух назван «первородным», т.е. делается отсылка к какому-то мифу, где светлые стихии распределены по порядку их создания Первочеловеком. Вероятно, данный перечень, где первое место занимает воздух, присутствовал в начале космогонии, где стихии упоминались впервые, в порядке появления.

Особый случай представляет собой перечень светлых стихий при описании битвы Первочеловека. Здесь, как явствует из контекста, счет обычно ведется по тому порядку, в котором Первочеловек посылал светлые стихии в битву и отдавал мраку.

Перечисление стихий света в функции оружия и одеяний Первочеловека мы видим в одном из «Псалмов Саракотон»:

Дева света,
 она же огонь живой
 (2 строчки не читаются),
 его дочь возлюбленная,
 (...) своего отца,
 та, что умерла за братьев своих.
 Ее брат, ветер живой,
 второй помощник.
 Третья стихия,
 она же вода живая,
 очиститель (?) братьев своих.
 [[Четвертая стихия — свет]],
 помощник братьев своих.
 Пятая стихия,
 он же воздух живой,
 первородный отца своего [ManiPs, 137.22–38].

Такой же порядок повторяется в нескольких главах «Кефалайа». Прежде всего это тоже изложения мифа о битве Первочеловека.

К тому времени, когда Первочеловек вышел на врага, [[он вызвал и надел на]] себя [[пять]] одеяний [[живых и смирил]] мрак одеянием огня живого. (...) Но так как огонь живой обессилел, он дал ему другие четыре одеяния — ветра, воды, света и воздуха [Kerh I, 126.32—127.7].

Вначале, вступив в битву с ними, он отдал им огонь и ветер; после них он отдал архонтам смерти одеяние водное [ibid., 153.28–29].

Третий вид перечня светлых стихий (с некоторыми вариантами) присутствует в трактате, когда речь идет об очищении стихий в материальном мире и освобождении их от своей «снятой одежды».

В гл. 94, «Об очищении четырех стихий, [пребывающих] в плоти», порядок следующий: огонь, вода, свет и, очевидно, ветер [Kerh I, 239.16–28].

Следующая за ней гл. 95 повествует о вознесении стихий к Деве света в «облаках»; этот эпизод, очевидно, связан с мифом о соблазнении архонтов. Здесь перечень немного иной: огонь, вода, ветер, свет, воздух [ibid., 240.25—243.10].

В гл. 71 о слиянии и вознесении светлых стихий перечень почти такой же, за исключением того, что во главу вынесена стихия воздуха:

Свет собирается к огню, а огонь собирается [к воде, а во]да собирается к ветру, а ветер собирается к воздуху [Керп I, 175.29—176.1].

Можно сделать вывод, что различные варианты перечня стихий в цитированных текстах восходят к манихейскому канону. Список темных стихий почти везде одинаков — предположительно это цитата из самого начала космогонического текста. Светлые стихии перечисляются: 1) в порядке рождения, от «первородного» воздуха до огня; 2) в порядке пленения мраком, от огня, первого «оружия», до воздуха, менее всего затронутого порчей; 3) в порядке их освобождения из мрака — в этом списке первыми стоят огонь и вода.

Вопрос о составе манихейских стихий связан с вопросом об их происхождении.

В конечном счете учение о пентаде стихий может восходить к астрологической группе из пяти планет, с которыми темные стихии иногда связываются в источниках. (Солнце и луна в манихейской космологии — явления совершенно другого порядка, они к этой группе светил не относятся.)

В ряде греческих философских систем тоже оказывается пять стихий — обычно это воздух, огонь, вода, земля и какая-то высшая пятая стихия (эфир, апейрон). Напрашивается вывод, что манихейское учение о стихиях в конечном счете восходит к греческим философским воззрениям. Но ниже будет показано, что это, скорее всего, не единственный его источник.

Пентада элементов, в разных вариантах и иерархиях, присутствует и в зороастрийстве. Но зороастрийская пентада не слишком походит на манихейскую: кроме воды и огня здесь присутствуют земля, металл и растения [Ström, 335–336].

Если искать более прямых предшественников, мы неизбежно придем все к тому же гностицизму, предположительно к тем, кого обычно называют сирийскими гностиками. Вот как сирийский автор конца IX — начала X в. Моисей бар Кефа излагает космогонию Вардесана [PS, I, 2, 513–515]:

Глава 14. Против тех, которые говорят, что этот мир состоит из смешения пяти веществ (или сущностей — ܩܘܢܝܘܬܝܢ). Итак, Вардесан полагал и говорил, что сей мир состоит из пяти веществ; эти вещества — огонь, ветер, вода, свет и тьма. Каждое из них стояло на своей стороне: свет на востоке, а ветер на западе; огонь на юге, вода на севере, в то время как Господь их стоял в высоте, а враг их,

тьма, стоял в бездне. И вот однажды — то ли по (какой-то) причине, то ли случайно — они взаимно пришли в смятение, а тьма дерзнула восстать из бездны и смешалась с ними. Тогда эти чистые вещества пустились в бегство от тьмы и стали искать защиты в милости Всевышнего, чтобы Он освободил их от позорного яда, который примешался к ним, то есть (от) тьмы. Тогда на зов сотрясения снизошло Слово помысла Всевышнего⁹⁸, оно же Христос; Он снизошел и отсек тьму от среды чистых веществ. Тьма низверглась и упала в нижнюю часть своей природы, а Он расставил вещества по порядку, по таинству креста. А из смешения веществ с их врагом, тьмой, Он составил этот мир и поместил его посреди, чтобы они не смешивались далее.

Действительно, это (или подобное) учение, скорее всего, и лежит в основе манихейского космогонического мифа. Здесь мы видим и пентаду стихий, и нападение темного начала на светлое, и его падение, и смешение, и мольбу светлых «веществ (сущностей)» о помощи, и нисхождение божественной эманации — спасителя и демиурга, и сотворение мира божеством из «срединного» смешения. Есть тут и такая специфическая подробность, как причисление ветра, света и тьмы к первичным веществам.

К этому пересказу близко свидетельство Ефрема Сирина о Вардесане [Ephraim I, сxxii–сxxiii; II, 214–215]. Э. Бек в своей статье [Beck] справедливо указывает на существенное отличие манихейского учения от доктрины Вардесана — амбивалентность пяти стихий. Однако «парное» деление стихий на светлые и темные могло быть результатом манихейского переосмысления учения о стихиях в строго дуалистическом духе. Ср. некоторые другие мифологемы, обнаруживающие следы подобного переосмысления.

Издатели Кельнского кодекса в комментариях к нему [Henrichs–Koepen 1975–1982, 32, 185] дают интересную версию происхождения манихейской пентады стихий из учения элхасайтов о семи началах. У элхасайтов в число стихий входят: вода, земля, небо (вместо огня греческой физики), эфир и ветер (вместо воздуха греческой физики). По мнению Хенрикса и Кёнена, Мани в своем учении заменил землю светом, так как земля не может считаться светлой стихией (можно до-

⁹⁸ Ч.У. Митчелл делает здесь поправку: «по воле Всевышнего». Для такого чтения есть все основания — заметим, например, что в коптских космогонических текстах выражение «по воле Всевышнего» постоянно повторяется, именно когда речь идет о нисхождении божества в мир.

бавить, что по манихейской космологии земля вообще не принадлежит к стихиям, ни светлым, ни темным). Небо он заменил огнем, а эфир — воздухом.

Последнее тем более вероятно, что в манихействе темным аналогом воздуху служит дым. Темное и мутное воздушное вещество могло быть выбрано на эту роль как антипод вещества сияющего и прозрачного — того, что у греческих философов именуется эфиром, а в древнееврейском иногда обозначается термином כבוד «слава».

Возможен и другой вариант. Если перечислить просто названия стихий манихейской доктрины, невзирая на их парность или непарность, получится как раз седмица: воздух, дым, огонь, вода, ветер, свет и тьма. Воздух как высшая стихия восходит, возможно, к «эфиру» элхасаитской седмицы. Свет и тьма — это небо и земля (по толкованию в «Кефалайа», стихия тьмы — прародительница пресмыкающихся, а следовательно, в каком-то отношении может быть аналогом земли; см. Приложения). Дым может быть темным аналогом воздуха-эфира, дополняющим пентаду амбивалентных стихий. Такая трансформация элхасаитских семи святых сил в манихействе представляется более вероятной.

Но все это не снимает некоторых вопросов. Во-первых, откуда взялись отдельные стихии света и тьмы (мрака), если в манихейском учении существуют «первичные» свет и мрак — два начала, основа всего мироздания? И откуда взялось подобное разделение в учении элхасаитов? Во-вторых, почему ветер выделяется в особую стихию, не тождественную воздуху/дыму?

Ответ можно найти, если предположить, что одним из первоисточников этих учений о стихиях явилась особая интерпретация начальных стихов главы 1 книги Бытия.

В Талмуде и мидрашах есть толкования, где в роли таких первых элементов, материала для сотворения мира, выступают вещества, перечисленные в этих стихах, в том числе дух или ветер (Быт 1:2 «и дух Божий носился над водами» — др.-евр. רוּחַ означает и «дух», и «ветер»), свет и тьма (Быт 1:3–5 — о сотворении света и отделении его от тьмы).

Так, в «Берешит Рабба» (I : IX) говорится о споре некоего философа⁹⁹ с раббаном Гамалиилом¹⁰⁰. Философ говорит, что Бог изначально

⁹⁹ Употреблено греческое слово.

¹⁰⁰ Под этим именем подразумевается один из трех палестинских богословов: раббан Гамалиил I, таннай 1-го поколения (ок. 10 — 90 г. н.э.), из Явне (Ямнии), раббан

имел материалы, из которых сотворил мир: тоху, боху, тьма, ветер, вода и бездна. Гамалиил доказывает ему, что и это все сотворил Бог, ссылаясь на Ис 45:7, Пс 148:4–5, Амос 4:13, Притч 8:24.

Еще более подробная экспозиция приводится в Вавилонском Талмуде, «Хаггига», II, л. 12а:

Сказал рав Иегуда¹⁰¹: — Сказал Рав¹⁰²: Десять вещей сотворены в первый день, и вот они: небо и земля, тоху и боху, свет и тьма, ветер и вода, мера (מִדָּה) дня и мера ночи. Небо и землю — ибо сказано: **В начале сотворил Бог небо и землю** (Быт 1:1). (Далее в качестве объяснений даются ссылки на соответствующие места в первых стихах книги Бытия.)

Как видим, здесь присутствуют именно десять первоэлементов, среди которых, согласно тексту первых стихов Библии, в отдельные стихии выделены ветер, свет и тьма. (Воздух — одна из основных стихий греческой философии; в Танахе такое понятие вообще отсутствует, а в постбиблейском древнееврейском и арамейском употребляется заимствованное слово אַוִיר, от греч. ἀήρ.)

Подобное толкование мы находим и в других источниках. «Пирке де рабби Элизер» говорит об этом так (гл. 3):

Восемь вещей сотворены в первый день, и вот они: небо, земля, свет, тьма, тоху, боху, дух, вода. Ибо сказано (далее цитируется Быт 1:1–2).

Таким образом, можно утверждать, что манихейское учение о стихиях восходит не только к греческой философии, но и к толкованию первых стихов библейского повествования о творении.

Это толкование объясняет многое в манихейском строении стихий: и количество их, и выделение ветра, света и тьмы как самостоятельных стихий.

Еще одно доказательство такого происхождения манихейской пентады можно видеть в том, как перечисляются стихии в разных перечнях (об этом см. выше):

- 1) дым–огонь–ветер–вода–тьма,
- 2) воздух–ветер–свет–вода–огонь,

Гамалиил II, 2-е поколение (ок. 90 — 130 г.), из Явне, или раббан Гамалиил III, 5-е поколение (ок. 200 — 225 г.), из Сепфориса [Шиффман, 173–176].

¹⁰¹ Ученик Рава (см. сл. примеч.), Вавилония.

¹⁰² Рав — Абба Ареха; 155–247 гг., Вавилония.

3) огонь–ветер–вода–свет–воздух,

4) огонь–вода–ветер–свет–воздух.

Как можно заметить, здесь довольно стабильно сохраняется некое «ядро», триада «ветер–вода–тьма», «ветер–вода–свет» или «вода–ветер–свет». Между тем именно таков порядок их следования в Быт 1:2 — «Дух (он же ветер, אֵל)–воды–свет и тьма». На периферии перечня стоят воздух/дым и огонь — стихии, не упомянутые в Быт 1. Не указывает ли это, что библейское толкование действительно послужило одним из источников манихейского учения о стихиях?

Следует заметить, что в цитированном выше изложении учения Вардесана список стихий имеет те же особенности: огонь–ветер–вода–свет–тьма. Здесь тоже присутствует ядро-триада в том же порядке. С поправкой на то, что здесь отсутствует стихия воздуха и нет типичной для манихеев дихотомии, список полностью совпадает с одним из вариантов манихейского перечня.

«Дублированные» стихии света и тьмы наряду с двумя одноименными первоначалами могут служить и доказательством того, что учение о стихиях, исходящее из толкования Быт 1:1–2, не специфически манихейская мифологема: оно уже существовало в какой-то раннехристианской школе и в готовом виде включено в манихейскую доктрину.

В зороастрийской книге «Бундахишн» есть эпизод смешения стихий: Ахриман оскверняет божественный огонь дымом, воду — ядом и т.д. Но здесь, как уже говорилось, существуют две возможности: либо иранский миф повлиял на манихейскую доктрину, либо зороастризм сасанидской эпохи испытал воздействие манихейских (или раннехристианских арамейских) текстов.

Учение о смешении светлых и темных стихий засвидетельствовано в мандейской космогонии. Здесь состав стихий близок к манихейскому, причем присутствует стихия воздуха, названная אַיָּר — греческое заимствование, от ἄήρ.

Огонь

Светлая стихия огня (в коптских текстах иногда называется «живой огонь») занимает особое место в пентаде стихий. По некоторым толкованиям можно заключить, что по манихейскому канону светлый огонь — пятое порождение Первочеловека, самая младшая из стихий. Об этом говорит и его положение в основании страны света и строя-

щегося нового зона, а также отождествление с пятой, младшей из «умных» категорий — суждением:

Он — основание [и] подножие той великой страны, он же суждение и лежит ниже всех. Второе место, где он есть, — это Отец, Бог истины, ибо Отец зиждется на своем великом сильном суждении [Keph I, 181.1–5].

Такой вывод согласуется и с порядком следования светлых стихий в одном из перечней (см. выше **Стихии...**). Это подтверждает, что данный перечень восходит к манихейскому канону и показывает, в каком порядке Первочеловек создавал светлые стихии.

Антипод огня среди темных стихий также называется «огонь», иногда также «пожар»: ср. в ересиологических источниках его определение как «темного горения, похожего на мрак».

На разных этапах творения мира огонь также сыграл роль основы: например, как одна из трех стихий, легшая в основу одного из стоков (см. **Стоки**), как основа для сотворения солнца, а также, в сочетании со стихией воды, для сотворения луны; в основу одного из трех космических Колес (см. **Колесо**); как одна из трех стен, окружающих материальный мир (см. **Стена**). Облако огня — одно из трех облаков, в которых архонты трех стихий восходят к Деве света.

Таким образом, в истории сотворения мира огонь занимает определенное место в ряду стихий, отнюдь не главенствуя над ними. В концепции огня как основания миров можно было бы видеть зороастрийское влияние учения об огне как основе всех творений. Но почти во всех космологических элементах и процессах огонь оказывается не единственной и не верховной стихией, а лишь стоит в общем ряду: образует один из стоков, одну из стен и т.д.

Огонь материального мира — продукт смешения светлого и темного огня. Кроме обычных функций (подателя тепла, света, пищи) манихейская доктрина приписывает огню освободительную силу: материальное сгорает в нем, и духовный элемент освобождается.

В повествовании о войне Первочеловека светлый огонь занимает важное место как первая из стихий, вышедшая на битву и отданная на смешение.

Примечательно, что в этом случае коптские источники отождествляют со светлым огнем некую Деву, эманацию Первочеловека, вышедшую вместе с ним на битву. О ней мало сказано в известных нам источниках, но все же она упоминается и в «Кефалайа», и в «Псалтири». Она именуется «душой» Первочеловека:

он... укреплен в своей Деве света, она же его душа, в которую он облачается [Kerh I, 84.31–34].

Здесь, очевидно, имеются в виду светлые стихии, т.е. Душа живая. Но в коптских псалмах есть места, где Дева отождествляется со светлой стихией огня:

Дева света,
она же огонь живой (...)
его¹⁰³ дочь возлюбленная [ManiPs, 137.22–26].

О Дева моя, возлюбленная моя, огонь живой,
если ты охранишь меня, я предамся тебе [ibid., 148.27–28].

Дева, огонь живой,
овладела страной мрака [ibid., 201.21–22].

То же засвидетельствовано в «Кефалайа»:

(Первочеловек) [[схватил и уловил архонтов]] в ловушку облика (...) его Девы, огня живого [Kerh I, 58.10–12].

С другой стороны, темная стихия огня также, возможно, иногда ассоциируется с женским началом, «четой» мрака. См. следующие плохо сохранившиеся строки в «Кефалайа» [Kerh I, 104:34–105:1]:

**СЕНА... НСЕС... ПКА? НВРРЕ. ТЕЇВЕ Т...
НТСЕТЕ НКЕКЕ ПСАЇСУ МПХАХЕ**

(Префиксы глагольных форм 3-го л. мн. ч. 1-го будущего времени и конъюнктива)... новая земля... ковчег... темного Огня, четы врага.

(Моя реконструкция:) [[Построят]] и [[поставят в]] новой земле ковчег, [[тюрьму для]] темного огня, четы врага.

Заметим, что слово **саісу** «чета, двойник» в коптских манихейских текстах может обозначать не только божественного Двойника, но и «женскую половину» какого-либо персонажа — например, подругу верховного архонта Саклы: «Сакла, его подруга и те, что служили им» [Kerh I, 137.15–16]. Не случайно в Кельнском кодексе «двойник» Мани называется Σύζυξ; самое, пожалуй, распространенное значение этого слова — «супруг».

И. Гарднер сравнивает текст коптского псалма, найденный в Келлисе, с псалмом в манихейской книге, изданной Олберри [Kellis II, 57].

¹⁰³ То есть Первочеловека.

Судя по всему, это две коптские версии одного и того же оригинала, с некоторыми диалектными и лексическими различиями.

Псалом из Мединет Мади [ManiPs, 55.6]:

ϵΙϢ] ПКЕКЕ ΔΙΘΒΙΑϢ
ϵΙϢ ТСЕТЕ ΝΝΖΑΛМ[Ε ΔΙΩΨ]ΜΕ ΜΜΑΣ.

Вот, мрак я смирил,
вот, огонь истоков я погасил.

Псалом из Келлиса:

ϵΙϢ ПКЕКЕΙ ΖΑΕΙΘΒΙΑϢ
ϵΙϢ ТСЕТЕ ΝΝΔΔΙΜΨΝ ΖΑΕΙ[Ω]Ψ

Вот, мрак я смирил,
вот, огонь демонов я погасил.

Здесь темный огонь также представлен «четой» мрака.

Известны раннехристианские писания, где огонь ассоциируется с женским началом.

Например, подобное представление засвидетельствовано в Псевдо-Климентовых гомилиях: при зачатии женщина покрывает белое мужское семя красным огнем (кровью) и таким образом мешает мужчине пользоваться разумом, что приводит мужчину к греху — к многобожию и разврату [Peterson, 215]. См. выражение в Псевдо-Климентовых *Recognitiones* (IX, 7): *ignem vetustae nativitatis* «огонь древнего рода (или прежнего поколения)».

В Псевдо-Климентовых гомилиях упомянуто, что Ева отличается от Адама, как луна от солнца и огонь от света (Гом., III, 22) [Peterson, 215].

С другой стороны, следует обратить внимание на такую примечательную интерпретацию в иудейской литературе (Пирке де рабби Элиэзер, гл. 12):

Рабби Йошуа бен Карха¹⁰⁴ говорит: — По имени (על שם) плоти и крови он был назван Адамом. И когда была сделана ему помощница — женщина, он был назван «человеком», а она «женщиной». (По другой рукописи:) Он был назван «огонь» (שם), и она была названа «огонь» (שם).

Что сделал Святой, благословен Он? Он поместил в середину их Свое имя, «Йод-Хей» (יה): — Если они будут ходить путями Мои-

¹⁰⁴ Таннай 3-го поколения; см. выше.

ми и хранить заповеди Мои — вот, имя Мое помещено в середину их и спасет их от всякой беды. А если не будут — вот, Я заберу имя Мое из середины их, и они сделаются огнем (и огнем), а огонь пожирает огонь, ибо сказано: **Это — испепеляющий огонь, что низводит в Аввадон** (Иов 31:12).

С другой стороны, в источниках присутствует словосочетание «огонь и наслаждение». Это два начала миров мрака, двойственный темный элемент, сизигия, которая ассоциируется с разделением на «мужское и женское», а также (хотя бы в какой-то мере) тождественна парам «сухое и влажное» (см. **Сухое и влажное**), «жар и холод». См., например, псалмы [ManiPs, 3.28 и др.], а также неоднократные упоминания в «Кефалайа».

Его¹⁰⁵ огонь, его наслаждение
морочат меня ежедневно [ManiPs, 152.17].

Тот, кто победит огонь, будет солнцем дневным;
тот, кто победит страсть, будет луной в ночи.

Солнце и луна в небе побеждают этих двух —
жар и холод, лето и зиму.

Святая церковь тоже победит их —
огонь и наслаждение, дракона львиноликого
[ibid., 156.15–20].

...огонь и наслаждение, обитающие в мужчинах и женщинах и влекущие их друг к другу [Keph I, 26.15–17].

Отсюда, очевидно, исходит аллегория огня как страсти, чревоугодия и т.д., а также миф об огне как творческой силе, создавшей Гиганта моря из осадков (см. **Гигант**). Это представление явно восходит к другим источникам, нежели мифологема об огне как «чете» Первочеловека и темного начала. В паре «огонь и наслаждение», как явствует из приведенных цитат, огонь стоит первым и ассоциируется с мужским началом.

Подобное значение термина «огонь» засвидетельствовано в гностических текстах. См. «Трактат без названия» (157): здесь есть пара «огонь и душа крови». Они играют в космогонии книги ту же роль, что «огонь и наслаждение» в манихейских источниках: это мужское и женское начала андрогинного Эроса, возбуждающие страсть в творениях хаоса.

¹⁰⁵ «Его» — не совсем понятно, что имеется в виду: вождь сил мрака, о котором говорится выше, или человеческое тело, тоже упомянутое в предыдущих строчках.

Эсхатологический огонь по функциям близок к огню материального мира. В конце времен на материальный мир, из которого улетели последние частицы светлой субстанции, снизойдет великий огонь. По толкованию в «Кефалайа», он будет гореть 14 068 лет; о происхождении этой цифры см. статью Ч.Дж. Огдена [Ogden]. Все материальное сгорит в нем, а последний светлый элемент присоединится к Последнему изваянию и вознесется.

А когда божественная сила полностью отделится, говорят они, возникнет сам собой огонь внешний и сожжет все прочее, что останется от материи [AlLyc, V].

...выпускается великий огонь и пожирает весь мир [Acta Archelai, XIII].

...весь мир распадется, и разведут [огонь] для него¹⁰⁶, чтобы тот расплавил его [ManiPs, 11.6–7].

Истоки этого учения, как и многих положений доктрины, можно найти и в иудеохристианско-гностической линии, и в зороастризме. Подобные представления встречаются у греческих философов.

Пророчества о грядущей огненной катастрофе мы видим в Ветхом Завете. В пророческих книгах пожар представлен просто как историческое событие, одно из бедствий в грядущих войнах; но постепенно он все более приобретает космические и эсхатологические черты:

Господь придет — как огонь,
Колесницы Его — словно смерч!
Яростным будет отмщенье Его,
Его грозный клич — как языки пламени!
Огнем и мечом Своим Господь
Совершит суд над всеми живущими (Ис 66:15–16).

В иудейской литературе межзаветной эпохи эта линия как будто продолжена. О грядущей гибели земли в огне и воде упоминают Филон, Иосиф Флавий («Иудейские древности» I, 69–71); такое же учение мы видим в псевдоэпиграфах (например, «Жизнь Адама и Евы», латинская версия, 49–50. См. Приложения).

В Талмуде и мидрашах та же самая тема развивается на основе толкования библейских текстов:

¹⁰⁶ Поправка Вурста. В тексте «для них».

Берешит Рабба, VI : VI. Рабби Янай¹⁰⁷ и р. Симеон оба говорят: — Геенна — это не что иное, как день, который сожжет нечестивых. Каково обоснование? **Ибо вот, придет день, пылающий как печь; тогда все надменные и поступающие нечестиво будут как солома, и попалит их грядущий день** (Мал 3:19)¹⁰⁸.

Р. Иегуда бар Ил'аи¹⁰⁹ говорит: — Геенна — не день; это не что иное, как огонь, который выйдет из тела нечестивых и сожжет их. Каково обоснование? Ибо написано: **Ваше дыхание вас же и сожжет, как огонь!** (Ис 33:11)¹¹⁰.

XXVI : VI, 2A–B. Рабби Яннай¹¹¹ и рабби Симеон бен Лакиш¹¹² оба говорят: — Геенна грядущая — не что иное, как день, который сожжёт нечестивых. Какое место в Писании (указывает на это)? **Ибо вот, придет день, пылающий как печь; тогда все надменные и поступающие нечестиво будут как солома, и попалит их грядущий день** (Мал 3:19). И рабби говорят: — Это и есть геенна, ибо сказано: **говорит Господь, чей огонь на Сионе горит, чей очаг — в Иерусалиме** (Ис 31:9).

Представление об уничтожении стихий в огне при конце света заведетельствовано в Новом Завете. Так, об этом прямо говорится во 2-м Послании Петра:

Стихии же, разгоревшись, разрушатся, земля и все дела на ней сгорят (2 Петр 3:10).

...пришествия дня Божия, в который воспламененные небеса разрушатся и разгоревшиеся стихии растают [там же, 12].

Гностические источники, где упоминается эсхатологический пожар, многочисленны. По учению валентиниан, при конце света в огне сгорят и материя, и грешники. См. также «Евангелие египтян», «Откровение Адама», «Парафраз Сима», «Трактат без названия», книгу мандеев «Гинза».

С другой стороны, в зороастризме мы тоже видим представление об эсхатологическом огне. В гл. 34 книги «Бундахишн» сказано об ог-

¹⁰⁷ Аморай 1-го поколения; II — начало III в., Палестина.

¹⁰⁸ Номер стиха приводится по масоретской Библии. В христианской традиции это Мал 4:1.

¹⁰⁹ Таннай 3-го поколения; ок. 130 — 160 г.

¹¹⁰ Книга Исаяи здесь и выше цитируется в переводе А.Э. Графова.

¹¹¹ Таннай 5-го поколения; конец II — начало III в.

¹¹² Аморай 2-го поколения; Палестина, конец III — начало IV в.

ненной реке из расплавленного металла, в которой сгорят грешники, а праведники останутся целы и невредимы. Роль огня здесь схожа с функцией эсхатологического пожара в манихейском учении — за тем исключением, что манихейский пожар призван не отделить светлое начало от темного, а уничтожить мир, уже лишенный светлой субстанции.

Собственно говоря, здесь вряд ли возможно с точностью установить, что откуда заимствовано. Образы космической катастрофы в разных учениях могут совпадать и без всякого заимствования, просто потому, что в древности представление о гибели мира ограничивалось, в общем, небольшим набором природных катастроф: это или пожар, или потоп, иногда с сопутствующим землетрясением, мором, всеобщей войной и т.п.

Вода

Вода морей и рек — результат смешения светлой водной стихии с темной; в ней заключен элемент Души живой. Отсюда происходит манихейский запрет: не осквернять воду омовениями, как было принято в секте предшественников Мани — «баптистов». (Впрочем, в комментариях к «Кёльнскому кодексу» [Henrichs–Koenen 1975–1982, 32, 186] указано, что запрет на омовение уже существовал в некоторых сектах, основанных, как и эта община, Элхасаем.) Некоторые христианские авторы утверждают (см., например, формулы отречения), что манихеи вместо воды омывались собственной мочой; но это, вполне вероятно, просто инвектива.

Воздух

Воздух — светлая стихия, одно из пяти одеяний Первочеловека. Среди пяти стихий мрака ему соответствует дым (см.).

Воздух — последнее из Одеяний, которое Первочеловек уступил темным стихиям; из всех стихий он наименее пострадал от смешения. См. «Кефалайа»: «но с воздухом ни тьма не смешалась, ни пожар вражеский не сумел проникнуть в него» [Keph I, 127.16–18]. Воздух — самая летучая и в некотором смысле высшая из пяти связанных в смешении стихий; он легче всех поддается очищению.

Воздух, связанный дымом, образует «срединный» воздух между землей и твердыми. Через него проходят связки, соединяющие земной мир с небесным.

Очищенный от дыма воздух пребывает в Столпе славы и, следовательно, играет некую роль в восхождении чистой души к свету. А.И. Сидоров [Сидоров 1985, 149] замечает, что в перечне пяти стихий у Августина воздух стоит на первом месте, так что из пяти *членов души* ему соответствует Разум; из этого делается вывод об отождествлении воздуха и *истинного человека* как *Столпа славы*.

Действительно, Августин, излагая манихейское учение, связывает воздух с очищением от смешения. Приводя цитату из книги «Сокровище жизни» (О природе блага, 44), он говорит, что Душа живая, освободившись, смешивается с *чистейшим воздухом*, где праведные души восходят на корабли-светила. Ср. Книгу псалмов [ManiPs, 83.26], где Столп славы назван *воздух чистый*. Там же (137.37), воздух назван *первородным Отца*.

Сопоставляя эти свидетельства со с. 84 трактата, можно заключить, что чистый (*живой*) воздух нельзя полностью идентифицировать со Столпом славы, но он локализуется именно в Столпе — проводнике души в страну света (см. **Столп**).

По своим свойствам как первородной, высшей и чистейшей из стихий манихейский воздух соответствует более всего «эфиру» греческих учений о стихиях.

Тьма

В коптских текстах употребляется слово **КЕКЕ**. В моем переводе трактата «Кефалайа» в одном случае оно передается как *мрак*, в другом — *тьма*.

Тьма — одна из пяти темных стихий мрака. В астрологических построениях, адаптированных манихейской доктриной, тьма заменяет стихию земли: земля, по манихейским представлениям, к стихиям не принадлежит.

Иисус

О манихейском божестве, называемом Иисус-Сияние, см. выше. Предметом этого раздела будет земная ипостась Иисуса, которой О. Розе дает определение «исторический Иисус».

Исторический Иисус — Христос Нового Завета. По манихейскому учению, это предпоследний (или один из последних) в череде Апостолов, основателей истинной церкви. (Об этом см. **Апостол**.) В кратком варианте списка Апостолов (Будда–Заратуштра–Иисус–Мани) Иисус оказывается предшественником самого Мани.

Много писалось о том, что манихейская христология носила докетический характер. В ряде посланий Мани [Adam, 33–34] мы видим положение, что у Христа только одна природа. Многие ересиологические источники, начиная с Acta Archelai, утверждают, что манихеи считали плотское тело и распятие Христа видимостью, иллюзией.

Так, Августин, знавший манихейское учение отнюдь не понаслышке, в трактате «Против Фавста» сообщает:

XI, 3. И саму смерть Христа, и погребение, и воскресение он не признает; поскольку говорит, что Христос не обладал смертным телом, откуда была бы настоящая смерть [PL, XLII, 247].

XVI, 12. ...есть некие, которые, как вы осмеливаетесь говорить, пророчили, что Христос в ложной плоти придет, ложную смерть претерпит, ложные раны сомневающимся ученикам покажет [ibid., 322].

Феодорит Кирский в своем антиманихейском трактате [PatrGr, vol. 83, 378B passim] также говорит о докетизме Мани:

(I. 26) ...А Господь, говорит он, не облекался ни в плоть, ни в душу, но выглядел как человек, и ничего человеческого в нем нет; а крест, страсти и смерть были видимостью. И телесное воскресение они отрицают, как миф.

Это мы видим и у Севера Антиохийского, который, по выводам А.-Ш. Пюэша, почерпнул свои сведения о манихействе из того же источника, что и Феодорит [Puesch 1908, 151]. Север в одной из гомилий говорит: манихеи утверждают, что Христос претерпел страсти σκίῶ τινι καὶ φαντασίῳ «по некоей видимости и мнимости», что он и не облекался в плоть, но даже крест принял σῆματι καὶ σκίῳ (или σκηνῆ) καὶ φαντασίῳ «по внешней видимости (представлению) и мнимости» [Aubineau, 62–63].

Докетические воззрения бытовали в учениях гностиков. См. свидетельства Иринея: по доктрине Сатурнина, Христос был бестелесен «и только мнимо казался человеком» [Иринея, I, XXIV, 2]. Василид отрицал телесность Христа и подлинность страстей Христовых, утверждая, что за него страдал преображенный Симон Кирийский, «а Сам Иисус принял образ Симона, стоял там и смеялся над ними» [там же, 4]. Насколько можно понять по изложению валентинианского учения у Иринея, элемент докетизма там тоже присутствует. Таким образом, Мани мог унаследовать докетические воззрения из сирийского гностицизма. Но если обратиться к собственно манихейским тек-

стам, можно заподозрить, что докетизм манихеев во всяком случае не означален.

Что касается посланий Мани, то мы знаем, что наряду с подлинными его письмами в среде манихеев могли быть (и были) апокрифические, которые только приписывались Мани.

В коптских книгах о страстях Христовых говорится без всякого намека на то, что Христос будто бы послал вместо себя на крест другого, воплощенного в материальном теле, а сам, как сказано в одной из формул отречения, смотрел на «свою» казнь со стороны и смеялся. Наоборот, подчеркнуто, что Христос вознесся на свою небесную родину только после распятия, смерти и воскресения.

На с. 12 «Кефалайа» довольно подробно говорится о явлении Иисуса в мир. В рукописи есть несколько лакун, поэтому текст читается неоднозначно.

Иисус Христос, Господь наш, пришел (...) в духовном (**Ϛ̅Ν ΟΥΤ̅ΝΙΚΟΝ**), в теле... (**Ϛ̅Ν ΟΥΣΩΜΑ**)... [Keph I, 12.21–22].

Здесь вроде бы говорится о телесном воплощении Иисуса. Но далее следуют хорошо сохранившиеся строки:

(...) как я сказал вам о нем, я [[поведал вам о]] нем, что он пришел без тела (греч. **ΧΩΡΙΣ ΣΩΜΑΤΟΣ**). Его апостолы тоже проповедовали о нем, что он принял образ (**ΜΟΡΦΗ**) раба и вид (**ΣΧΗΜΑ**), как у людей [ibid., 23–26].

Правда, последнюю фразу нельзя однозначно трактовать как утверждение докетизма — она представляет собой парафраз цитаты из Послания ап. Павла к Филиппийцам:

(...) но уничижил Себя Самого, приняв образ (**μορφήν**) раба, сделавшись подобным человекам и по виду (**σχήματι**) став как человек (Фил 2:7).

Нельзя не заметить, что эта цитата дает повод к докетическому толкованию. Но сама по себе она, разумеется, не служит свидетельством докетизма.

Фраза в «Кефалайа» о приходе Иисуса «без тела», казалось бы, однозначно свидетельствует о докетизме. Но ей непосредственно предшествуют слова о телесном воплощении Иисуса. Может быть, выражение «пришел без тела» следует понимать так, что на землю, согласно манихейским представлениям, снизошла небесная сила — периодически воплощающаяся душа Апостола — и уже после прихода облеклась в земную плоть Иисуса.

Далее на с. 13 трактата следует рассказ о распятии и воскресении Иисуса, причем сказано, что «через три дня Он восстал из мертвых» [Keph I, 13.6], т.е. явно подразумевается телесная смерть и воскресение во плоти.

Кроме того, «исторический Иисус» стоит в манихейской доктрине не изолированно, а входит в череду Апостолов — земных основателей истинной церкви. Более того, в перечень Апостолов Мани включает самого себя; а свое собственное тело он при всем желании не мог бы объявить видимостью.

Вообще об Апостолах в «Кефалайа» говорится:

Из-за этой кончины (и) гибели душ все Апостолы и отцы, явившиеся от блага, пророки истины, предавались всякому мучению и судьбе горькой, чтобы спастись от второй смерти; ни один из Апостолов не желает получить свою награду на земле, но они проводят всю жизнь в печали, принимая мучение и распятие на тело свое, чтобы спасти свои души от той гибели [Keph I, 150.23–31].

Телесные страдания и казнь, обобщенно именуемая здесь «распятием», оказываются неизменными атрибутами земной жизни не только Иисуса, но и каждого из Апостолов, вероучителей истинной церкви.

Можно было бы сделать вывод, что докетизм манихеев — вторичное явление, позднейшая переработка доктрины. Но этому препятствует важное обстоятельство, упомянутое выше: сведения о манихейском докетизме присутствуют уже в самых ранних источниках.

Известно, что первые догматические расхождения в раннем христианстве касались прежде всего христологии. Одни, как монофизиты, утверждали, что божественная природа Христа полностью возобладала над человеческой. Другие, как ариане, говорили о сотворенности и вторичности этой ипостаси Троицы или, как впоследствии несториане, учили, что Иисус при рождении был человеком, а божественность снизошла на него впоследствии. Возможно, два варианта манихейского учения об Иисусе явились попыткой Мани (или первых манихеев) приспособить свое учение к различным взглядам на природу Христа, уже в III в. бытовавшим в разных христианских кругах.

Существует и еще одна возможность. Если для христиан Иисус должен был занимать особое место даже в чередке истинных вероучителей, то для зороастрийцев и буддистов это было не так: в их глазах Иисус уж во всяком случае не более исключителен, чем Заратуштра или Будда. Возможно, и здесь Мани сознательно допустил некую вариативность своего учения: в писаниях, предназначенных для пропо-

веди среди христиан, постулировалась бесплотность Иисуса, а в тех, которые были обращены к адептам других религий или носили общий характер, такое положение просто не выдвигалось. Не случайно цитированную выше фразу в «Кефалайа» можно понимать и как утверждение докетизма, и просто как цитату из Нового Завета.

Адам и Ева

Адам и Ева — первые из людей в соответствии с ветхозаветной космогонией. Но в остальном трактовка этих персонажей в манихействе типично гностическая.

Адам и Ева были сотворены архонтами и их порождениями — выкидышами; точнее, их создал вождь выкидышей Сакла и его подруга. Таким образом, плоть первых людей, как и всякая плоть, — творение темных сил. Но по сути они отличаются от всех других плотских тварей (животных и растений). Их творение — результат того, что силы мрака увидели образ Третьего посланца и пожелали сами создать нечто подобное. Кроме того, в Адама и Еву вложен захваченный архонтами свет, который они отдали Сакле; благодаря образу Посланца люди обладают красотой (Адам и Ева, судя по всему, излучали свет, подобный свету божеств), а благодаря светлой душе — разумом. Образ Адама и Евы, однако, не мог быть до конца уподоблен божественному, так как сотворен темными силами. Некоторые черты их облика происходят, очевидно, от демонов, сынов мира дыма. Цель сотворения Адама и Евы — создать в мире мрака нечто подобное божественным светилам, получить с их помощью власть над всей тварью, завоевать и удержать в мире смешения свет. Архонты вселились в душу Адама и Евы, чтобы завладеть их чувствами. (Ересиологические источники гласят, что после сотворения Адам был звероподобным и неразумным, а Ева — недвижимой и бездушной; Сакла соединился с Евой и породил звероподобное дитя; ср. апокрифическую традицию о порождении Каина и Авеля демоном [Klijn].)

Поскольку Адам и Ева обладали душой и, следовательно, волей, извлечь из них свет оказалось труднее, чем из остальных, неодушевленных творений материального мира. С этим связана гностическая трактовка грехопадения: сошедший в мир Иисус-Сияние воплотился в Еву и просветил Адама, открыв тайну его творения и путь к спасению светлой души, заключенной в нем; Адам вкусил от древа познания и прозрел.

Вот как говорит об этом один из коптских псалмов, отстаивая дуалистическую концепцию:

Когда созданы были Адам и Ева
и помещены в рай,
кто велел им «Не ешьте от древа»,
чтобы они не отличали добра от зла?
Другой боролся с ним
и сделал так, чтобы они съели от древа [ManiPs, 57.7–10].

Таким образом, Адам и Ева образовали первую «сизигию» (см. **Двойник; Параклет**). Впоследствии у Адама и Евы родился Сиф; он стал, вслед за Адамом, носителем божественного откровения и первым в роде праведников.

Адам и Ева, как и их потомки, стали полем битвы благих и злых сил. Архонты (прежде всего вожди — архонты планет и знаков зодиака) внушали им грешные мысли, чтобы отвратить их от праведной жизни и удержать в материальном мире свет, заключенный в них. Благие силы под началом Разума света сражались с архонтами за овладение душами первых людей.

Из турфанских текстов о творении Адама и Евы см. фрагм. Т III 260 [Andreas-Henning, I, 200–201].

Иранисты находят истоки некоторых черт манихейских «первых людей» в зороастризме (в книге «Великий Бундахишн»). О манихейской концепции творения Адама и Евы см. главу в книге Ф. Кюмона [Cumont-Kugener, I, 42–46] и статью Э. Буонаюти [Buonaiuti].

Но нельзя не признать, что манихейская история творения Адама и Евы носит ярко выраженный гностический характер.

Многие гностические учения так или иначе передают миф о явившемся низшим силам образе божества, результатом которого стало творение людей; эта концепция отражена и в некоторых текстах из Наг Хаммади. Так, в «Апокрифе Иоанна» «образ Незримого» — первый человек — является протоархонту Иалтабаофу, или Сакле, и его силам, отраженный в водах. В водах явила свой образ Пистис София («Трактат без названия», 151); эманация под названием Нетленность («Ипостась архонтов», 135); см. также «Евангелие египтян», 59:

Из-за нисхождения образа... было сотворено первое творение.

В «Трактате без названия», 160, ангелы творят Адама по образу ангела, «Адама света».

По многим вариантам гностического мифа архонты-демиурги сотворили Адама и Еву по воле божества, осознанно или неосознанно: по «предвидению» Пистис Софии («Трактат без названия»), «по воле Отца Всего» («Ипостась архонтов», 136), по внушению Софии-Ахамот (валентиниане), по велению божества (мандей). Но последовательный дуализм Мани не допускает мысли о творении светлыми божествами чего-либо несовершенного и материального. В «Кефалайа» несколько раз указывается, что архонты сотворили первых людей «без воли Величия». Но толчок к созданию их (явление образа божества) и побудительная причина (чтобы с помощью сотворенного богоподобного существа подчинить себе силы света) совпадают с гностическими. Совпадение это почти текстуальное: в некоторых гностических текстах, как и в «Кефалайа», прямой речью передано обращение протоархонта-демиурга к своим силам, когда он предлагает отдать ему захваченный свет и создать творение, подобное божеству. Эта реплика, очевидно, явилась гностической трактовкой стиха из Бытия, где Бог говорит: «Создадим человека по образу и подобию Нашему». Можно сравнить, как толкуется эта форма 1-го л. множественного числа в мидраше «Берешит Рабба». Здесь ставится вопрос: «С кем советовался Бог, когда сказал: „Создадим человека“?» — и даются различные ответы.

VIII : III. (Р. Йошуа б. Леви¹¹³ и р. Самуил б. Нахман¹¹⁴.)

С трудами (מְלָאכָה) неба и земли.

С вещами, которые Он сотворил в предыдущие дни.

VIII : IV. Р. Ханина¹¹⁵: Он посоветовался с ангелами служения.

VIII : V. Р. Симон¹¹⁶: (ангелы служения стали спорить, создавать или не создавать человека).

Р. Хуна¹¹⁷, старший из Сепфориса: (пока они спорили, Бог сотворил человека).

VIII : VI. Р. Йошуа из Сикнина от имени р. Самуила¹¹⁸ (вариант: р. Леви¹¹⁹): Он посоветовался с душами праведных.

¹¹³ Аморай 1-го поколения; 1-я половина III в., аггадист; Палестина.

¹¹⁴ Аморай 3-го поколения; начало IV в., Тивериада. Знаменитый аггадист; был в Вавилонии.

¹¹⁵ Аморай 1-го поколения; конец II — начало III в., Палестина. В зрелом возрасте приехал из Вавилонии в Палестину.

¹¹⁶ Аморай 3-го поколения. Палестина, конец III — начало IV в. (?)

¹¹⁷ Возможно, таннай 5-го поколения, конец II — начало III в.

¹¹⁸ Аморай 2-го поколения? (ум. в 254 г.), Вавилония (?), Неардея.

¹¹⁹ Аморай 3-го поколения; III — начало IV в.? Палестина, аггадист.

VIII : VIII–IX. (*Еретики, называемые «миним», задают вопросы, из которых ясно, что они стараются доказать (вывести), будто творцов было несколько:*) С кем Он советовался? Сколько богов творили?

Общее для большинства гностических учений положение о первоначальном неведении Адама и получении им гносиса также отражено в манихейской доктрине. Манихейский Адам обязан своим прозрением Иисусу-Сиянию и Еве, в которую Иисус временно воплотился. Здесь объединены две мифологические линии гностических учений, которые иногда проходят через один и тот же текст, но никогда не сливаются воедино.

Есть много вариантов гностической интерпретации библейского рассказа о грехопадении (Быт 3:1–6). Выше уже говорилось, что многие гностики трактуют это не как падение, а как возвышение первых людей. Часто в роли «просветителя», побудившего их вкусить от древа, выступает эманация божества, называемая Христос, Иисус или Спаситель. В «Апокрифе Иоанна» (21) явившийся Иоанну Христос говорит, что сам явился Адаму на древе познания и просветил его. У мандеев Адама и Еву просветило божество «Авель-Сияние», вдохнув в них дух жизни (это, как можно судить и по его эпитету, в некотором отношении аналог манихейского Иисуса-Сияния). В такой же или подобной роли может выступать по отношению к Адаму женское начало, так или иначе связанное с Евой. У офитов в змия вселяется младшее божество София-Ахамот. В «Ипостаси архонтов», 137, в «змия-Вестника» воплотилась «жена духовная», сотворенная архонтами из ребра Адама. В «Апокрифе Иоанна», 24, Эпинойя Света открылась через Еву. Ева возвещает Адаму гносис в «Откровении Адама» [АрAd, 96–117]. В учении ператиков змий назван «мудрое слово Евы» — см. об этом у А.И. Сидорова [Сидоров 1985, 157].

Учение о божественном Первоадаме (Адаманте, Адаме Света, Первочеловеке), также общее для большинства гностиков, в манихействе получило несколько другое развитие: здесь Первочеловек, Адамант и послуживший прообразом Адама Третий посланец — разные божества с разными функциями. Нет также трихотомического деления (материальный или «перстный» Адам — душевный Адам — духовный Адам), четко прослеживающегося, например, в учении наассенов. Манихейские Адам и Ева — продукт смешения, как и все творения материального мира. Они отличаются от неодушевленного творения только тем, что созданы по подобию божества и обладают душой, в которой со-

средоточено большое количество света, ранее захваченного архонтами; см. свидетельство Августина [PL, XXXII, 1375–1376].

Представление о Первоадаме трансформируется в манихействе в учение о божестве по имени Первочеловек (см. **Первочеловек**).

Учение об Адаме как первом в «цепочке праведников» (см. **Апостол**) в манихействе, несомненно, также идет от гностицизма. Адам — центральный персонаж обширного круга апокрифической литературы. Выше уже говорилось о гностическом «Откровении Адама» из Наг Хаммади. В Кёльнском кодексе [Henrichs–Koenen 1975–1982, 32, 94] цитируется еще одно «Откровение Адама», не тождественное гностическому. Апокрифы об Адаме входили в круг чтения непосредственных предшественников Мани — элхасаитов.

Берешит Рабба, XII : I. (Толкование на Быт 2:4. Слова р. Симеона б. Йохая?¹²⁰)... если можно (так сказать), Царь царей, Святой, благословен Он, и его двор проголосовали о каждом члене твоём и установили тебя по твоим местам (? מערר). Ибо сказано: **Не Он ли Отец твой, что сотворил тебя, создал и выстроил тебя?** (Втор 32:6).

XVIII : VI.2С. Р. Йошуа б. Корха¹²¹: приводится легенда о том, что змей сам почувствовал страсть к Еве.

Левит Рабба, XXIX : 1. (На Левит 23:24. Со слов то ли р. Элиэзера, то ли самого Рава. О первом дне 7-го месяца.) Таким образом, в день Нового года ты можешь сказать: в первый день (Адам) пришел в помысел (עלה במחשבתה) Богу, во второй день Он держал совет (נתייעץ) с ангелами служения, в третий собрал прах (для) него, в четвертый замесил его, в пятый сформировал (רקם) его, в шестой сделал «голем», в седьмой вдохнул в него дыхание (נשמד), в восьмой ввел его в сад, в девятый было запрещено ему (есть с древа познания), в десятый он преступил запрет, в одиннадцатый был судим, в двенадцатый вышел с прощением (דינוס). Сказал Святой, благословен Он, Адаму: — Это знак (סמן) для детей твоих. Как ты стоял передо Мною на суде в сей день и вышел с прощением, так в будущем дети твои будут стоять передо Мною на суде в этот день и выйдут от лица Моего с прощением.

¹²⁰ Таннай 3-го поколения, ок. 130 — 160 г.

¹²¹ Третье поколение таннаев, после императора Адриана (ок. 130 — 160 г.)

Апостол

При цитировании и ссылках на Новый Завет в манихейских источниках слово «апостолы» употребляется вполне в каноническом значении: так называются ученики Иисуса. При цитировании Посланий ап. Павла в «Кефалайа» Павел обычно называется просто «апостолом».

Но есть и специфически манихейская трактовка этого понятия. Апостолом называется основатель истинной веры, периодически возрождающийся. По пространным толкованиям в коптских текстах можно представить эту концепцию следующим образом.

Апостол — эманация Разума света, т.е. эманация «второго порядка» Иисуса-Сияния; поэтому оба божества определяются как «отцы всех Апостолов». Душа Апостола воплощается в земное тело, когда возникает необходимость возродить истинную церковь (когда прежняя деградировала, превратившись в лжеучение, «догму»). Апостол еще до нисхождения на землю определяет структуру и иерархию будущей церкви. Родившись во плоти, Апостол некоторое время живет, ничем не отличаясь от других людей. По достижении им назначенного возраста Разум света посылает к нему еще одну свою эманацию — Двойника (см.), который открывает Апостолу божественные тайны и его предназначение. С этого момента душа Апостола осознает свою особую природу и судьбу; он становится *главой праведности*, основателем истинной церкви, избирая себе учеников. В каждый исторический период на земле может быть только один Апостол; он уникален, отличается от прочих людей, даже самых праведных, совершенством знания (ему ведомы в том числе неизреченные истины, которые он не имеет права открывать своим ученикам) и даром провидения (умеет, как божества, читать помыслы людей, знает предел своего земного существования). Давая истинное знание ученикам, он вкладывает в них частицы живущего в нем самом Разума света; если верующий обратится от истинного учения, частица Разума света в конце концов уходит от него и возвращается в душу Апостола. Земные власти преследуют Апостола, смерть его может быть мученической. Срок жизни Апостола кончается, когда истинная церковь и истинное учение окончательно установлены. После смерти он возвращается на свою небесную родину, воспаряет в новый эон, куда следуют за ним и его ученики, если они тверды в вере. Душа Апостола в отличие от душ земных людей не имеет предыстории-перерождения, она — прямая эманация Разума света; потому Апостол не может совратиться, он совершенен, непогрешим, его не ждет перерождение. После того как истинная цер-

ковь приходит в упадок, лишенная своего безгрешного и совершенного главы, на землю ниспосылается следующий Апостол.

Не совсем ясно, представляют ли собой души Апостолов одну и ту же периодически воплощающуюся эманацию или это каждый раз другая светлая сущность. Кроме того, остается не очень понятным, обладает ли Апостол предвидением и другими свойствами от рождения или получает их от Двойника.

Череда Апостолов начинается с первого человека, Адама, и кончается самим Мани.

В «Кефалайа» есть два варианта перечня Апостолов в истории человечества: один пространный, второй более краткий. Полный вариант такой: Адам–Сиф–Енос–Енох–Ной(?)–Сим–Будда и Аурентис–Заратуштра–Иисус–Павел–Элхасай(?)–Мани. Краткий вариант: Будда–Заратуштра–Иисус–Мани.

В других манихейских текстах и источниках список Апостолов представлен в очень разных видах. Может быть, ни одна манихейская мифологема не имеет стольких вариантов.

Так, последовательность Заратуштра–Будда–Иисус–Мани мы видим в «Шалуракане» (в том фрагменте, который цитирует ан-Надим), в приложении к «Книге гигантов», в турфанских фрагментах М 42 и М 101; правда, в «Книге гигантов» и в одном из турфанских фрагментов список открывает Сиф. Перечень, включающий ветхозаветных патриархов, фигурирует в других коптских текстах:

«Гомилии», 68.14–30: Адам–Енос–Енох–Сим–Иисус.

«Псалтирь», 142.3–11: Адам–Сиф–Енос–Енох–Ной–Сим.

Также см. последовательность Енос–Енох–Сим в турфанском фрагменте М 299а [Henning 1934, 28], Адам–Сиф–Ной у арабского автора аль-Муртаза.

В среднеперсидском тексте М 299а упомянут еще Никотей. Это имя приводится в некоторых источниках как имя составителя одного из гностических откровений, написанного не позднее начала III в. н.э. [Fischer]. В гл. 60 «Жизни Плотина», написанной Порфирием, есть сведения о «еретиках» в Риме III в.; очевидно, среди них были (или под ними подразумеваются) гностики. Среди прочих книг, которые ходили среди них, названо «Откровение Никотей» [Quispel, 298]. Цитируют его и другие авторы.

Турфанский текст М 299 содержит имена: Шем, Сем, Енос, Никотей, Енох [ibid., 309]. Есть попытки восстановить то же самое имя в коптских гомилиях: «Енос, Сим, Шем и Никотей... Енох» [ManiNom, 68.17]. Получается почти такой же перечень, как в турфанском тексте. Фраг-

мент слова **ΜΝΝΙΚΕΦ**... восстанавливают как **ΜΝΝΙΚΦΘ[ΕΟΣ]** «и Никотей». Но следует заметить, что такая конъектура довольно сомнительна. **ΜΝΝΙΚΕΦ**... можно перевести и без всяких поправок: «Енос, Сем, Шем и сии другие...», как делает издатель гомилий.

Еще большие разночтения возникают при сравнении более широкого круга источников. Так, в китайском фрагменте (так называемый фрагмент Стайна) Будде и Иисусу предшествует Лао-цзы. Арабский автор аш-Шахрастани после Адама, Сифа и Ноя называет Авраама. У манихея Агапия (в изложении Фотия) в этот список входит Платон.

Особого внимания заслуживает форма, в которой изложен краткий список Апостолов у Ефрема Сирина — автора, которого отделяет от Мани только одно столетие:

Учителями праведности были Гермес в Египте, Платон у греков и Иисус в Иудее [Ephraim I, 208].

Имя каждого Апостола сопровождается указанием, в какой стране он проповедовал, т.е. формулировка здесь такая же, как в «Кефалайа».

Обычно эта последовательность Апостолов (пророков, «Отцов праведности») рассматривается как единое целое. Однако при рассмотрении указанных источников ясно прослеживаются две составные части: 1) библейские персонажи, начиная с Адама, кончая Иисусом и Мани; 2) основатели мировых религий, перечень которых также кончается Иисусом и Мани. Они объединены только в ряде случаев — например, в «Кефалайа» и отчасти в турфанском тексте М 101, где Заратуштре и Будде предшествует Сиф. Это наводит на мысль о различных источниках происхождения двух списков.

Представление о реинкарнации пророков истинной веры и «поколении праведников», передающих из рода в род знание истины, имеет глубокие корни и давние традиции. Истоки этих представлений можно найти, например, во второканонических библейских книгах. В гл. 10 книги Премудрости Соломона олицетворенная Премудрость предстает спутницей и покровительницей патриархов (начиная с Адама); ср. Апостола и его Двойника в манихействе. О «цепочке праведников» в иудейской и христианской литературе, начиная с Сифа, см. в работе А.Ф.Дж. Клийна [Klijn]. По-разному отражена идея реинкарнации в различных гностических учениях: ср. связь Сифа с «космическим» Христом у сифиан. У каинитов была своя «цепь праведников», состоявшая из отрицательных ветхозаветных персонажей [Ириней, 108]. Офиты учили, что божественный посланник воплотился в Иисусе [там же, 106]. Если говорить о более поздних учениях, то существует каббалистиче-

ское представление о реинкарнации души Адама в Давиде, а затем в Мессии. Близка к манихейскому списку Апостолов последовательность пророков у мандеев: Авель—Сиф—Енос—Ной—Иоанн Креститель.

Мани мог перенять учение о воплощении Апостола у своих воспитателей, элхасайтов. Известно, что основатель этой секты верил в периодическую реинкарнацию вероучителя истинной церкви. Так, Феодорит в главе «Об элхесаиях» своего антиеретического труда [Theodoretus, II, 7] сообщает:

...он (Христос) некогда обитал во многих, а потом снизошел (...). И он (Иисус), говорит Элхесай, снова перевоплощается и переходит в другие тела, и в каждое время является по-разному.

С этими данными согласуется текст Кёльнского кодекса [СМС, 30 и сл.]. Здесь учение о периодическом воплощении Апостолов не выражено так прямо, как в коптских источниках, но на с. 48–70 кодекса цитируются различные писания тех, кого Мани считал своими предшественниками. Приводится отрывок из апокрифического «Откровения Адама», потом — из писаний в жанре откровения, приписываемых Сифу, Еноху, Симу, затем ряд отрывков из посланий ап. Павла; завершается этот раздел цитатами из посланий самого Мани и его книги «Живое Евангелие».

[СМС, 48.16]: Так, сперва Адам совершенно ясно сказал [в откровении] своем:

«[Я увидел] ангела (...) явился (?) (...) [я сказал:

— Преклоняюсь перед] (49) сияющим ликом твоим, которого не ведаю.

Тогда сказал ему тот:

— Я Бальсам, величайший ангел света. Поэтому прими и запиши то, что я тебе открываю, на хартии чистейшей, неповрежденной и червем не тронутой», — и очень многое другое, что он открыл ему в видении. Ибо весьма велика была слава вокруг него. Видел он и (...) ангелов, и [архистра]тигов, [и силы] величайшие (4 строки не читаются)... (50) Адам, и стал выше всех сил и всех ангелов творения. И многое другое подобное этому есть в его писаниях.

Подобно этому и Сиф¹²², сын его, так написал в своем откровении, говоря:

¹²² Здесь к имени Сифа, как и в коптских текстах, прибавлен теофорный элемент -ηλ — Σηηηλ.

«Я открыл глаза и увидел перед лицом моим ангела, чье [сияние] я не смог [живо]писать (...) молнии (...) (51). Когда я услышал это, возрадовалось сердце мое, переменилось разумение мое и я стал как один из величайших ангелов. Тот ангел положил руку свою мне на десницу и извлек меня из мира, в котором я родился, и унес в другое место, весьма великое. Я услышал позади себя сильнейший шум от тех ангелов, которых я оставил в мире, [где они пребывали и служили(?)]. Я увидел (...) человека (3 строки не читаются)».

[И многое] (52) подобное сказано в его писаниях, и как он был восхищен тем ангелом из мира в мир и тот открыл ему величайшие тайны величия.

И еще Енос в своем откровении говорит так:

«В третьем году, в десятом месяце я вышел бродить по земле пустынной, размышляя разумением своим о небесном и земном и [обо всех] делах [и вещах —] по какой причине, [через кого] и чьей [волей] они получились. [Тогда явился мне ангел; он поведал мне об этом мире]¹²³ (53) смерти; и восхитил меня с великим безмолвием. А сердце мое было тяжело, все члены мои задрожали, позвонки спины сотряслись от порыва, и ноги подогнулись¹²⁴ в суставах. Я удалился в широкие доли и увидел там горы высочайшие. И восхитил меня дух, и вознес меня на гору в силе безмолвной. И там открылись мне многие великие [видения]».

Еще он сказал:

«Ангел (...) и вознес меня в область] (54) северную, и я увидел там горы огромные, и ангелов, и места многие. Он заговорил со мной и сказал:

— Сильнейший мощью послал меня к тебе, чтобы я открыл тебе неизреченное, о чем ты размышлял; ибо ты избран для истины. Все это сокровенное запиши на медных таблицах и схорони в земле пустынной. И все, что пишешь, напиши как можно яснее. Ибо уготовано это [мое от]кровение, [вовсе не]преходящее, [чтобы открыться] братьям (...) всем».

[И многое другое] (55) подобное есть в его писаниях, что наглядно свидетельствует о его восхищении и откровении. Ибо все, что слышал и видел, он написал и оставил потомкам, всем, принадлежащим духу истины.

¹²³ Лакуны восстановлены издателями кодекса.

¹²⁴ Букв. «не стояли».

Подобно этому и Сим таким же образом сказал в своем откровении:

«Я был в раздумье обо всех делах, каким образом они получились. И когда я размышлял, вдруг восхитил меня д[ух] живой и воз[нес сил]ой великой, [и по]ставил [на вершину] высочайшей горы, [и] сказал [мне так], говоря:

— (...) (56) Воздай славу величайшему царю чести».

И еще он сказал:

«В безмолвии раскрылись двери, и облака разошлись на ветру. И увидел я великолепный покой¹²⁵, нисходящий с высочайшей выси, и величайшего ангела, стоящего при нем. А зримый образ лица его был прекрасным и цветущим, более чем сияющий блеск [солнца] и даже [молнии]. Подобно солнечным [лучам блистал он, и одяние его было подобно] (57) многоцветностью венку из цветов месяца фармути¹²⁶. И тогда изменились черты лица моего, так что я упал наземь. И позвонки спины моей сотряслись, и ноги мои не держались в суставах. И снизошел ко мне голос, зовущий из покоя, подошел¹²⁷ ко мне, взял за правую руку и поставил. Он дохнул мне в лицо дыханием жизни и приумножил [мне] силу [и] славу».

И очень многое другое, подобное этому, есть [в] (58) его писаниях, и что открыли ему ангелы, сказав, чтобы он записал это для памяти.

И еще Енох сказал так в своем откровении¹²⁸:

«Я — Енох праведный. Велика печаль моя и слезный ток из глаз моих, потому что услышал я упреки, исходящие из уст нечестивцев».

И он говорил:

¹²⁵ καθεστῆριον ἐπίδοξον, букв. «славный», но, возможно, имеется в виду «сияющий». Ср. употребление в Библии слова תִּבְבֹּב, греч. δόξα «слава»: это может означать сияние, знак присутствия Божьего. Издатели переводят: «einen herrlichen Thronsaal» [СМС, 37].

¹²⁶ Φαρμουθικὸν ἄνθηον. Фармути — эллинизированное египетское название весеннего месяца (конец марта — конец апреля). Это одно из свидетельств, что греческая версия текста была сделана в Египте. В предположительном арамейском оригинале книги должно было стоять название месяца нисан.

¹²⁷ Следует принимать во внимание, что по-гречески слово φωνή «голос» женского рода и далее об этой небесной силе говорится в женском роде.

¹²⁸ До нас дошли три апокрифические книги, где центральное место занимает патриарх Енох. Цитируемый ниже отрывок больше всего похож на начало так называемой 2-й книги Еноха, которая сохранилась в старославянском переводе [Enoch II]. Возможно, это какой-то вариант 2-й книги Еноха.

«Когда на глазах моих были слезы и на устах молитва, увидел я, что предстали передо мной [семь] ангелов, [сошедших с] неба. [И увидев] (59) их, я затрясся от страха, так что колени мои застучали одно о другое».

И еще он сказал так:

«Сказал мне один из ангелов, по имени Михаил:

— Ради того я послан к тебе, чтобы мы показали тебе все дела и явили тебе страну благочестивых, и страну нечестивых я показал бы тебе, и каково место кары беззаконных».

Еще он говорит:

«Они посадили меня на колесницу ветра и вознесли в пределы небес. И мы прошли миры — мир [воды]¹²⁹, и мир (60) тьмы, и мир огня. И после этого они доставили меня в мир богатейший, он был преславлен светом и прекраснее светил, которые я видел».

Все видел он и выспрашивал у ангелов и, что они ему говорили, начертал в своих писаниях.

Далее в этом ряду следует апостол Павел, приводятся цитаты из его канонических посланий — прежде всего свидетельство о том, что он был «восхйщен до третьего неба» (2 Кор 12:2), и другие места, которые могут быть связаны с этим речением (Гал 1:1, 1 Кор 12:1–5, Гал 1:11–12).

Завершается это собрание цитат выдержками из трудов Мани (переводы см. в Приложениях).

Именно здесь следует искать источник перечня Адам—Сиф—Енос—Енох—Сим—Иисус—Павел—Мани.

Исходя из этого, можно понять, почему в манихейском источнике в числе Апостолов назван Никотей. Каждый из персонажей указанного перечня предстает в апокрифической литературе как автор книги в жанре откровения, иногда даже не одной. Два апокрифических откровения ап. Павла мы находим среди гностических текстов подобного рода — апокалипсисов из Наг Хаммади [ApGn]. Очевидно, и Никотей попадает в эту группу как автор книги в жанре откровения.

Что касается причисления к Апостолам Гермеса и Платона, то с первых веков н.э. известен целый корпус мистических книг под име-

¹²⁹ «Воды»: издатели восстанавливают [τοῦ θανάτου] «смерти». Но последняя буква в слове плохо сохранилась, и таким же образом можно восстановить [τοῦ ὕδατος] «воды». В таком случае можно утверждать, что именно отсюда берет начало космологическое представление манихеев о трех стенах стихий, окружающих материальный мир (см. **Стена**). Сходство тем более близко, что эти «миры» располагаются в том же порядке, что и «стены» у манихеев: сначала вода, потом тьма, потом огонь.

нем Гермеса. Известно, сколь высоким авторитетом пользовалось у гностиков учение Платона и в какой мере платонизм повлиял на гностическую доктрину. Не случайно среди рукописей Наг Хаммади оказался отрывок именно из главы X платоновского «Государства», которая содержит своего рода «откровение» — видение Ира Памфилийца.

Таким образом, исторические вероучители и библейские патриархи могут быть объединены в один ряд как носители откровения.

Другое происхождение имеет последовательность Будда–Заратуштра–Иисус–Мани. Это развитие идеи Мани о едином архетипе всех мировых религий; итогом неизбежно должно было явиться объединение основателей религий в один ряд, который замыкает Мани.

Поскольку этот «сокращенный» список Апостолов, по свидетельству Бируни, приводился в книге «Шапуракан», написанной для персидского царя, можно предположить, что это вариант специально для персов: перечисляются только основатели существовавших на тот момент мировых религий. Полный перечень, начинающийся с Адама и включающий библейских персонажей, авторов апокрифических откровений, был, по-видимому, предназначен прежде всего для христиан, знакомых с библейской историей и апокалиптической литературой. Зороастрийцу эти имена мало что говорили.

Не исключено, однако, что и этот перечень четырех мировых религий, чередующихся в истории, может восходить к одной из библейских исторических схем. Возможно, образцом ему послужила концепция, которая впервые появляется в главах 2 и 7 книги Даниила, — учение о четырех великих царствах, сменяющих друг друга в истории. Судя по всему, манихеи, как и гностики, не проявляли особого интереса к земной истории: здесь их интересовала только история праведного рода и истинной церкви. Схема, в библейских видениях относящаяся к истории царств, могла быть применена основателем манихейства к церковной истории, чтобы наглядно иллюстрировать учение о единой истинной религии с ее периодическими упадками и возрождением.

Впрочем, краткий «историко-религиозный» список Апостолов может быть объединен с пространным «апокалиптическим» по одному существенному признаку. В античной литературе и Будда, и Заратуштра (Зороастр) известны как авторы мистических книг [Cumont–Bidez]. Примечательно, что имя Заратуштры в трактате имеет форму **ΖΑΡΑΔΗΣ**, нигде более в таком виде не засвидетельствованную, — вариант того имени, которым называется у античных авторов мидийский или ассирийский учитель Пифагора, отождествляемый с Зороа-

стром. В тот же ряд ставятся Новый Завет и книги, которые написал Мани.

Остальные персонажи, время от времени возникающие в списках более поздних источников, — очевидно, результат позднейшего развития и дивергенции учения в разных регионах, а также следствие некоторой путаницы, когда манихейству приписывались положения других, схожих учений.

Так, упоминание Платона в западных источниках и Лао-цзы в китайском тексте указывает на расхождение некоторых положений доктрины и ее адаптацию в разных странах: учение «эллинизировалось» на Западе и «китаизировалось» в китайской редакции. Это тем более возможно, что список Апостолов поддается практически любым изъятиям и дополнениям без риска повлечь за собой изменения структуры всей доктрины.

Мани называется в источниках Апостолом как последний в перечне хранителей истинной веры. При этом нередко подчеркивается уникальность Мани в ряду прочих Апостолов как основателя универсальной и всемирной веры (предшествующие религии были локальными и временными).

Апостолом Мани сам называет себя в собственных писаниях: см. дошедший до нас в Кельнском кодексе фрагмент «Живого Евангелия» [Henrichs–Koenen 1975–1982, т. 32, 66] и фрагменты посланий. Чаще всего здесь употребляется выражение «апостол Христов». В «Кефалайа» Апостолом постоянно именуется Мани, редко называемый по имени. Также Мани называется «апостолом Вавилонии» («Шапуракан», «Гомилии», турфанские тексты), «апостолом рода сего» («Гомилии», 54.13), «апостолом последнего поколения». Чаще всего употребляется сочетание «Апостол света». В среднеперсидских текстах это выражено сочетанием *pryštǝ rws' n* «Посланник света». В китайских и уйгурских текстах термин переводится как «будда» (кит. «будда света»; уйг. *buɣhan* «будда»). Следовательно, можно говорить, что термину «апостол» западной манихейской традиции соответствует «будда» восточной традиции.

Битва, война, борьба

В некотором смысле вся манихейская история мира представляет собой непрерывную череду битв сил света и мрака. В гл. 18 «Кефалайа» эта история так и представлена — в виде пяти войн; к ним следует прибавить междоусобную войну порождений мрака.

Войны, которые происходят на земле между людьми, — результат пагубного влияния небесных архонтов. Во всех этих битвах принимают участие все силы мрака, но не все силы света, а только часть, изначально предназначенная к войне и к соприкосновению с мраком. Неоскверненный свет остается в не тронутой смещением области.

В конце времен скованные силы мрака будут навеки лишены возможности воевать. Таким образом, войны света с мраком — отличительная черта второго «срока» манихейской истории мира.

Прежде всего бросается в глаза сходство манихейской концепции космических войн с зороастрийской. По пехлевийским текстам, война благих божеств с Ахриманом началась с сотворением материального мира. Ахриман и его демоны постоянно пытаются захватить власть над миром, вселяют в людей дурные помыслы. Мир и гармония будут восстановлены только после окончательного разделения добра и зла [Бойс, 35–36].

Но это одно из положений, в котором зороастрийское учение в основном согласуется с гностическим. Идея агрессивности сил тьмы и войны света с тьмой в той или иной мере свойственна тем гностическим учениям, где дуализм более или менее развит. Так, в «Трактате без названия», 152, упоминается, что власти хаоса, позавидовав благому архонту Саваофу, затеяли войну в семи небесах. Там же, 174, есть упоминание об эсхатологической войне.

Будда

Мани считает Будду одним из своих предшественников, причисляя его к ряду Апостолов (см.), основателей мировых религий. Несомненно, Мани был знаком с основами учения буддистов; он, возможно, получил свои знания о буддизме во время первого путешествия в Северную Индию, в самом начале своей миссионерской деятельности.

Вопрос о том, насколько буддизм повлиял на воззрения Мани, сложен. При реконструкции первоначального манихейского учения можно с уверенностью сказать лишь одно: доктрина не противоречит основным положениям буддизма (в той мере, в какой его мог усвоить иноверец). В манихейской концепции перерождений можно увидеть буддийское влияние; но подобным же образом переселение душ рассматривается, например, у орфиков, у Платона; оно могло перейти в манихейство через гностицизм. Й.П. Асмуссен [Asmussen 1980] в статье

об исповеди выводит манихейский институт исповеди из буддийской практики; но и этот вопрос должен считаться спорным: исповедь — явление, характерное не только для буддизма, и формы ее в раннехристианских сектах могли быть гораздо разнообразнее, чем полагают сейчас.

При рассмотрении этого слоя в манихейской доктрине следует учитывать, что в манихействе теоретически должны различаться два этапа буддийского влияния. Первый — результат предполагаемого влияния буддизма на образ мыслей самого Мани. Второй этап — явление более позднее и свойственное только восточной ветви манихейства (на западную подобным же образом влияло каноническое христианство). Это постепенная адаптация манихейского учения к буддизму под влиянием окружения и исторических условий.

В уйгурских и китайских текстах термин «будда» употребляется в таком же контексте, как «Апостол» в западных документах: «буддой» называются Мани и его предшественники. Иногда такое употребление встречается и в среднеперсидских текстах.

В позднейшей традиции Мани иногда идентифицируется с буддой Майтреей, эсхатологической ипостасью Будды, — см. турфанские тексты М 42 и М 801 и др. То же в уйгурских текстах, где наблюдается также сближение образов Майтреи и Митры.

Санскритские заимствования в восточных текстах часто применяются там же, где в коптских текстах греческие, — для обозначения некоторых религиозно-философских понятий.

В статье о связях буддизма и манихейства Х.-Й. Климкайт говорит, что исторический контакт буддизма махаяны и гностицизма, развивавшихся в некотором смысле сходно, реализовался в манихействе — таком, каким его представляют тексты из Центральной Азии. Автор отмечает также обратное влияние манихейства в Центральной Азии на буддизм: махаяна, по его словам, не может быть изучена без учета манихейской экспансии в Индию и Китай [Klimkeit 1977].

О буддийско-манихейских связях и истории их изучения говорит также Ж. Рийс [Ries 1980b].

Верх и низ, стороны света

Вряд ли можно найти религиозное учение, в котором не было бы понятия о горнем и дольном мире, где верхняя часть мира не была бы в какой-то мере обителью света и благих божеств, а преисподняя — царством тьмы и смерти.

Казалось бы, в этом отношении манихейская система не уникальна. В коптских текстах свет и мрак ориентированы вертикально по отношению друг к другу: свет расположен сверху, а мрак — внизу. Указание на это есть и у некоторых ересиологов, в том числе у ранних. Александр Ликопольский [Alluc, 2], Тит Бострийский [Titus, 1.20], Север Антиохийский [Puech 1908, 123] описывают именно такую модель вселенной: свет изначально помещался сверху, а мрак — внизу. То же мы находим в некоторых трудах Августина.

Такая трактовка укладывается в рамки гностицизма; в гностических учениях термины «верх» и «низ» употребляются для обозначения совершенного и несовершенного, или злого, миров.

«Верх», или «высота», таким образом, соответствует обычно понятию «свет» или «страна света», а «низ» или «бездна» — противоположному понятию «мрак, страна мрака». Материя «восходит», чтобы захватить свет, а боги «нисходят» на битву с силами материи.

По отношению к космосу, где свет и мрак распределены сверху донизу, «верх и низ», «верхнее и нижнее» следует понимать несколько иначе. Материальный мир при творении был разделен на верхние миры (тверди и сфера звезд) и нижние (земля и ее недра). Поэтому «миры верхние и нижние, вверху и внизу» означают в этом случае весь материальный мир.

Соответственно этому происходит очищение света. Восхождение — это всегда возвращение светлой субстанции к своим мирам, нисхождение — возвращение темного элемента во мрак. Множество путей пронизывают мир сверху донизу и предназначены именно для восхождения и нисхождения: стоки, три колеса, Столп славы, «лихм» (см.).

Но и в мире смешения свет и мрак распределены неравномерно. Земля сотворена из тел архонтов, из всех же светлых стихий наименее оскверненным оказывается воздух; из этого можно сделать вывод, что светлый компонент смешения возрастает снизу вверх, а темный — убывает.

В коптских текстах содержится мало сведений об ориентации мира по сторонам света, причем только по отношению к материальному миру. Так, в четырех сторонах света, или четырех углах земли, расположены врата стоков, через которые скверна изливается в преисподнюю. Остаток стихии тьмы, заслоняющий солнце, расположен на востоке. В пределы севера Адамант света поверг восставшую морскую тварь. Приход каждого из Апостолов, предшественников Мани, локализован на западе или на востоке.

Гораздо большее значение локализация по сторонам света имеет в восточных текстах и в некоторых неманихейских источниках. Здесь она абсолютна и изначальна: царство света находится на севере, страна мрака — на юге.

В пересказах христианских авторов обителью мрака назван юг, а обителью света — все остальные три стороны (об этом говорят Тит Бострийский, Кирилл, Феодорит, Симпликий, Север, Барэбрей). У других авторов два начала, как и в коптских текстах, ориентированы вертикально.

См. об этом работы Ф. Кюмона [Cumont–Kugener, II, 164], Ф. Беркитта [Burkitt 1925, 18] и др. Локализациярая и ада по сторонам света берет начало в древней вавилонской концепции, ее унаследовали мандеи (см. [Ginza, XII.7]).

Существует текст на тюркском языке, где подобным же образом ориентированы члены души благого начала в стране света: аналог разума — посредине, разумение — на юге, мысль — на востоке, помысел — на западе, суждение — на севере [Zieme, 186]. Впрочем, издатель текста П. Циме понимает отрывок несколько иначе.

В одном из турфанских текстов [Henning 1980, I, 10] новое строение, т.е. новый эон, посредине которого находится тюрьма мрака, расположено к югу от мира «пяти адов», т.е. пяти миров мрака.

Деление по сторонам света наблюдается и в текстах Наг Хаммади. В «Трактате без названия» (158), Праведность создает рай на западе, а древо жизни ставит на северерая.

«Вертикальной» ориентации двух начал придерживаются коптские тексты, датируемые более ранним временем, чем турфанские. Августин, знакомый с манихейской доктриной и текстами лучше, чем большинство других авторов, располагает царство света выше царства мрака, причем упоминает, что оба имеют безграничную протяженность во все стороны. Можно предположить, что это и есть изначальное положение Мани, а «горизонтальная» локализация по сторонам света — более поздняя переработка доктрины в духе вавилонской традиции.

С другой стороны, ориентация первоначал по сторонам света — характерный признак учения одного из предполагаемых прямых предшественников манихейства, Вардесана (см. Стихии...).

В псевдоэпиграфе «Жизнь Адама и Евы» (см. Приложения) разделение по сторонам света применяется к первоначальной обители людей и живых существ — Эдему. Здесь Эдем разделен между Адамом и Евой по сторонам света, а его обитатели — по полу: южная область

населена женским полом и отдана во владение Еве. Это отчасти переключается с ориентацией вселенной в 1-й книге Еноха, где по сторонам света распределены обитатели праведников, грешников и т.д.

В одной из глав трактата Августина «Об истинной религии» сообщается, что, по манихейским представлениям, область мрака вдавалась в светлый мир наподобие «клина». Может быть, это и есть совмещение двух понятий — что темное начало находилось на юге и что оно располагалось в «бездне».

Попытку совместить эти два принципа разделения делает Г. Флюгель в комментариях к тексту ан-Надима [Flügel, 187–192].

Концепции разделения космоса по сторонам света в разных древних культурах и регионах подробно изложены в книге А.В. Подосинова «Ex Oriente Lux!» [Подосинов].

Можно добавить, что дифференциация космических явлений по сторонам света составляет элемент экзегезы библейского текста:

Пирке де рабби Элизер, гл. 14. Четыре ветра есть в мире: ветер стороны (угла? פּנָה) восточной, ветер стороны западной, ветер стороны южной, ветер стороны северной¹³⁰. Ветер стороны восточной — оттуда выходит в мир свет. Ветер стороны южной — оттуда росы благословения и дожди благословения выходят в мир. Ветер стороны западной — оттуда тьма выходит в мир. Ветер стороны северной — оттуда сокровищницы (= сокровища: אֲצִרְוֹת) снега, и сокровищницы града, и холод, и жара, и дожди выходят в мир¹³¹. Есть и другое: ветер стороны северной Он сотворил и не завершил. Он сказал: «Каждый, кто скажет, что он бог, пусть придет и завершит эту сторону, которую Я оставил (? הַגְּבוּרָה); и все узнают, что он бог». И там обитель злых духов (מְזִיקִין), и землетрясений (ужасов? זוּעוֹת), духов (= ветров), демонов (שְׂדֵיִם), молний и громов; оттуда зло выходит в мир, ибо сказано: **От севера откроется бедствие на всех обитателей сей земли** (Иер 1:14).

Вкус

При толковании притчи о двух деревьях в трактате «Кефалайа», где все происходящее от света оказывается «древом добрым», а все темное — «древом злым» (см. **Дерево**), вкусом плодов древа аллегориче-

¹³⁰ См. I Енох 77.1; Numeri Rabbah, II, 10; Песикта Раббати, § 46, с. 188а.

¹³¹ В другом варианте южная и северная сторона поменялись функциями.

ски называется результат воздействия на мир одного из двух начал, именуемых «деревьями».

Следует привести параллели с употребляющимся в манихейских источниках выражением «вкусить смерть».

Берешит Рабба, IX : V. ...Рабби Ханина¹³² сказал: — Первому человеку было предназначено не вкусить вкуса смерти. (Глагол **נָסַח** означает «изведать, испытать, вкусить».)

В раннем сирийском труде «Книга степеней», 15:6, засвидетельствовано такое же выражение: злой помысел, проникший в сердца Адама и Евы, называется «вкусом смерти» [Juhl, 48].

Вне и внутри

Понятия «внешнее» и «внутреннее» трактуются в манихейской доктрине в зависимости от точки отсчета.

1. Отец величия и его тайные жилища находятся внутри по отношению к миру смешения и стране мрака: области, где он не явлен, — *внешняя пустыня*. Такое разделение обусловлено тем, что верховное божество в манихействе, как и в гностицизме, *пребывает в тайне и незримо*, т.е. замкнуто. Ср. «Трактат без названия» и другие источники по гностицизму, где мрак — тень, отбрасываемая светом (*эоном истины* или *завесой миров*) наружу.

2. Материальный мир мыслится как замкнутое пространство. По отношению к нему *внешними* называются зоны света. Вне миров Пояса расположены также окончания путей, по которым восходят и нисходят разделенные стихии; вообще все пространство за пределами окружающих его стен — *внешнее*. Наконец, *вне* расположено то, что ниже мира, т.е. преисподняя. Ср. евангельское выражение для преисподней: *тьма внешняя* (Мт 25:30).

Пять сынов Духа живого — стражи материального мира — названы *внешними братьями* Разума света, стоящего на страже человеческого тела и души.

Врата

1. *Вратами*, или *дверью*, названо все то, что служит для входа и выхода из материального мира.

¹³² Аморай 1-го поколения, II — начало III в.; прибыл из Вавилонии в Палестину.

2. В микрокосме, построенном по подобию материального мира, *врата* — органы чувств. Развивая аллегория, глава «Кефалайа» гласит, что врата чувствилищ могут быть открыты для зла или добра в зависимости от того, кто стоит на страже — Разум света или архонты плоти. Это лишний раз показывает, что манихейство, как оно представлено в данном тексте, не исключает свободы воли.

Притча об *открытии пяти врат* содержится в турфанском тексте М 2, одном из самых примечательных в литературном отношении среди среднеперсидских манихейских текстов. Здесь Багард, дух-страж хорасанской границы, рассказывает миссионеру Мар Аммо притчу о том, как обман греха входит в душу человека через каждое из пяти чувств. (Не случайно это повествование вложено именно в уста стража границы.)

Время, срок

Пониманию времени и истории в манихейском учении посвящена статья П. Нагеля [Nagel 1974]. Автор упоминает о том, что Г. Виденгрэн [Widengren 1961] выделяет в манихействе три срока; но подобное разделение заметил не только этот автор, и вообще после опубликования собственно манихейских текстов не требуется специального исследования, чтобы выделить эти три времени, или срока.

О трех сроках истории мира говорится во многих манихейских документах; например, «Гомилии», 7. 11–13, различные китайские документы [Chavannes–Pelliot 1913, 133–145; Waldschmidt–Lentz 1926a, 491] говорят о трех сроках: прошлом, будущем и настоящем. В «Хвастванифте» (8) упоминается учение «о трех временах». Положение о трех сроках в этих документах непосредственно следует за такой основополагающей формулой манихейства, как «два начала», — «учение о двух началах и трех сроках». Августин («Против Феликса», I.9 и II.1; «Против Фавста», XIII.6 и XXVIII.5) называет их просто «начало, середина и конец». В китайском «Трактате Пеллио» они определены так: 1) прошлый срок, когда не было небес и земли, а были только несмешанные свет и мрак; 2) средний срок, когда мрак поглотил свет, а свету пришлось обороняться от мрака и душа стремится освободиться из тела и материального мира; 3) будущий срок, когда завершится разделение, свет снова возвратится к свету, а мрак — к мраку.

Подобное разделение существует и в «Кефалайа». Но гл. 17, названная «О трех сроках», посвящена не этим трем основным эпохам, а тому, что называется *срединным сроком* — от начала смешения до *конечного*

времени, когда разделение завершится и материальный мир будет уничтожен. Здесь этот срок делится на три стадии (см. гл. 17 «Кефалайа»).

И еще одно дополнение вносят коптские тексты в наши знания о манихейской трактовке времени. Границы существования времени как такового — *срединный срок* (до сотворения смешения времени практически не было, и после восстановления границы света и мрака счет времени прекратится) — не абсолютны. По толкованию «Кефалайа», существовала предыстория, когда Материя взращивала деревья, плоды и создавала демонов-воителей, вступивших в междоусобную битву, а Отец величия, предвидя грядущие события, готовил к ней свои эманации, призванные победить, связать и отделить мрак. После окончания *срединного срока*, по трактату, общая гармония наступает тоже не сразу. Божества, соприкасавшиеся с материальным миром, должны будут провести на своих престолах в новой зоне срок, равный проведенному в мире, чтобы забыть печаль, которой они предавались в смешении, и в полной мере обрести свойственную свету безмятежность. Только тогда они смогут увидеть лицо Отца величия и воссоединение света завершится [Keph I, 103].

Как уже говорилось, время как таковое начинается с момента возникновения смешения. Отсчет времени начинается с сотворения мира, когда возникают Солнце, Луна и звезды. Таким образом, за исключением дня и ночи, определяемых ходом двух светил, исчисление времени находится целиком в ведении небесных архонтов.

Ход времени на протяжении истории неравномерен: он постоянно ускоряется. Из-за этого постепенно сокращаются сроки жизни людей (по сравнению с Адамом и патриархами). Это происходит благодаря тому, что земным временем и сроками жизни человечества ведают поочередно пять архонтов небес, соотносимые с определенными промежутками времени: повелители года, месяца, дня, часа и мига. Время до завершения сотворения мира течет еще медленнее, чем в эпоху повелителя года (первую после сотворения): сроки, проводимые эманациями Отца величия внутри него, а затем на границе света, исчисляются тысячелетиями [Keph I, 144–147].

Отсчет времени прекращается с уничтожением материального мира и вознесением божеств в новый эон: с этого момента не будет считаться время, число дней и часов. Время после смешения определяется как вечность.

Х.Х. Ниберг в своей статье [Nyberg] указывает, что разделение на три срока существовало в зороастризме. Действительно, зороастрийское учение различает эпоху творения Бундахишн, смешения — Гумезишн и

разделения — Визаришн, когда добро и зло снова разделятся [Бойс, 35–37]. Это очень близко к манихейскому делению на «три срока».

Похожие черты есть и в гностических доктринах. Во всех учениях зафиксирован момент, когда в мире тем или иным образом зарождаются несовершенство и брэнность. Существует и понятие «апокатастасис» — восстановление изначального состояния мира в конце времен. В манихействе, как справедливо указывает А.-Ш. Пюэш, это конечное состояние не сводится просто к восстановлению изначального: благодаря разделению мужского и женского начал мрак теряет возможность когда-нибудь повторить свой мятеж против света. А.И. Сидоров [Сидоров 1985, 154] отмечает, что это положение близко к концепции гностической школы Василида.

Во многих источниках по гностицизму есть моменты, сближающие понимание времени и истории с манихейским. О начале отсчета времени, например, см. «Трактат без названия» (160): когда небесная София сотворила светила и звезды, «исполнились знаки времен, сроки, годы, месяцы, дни, ночи, мгновения и все остальное». По «Апокрифу Иоанна» (11), Иалтабаоф создал «седмицу недели» — группу небесных сил, которая впоследствии умножилась до 365 ангелов, по числу дней года. О гибели мира по восстановлении плеромы см. учения валентиниан и офитов.

Времени, по существу, подвластны только смешанные творения. Светлые божества существовали от века (эманация не совсем тождественна рождению) и будут существовать вечно. Извечен также мрак, хотя его силы — результат рождения: в конце мира он будет не уничтожен, но лишь связан. Таким образом, преходящи только явления материального мира. Ср. гностическое понимание; например, «Апокриф Иоанна» (3), где о верховном начале — Незримом духе — говорится, что он «не был заключен во времени» и не причастен времени.

Геенна

Этот библейский термин получает особую трактовку в манихействе.

Геенна, или геенна огненная, — самая нижняя область мира смешения. Она предназначена для того, чтобы в нее спускался осадок (т.е. темная субстанция, от которой очищаются светлые стихии), а также души закоренелых грешников.

Как и все сотворенное, геенна не будет существовать вечно. С уничтожением материального мира уничтожится также и геенна, а все, что в ней содержится, будет навеки заключено в Шар.

О нисхождении грешника на вечные муки говорилось в книге «Образ», где, судя по изложению в «Кефалайа» (с. 235), изображен, помимо прочего, путь грешника в геенну.

Ср. схожие черты в описании преисподней в гностическом тексте — «Апокриф Иоанна» (27):

(Души отступников пойдут в) место, куда придут ангелы бедности... это место, где нет покаяния. И они будут содержаться там до дня, в который те, кто злословил о Духе, будут пытаемы и наказаны наказанием вечным.

Гигант

Гигант моря — существо, образовавшееся из скверны, оставшейся в море после того, как Дух живой омыл в нем Колесо звезд. Сведения о нем содержатся в «Кефалайа» [Керп I, 122.24].

Гигант моря, таким образом, творение мрака, но он не порожден Материей и потому, судя по тексту, неагрессивен, а также не похож ни на одно из живых существ, обитающих в море. Он предназначен для того, чтобы удерживать сферу и звезды на своих местах, притягивая и одновременно отталкивая их; это удастся, поскольку он в некотором смысле отражение звездной сферы в море. Кроме того, Гигант очищает морские воды от сливающейся в них скверны — осадка смешения (см. **Осадок, остаток**).

Очевидно, он должен быть идентифицирован с вызывающим приливы и отливы «морским ифритом», о котором, по свидетельству Бируни, Мани услышал от индийцев [Бируни, I, LVIII, 253].

Возможно, прототипом Гиганта моря следует считать Левиафана. Но трудно проследить генеалогию этого персонажа (в текстах не указана ни одна конкретная черта его облика), тем более что представление о гигантских морских чудовищах существует, пожалуй, в мифологии любого народа, имеющего какое-то представление о море. Ср. интересную деталь в мидрашистском описании морских чудовищ:

VII : IV. И создал Бог больших морских чудовищ (Быт 1:21).
(В Береших Рабба, *единственном числе*: **בְּיָמָיו**.) Рабби Пинхас¹³³

¹³³ Аморай 5-го поколения; IV в., Палестина.

(вариант: р. Иди) со слов рабби Аха¹³⁴ сказал: — **Морских чудовищ** — это написано (о) Бегемоте и Левиафана, ибо у них нет пар.

Рабби Симеон бен Лакиш сказал: — У Бегемота есть пара, а нет у него вождения, ибо сказано (Иов 40:13).

Рав Хуна¹³⁵ со слов рава Матна¹³⁶ (вариант: со слов Рава) сказал: — Цавуа¹³⁷ (произошел) из капли белого, а у него триста шестьдесят пять видов красок (צבעונים), по числу (дней) солнечного года.

Не совсем понятно, почему мидраш так неожиданно переходит от морских чудовищ к некоему вполне реальному животному с многоцветной окраской. Но если обратиться к описанию Гиганта моря в гл. 44 «Кефалайа», мы увидим там примечательную подробность, которая связывает это существо со звездным небом:

...Гигант моря, и печать мгновений и [часов] запечатлена на нем, печать дней, [месяцев,] годов, черты звезд и знаков зодиака [Keph I, 114.12–14].

Гора

1. В повествованиях о сотворении мира в коптских текстах неоднократно упоминаются *четыре горы и три стока*, или просто *четыре горы*. Очевидно, эти четыре космологических горы, или горных хребта, окружают землю по краям. См., например, плохо сохранившиеся строки в начале «Кефалайа, где говорится о сотворении мира Духом живым:

Он заключил землю [[в свои]] четыре горы и три стока [Keph I, 4.28–29].

И далее:

...тело четырех гор и трех стоков, которые окружают мир [ibid., 70.21–22].

Один раз они отождествляются со стенами:

Третья часть — стены и стоки, которые окружают миры, они же четыре горы и три стока [ibid., 118–30].

¹³⁴ Аморай 4-го поколения; IV в., агадист, Палестина.

¹³⁵ Аморай 2-го поколения, III в., Вавилония.

¹³⁶ Аморай 1-го поколения, III в., Вавилония.

¹³⁷ Цавуа — леопард или полосатая гиена.

Ср. в других текстах: *четыре стены и три рва* в турфанском фрагменте, *четыре железных стены* в китайском трактате [Chavannes-Pelliot, 1911, 517].

По контексту можно предположить, что этот элемент представляет собой четыре горных хребта, окружающие землю с четырех сторон света.

Это заставляет вспомнить космологию 1-й книги Еноха, где за краями земли со всех сторон расположены горы (главы 17–31). Предположительно один из образов в «Псалмах Фомы» — «святые горы, выпускающие корни благовонные» [ManiPs 203.21–22] — также восходит к одному из космических элементов 1-й книги Еноха, к образу гор, поросших ароматическими деревьями.

Земные горы неоднократно упоминаются в текстах в числе других природных объектов. В «Кефалайа» объяснено происхождение огнедышащих «гор и островов» — вулканов: это земной остаток от темной стихии огня [ibid., 112.9–18].

Интересно представление о горах, оставшихся от стихии тьмы:

А тот остаток, который остался от тьмы, — это темная гора (...) при восходе Солнца: когда Солнце поднимается в мир, ни одного луча света от него не видно из-за тьмы, которая выбивается из нее (горы) и является над ней [Keph I, 112.5–9].

Возможно, их следует отождествлять с «горами мрака» в описании верховного демона, где он именуется «царем всех гор мрака» [Keph I, 32.32].

Может быть, осадок от стока тьмы — горы *на востоке, где не видно солнца*, — описание солнечных затмений. Но не исключено, что под этим подразумеваются некие темные пещеры в горах. Например, в заключительной части гностического «Евангелия египтян» подобным образом определено место, где «до последних времен» хранились книги откровений — «Евангелие египтян», с. 68:

(*Сиф положил книгу*) в горах высоких, куда солнце не проникало.

Вполне вероятно, что «горы мрака» — некие космические элементы, расположенные на границе между мирами. См. свидетельства в коптских псалмах:

...под горой темной, жилищем принадлежащих седмице [ManiPs, 210.20–21].

(Под «седмицей», очевидно, подразумеваются семь вождей мрака, отождествляемые с семью планетами.)

Представление о неких הַרֵי הַשֶּׁךְ «горах мрака» засвидетельствовано в талмудической литературе [Jastrow, I, 511 A; II, 1405 B]. Ср. *ater* или *niger mons*, «темную гору», упомянутую у Плиния, «Естественная история», V, 5; VI, 35. Талмудические «горы мрака», или «горы, полные мрака», имеют вполне конкретное местоположение: они находятся в Африке или на пути в Африку [Neubauer, 403–405]. Не исключено, что имеются в виду не фантастические, а вполне реальные горы, лежащие к востоку от Кирены и Карфагена.

Граница, предел

Граница существует между светом и мраком; при «вертикальной» ориентации она представляется плоскостью, бесконечно протяженной и горизонтально пересекающей вселенную [Керф I, 72]. По обе стороны границы, по манихейскому учению, тянутся беспредельные области света и мрака (так излагает эту доктрину, например, Августин).

До начала войны мрака со светом граница не укреплена никакой преградой или стеной; у мусульманских авторов она сравнивается с границей света и тени — это просто линия раздела. Тем не менее она четко разделяет свет и мрак, которые не смешиваются.

После вторжения мрака граница исчезает, вместо нее образуется область смешения. Она, однако, тоже имеет свои пределы. С четырех сторон область смешения ограничена стенами стихий (см. **Стена**). Ср. упоминание Севера о «стене самородной» (τείχος αὐτόφουτον), воздвигнутой после вторжения мрака. Это необходимо, чтобы силы мрака не пытались распространять область смешения вширь. (Ср. учение валентиниан: Крест — граница и стража плеромы у предела бытия.)

После уничтожения материального мира граница останется укрепленной. Более того, новая граница будет отделять активное начало мрака от пассивного («пограничный камень» или «ковчег») [Керф I, 105].

Таким образом, наличие границы и пограничного укрепления — основное отличие конечного состояния вселенной (апокатастасиса) от изначального.

О термине «граница» в манихействе см. один из разделов книги Г. Флюгеля [Flügel, 187–192], где автор, в частности, на основании данных арабских текстов и сочинений ересиологов совмещает «вертикальную» и «горизонтальную» ориентации света и мрака (см. **Стороны света**).

Грех

Манихейское понимание греха отличается от христианского. Прежде всего здесь, как и у гностиков, нет понятия первородного греха: вкушение первыми людьми плода дерева познания оценивается как благо (см. **Адам и Ева**). Греховность не есть изначально присущее душе качество. Греховные помыслы внушаются злым началом, которое противоборствует в человеческой душе с Разумом света и порой побеждает. Но нельзя утверждать, как может быть выведено из антиманихейских трудов Августина (см. статью А.И. Сидорова [Сидоров 1985, 151]), что грех совсем не зависит от свободной воли человека. Человек все же волен выбирать между *добрым и злым умом* (по терминологии Августина) — между дурным влиянием Греха и благом внушением Разума света. Об отношении манихеев к греху см. [Asmusen 1980].

Содержание понятия «грех» также не полностью совпадает с христианским: различны исходные принципы. Греховно в манихействе прежде всего такое действие, которое влечет за собой страдание Креста света, или Души живой, — света, распятого в смещении. А поскольку Душа живая содержится во всем материальном, то грехом оказывается практически любое действие, выполняемое человеком: приготавливая пищу, люди режут, размазывают и пекут на огне Душу живую, при еде и питье задерживают ее в плоти (только к избранникам это не относится), при купании оскверняют, при ходьбе топчут Крест света и т.д. Но всякое действие рядового верующего (слушателя), направленное на благо церкви, становится праведным деянием, так как свет очищается и освобождается через избранников, принимающих эту милость.

Тяжким грехом считается деторождение, так как при этом свет, содержащийся в душах, дробится и задерживается в плоти.

Избранник, если согрешит, может потерять свою благодать (см. турфанский текст М 139). А.-Ш. Пюэш [Puech 1949, 184–185] отмечает здесь отличие от большинства гностических систем, где *духовный* человек достигает совершенства раз и навсегда.

Отпущение грехов манихеи получали после исповеди. Избранники исповедовали слушателей и друг друга, причем для избранников и слушателей существовали отдельные исповедальные формулы. Об исповеди у манихеев см. турфанский текст М 139 и др., китайские гимны [Waldschmidt-Lentz 1926a; 1933].

День

Три великих дня — один из вариантов деления истории мира на три срока (см. **Время, срок**). Данное деление, как можно вывести из текста гл. 39 «Кефалайа», берет за основу начало и конец земного отсчета времени. Первый день начался нисхождением Первочеловека, а закончился приходом Третьего посланца на Солнце, т.е. отделением дня от ночи. Второй день кончается, когда свет окончательно воссоединится, — это равно двойному сроку существования мира, т.е. удвоенному промежутку времени, когда существовало земное летосчисление. Третий день будет длиться вечно.

Днем может называться божество, явление которого начинает новый космогонический период. В гл. 39 «Кефалайа» *первым днем* назван Первочеловек. В турфанском тексте М 28 *Новым днем* называется Иисус-Сияние. *День и Ночь* могут быть синонимами света и мрака — двух начал.

Земные дни начались, когда Третий посланец взошел на Солнце — *Корабль дня* — и светила пришли в движение.

Постные дни у манихеев — воскресенье и понедельник; последний — только для избранников. Объяснение этому можно найти в Псевдо-Иеронимовом антиеретическом труде (см. об этом [Ruech 1937; Widengren 1946]). Там указано, что манихеи считают все дни недели зловещими, так как они посвящены, по астрологическому учению, планетам (следовательно, архонтам); только воскресенье и понедельник — благие дни, потому что посвящены Солнцу и Луне, обителям богов. По постным дням свет из той пищи, которую съели праведники за неделю, должен вознестись на светила; значит, особую власть над постными днями должны иметь светила.

Дерево

1. Пять космогонических деревьев взрастила Материя из пяти миров мрака; от плодов его произошли архонты, которые затем пошли войной на свет. Разные виды растений происходят из этих пяти деревьев.

Августин, «Против Фавста», VI, 8: Ибо сами первые тела архонтов мрака, считают (манихеи), возникли, как червячки, из рожденных там же деревьев, а сами деревья — из тех пяти стихий [PL, XLII, 235].

2. Кроме того, есть миф о дереве, которое взрастила Материя, когда не сумела достичь образа Посланца и упала на сушу. Из его плодов произошли выкидыши, благодаря которым были сотворены Адам и Ева. Это может восходить к некоторым гностическим представлениям, ср. «Евангелие от Фомы», 22 [Трофимова 1979, 162]:

Ибо есть у вас пять деревьев в раю, которые неподвижны и летом, и зимой, и их листья не опадают.

В «Пистис София» и «Книге Иеу» также упоминаются «пять светлых деревьев». См. также «Евангелие от Филиппа», 84 [там же, с. 180–181]:

Есть два дерева в сердце рая. Одно порождает [животных], другое порождает людей.

По «Трактату без названия» (с. 157–159), все виды растений произросли из пролитой на землю крови девы Пронойи, возлюбившей Адама, и из крови ее дочери, возлюбившей Эроса (ср. падение Материи, возжаждавшей образа Третьего посланца, на сушу и возвращение дерева).

Возможно, мифологема космогонических деревьев восходит к толкованиям библейского текста о древе жизни и древе познания (Быт 2:9). В мидрашах образ древа жизни обретает космические черты:

Берешит Рабба, XV : VI.1. Таннай: — Древо, простирающееся (עלפני) над всем живым (כל החיים).

Сказал р. Иегуда бар Илай¹³⁸: — Древо жизни обходишь за пятьсот лет, и все воды творения вытекают из-под него.

Р. Йудаи¹³⁹ со слов р. Иегуды бар Илай: — Не только его крону обойдешь за пятьсот лет, но даже его ствол обойдешь за пятьсот лет.

3. Земные деревья происходят от космогонических деревьев мрака; потому над ними имеют власть знаки зодиака; один из видов связок «лихм» соединяет деревья с созвездиями. Но, с другой стороны, в деревьях, как во всех объектах материального мира, содержится связанный материей свет. Отсюда происходит запрет для избранников самостоятельно срывать плоды с деревьев.

4. Древо познания, от которого получил знание Адам; см. **Адам и Ева**.

¹³⁸ Таннай, II в.

¹³⁹ Палестина, IV в.(?).

5. Дерево крестное — крест, на котором распят Иисус («исторический Иисус» у манихеев). Ср. [ManiPs. 155.24]: *Иисусе, что висишь на древе*; также Августин, «Против Фавста», 20.2: Иисус страдающий повешен на каждом древе. Из этих свидетельств А.-Ш. Пьюэш [Puech 1937, 282–283] делает вывод, что Иисус страдающий (см. **Иисус**) подвешен на «деревьях, где сконцентрирована значительная часть божественной субстанции». Но это может быть просто притча-аллегория древа крестного: *распят на древе* — выражение христианское и само по себе означает только, что Иисус распят на кресте.

6. «Дерево доброе и дерево дурное». Притча о двух деревьях (см. гл. 2 трактата) происходит из экзегезы евангельского речения Мф 7:18, Лк 6:43–44 и т.д.

Очевидно, аллегория двух начал как «двух деревьев» идет от раннехристианских предшественников Мани. Тертуллиан в своем труде против Маркиона (I, II, 1) отмечает, что раннехристианский еретик облекает в эту аллегория свою концепцию «двух богов»:

Этот понтиец представляет двух богов, как бы две Симплегады своего крушения — того, которого он не смог отрицать, то есть Творца, то есть нашего, и того, которого не смог доказать, то есть своего; на этот никчемный домysel его побудили простые слова из речи Господа, где примеры доброго и злого древа относятся к людям, а не к богам, — что ни доброе дерево не производит дурных плодов, ни дурное добрых, то есть добрые разум или вера не дают дурных дел, а дурные — добрых [Tertullianus, 106–108].

Сведения о манихейском толковании двух деревьев как двух начал есть у большинства христианских авторов, начиная с Acta Archelai. В этом смысле два дерева упомянуты в китайских гимнах [Waldschmidt-Lentz 1926b, 109, 29]. А.-Ш. Пьюэш [Puech 1937, 160] считает, что это толкование, возможно, внушено первоначальным значением греческого слова ὕλη «материя»: оно означает *дерево, древесина*.

В «Кефалайа» есть глава, где доброму и злему деревьям уподобляются соответственно различные группы божеств и противостоящие им группы порождений мрака. Схожие толкования содержатся в книге псалмов.

Я узнал и постиг то, что будет:
что гибнет и что не гибнет,
и что такое Царь света, он же дерево жизни,
и что такое мрак, он же дерево смерти [ManiPs, 66.25–28].

Душа

1. Душа живая — пять светлых стихий, сыны Первочеловека, после смешения связанные темными стихиями в материальном мире. Душа живая содержится во всем живом, что есть в мире, т.е. в животных и растениях. (Не совсем ясно, есть ли она также в земле и неживой субстанции.)

Человеческие души в некотором отношении также составляют часть Души живой (ср.: Августин «О природе блага», 44; также коптскую книгу псалмов: «души, пребывающие в теле, — это Первочеловек» [ManiPs, 160.1]).

Душа живая — страдающее божество, так как находится в раздробленном и распыленном виде, смешанная с чуждой ей скверной, во власти угнетающей и разящей ее материи.

Очищение и вознесение Души живой началось с явлением Третьего посланца.

Через связки Душа живая тянется к небесам. Она очищается на Луне, затем поднимается на Солнце и входит в страну света.

Всякое человеческое действие, связанное с добыванием пищи, вредит Душе живой; поэтому избранники воздерживаются даже от сбора растений, а питаются приношениями слушателей. Это один из путей, по которому может вознестись Душа живая, содержащаяся в растениях: когда избранник съедает и переваривает пищу, светлый элемент освобождается из нее и возносится¹⁴⁰.

В «Кефалайа» эти освободившиеся частицы света иногда называются ангелами. Когда избранник изнашивает одежду, возносится та часть Души живой, которая была «связана» в одежде.

Даже ходить по земле, согласно манихейскому учению, грешно, так как человек при этом попирает Душу живую [Керп I, 208–213]. Это прощительно, только если путешествие предпринято для нужд церкви, т.е. на благо Душе живой.

Когда Душа живая полностью очистится и вознесется, материальный мир будет уничтожен.

Название *Душа живая* восходит, вероятно, к какой-то экзегезе библейского выражения נפש חיה, букв. «душа живая» (в Септуагинте ψυχή ζῶσα). Это название всех живых тварей, которых при сотворении мира производят земля и вода (Быт 1: 20–24).

¹⁴⁰ Примечательно, что эта натуралистическая подробность, возможно, восходит к толкованию Нового Завета, Мк 7:19: «(пища входит) в чрево и выходит вон (вариант в ряде рукописей: в афедрон), чем очищается всякая пища».

Учение Мани о Душе живой, очевидно, того же происхождения, что и разные варианты гностического мифа о страдающей Софии. В «Пистис София» повествуется о мучениях Пистис Софии, связанной в материи. У офитов это София-Ахамот, которую связали материальные элементы, у Василида — страдающее *третье сыновнее начало* (ср. Крест света и Иисуса страдающего у Августина) и т.д.

И. Гершевич исследует бактрийский манихейский фрагмент и приходит к выводу, что в иранском манихействе понятия *красота* и *Душа живая* тождественны [Gerschevitch]. Это вполне возможно: красота объектов материального мира связана с содержанием в них светлого элемента.

Вряд ли справедливо утверждать, что манихейская Душа живая — аллегория Иисуса [Gardner 1991]. Вот как толкуется это библейское выражение в мидрашах:

Берешит Рабба, VII : V. (К Быт 1:24.) Сказал р. Элеазар¹⁴¹: — Душа живая — это дух первого человека.

Р. Хошайя Старший¹⁴² сказал: — Это змей.

VIII : I. (К Быт 1:24.) Сказал р. Элеазар: — Да произведет земля душу живую — это дух (sic!) первого человека.

(Еще один комментарий к стиху Да произведет земля душу живую:) Это в первый день.

XIV : X.1–2. (К Быт 2:7.) И стал Адам душой живой. Иегуда б. Рабби сказал: — Это учит, что Он сделал ему хвост¹⁴³, как животному; (но) возвратился и забрал его у него, ради чести его (כבודו).

Левит Рабба, XIV : 2. Сказал рабби Элеазар (...) Душа живая — это дух первого человека.

Интересны также легенды, которые приводятся в Кёльнском кодексе. Вот легенды об основателе общины, Элхасае, которые Мани приводит в доказательство того, что в ежедневном «крещении» нет смысла [СМС, 94.9—99.9]:

Рассказывает Алхасай (Ἀλχασαῖος), глава нашего закона: когда он направлялся омыться в водах, образ мужа показался ему из источника вод и говорит ему: «Мало тебе, что твои животные бьют меня? Но и ты вредишь моему местопребыванию и воды мои оскверняешь». Алхасай удивился и сказал ему: «Блуд, мерзость и нечистота мира попадают в тебя, и ты не препятствуешь, а из-за меня

¹⁴¹ Элеазар б. Шаммуа? Таннай, ок. 130 — 160 г. Палестина, потом Нисибин.

¹⁴² Аморай 1-го поколения; конец II — начало III в., Палестина.

¹⁴³ Букв. «жало» (צ'ר'ק); но в комментариях толкуется как «хвост» (זנב).

печалишься». Тот сказал ему: «Эти, может быть, и не знают обо мне, кто я такой. А ты говоришь, что ты служитель (Божий) и праведник, почему ты не соблюдал честь мою?» Алхасай был поражен и не стал омываться в водах.

И еще спустя долгое время он захотел омыться в водах и велел своим ученикам поискать место, где есть немного воды, чтобы омыться; и ученики нашли ему место. И когда он намеревался омыться, снова, во второй раз, привиделся ему образ мужа из того источника, говорящий ему: «Мы и те воды в море едины. Итак, ты и сюда пришел грешить и бить нас». Алхасай содрогнулся и был весьма поражен, он обмазал голову глиной, дал ей высохнуть и стряхнул.

И еще Алхасай рассказывает, что у него были отложены плуги, и он отправился к ним. А земля заговорила и сказала ему: «Что вы делаете из меня наживу себе?» Алхасай же взял горсть от той земли, которая с ним заговорила, с плачем поцеловал ее, приложил к груди и стал говорить: «Это плоть и кровь Г(оспо)да моего» (Мт 26:26–27).

И еще он (Мани) сказал, что Алхасай застал своих учеников за выпечкой хлеба и хлеб заговорил с Алхасаем. И тот велел больше не печь.

И еще он (Мани) рассказывает, что баптист Саббай нес овощи городскому старейшине. И заплакали те овощи, и сказали ему: «Ты ли не праведен? Ты ли не чист? Чего ради ты уносишь нас к блудникам?» Саббай был поражен тем, что услышал, и отнес овощи назад.

И еще он рассказывает, что с Айаном, баптистом из Кохе, заговорила финиковая пальма и велела ему сказать «господину моему: не срубай (меня), потому что мои плоды крадут, а оставь меня на этот год, и в этом году я дам тебе плодов столько же, сколько украдено с меня за все эти годы». А тому человеку, который крал ее плоды, велела сказать: «Не приходи впредь красть мои плоды. А если придешь, я сброшу тебя с высоты своей, и ты умрешь».

На основании этого свидетельства можно сделать вывод, что пансихистское учение о светлой душе, заключенной в живой природе (точнее, в растениях и воде), Мани воспринял непосредственно из учения своих воспитателей, элхасаитов. Приведенные легенды обнаруживают учение об уязвимой «душе», присутствующей в живой природе, хотя «баптисты», по-видимому, не делали из этого учения столь далеко идущих выводов, как Мани.

Понятие «души живой» как души всех живых существ, исключая человека, мы находим в псевдоэпиграфической 2-й книге Еноха, глава XV [Enoch II, 56].

2. Человеческая душа создана на основе частиц света, исторгнутых архонтами при сотворении Адама и Евы. В душе различаются пять *членов души* — пять ступеней мышления, персонифицированные умственные категории, составные части и ступени восхождения души. Подробнее об этом см. **Мысль**.

Душа — сущность нематериальная, но в то же время принадлежит миру смешения; отсюда — манихейское понимание души как «поля битвы» света и мрака. Светлую сторону представляет Разум света.

Душа совершенного праведника (таковы души избранников) попадает в Столп славы, по чистому воздуху в Столпе славы возносится на Луну, там очищается окончательно и поднимается к Солнцу, а затем — в страну света. Душа, не до конца праведная, но и не полностью грешная (таковы души почти всех слушателей), возрождается в другом материальном теле, пока окончательно не достигнет праведности или не закоснеет в грехе. В последнем случае после смерти она идет в геенну, чтобы в конце мира составить оболочку Шара (см.).

По ересиологическим и арабским текстам известно, что разные манихейские школы расходились в вопросе о конечном состоянии души: одни говорили, что в *конце времен* спасется весь смешанный свет, в том числе все души; другие утверждали, что души, окончательно предавшиеся мраку, будут от него неотделимы и останутся в вечных узах вместе с Материей (см., например, турфанский текст М 2 и парфянские гимны). В коптских текстах четко прослеживается вторая концепция.

В «Кефалайа» есть представление о том, что у каждой субстанции тела есть своя отдельная душа, связанная в материальной субстанции. В костях связан разум, в сухожилиях — разумение, в жилах — мысль, в плоти — помысел, в коже — суждение.

В положении о душе, связанной в пяти телесных субстанциях, Ф. Жиню [Gignoux 1979a] видит древние иранские традиции — согласно им, душа человека сосредоточена главным образом в костях как сердцевины тела. Однако такое учение есть и у гностиков. В «Апокрифе Иоанна» (гл. 10) говорится, что каждая субстанция тела — от кости до глаза — имеет свою душу, и в человеке обитают семь душ.

О двух началах в душе («две души», или «два разума», по формулировке Августина) ср. тот же текст, где за душу человека борются «дух жизни» и «дух обманчивый» (**ΑΝΤΙΜΙΜΟΝ ΤΗΝΑ**). Это очень

напоминает учение о тройственной судьбе души у манихеев. По «Апокрифу Иоанна», спасутся те души, в которых дух жизни окажется сильнее «духа обманчивого». Души, где обманчивый дух силен, будут вновь рождены в другой плоти. Души, познавшие истину, но отступившиеся от нее, будут брошены в место, где нет покаяния, а в конце мира отданы на вечную кару.

А.И. Сидоров [Сидоров 1981, 152] отмечает, что учение о «злой душе» напоминает концепцию «неразумной души» у некоторых греческих философов, например у Нумения, одного из предшественников неоплатонизма (конец II в.). Возможно, как заключает Сидоров, это положение и манихейский миф — два этапа развития одной теории, а среднее звено составляет гностицизм: у василидиан, например, учение о «двух душах» тоже разработано.

Дым

Дым — первая и высшая из стихий мрака; среди светлых стихий ему противостоит воздух. При уподоблении пяти стихий «членам души» мрака дым ассоциируется с высшим членом — разумом.

Люди, созданные по божественному образу, имеют также подобие двуногих демонов мира дыма; это позволяет сказать, что архонты дыма играли самую важную роль в сотворении Адама. Ср. изложение этого мифа у Августина («О ересях», 46), где прямо сказано, что человек был сотворен князьями дыма.

Жилища

В коптских текстах употребляется греческое заимствование **ΤΑΜΙΟΝ** — орфографический вариант греч. ταμιεῖον, ταμιεῖον «сокровищница, хранилище, склад, комната». Оно означает некие хранилища или сокровищницы, где хранятся стихийные явления (ветер, дождь, туман, снег и т.п.), а также интеллектуальные и моральные категории.

Прежде всего так называются пять изначальных жилищ темных стихий — то, что Августин в своих пересказах манихейской доктрины называет *speluncae* «пещеры». Иногда так же именуется эсхатологическое местопребывание темного начала:

А царство мрака — в пяти жилищах (**ΤΑΜΙΟΝ**),
они же дым, огонь, ветер, вода и тьма,

и Помысел пресмыкается в них,
побуждая их воевать друг с другом [ManiPs, 9.17–21].

Последнее место заключения темного начала тоже может называться так:

Помысел смерти и мрак
будет заключен в жилище, установленное для него,
чтобы быть связанным навеки [ibid., 11.14–16].

В коптской гомилии о конце времен этот термин имеет отношение к эсхатологическому будущему светлого начала, и «жилище» принадлежит царству света:

Они¹⁴⁴ войдут [в] жилище (**ТАМІОН**) и вновь выйдут из него
во славе [ManiHom, 41.16–17].

Довольно подробные толкования на термин **ТАМІОН** «жилища» даются в разных главах «Кефалайа». Здесь есть представление об изначальных жилищах пяти темных стихий:

Он (Первочеловек) обрушился на пять жилищ мрака, поймал и схватил неприятеля [Keph I, 28.8–10].

(Есть) пять жилищ, возникших изначально в стране Мрака. Пять стихий выбились из них, а из пяти стихий сотворены пять деревьев, из пяти же деревьев сотворены пять видов творений по (разным) мирам, мужские и женские [ibid., 30.17–22].

Но тот же термин **ТАМІОН** может означать и некие хранилища, в которых обитают светлые божества-эманации до своего выхода в мир:

...о первом Отце величия, каков он и (как) установлен в своих пяти светлых членах, то есть (...) жилищах, им же нет ни меры, ни измерения, [[они же]] разум, разумение, мысль, помысел и [суждение] [ibid., 64.20–23].

Он (Отец величия) сначала живописал ее (великий Дух) таким образом, установил в своих жилищах внутренних, в покое и молчании [ibid., 70.28–30].

Так и Первочеловек провел долгое время, скрытый (?) в Матери, стоя в ее внутренних жилищах [ibid., 71.4–6].

Кроме того, есть понятие о жилищах, в которые светлые сущности попадают после завершения своих трудов в мире. По отношению к человеческим душам это, очевидно, эсхатологическое будущее:

¹⁴⁴ Судя по контексту, имеются в виду божества, сражавшиеся с мраком.

Когда он (Дух живой) установил Пояс, то поднялся и выслал из себя сонм сил и множество ангелов, чтобы они утвердились вокруг Пояса со всех сторон, пока он не завершит до конца (свои) труды; а под конец всех трудов он взял некоторых из них в свои жилища и посадил остальных на сторожевые посты [ibid., 86.1–6].

Великий третий день — [время,] когда Отец откроет над ними свой образ [[светлый, вы]]ведет их, вознесет [[в свою высоту]] и примет внутрь, в свои тайные жилища [ibid., 103.10–13].

Наконец, в человеческой душе есть жилища, куда помещаются образы внешнего мира, воспринимаемые человеком с помощью пяти чувств. Эти жилища в какой-то степени тождественны памяти:

Творец засел в творении Адама и Евы, в членах внешних и внутренних, в восприятии и энергии, и распространился по каждому дому. Что бы его чувствовали и стихии ни получили снаружи — есть у них там, внутри, жилища, кладовые и пещеры, они принимают это в себя и держат в себе. Когда бы ни спросить у них о том, что помещено в их жилища внутренние, они вынесут полученное и дадут просителю, который попросит это у них [Keph I, 138.20ff.].

Каковы истоки этой концепции?

В Библии неоднократно встречается слово אֹצְרוֹת «хранилища, сокровищницы». В Септуагинте оно переводится или θησαυροί (зд. «сокровищницы»), или ταμεία [GrELS, II, 468A–B]. Этот термин не только может употребляться в буквальном смысле, но и обозначает некие космологические хранилища для различных природных явлений:

(Бог) изводит ветер из хранилищ Своих (Иер 10:13).

Он собрал, будто груды, морские воды;

положил бездны в хранилищах (Пс 33:7).

изводит ветер из хранилищ Своих (Пс 135:7).

Входил ли ты в хранилища снега,

видел ли хранилища града (Иов 38:22).

(пер. А.С. Десницкого)

В соответствующих местах Септуагинты слово אֹצְרוֹת переводится как θησαυροί.

Концепция небесных «сокровищниц» часто встречается в позднейшей иудаистской литературе. Так, в первом из кумранских «Псалмов благодарения» (тема его — Бог как космократор) ст. 12–13 гласят:

ואוצרות מחשבת לחפציהם
ומפרש עבים [לרזיהם]

и сокровищницы, предназначенные для целей [их],
(...) соответственно тайнам их [Hodayot, 59].

В примечании к псалму [Hodayot II, 24–25] указывается, что «данный перевод весьма сомнителен и смысл темен». Но в тех же комментариях даются ссылки на приведенные выше стихи Пс 33:7, 135:7 и Иов 38:22, где употребление этого термина ближе всего к кумранскому псалму: он обозначает места хранения ветра, снега, дождя и т.д.

Еще более ясно выражены эти представления в апокрифической 3-й книге Ездры:

Открой заключенные хранилища, и выведи мне заключенные в них ветры, и покажи мне образ голоса (5:37).

Тогда повелел Ты из сокровищниц Твоих выйти обильному свету (6:40).

В космологии 1-й книги Еноха также присутствуют сокровищницы, где хранятся атмосферные явления: сокровищницы всех ветров (18:1), «запечатленные сокровищницы» ветров, облаков, тумана, солнца и луны, громов и молний, звезд и т.п. (41:4–5, 60:12 и сл., 69:23). Но, кроме того, упомянуты некие небесные «сокровищницы благословения», которые откроются в мессианском веке (11:1).

По Вавилонскому Талмуду («Хаггига», л. 12b), в сокровищницах (אוצרות) на шестой и седьмой небесных твердях содержатся не только природные явления, но и различные умственные и моральные категории, а также человеческие души, в том числе предсуществующие:

Реш Лакиш¹⁴⁵ сказал: — Махон — (твердь,) на которой сокровищницы (אוצרות) снега, и сокровищницы града, и сокровищницы злых рос, и восхождение (дождевых) капель (עליית אגלים), и комната бури [и урагана], и пещера пара; и двери их — огонь, ибо сказано: **Откроет тебе Господь добрую сокровищницу Свою, небо, чтобы оно давало дождь земле твоей во время свое** (Втор 28:12). Аработ — (твердь,) на которой право (צדק), суд (משפט) и праведность (צדקה), сокровища (גנוזי) жизни, и сокровища мира, и сокровища благословения, и души праведных, и духи, и души, которые будут сотворены в будущем, и роса, которой в будущем Святой, благословен Он, оживит мертвых. (Соответственно цити-

¹⁴⁵ Р. Симеон б. Лакиш, III в.?, Палестина.

руются: Пс 89:15, Ис 59:17, Пс 36:10, Суд 6:24, Пс 24:5, 1 Цар 25:29, Ис 57:1, Пс 68:10).

«Пирке де рабби Элиэзер», гл. 3: Ветер стороны северной — отсюда сокровища (*или* сокровищницы: אֹצְרוֹת) снега, и сокровища града, и холод, и жара, и дожди выходят в мир.

В раннем христианстве это понятие также присутствует. Примечательно, что последователи Оригена верили в некие «кладовые», где предсуществующие души хранятся до своего телесного рождения¹⁴⁶. В антиоригенистском трактате Шенуте этот термин также обозначается греческим заимствованием ταμείον. Заметим, что концепция близка, с одной стороны, к цитированному отрывку из Вавилонского Талмуда, с другой стороны, к манихейскому толкованию из «Кефалайа», причем употребляется тот же самый термин.

Однако если допустить, что манихейское представление о «жилищах» действительно восходит к библейскому, возникает некоторая терминологическая неувязка. Слово ταμείον, ταμείον и в Септуагинте, и в Новом Завете (Мт 6:6) означает «комната, жилище» в самом прямом смысле — жилое помещение в доме. Термин אֹצְרוֹת в Септуагинте переводится как ταμεία только применительно к этому случаю.

Но совершенно неочевидно, что термин в данном случае восходит к греческому тексту Септуагинты или Нового Завета. Если попытаться представить себе, как выглядело слово в арамейском оригинале канона, обнаруживается любопытная вещь.

В постбиблейском арамейском языке есть слово טַמּוֹן, טַיִמּוֹן *ti-tuon* «сокровищница, кладовая», особенно часто — «царская сокровищница» [Levy 1924, 2, 166]. Леви отмечает, что слово восходит к греч. ταμείον. Слово засвидетельствовано в мидрашах на Бытие, Исход, Левит, Екклесиаст и других книгах. Краусс в своем словаре греческих заимствований сопоставляет слово טַמּוֹן именно с вариантом ταμείον (вм. ταμείον), который встречается в рукописях Нового Завета, а также в некоторых папирусах [Krauss, 608A].

Со словом טַמּוֹן, טַיִמּוֹן можно сопоставить глагол טָמַן *taman* «скрывать, прятать, хранить». См., например, притчу в Берешит Рабба (XXIV : I), где сказано, что жители города спрятались (מַטְמִינִין) в комнатах и пещерах.

¹⁴⁶ Выражаю благодарность А.С. Ковалец, любезно сообщившей мне эти сведения.

Изваяние

Последнее изваяние (в коптских текстах употреблено греческое заимствование ἀνδριάς) — эсхатологическая светлая сущность. Свидетельства о нем мы находим в целом ряде источников. О том, что конец света настанет, «когда придет Изваяние», говорится в изложении доктрины по Acta Archelai (гл. XIII).

В коптских текстах миф об Изваянии излагается подробнее:

А в конце, при освобождении мира, он же, это Помысел жизни, соберет сам себя и живописует свою душу в Последнем изваянии [Keph I, 29.1–4].

Он (*т.е. Зов-Слух, Помысел жизни*) забирает [свет] вверх до конечного срока, когда поднимется и встанет в великом огне, соберет к себе свою Душу единую и живописует себя в Последнем изваянии. И окажется, что он выметает и выбрасывает от себя скверну — [то,] что чуждо ему; а жизнь и свет, которые пребывают во всем сущем, он соберет в себя и построит на своем теле. А после того как Последнее изваяние будет завершено во всех своих членах, он уйдет и вознесется из той великой битвы [ibid., 54.12–20].

(*После эсхатологического пожара*) будет живописано Последнее изваяние [из] остатка всего сущего, свет отойдет к себе и вознесется к Царю, в его царствие, а мрак будет [[отделен?]] и взят в могилу, и [[души, возлюбившие его]], будут связаны с ним узами [вечными] [ibid., 75.24–29].

...великий Помысел, он же Зов и Слух (...) в конце соберет сам себя, живописует сам себя в Последнем изваянии и разделит [свет] и [мрак] [ibid., 81.2–6].

Вся жизнь, остаток света, что есть повсюду, соберется сама собой и живописуется в Изваяние.

А Помысел смерти, весь мрак, [соберется] и сам собой живописуется в [могилу?] архонтов¹⁴⁷ [ManiPs, 11.8–12].

Свидетельство об этом мифе можно обнаружить и в последней изданной на сегодняшний момент части «Кефалайа»:

А Дух живой пойдет к нему и устранил (?) это собрание (...) и вознесет Последнее изваяние (...) к зону света, и оно упокоится (...) в Новом зоне, в свете навеки [Keph III, 301.2–5, 302].

¹⁴⁷ Коньектура моя. У Олберри: «в [него самого и в] архонта». У Вурста: «в [узы?] архонтов».

В конце же очищения толика света, смешанного в них (*т.е. в нижних ярусах материального мира*), освободится [из них?] и спасется от их (...) и соберется на Последнем изваянии [ibid., 302.11–14].

По этим дошедшим до нас свидетельствам можно представить себе данный миф следующим образом. Когда почти весь свет воспарит из мира смешения и останется некая малая часть, которая может быть вознесена, так сказать, в один прием, все плотское и материальное в мире будет уничтожено эсхатологическим пожаром. Остаток света — светлые стихии, не сгоревшие в пожаре. Обитающий в них Зов-Слук становится творческим началом этого света, Помыслом жизни, творит из этого остатка некое изображение, причем сам становится его прообразом и сердцевиной. Изображенное таким образом Последнее изваяние воспаряет к зонам света, а оставшийся мрак навеки заключается в узы. Это знаменует конец материального мира и земного летоисчисления. От светлых стихий Изваяния отторгаются окончательно погибшие человеческие души.

Может быть, этот миф и не имеет корней в других учениях, а представляет собой разработку собственно манихейской доктрины: божество названо Изваянием, поскольку оно — результат «живописания», творчества двуединого Зова-Слука, Помысла жизни.

Не исключено, что оно названо «изваянием» в противоположность другому мифологическому образу, «шару» (см. **Шар**). Остатку темного начала, собранному в бесформенный и безобразный βῶλος «ком, глыбу», противопоставляется остаток светлого начала, оформленный в некий изваянный светлыми божествами и потому прекрасный образ.

Колесо

1. Определение «Колесо звезд» носит вращающееся звездное небо.

Дух живой установил Колесо звезд между небесными твердями и воздухом, чтобы связать в нем звездных архонтов, захвативших самые большие части Души живой. Поднимая к себе свет, Колесо звезд в то же время сбрасывает на землю всю скверну, падающую на него с твердей.

Звездное небо называется колесом не только в коптских текстах. В парфянском манихейском гимне «Ангад Рошнан», например (см. [Воусе 1954, I.8]), тоже упомянуто Колесо звезд.

2. Три Колеса — воды, ветра и огня — установлены ниже земной поверхности Духом живым и пришли в движение с явлением Третьего посланца. Их цель — поднимать три светлые стихии из недр наверх, на землю, чтобы они потом возносились в небеса.

О трех Колесах см. тж. китайские тексты: «Трактат Пеллио» [Chavannes–Pelliot 1911, 516] и гимны [Waldschmidt–Lentz 1933]. Анализу их посвящена глава работы Джексона по манихейству [Jackson 1932, 46–47].

3. Колесом в некоторых источниках по манихейству называется еще один объект материального мира. О нем говорится у многих ересиологов: в Acta Archelai, например, сказано, что его сотворил сын Духа живого (см. Приложения). По другим источникам, его воздвиг Иисус для спасения душ.

Это колесо о двенадцати черпаках, подобное водочерпальному колесу-«нории». Вращаясь, оно вычерпывает из материального мира частицы света и воссылает их вверх, к Столпу славы. Этот элемент имеет, возможно, зороастрийский прототип.

Ни в коптских, ни в арабских, ни в турфанских текстах, однако, это колесо не фигурирует. Не исключено, что это вариант учения о трех Колесах или соединении двух мифологем (о Колесе звезд и Колесах стихий).

Красота

Красота, по манихейской доктрине, присуща только миру света. Красота смешанного мира — результат того, что мир-космос из смешения-хаоса сотворили божества, которые в силу совершенства своей природы создают только прекрасное.

Красота растений и животных находит объяснение в манихейском панпсихизме. Казалось бы, они, происходящие из деревьев и демонов пяти миров мрака, должны быть безобразны. Но в них заключена Душа живая, которая и делает их, несмотря на схожесть с миром мрака, прекрасными. См. статью И. Гершевича [Gerschewitch], где он, анализируя бактрийский фрагмент манихейского текста, делает вывод, что в иранском манихействе понятия «Душа живая» и «красота» совпадают.

Красота Адама и Евы — главным образом результат того, что архонты старались уподобить их внешность божественному образу Третьего Посланца. Итак, образ Посланца — прообраз человеческой красоты. (Немалое значение имеет, конечно, и светоносная душа, содержащаяся в Адаме и Еве более, чем в каком-либо другом явлении материального мира.)

Ср. выводы И. Гершевича, который также отождествляет красоту и свет в манихейском учении.

Красота материального мира не только несовершенна, но и преходяща. Есть коптские и турфанские тексты, где силы Мрака обольщают человека этой брэнной красотой. Ср. парфянский гимн «Ангад Рошнан» [Воусе 1954, VII.10–11]:

И не возлюби этой красоты, что во всех видах погибает. Исчезает и тает, как снег на солнечном свету, и ни в каких (прекрасных) формах нет постоянства.

Отождествление красоты и света Гершевич выводит из авестийских представлений (например, в «Авесте» свет называется «прекраснейшим» или «прекраснейшим творением»). Однако гностицизму такие представления свойственны в не меньшей мере. Вообще, подобное отождествление — настолько общая категория, что вряд ли есть смысл возводить его к какой-то конкретной доктрине.

Крест

1. *Крест света* — чаще всего то же самое, что Душа живая (см. Душа): стихии Света, связанные (распятье) в материальной субстанции. Но, анализируя, например, текст «Кефалайа», можно сделать вывод, что Крестом света обычно именуется часть Души живой, связанная на поверхности земли, тогда как вся Душа живая связана во всем материальном мире вообще [Smagina 2001]. Не совсем ясно, содержится ли Крест света во всем живом. Скорее всего, речь идет только о растениях как неподвижных объектах живой природы, прикрепленных к земле («распятье»).

Расположенный на земной поверхности, Крест света доступен повреждениям. Практически любое действие, самое необходимое для жизни (ходьба, срезание растений или сбор плодов), — грех, потому что оно причиняет боль Кресту света. Поэтому избранники не добывают себе пропитание сами (это входит в одно из трех главных ограничений — печать руки) и должны молиться, чтобы этот грех простился слушателям, доставляющим им пищу и одежду.

Этот термин содержится и в других текстах. С Крестом света должен быть отождествлен «страдающий Иисус» Блаженного Августина. Эта ипостась принципиально отличается от остальных ипостасей манихейского Иисуса (см. Иисус). Х.-Й. Полоцки [Polotsky, 259–267] считает, что учение об Иисусе страдающем не может принадлежать

самому Мани, а разработано в североафриканском манихействе позднейшего периода. Это предположение представляется верным: Иисус страдающий — аллегория для обозначения более раннего, первичного понятия «Крест света». Последний термин содержится не только в манихейских, но и в других текстах, что тоже доказывает его первичность. Схожее понятие имеется в апокрифических Деяниях апостолов. Засвидетельствовано оно и у гностиков. В учении валентиниан Крест света — предел и страж границы плеромы, границы между бытием и небытием [Ириней, I, III, 5].

Символу креста как космического целого посвящена статья Х.-Й. Климкайта [Klimkeit 1979].

Исследователи часто связывают манихейский Крест света с валентинианским, несмотря на всю разницу их концепций. А. Бёлиг в своей статье, основываясь именно на материале трактата «Кефалайа» [Böhlig 1978, 485–491], противопоставляет «активный» характер валентинианского Креста света «страдательному» у манихеев.

Л. Кёнен говорит, что учение об Иисусе страдающем происходит из валентинианской доктрины Креста света и видоизмененного текста Послания к Галатам: «всяк, висящий на древе» (Гал 3:13).

Издатель «Кефалайа» в примечании к трактату ссылается на Х.Х. Шедера, который выводит учение о Кресте света из воззрений Вардесана [Kerh I, 124].

Действительно, учение Вардесана о стихиях (в изложении Моисея Бар Кефы, сирийского автора X в.) гласит, что чистые сущности-стихии были ориентированы по четырем сторонам света и Логос, очистив их от примеси тьмы, расположил по четырем сторонам, «по таинству креста» (перевод этого отрывка см. **Стихии...**). Манихейский термин «Крест света» восходит, очевидно, к представлению о подобном крестообразном расположении стихий. В коптских текстах этой мифологии нет; но ан-Надим, излагая доктрину манихеев, говорит о первоначальной локализации двух начал по сторонам света.

Таким образом, учение о Кресте света — христианского происхождения и восходит к сирийскому гностицизму.

2. Крест, или древо крестное, на котором был распят Иисус в своей исторической ипостаси Апостола. Иногда, например в «Псалтири», вместо «древо крестное» написано просто «древо». Возможно, отсюда происходит обозначение Креста света (или Души живой) как «Иисуса страдающего»: свет, «распятый» в растениях («в древе»), ассоциировался с распятым на крестном древе Иисусом.

3. Крестными днями, или распятием, в коптских текстах — в «Псалтири» и «Гомилиях» — неоднократно именуется мученичество и смерть Мани в тюрьме. Вполне возможно, что именно это выражение легло в основу одного из вариантов повествования о казни Мани; см. гл. «Жизнеописание Мани».

Лжеучение, секта

Для обозначения этого понятия в греческих и коптских источниках применяется греч. δόγμα, которое, собственно, означает прежде всего просто учение.

Сект, по «Кефалайа», существует 12; некоторые из них названы по именам и могут быть с большей или меньшей вероятностью идентифицированы. Под это определение подпадают все современные Мани религиозные течения, кроме манихейства.

Лжеучение вдохновляется нечистым духом мрака — законом греха, который играет в них такую же роль, как и Разум света в истинной церкви; антипод лжеучения — «святая церковь».

Лжеучения, однако, не принадлежат изначально мраку. Они, по доктрине Мани, суть не что иное, как остатки деградировавшей истинной церкви на разных стадиях ее развития. Как только очередной Апостол уходит из мира, истинная церковь мало-помалу совращается под влиянием закона греха, пока не превращается в лжеучение, над которым властвует один из 12 «духов заблуждения» — архонтов знаков зодиака. Классификацию лжеучений см. выше, с. 26–27.

Учение о зарождении ложных религий тесно связано с учением о реинкарнации вероучителей. Возможно, 13 царств в «Откровении Адама» [АрAd, 77–82] — различные религиозные учения о рождении Спасителя — аналог 12 лжеучений заблуждения в манихейской доктрине.

Представление о том, что истинная религия первична, а ложные (идолопоклоннические) вторичны, восходит к экзегезе Библии. См., например, толкование в Берешит Рабба XXIII; VI:2Д на Быт 4:26. Из фразы «люди стали призывать имя Божие» делается вывод, что они стали поклоняться идолам и обожествлять себя.

«Лихме»

Уникальный термин **ΛΙΖΜΕ** засвидетельствован только в «Кефалайа» [Керп I, 120–125]. Так называется один из элементов мирозда-

ния — нематериальные связки-пути между землей и материальными небесами.

Очевидно, им соответствует группа космогонических элементов, которая в турфанском тексте Е III 260 именуется אכרתאן אוד באבאכרתאן ср.-перс. «связи и привязи», соединяющие первых людей с планетами и знаками зодиака [Andreas–Henning I, 196, 199].

Три вида «лихме» соединяют небеса с землями: 1) связывающие души архонтов в небесных твердях с их телами в землях, соединяющие Колесо звезд с Гигантом моря — самые сильные; 2) связывающие земные деревья с жилищами небесных архонтов; 3) связывающие демонов небесных твердей с пятью мирами плоти, т.е. с животным миром (самые малые), а также выкидышей и их отцов — с миром людей. «Лихме» служат для восхождения Души живой к небесным твердям и одновременно для нисхождения осадка из твердей на землю. Этой амбивалентностью они отличаются от других путей апокатастасиса — от трех Колес, Столпа славы и светил, служащих исключительно для восхождения светлых стихий, и от стоков — путей нисхождения.

Этимология этого термина в коптских текстах неясна. Крам сопоставляет его с бохайрским **ΛΑΪΕΜ** «ствол, ветвь, тростинка» [Crum, 149 A], но нельзя наверняка утверждать, что оно коптское. Можно предположить, что слово заимствовано из арамейского оригинала манихейских книг. Тогда самой близкой аналогией к нему следует, очевидно, считать глагол **לחם** *lhm* «соединять, связывать». Может быть, **ΛΙΖΜΕ** — производное от этого корня (форма множественного числа) и должно переводиться как *связки, связи, соединения*. Но Бёлиг [Böhlig 1968, 232–233] замечает, что в восточноарамейском не засвидетельствовано такой формы от этого корня, а кроме того, непонятно, как слово могло прийти в неизменном виде через промежуточный греческий перевод: в греческом языке нет аналога согласному *h*.

Можно предположить, что ко времени перевода трактата термин «лихме» уже вошел в обиход египетских манихеев непосредственно из арамейского оригинала канона.

Этот космологический элемент может, как и Столп славы (см. разд. Столп), восходить к видению Ира в главе X «Государства» Платона: по космологии этой главы посредине столпа света, «узла неба», видны некие свешивающиеся с неба «концы связей»: τὰ ἄκρα αὐτοῦ τῶν δεσμῶν τεταμένα [Plato 4, 616 C].

Милостыня

Манихейское понятие «милостыни» отличается от канонического христианского в самом существенном — в отношении цели и назначения ее.

Этим термином обозначается приношение, которое слушатель обязан делать в пользу церкви. Оно может состоять в чем угодно — милостыней бывает пища, питье, одежда, дом, построенный для общины, ребенок, домочадец или раб, посвященный церкви, чтобы стать избранником [Керф I, 193]. Милостыня составляет главную обязанность слушателя и главное средство к спасению его души [Керф I, 216–218].

Догматически основная цель милостыни — не столько пропитание избранников, сколько очищение и освобождение света, содержащегося в материальных предметах приношения. Свет очищается, пройдя через избранника, когда тот съедает, выпивает или иным образом реализует милостыню¹⁴⁸.

Поэтому подавать милостыню кому-либо другому, кроме избранников, — грех, так как в этом случае Душа живая не освобождается из пищи, питья и т.д., но, напротив, остается в плену материи. Это положение послужило одним из главных поводов обвинения манихеев в жестокости (см., например, [Lieu 1983, 174, разд. 5]).

В «Кефалайа» этот запрет сформулирован особенно жестко: милостыню можно подавать только общине. Очевидно, практически делалось это для того, чтобы пресвитеры общины могли поровну делить все приношения между избранниками.

Мир (κόσμος)

Этот термин применяется только к области мрака и к материальному миру, но никогда — к стране света. Такое употребление, возможно, берет начало в новозаветных текстах, где «мир» противопоставляется небесам. По отношению к стране света миру отчасти соответствует понятие *эон*.

Слово *мир* без всякого определения — обозначение материального мира. Он может также называться мирами, миром плоти, Поясом, смешанным миром. В коптских текстах, когда говорится о сотворении мира божествами-демиургами, часто употребляется словосочетание «миры верхние и нижние», что означает разные «уровни» материального мира — тверди небес, сферу звезд, воздух и ярусы земных по-

¹⁴⁸ Поскольку манихейским избранникам запрещалось, по существу, все мирские занятия, милостыня была единственным средством их пропитания.

верхностей. Употребляется словосочетание «миры неполноты» — кажется, тоже в отношении материального мира.

Употребительно также понятие «мир мрака», означающее страну мрака в целом. Пять миров мрака — это изначальные пять миров темных стихий, из которых произошли демоны мрака. Пять миров плоти и пять миров древа — пять видов растений и живых тварей, зародившиеся от творений пяти миров мрака. Такое ограничение сферы значений термина «мир» засвидетельствовано в гностических учениях.

Море

Как можно вывести из анализа манихейской космогонии (в текстах это прямо не формулируется), земля и море образованы из смешения на основе миров сухого и влажного (см. Сухое и влажное).

Море окружает сушу; очевидно, его следует идентифицировать с одной из стен, окружающих материальный мир, — со стеной воды. См. в «Кефалайа»: «стена моря», которое окружает мир и «по которому плавают корабли» [Keph I, 113.6–7].

В манихейских представлениях о море соединились ветхозаветные традиции, преломленные в гностицизме, и зороастрийские верования; ср. легенду об осквернении морской воды, которая стала соленой и горькой от омовения в ней Ахримана.

Небо

Небо в манихейском учении — верхний уровень материального мира. Здесь расположены Солнце и Луна, сюда не входит сфера звезд — она расположена ниже небес. В коптских текстах термином «твердь» (греческое заимствование *στερέωμα*) иногда обозначается то, что в других источниках называется небесами.

Десять небес (твердей) составляют верхний ярус материального мира, ограждают его сверху от царства света.

В небесах связаны мужские порождения мрака:

Все силы бездны он (т.е. Дух живой) рассеял по десяти небесам и восьми землям [ManiPs, 161.25–26].

Всего в манихейской космологии насчитывается десять небес (твердей): три верхних стережет Светодержец, семь нижних — Царь чести (это первые два сына Духа живого).

Небеса — область окончательного очищения света, освобождающего от уз материального.

Иногда понятие «небо» трактуется более широко и включает также сферу звезд.

О десяти небесах см. статью в книге А.В.У. Джексона [Jackson 1932, 314–320].

Учение о небесах материального мира как местопребывании архонтов засвидетельствовано в гностических текстах. В «Апокрифе Иоанна» (11–12) на семи небесах находятся силы — порождения архонтов (ср. силы небесные в «Кефалайа»). В «Трактате без названия» есть схожий эпизод: Иалдабаот сотворил себе из Материи обитель — небо и поместил на семи небесах семь своих сыновей. На небесах установлены их «престолы, жилища, храмы и колесницы» (ср. в «Кефалайа» — жилища и храмы, установленные на небесах).

Концепция небес как твердей близка, однако, и иранским представлениям, хотя берет начало, несомненно, из библейской космологии, развитой в апокалиптической литературе.

Одеяние

1. По отношению к светлым сущностям Одежаниями называются пять светлых стихий, эманации Первочеловека. Любое божество должно облекаться в них, являясь в область смешения, и снимает их только тогда, когда возносится или вселяется в какую-либо оболочку. Так, первоначально пять стихий служили одежанием Первочеловеку. Три из них — вода, ветер и огонь — стали одежаниями Духа живого, пока он не сотворил мир. Стихии названы в числе одежаний, в которые «облекся» Иисус-Сияние, спустившись в материальный мир [Keph I, 36.27ff]. Очевидно, одежания стихий служат как бы доспехами божества, предохраняя его от соприкосновения с мраком.

Концепция «одежаний», близкая манихейской, была, очевидно, у эхасайтов. См. Кельнский кодекс, 87,1–6 [СМС, 60], где цитируется некое речение «отцов, предшественников наших» (т.е. эхасайтских) *περὶ τῆς ἀναπλαύσεως τοῦ ἐνδύματος* «о покое одежания».

Кроме того, это заставляет обратиться к иудейской и раннехристианской экзегезе тех стихов книги Бытия, где повествуется о первоначальной наготе и позднейших «кожаных одеждах» (Быт 3:21) Адама и Евы.

Самый ранний автор, у которого засвидетельствована легенда о небесных одежаниях Адама и Евы, — Филон («Вопросы на Бытие», I, 53).

О том же говорят более поздние толкователи. Они меняют начальный согласный в словосочетании *כתנות עור* «одежды кожаные» и

читают его как **כתנות אור** «одеяния света». Нагота Адама и Евы в раю понимается так, что они были одеты в свет или в «славу», т.е. в сияние, и потому не нуждались в одежде и не стыдились наготы. Когда они съели запретный плод, светлое одеяние исчезло, вследствие чего «они увидели, что наги, и устыдились».

Пирке де рабби Элиэзер, гл. 14: Каково было одеяние (**לבושו**) первого человека? Кожица ногтя (**צפרף**; *возможно, имеется в виду какой-то цветок*), и облако славы покрывало его. А когда он съел плоды древа, была снята с него кожица ногтя, и он увидел, что наг, и облако славы удалилось от него, ибо сказано (Быт 3:11).

В иудейских толкованиях неоднократно проводится мысль, что одежды первых людей были сотворены на шестой день:

Вавилонский Талмуд, Гемара, трактат «Песахим», лист 54 a–b:

Наши рабби¹⁴⁹ учили: Десять вещей сотворены в вечер субботы (...). А есть те, что говорят: Также одеяние (**בגדו**) первого человека.

Сифре на Второзаконие (III в.), гл. 355: Некоторые говорят, что в канун субботы сотворены также одежды Адама.

Легенда о том, что одеяния Адама и Евы сотворены в первые дни творения, засвидетельствована также и в христианских источниках: Псевдо-Юстиниан, *Quaestiones... ad Orthodoxes*, VI, 1293; Иаков Саругский — по Моисею бар Кефа, *De Paradiso*, 84A; толкование Феодорита на Быт 3:27 [Juhl, 104].

Но и у авторов, которые пишут, что Адам и Ева получили одежды только *после* грехопадения, говорится о чудесном виде и сверхъестественных качествах этих одеяний.

Берешит Рабба, XX:XII. Толкование на стих Быт 3:21 — **Господь Бог сделал одежды из кожи и одел в них Адама и его жену.**

В Торе Р. Меира обнаружилось написанное: «Одеяния света» (**אור**) — это одежды первого человека, что были подобны руте (? факелу? **פיגם**, в другом варианте **פנס**, т.е. светильнику), широко внизу и узки вверху. (Далее: другие мудрецы — Иоханаан, Реш Лакиш, р. Йошуа, р. Йосе б. р. Ханина, р. Самуил б. Нахман — предполагают, что одежды были из льна, кожи, шерсти и т.д.).

¹⁴⁹ Очевидно, имеются в виду таннаи.

Р. Исаак Старший говорит: Они были гладки, как ноготь (или: лепесток *какого-то цветка*), и красивы, как драгоценные камни.

Там же, гл. 20: Рабби Элизер сказал: Из кожи, которую змей снял, сделал Святой, благословен Он, одеяние славы (כתנות כבוד) Адаму и его помощнице¹⁵⁰.

О небесных одеяниях Адама и Евы говорят и многие христианские авторы: Иринея, III, 23, 5; Тертуллиан, De pudic. 9, De resurr. 7. Экспозицию этих упоминаний см. [Ginzberg, I, 103, прим. 93]. Например, Ориген («Против Цельса», 4,40) пишет, основываясь, очевидно, на вышеупомянутом высказывании Филона:

Они получили одежды кожаные во время своего падения, то есть телá, ибо до падения они были существами духовными.

Ср. свидетельство в более поздней книге «Зохар» I, 36b: здесь говорится, что до грехопадения Адам и Ева были одеты в כתנות אור «одеяния света», а после грехопадения — в כתנות עור «одеяния из кожи», полезные только для тела, но не для души.

2. Материальная оболочка — одеяние светлой сущности в мире; так, тело — одеяние души. Выражение «совлечь с себя тело» употребляется, когда говорится, например, о смерти Мани. О воплощении Иисуса-Сияния в Еву сказано в тех же выражениях: «облекся в Еву».

Аллегория тела как «одежды» души вообще распространена в христианстве; но в манихейском учении, с его разграничением происхождения духа и плоти, этот образ получает особую трактовку.

Здесь одеяние — не доспехи души, а узы, связывающие духовную сущность. Очищение души — постепенное освобождение ее от плотского одеяния, совлечение его. Первая стадия — когда Разум света освобождает «члены души» от телесных субстанций (костей, сухожилий и т.д.), в которые их облек грех. Последний этап — совлечение тела с души, т.е. физическая смерть.

3. Посмертное одеяние праведной души, покинувшей тело, дарится ей одним из трех ангелов — проводников души в новый эон. Ср. парфянский гимн «Хувидагман», VI, 4 [Воусе, 1954]: «ты будешь одет одеянием лучезарным и препояшешься светом».

¹⁵⁰ См. также Сифре на Второзаконие, 355; Мекилта, «Ва-Ясса», 6, 51a; Песахим 54b; 2 ARN 37, 95; Берешит Рабба, 20:12; Танхума Б., I, 17–18 (=משך קודם) и 33.

Очевидно, оно тождественно небесным одеждам праведников, часто упоминаемым в псевдоэпиграфах¹⁵¹, в раннехристианских и каббалистических писаниях¹⁵².

Стоки

Коптский термин **MANXIOORE** обозначает место переправы через реку и может значить «перевоз, лодка, брод, мост». Этому термину в коптских текстах — на материале глав 42 и 43 «Кефалайа» — посвящена статья М. Тартье [Tardieu 1978–1980, т. 88]. Автор переводит термин как «броды, паромы, мосты». В манихейской космологии это и место, и средство переправы.

Слово **MANXIOORE** в первых изданиях коптских источников переводится как *Fahrzeug* «повозка, колесница». Но А. Баумштарк доказывает, что в арамейском оригинале (или источнике) трактата употреблялся термин **ܠܘܠܐ** «сосуд, корабль, одежда», который в данном случае имел значение «сосуд»; ср. случаи, где слово **ܠܘܠܐ** употребляется в другом значении [Baumstark, 180]. Действительно, такой перевод больше подходит по контексту, чем «повозки» в первом издании; оборот в 107.25–26 будет переводиться не «вымел повозки», а «вылил сосуды». Подробнее об этом см. коммент. к 106.21, а также к 36.27 и далее.

В моем переводе «Кефалайа» этот термин передается достаточно нейтральным словом «переправы». Но теперь я прихожу к выводу, что лучше всего переводить его словом, которое точнее передает функцию этого космологического элемента, — «стоки».

Существует три стока, предназначенные для трех темных стихий — воды, тьмы и огня. Дух живой установил их при творении мира с помощью светлых стихий воды, света и огня. Очистив тверди от скверны мрака, он смел (вылил) ее в стоки, которые протянул от земли в преисподнюю, сотворив их из трех темных стихий, сметенных с неба. Спускаются стоки в три ямы по краям земного мира. На их основе образуются три стены вокруг мира. В стоки заключена одна четвертая часть всех архонтов.

Назначение стоков — спускать темные стихии (те, которые не летучи, как ветер и дым) в преисподнюю с земли и особенно с небес, потому что зло, умножившееся в небесах, повлекло бы за собой засилье Мрака во всем материальном мире.

¹⁵¹ 1 Еноха 62.16; 2 Еноха 22.8–10; Вознесение Исаяи, 4.16.

¹⁵² «Ша'аре Кедуша», начало; «Зохар», II, 150.

При творении Дух живой спустил стоки в море, и поэтому воды моря стали солеными. «Остаток» темных стихий, ушедших в стоки, составляют морская соль и горечь, вулканы и некие горы, заслоняющие солнце.

Снаружи стоки окружены четырьмя горными стенами.

После конца мира стоки погибнут в эсхатологическом огне вместе со всей областью смешения.

Очевидно, стокам (или трем ямам, в которые они спускаются) соответствуют «три рва» в турфанском тексте М 99.

Перерождение

Греческое μεταύψισμός «переселение душ, метемпсихоз» — специфическое слово, употребительное уже у гностиков (см. **Пистис София**). В турфанских текстах это понятие передается санскритским термином *saṃsāra*.

Перерождение — путь средний между царством Света и геенной. Судия, сидящий в воздухе, отправляет в новое тело душу, которая не настолько праведна, чтобы вознестись, но и не настолько грешна, чтобы идти в геенну, — иными словами, не стала ни светлой, ни темной, а осталась смешанной. В перерождении душа пребывает до тех пор, пока не очистится или не падет окончательно.

По пересказам ересиологических источников, только избранник после смерти не идет в перерождение: слушатель непременно перерождается, в лучшем случае — в избранника. Но в «Кефалайа» есть главы, где говорится о праведных слушателях, которые и в нынешнем своем воплощении могут очиститься до такой степени, чтобы после смерти вознестись; при этом дается ссылка на одну из книг Мани.

Человек не обязательно возрождается в человеческом теле. В Аста Archelai, X (см. Приложения) и в других источниках приводится такое положение: кто убил животное, сам переродится в животное; кто жнет, мелет и печет хлеб, переродится в злак и будет сжат, смолот и испечен. При этом оказывается — лучше переродиться в растение, чем в животное: у растения есть надежда пойти на пищу избранникам и таким образом освободиться от уз плоти если не в виде человеческой души, то в виде Души живой. Перерождение в животное должно задерживать душу в материальном мире на более долгий срок.

Первое, что напрашивается при анализе манихейского учения о перерождениях, — вывод о заимствовании из буддизма. Мани был в Индии, и Будда, по манихейской доктрине, стал одним из Апостолов истинной церкви. Еще Бируни говорил, что Мани заимствовал некоторые воззрения из индийских учений.

Действительно, манихейская концепция метемпсихоза в основном соответствует буддийской. Но это не единственный возможный источник влияния. Учение о метемпсихозе было известно еще античной философии, в частности, бытовало у неоплатоников. Близко манихейскому представлению о метемпсихозе у орфиков. Наконец, метемпсихоз — составная часть некоторых гностических учений, например учения Василида. Ср. тж. «Апокриф Иоанна» (14):

Душа, которую совратил Дух обманчивый, попадает к низшим духам, и они сковывают ее оковами и бросают ее в темницу, и кружат ее до тех пор, пока она не пробудится от забвения и не достигнет знания. И подобным образом, когда станет она совершенной, она спасена.

Можно сделать вывод, что учение о перерождении — одно из тех положений, общих для нескольких религий, которые позволяют высказать концепцию единой истинной веры и попытаться восстановить ее архетип. Но, кроме того, учение это органично вписалось в доктрину, и манихейская концепция перерождения соответствует одному из основных принципов этой доктрины: светлое должно возвратиться к свету, темное — к мраку, а смешанное — оставаться в смешении до полного разделения.

Печаль, беда, бедствие, угнетение

Печаль — состояние, чуждое стране света с ее гармонией. В печали пребывают силы, связанные в материальном мире (светлые стихии), а также боги, наблюдающие за ними (светила, Мать живых, Первочеловек), и те, кто скорбит о погибших душах (Апостолы; эсхатологический плач светлых стихий).

Увеличение или убывание печали в материальном мире зависит от положения звезд. Печаль — злой помысел тела — может быть внушена человеку его планетой и знаком зодиака, если они взбунтуются, или попасть в тело с нечистой пищей и питьем.

Праведник не может не быть печален при жизни, так как пребывает в мире, чуждом его душе. Тот, кто скорбит в этом мире, возрадуется

в будущем; напротив, нераскаявшиеся грешники осуждены на вечную печаль в преисподней.

Божества перестанут скорбеть, когда вознесутся в новый эон, а область смешения будет уничтожена, т.е. когда перестанет печалиться Душа живая. Но окончательное воссоединение с неоскверненным Светом будет возможно, только когда они забудут свою печаль: для этого они должны провести в новой зоне срок, равный проведенному в смешении.

(Экспозиция данного понятия сделана в основном по коптским источникам.)

Печать

1. Печать — уподобление какой-либо сущности, темной или смешанной, другому образу, обычно высшему или старшему по иерархии. Поскольку манихейскому мировоззрению, судя, например, по коптским источникам, было в высокой степени свойственно представление о параллелизме в мироздании (микрокосм устроен по образцу макрокосма, иерархия злого начала — по образцу доброго, явления материального мира — по образцу иерархии духовных сущностей и т.д.), поэтому «печать» означает не только сходство ее носителя с высшим образцом, но и связь между ними, зависимость от этого образца. См. турфанский текст T II D 126 [Andreas-Henning, II, 5–6].

Так, печать пяти миров мрака — пять форм животного мира. Печать небесных архонтов на Колесе звезд, печать звезд и знаков зодиака на Адаме, на Гиганте моря, на земных архонтах дает звездам власть над земными творениями, небесными архонтами и судьбами людей, но также и привязывает их к земной и морской поверхности. В этом смысле термины «печать» и «корень» частично совпадают.

Печать божественного образа влечет смешанную сущность к небесам — например, печать образа Третьего посланца на первых людях. Печатью божества запечатлевается праведная душа — Разумом света при жизни, образом Девы света после смерти.

Ср. «Евангелие египтян»: здесь упоминаются пять печатей (как печати пяти миров плоти в манихейской доктрине); этот термин здесь употреблен примерно в том же смысле, что и образ.

2. В коптских текстах употребление слова «печать» ограничивается указанным выше значением. Но в ересиологических источниках «три печати» называются три основных ограничения, возлагаемые на избранника: печать уст (запрещение есть животную пищу, пить вино; возможно, сюда относится также запрет браниться и богохульствовать), печать руки (не убивать и не совершать действий, причиняющих

страдание Кресту света) и печать лона (строгое половое воздержание; избранникам и избранницам запрещалось даже прикасаться друг к другу). Ср. некоторые случаи употребления этого термина в различных направлениях христианства.

Пища

По манихейскому учению в пище, как и во всяком объекте материального мира, заключена связанная Душа живая, освобождение которой составляет важнейшую задачу праведника. Многие источники отмечают представление манихеев о том, что избранники, поедая и переваривая пищу, очищают содержащуюся в ней Душу живую. Такое натуралистическое представление нередко служило ересиологам поводом для обличений.

Между тем исходной точкой для формирования подобных воззрений, скорее всего, послужил, как это ни парадоксально, истолкованный в буквальном смысле текст Нового Завета.

В гл. 7 Евангелия от Марка, толкуя положение о чистой пище, Иисус говорит:

Неужели не разумеете, что ничто, извне входящее в человека, не может осквернить его? Потому что не в сердце его входит, а в чрево, и выходит вон (вариант в одной из рукописей: εἰς τὸν ὀφθαλμὸν ἔκτορεῖται «выходит в задний проход»), чем очищается всякая пища (Мк 7:18–19).

Кроме того, праведник должен избегать причинения страданий Душе живой, содержащейся в пище. Отсюда — два требования, предъявляемых к избранникам: воздержанность в пище и воздержание от нечистой пищи, которая содержит Душу живую в меньших количествах или не содержит вообще (такова животная пища). Нечистой пищи следует избегать еще и потому, что в ней преобладает мрак, в человека могут с едой или питьем (таково, например, вино) войти дурные помыслы.

Избранникам рекомендовалась пища, в которой содержится наибольшее количество света: такой считались, в частности, дыни и нередко упоминаемые в манихейских источниках огурцы. Избранники должны были есть только один раз в день, по вечерам, а два дня в неделю соблюдать пост.

Для слушателей, неспособных очищать светлый элемент пищи, подобного рода ограничений практически не существовало. Им запрещалось

лось только собственноручно убивать животных. От нечистой пищи следовало воздерживаться только из-за дурных помыслов.

Избраннику нельзя самостоятельно собирать и готовить даже дозволенную пищу, потому что при этом страдает Душа живая, содержащаяся в пище: он должен получать пропитание в готовом виде от слушателя и молиться, испрашивая тому прощение у Души живой. Многие христианские авторы приводят молитву-апологию избранника перед хлебом, обвиняя манихеев в обмане: вместо того чтобы молиться за слушателя, накормившего их, избранники в молитве «сваливают вину» за страдание Души живой, заключенной в хлебе, на приготовивших его слушателей [Acta Archelai, X].

Очевидно, Мани упразднил некоторые пищевые запреты, бытовавшие у его предшественников, «баптистов». Об этом упоминается в комментариях к Кельнскому кодексу [Henrichs—Koenen 1975—1982, 32, 164]: в пищевых установлениях этой секты особая роль отводилась хлебу и овощам. Ан-Надим упоминает о том, что пища у них подразделялась на мужскую, дозволенную, и женскую, запретную. С другой стороны, Мани ввел запрет на самостоятельное добывание и приготовление пищи избранниками, чего в секте, судя по тому же Кельнскому кодексу, не было. Одним из главных обвинений, которое элхаситы выдвинули против Мани [ibid., 87—88], было то, что он позволяет разделять трапезу с иноверцами: так, очевидно, следует понимать употребленное там выражение «есть хлеб эллинов». Манихейская доктрина унаследовала из установлений секты запрет на питье вина.

Плоть

Плоть, как и все материальное, не тождественна мраку. Сам мрак столь же вечен и абсолютен, как свет, и в некотором смысле представляет собой столь же духовное; только духовность его — злая, извращенная.

Плоть — результат активизации творческого начала мрака. Она не совершенна и смертна оттого, что мрак неспособен создать нечто благое и совершенное, подобное эманациям света.

Пятью мирами плоти в трактате именуется пять видов животных, ведущие происхождение от пяти видов демонов темных стихий.

Но плоть — явление не мира мрака, а мира смешения, следовательно, сущность смешанная. Она нежизнеспособна без содержащегося в ней светлого элемента — Души живой. Освобождение Души живой связано с умиранием плотской сущности.

Вместе с тем в плоти содержится меньше Души живой, чем, например, в растениях (вообще, не совсем ясно, как манихейское учение рассматривает душу животных). Поэтому вкушение избранником животной пищи не повлекло бы за собой очищение Души живой.

В конце мира плоть, как все материальное, должна погибнуть в эсхатологическом огне. Но темный элемент, содержащийся в ней, вечен: он не умирает, а идет навеки в преисподнюю.

Пост

Пост — первая обязанность манихеев, как избранников, так и слушателей. О постах у манихеев см. статью В. Хеннинга [Henning 1945].

Манихейский пост, кроме традиционного назначения, общего для христианства и иудеохристианских течений (очищение тела и умерщвление плоти), имеет еще и специфическую цель, выводимую из концепции Креста света. Это, во-первых, очищение Души живой, вошедшей в человека через съеденную ранее пищу; во-вторых, непричинение вреда Кресту света — по постным дням верующий не тревожит его совершенно ничем.

Очищенные светлые частицы, отлетающие от человека в постный день, персонифицируются, получая наименование ангелов: каждый избранник в постный день рождает семь таких ангелов. (В трактате указано, что ангелов по постным дням рождают и слушатели, хотя во всех источниках говорится, что в слушателях Душа живая не очищается.) Ангелы рождаются по воскресным дням: очевидно, понедельник пост служит только для очищения избранников.

Поскольку слушателям отводится меньшая роль в очищении Души живой, а кроме того, они должны кормить избранников, они постятся вдвое меньше, чем избранники. Постные дни — те дни недели, которые, по астрологическим представлениям, посвящены Солнцу и Луне: воскресенье и понедельник. Слушатели должны поститься только по воскресеньям (50 дней в году; по этим дням, кроме того, им предписывается половое воздержание), а избранники — также по понедельникам (т.е. 100 дней в году). Кроме того, большие праздники отмечались постами: так, в канун праздника Бемы полагался строгий 30-дневный пост.

При переходе иноверца в манихейство все прежние грехи прощаются ему после первого же постного дня и первой молитвы.

Пояс

Пояс (греч. ζώνη) — мир-космос, который божества-демиурги создали на основе смешения-хаоса.

Пояс установлен Духом живым. Пока творился Пояс, вокруг него на страже стояли ангелы — эманации Духа живого; некоторые из них так и остались на страже.

В целом мир-Пояс, по манихейским представлениям, имеет, насколько можно судить, форму цилиндра, накрытого куполом. Он охраняется божественными силами извне, чтобы смешение не распространялось наверх и чтобы снизу в него не могли проникнуть силы мрака. Внутри Пояса тоже стоят стражи, так как в нем связаны многочисленные силы мрака, готовые взбунтоваться.

Сверху Пояс ограничен верхней из десяти твердей-небес, снизу — четырьмя основаниями нижней, четвертой, земли, на которой стоит Омофор. Со всех сторон его окружают четыре горы(?) и три стены (см. **Стена**).

В Поясе обитают боги светил, Судия людских душ и Апостол. В центре Пояса Третий посланец, называемый также царем Пояса, поставил Столп славы, который и держит всю эту область. Опора и стражи пяти ярусов Пояса — пять сынов Духа живого, которые, собственно, и называются богами Пояса.

По «Кефалайа», Пояс состоит как бы из трех концентрических «поясов»: пять светлых стихий, пять темных стихий и пять сынов Духа живого.

Область смешения построена в виде Пояса, чтобы светлый элемент смешения отделялся от темного, свет шел вверх, а мрак — вниз. Для разделения стихий служат «лихме», стоки, три Колеса стихий и светлые Девы, а также два светила и Столп славы.

Непосредственно над Поясом (на гребне всего сущего) построен новый зон. До конца мира боги, соприкоснувшиеся со смешением, пребывают в Поясе. Когда свет и мрак будут окончательно разделены, надобность в Поясе отпадет, и вся эта опустевшая область будет уничтожена эсхатологическим огнем.

Праведность, праведник

В коптских источниках употребляются греческие слова: δίκαιος и δικαιοσύνη.

По некоторым источникам [Henrichs–Koenen 1975–1982, 32, 188–189], праведниками назывались избранные. Иногда этот термин имен-

но так в «Кефалайа» и употребляется. «Отдавать на праведничество» означает посвящать церкви, сделать избранником. Но эпитет «праведный» применяется также к слушателю, соблюдающему все положенные заповеди.

Статья Ж. Рийса [Ries 1977] посвящена анализу значения слова *праведность* в гл. 80 «Кефалайа». Автор справедливо отмечает, что термин имеет разное содержание в зависимости от того, относится ли он к избранникам или к слушателям, поскольку заповеди праведности у них разные. Праведность, по Рийсу, означает три аспекта манихейской этики: 1) три печати как заповеди непричинения вреда Кресту света; 2) триада вера–мудрость–любовь; 3) пять заповедей слушателя.

Автор, кажется, делает не совсем верные выводы. Вера, мудрость и любовь в манихействе — вовсе не отдельная «триада праведности», но три из пяти элементов пентады «членов души» Разума света, которые Разум вкладывает в душу человека, делая ее праведной (в пентаду входят еще долготерпение и совершенство).

В ересиологическом труде Ипполита «Праведником» называется Элхасай (см. [Henrichs–Koenen 1975–1982, 32, 189]). Это подтверждает вывод (см. коммент. к с. 13 «Кефалайа»), что упомянутый здесь в черед Апостолов «праведник истинный», преемник ап. Павла, — Элхасай.

Престол

В коптских источниках обозначается греческим словом *θρόνος*.

1. Престолы — местопребывания божеств. Этот термин имеет библейские истоки: ср., например, престол Древнего днями и другие космические престолы в видении Даниила (Дан 8:9); Сидящий на престоле и старцы на 24 престолах — в гл. 4 Откровения Иоанна.

Космические престолы мы видим также в космологии видения Ира (Платон, «Государство», 617b): божества сидят над космическими сферами на престоле. Впрочем, представление о божестве как о царе настолько распространено, что его следует относить едва ли не к религиозным универсалиям.

В текстах Наг Хаммади престолы — местопребывания божеств материального мира: Саваофа и Иисуса — в «Трактате без названия», материальной Софии — в «Евангелии египтян» (где великий эон представлен как небесный тронный зал), Иалдаваофа — в «Апокрифе Иоанна».

По манихейскому учению, у божеств, обитающих в материальном мире, есть по два престола: один, нынешний, — в мире Пояса (в верх-

ней его части), второй, эсхатологический, — в стране Света после конца мира.

Подробно о них см. комментарии к гл. 28 и 29 (с. 79–83 «Кефалайа»). Церковь служит престолом для Разума света.

2. Престолами Материи названы 12 знаков зодиака как местопребывания вождей Материи.

3. Манихейская Бема — кафедра или возвышение в церкви — символ престола, на котором восседает Разум света в истинной церкви, престола Апостола в мире (см. «Псалмы Бемы» в коптской книге псалмов).

Сиф

Имя Сиф в коптских источниках имеет форму **СНӨНЛ**, т.е. в греческой транскрипции с добавлением элемента **-НЛ**. Эта семитская теофорная составная имен собственных стала в христианских апокрифах и некоторых других текстах (например, в заклинаниях) суффиксом, образующим ангельские имена. При этом ветхозаветные патриархи часто оказываются возведенными в ангелы. Отсюда же происходит форма этого имени в учении мандеев — Šitil.

Канонический библейский текст (Быт 4:25—5:8) мало что сообщает о Сифе, третьем сыне Адама. Но уже талмудическая экзегеза иногда представляет Сифа первым и единственным сыном Адама: согласно этим представлениям, Каин и Авель — сыновья Евы от совокупившегося с ней демона. Сиф — родоначальник череды праведников, единственного праведного рода (см. Филона, библейские псевдоэпиграфы, самаритянское учение [Klijn]).

Сифу приписываются многие апокрифические книги. В апокрифической христианской традиции бытовало учение о передаче божественных тайн из поколения в поколение праведного рода, начиная с Адама и Сифа. По легенде, именно из «Сифовых книг» волхвы узнали о приходе Мессии.

Иудейский агадический материал о Сифе и чередо праведников был широко использован гностиками. В гностических текстах Сиф всегда занимает очень важное место. Те книги из Наг Хаммади, которые принято называть сифианскими, трактуют Сифа как небесную силу, сына божества (обычно небесный Сиф — сын небесного Адама [Смагина 1995, 245]). Ряд гностических книг приписывается Сифу (например, «Три стелы Сифа»).

Гностические тексты продолжают традицию о Сифе как единственном сыне Адама: если Адам и Сиф принадлежат к пантеону бо-

жеств, то имена Каина и Авеля входят в иерархию 12 низших космических сил, призванных править материальным миром, — см., например, «Апокриф Иоанна», «Евангелие египтян».

О роли этого персонажа в иудаизме, христианстве и гностицизме см. работу А.Ф.Дж. Клийна [Klijn].

В манихейском учении Сиф — не божество, а человек. Но прослеживается представление о первородстве Сифа (в «Кефалайа» он назван первородным сыном Адама) и о чередовании праведников, идущей от Адама и Сифа. В манихействе Сиф входит в череду Апостолов. Упомянутая в трактате молитва Сифа, где он славит 14 эонов, близка, судя по всему, к некоторым гностическим текстам.

Слушатель

Слушатель (лат. auditor, греч. и копт. *κατηκούμενος*) — пятый, низший ранг манихейской иерархии. В других текстах они также называются «верующие» или «малые».

Обязанности слушателей формулируются исходя из назначения человека в манихейском мироздании: спасти свою душу, чужие души и Душу живую, распятую во всем сущем.

Слушатель живет обычной мирской жизнью и поэтому каждую минуту невольно вредит Душе живой. Следовательно, свою душу он чаще всего не может окончательно спасти от перерождения. Не может он также спасти чужие души: как мирянин, он, очевидно, не бывает ни проповедником, ни миссионером. Наконец, пища и питье не очищаются, проходя через него.

Единственное, что может сделать слушатель для очищения Света, — это приносить милостыню церкви в виде пищи, одежды и т.д. Следовательно, милостыня — главная обязанность слушателя перед общиной.

Кроме того, слушатель обязан по возможности воздерживаться от нанесения вреда Душе живой. Этим он сохраняет свет и обеспечивает относительно праведную жизнь себе, чтобы после смерти возродиться в избранника.

Этим определяются обязанности и ограничения, налагаемые на слушателя. Прежде всего это молитва и пост. Слушатели были обязаны поститься по воскресным и праздничным дням, молиться Солнцу и Луне четыре раза в день. По понедельникам и в канун праздника Бемы они исповедовались избранникам.

Кроме того, слушатель должен отдать общине домочадца, чтобы тот сделался избранником, а также построить что-нибудь для общины. Переписывание книг тоже ставилось в заслугу слушателям, хотя и не вменялось им в обязанность.

О заповедях слушателей см. **Заповедь**. Запретов на них налагается гораздо меньше, чем на избранников. Они могут есть мясо, вступать в брак или просто в плотскую связь (с точки зрения манихейской этики, разницы между браком и незаконным сожителем, по существу, нет). Что касается животной пищи, им запрещается только собственноручно убивать животное, но можно есть мясо, добытое другим путем: «на торгу, на пиру или в подарок — (это) они могут есть: для них и этого достаточно» (турфанский текст ТП 126). В браке, как можно понять из гл. 98, предписывается единобрачие. Кроме того, следует избегать зачатия (об этом сообщает Августин), чтобы не удерживать свет в материи, т.е. в телесной оболочке.

Гл. 91 «Кефалайа» посвящена тем (очевидно, немногим) праведным слушателям, которые спасаются в едином теле, т.е. не идут в перерождение, а сразу после смерти воспаряют в страну света. Судя по формулировкам гл. 91, мысли этого слушателя должны быть далеки от всего мирского, а образ жизни ненамного отличается от образа жизни избранника.

О статусе слушателей в общине говорится в турфанских текстах М 101, 171, 221 и др. Формула их исповеди сохранилась в «Хваства-нифте».

В «Наставлении слушателям», переписанном вместе с «Книгой гигантов» [Henning 1943], есть перечень обязанностей слушателей и их «добрых дел», хотя текст не везде хорошо сохранился.

А.-Ш. Пюэш отмечает, что манихейские слушатели по положению и степени духовности соответствуют душевным людям (ψυχικοί) гностической иерархии.

Смешение

Так обычно называется смешение двух начал, точнее — смешение светлых и темных стихий, образовавшееся между областями света и мрака в результате их первой войны.

Здесь смешение соответствует понятию «хаос», как оно порой трактуется в гностических учениях (например, в «Трактате без названия»). Это — основа, на которой божества-демиурги впоследствии сотворили мир-космос.

Человеческая душа — смешанная субстанция, как и все в материальном мире; Разум света противоборствует в ней с грехом. Посмертная и эсхатологическая судьба души зависит от того, какое начало победит в ней; в этом — одно из ее отличий от неодушевленной природы, где смешение разделяется механически.

В материальном мире происходит постоянный процесс разделения смешения. Существование смешения должно закончиться полным разделением и гибелью смешанной области в эсхатологическом пожаре.

О смешении см. также турфанские тексты М 9 I и II.

Подобное учение о смешении-хаосе характерно для гностических доктрин: ср. учение Василида, «Трактат без названия», «Апокриф Иоанна», «Ипостась архонтов» — о смешении чуждых начал и последующем их разделении. Но есть параллель и в зороастрийской космогонии: вторая эра творения мира названа «Гумезишн» (пехл. «смешение»); в начале этого периода Ахриман вторгается в сотворенный богами мир и подмешивает скверну к его светлым стихиям [Бойс, 36]. Доктрина смешения и последующего разделения стихий, смешения как причины несовершенства мира характерна для немалого числа религиозно-философских учений. Об этом см. статью К. Колпе [Colpe].

Представление о смешении первоэлементов как основы сотворения мира мы находим в библейской экзегезе:

Берешит Рабба, X:Ш. Как Святой, благословен Он, сотворил мир? Сказал р. Йоханан¹⁵³: — Святой, благословен Он, взял два кома (פִּקְעוּרִית) — один из огня и один из снега — и смешал (פָּתַח) их один с другим, и из них сотворен мир.

Р. Ханина¹⁵⁴ сказал: — Четыре — на четыре стороны света (букв.: ветра небесных).

Р. Хама б(ен) р. Ханина¹⁵⁵ сказал: — Шесть: четыре — на четыре стороны света, и один сверху, и один снизу.

Стена

У ересиологов упоминается стена, которую свет воздвиг между собой и мраком после вторжения мрака (Серапион, Августин; «самородная стена» у Севера Антиохийского). Очевидно, в коптских текстах

¹⁵³ Аморай 2-го поколения, III в., Палестина.

¹⁵⁴ Аморай 1-го поколения, II — начала III в.; жил в Вавилонии, потом переехал в Палестину.

¹⁵⁵ Аморай 2-го поколения, 2-я половина III в., Палестина.

этому элементу мироздания соответствует десятая, верхняя твердь небес материального мира; понятие «стена» здесь применяется к стенам, ограждающим мир Пояса с четырех сторон.

1. Три стены стихий созданы Духом живым на основе трех стоков; по некоторым местам в тексте можно предположить, что они отчасти отождествляются с тремя стоками, составляя как бы их продолжение. Внутренняя стена — стена воды, она же море. За ней следует стена тьмы и самая наружная — стена огня. Три стены созданы, чтобы оградить материальный мир от вторжения мрака и не позволить смешению распространиться, а также чтобы скрыть несовершенный мир от эонов света.

Вода, окружающая землю и небесный свод, — известная составная часть ветхозаветной космологии (Быт 1:7; Пс 148:4). Но стихии как оболочка космоса — также постоянный элемент греческих философских космологий, начиная с досократиков: огненная стена, окружающая воздух (Анаксимандр), концентрические небесные круги или венцы, наполненные огнем и мраком (Парменид). См. тж. сотворение мира из стихий в космогонии платоновского «Тимея» (31С).

Но непосредственным источником этого представления в манихействе можно считать апокалиптическую литературу. В Кёльнском кодексе (с. 58–60) цитируется начало «Откровения Еноха» — возможно, какой-то вариант известной нам 2-й книги Еноха [Enoch II] или некое не дошедшее до нас откровение. Начало вознесения Еноха с ангелами описывается так:

(...) καὶ εἰς τὰ πέρατα τῶν οὐρανῶν ἀνήνευκαν. καὶ τοὺς κόσμους διαπεράσασ[εν], τὸν τε κόσμον [τοῦ θανάτου] [καὶ κόσμον τοῦ σκότους καὶ τοῦ πυρός τὸν κόσμον [СМС, 40]

(...) и вознесли к пределам небес. И мы прошли миры: мир [смерти,] мир тьмы и мир огня.

Внешний вид этого места в кодексе [СМС 1985, 117.22–23] позволяет предполагать, что издательская реконструкция τὸν τε κόσμον [τοῦ θανάτου] и мир [смерти] (последняя буква плохо сохранилась) может быть и не совсем верной; к тому же она плохо подходит по контексту. Можно предложить другое восстановление: τὸν τε κόσμον [τοῦ ὕδατος] мир [воды]. То есть Енох, покидая дольний мир, проходит три «мира» — сначала воды, потом тьмы и, наконец, огня. Если такая реконструкция верна, оказывается, что порядок трех окружающих космос «миров» совпадает с порядком трех космических стен в манихействе: стены воды, тьмы и огня. Таким образом, можно заклю-

читать, что учение о трех стенах стихий восходит к космологии литературы откровений.

Параллель к этому представлению можно, очевидно, найти в мидраше на «Плач Иеремии»:

Эйха Рабба, II, 2, § 5 (на Плач 2:2):

В то время, когда Иеремия был пророком над Израилем и говорил им: «Покайтесь, чтобы не идти вам в изгнание», они («князья», т.е., по мнению комментатора, небесные силы) сказали ему: «Если придут враги, что они могут нам сделать?» Один сказал: «Я окружу его (город) стеной воды». А еще один сказал: «Я окружу его стеной огня». А еще один сказал: «Я окружу его стеной железной». Сказал им Святой, благословен Он: «Моим (ли) [воинством] вам пользоваться!» [*Примеч.*: «С помощью небесных князей».] Встал Святой, благословен Он, и изменил имена ангелов: того, кто над водой, поставил трудиться (עבד) над огнем, а того, кто над водой, поставил трудиться над железом. И люди вспоминали (*вариант перевода*: призывали, הָיוּ מְזַכְּרִין) имена ангелов, а те не отвечали им. Поэтому написано (Ис 43:28).

2. Четыре горы и четыре стены, упоминающиеся в коптских текстах, — очевидно, одно и то же. Это четыре горные стены, которые окружают мир с четырех сторон за стоками. Ср. четыре стены в турфанском тексте М 99, а также четыре железные стены в китайском «Трактате Пеллио» [Chavannes–Pelliot 1911, 517].

3. В «Кефалай» упомянуты эсхатологические (?) стены, в которые будет заперт мир перед пожаром, призванным его уничтожить.

Столп

В «Кефалай» упоминаются семь столпов, стоящие в великом море по периметру мира Пояса. Текст плохо сохранился, и назначение столпов неизвестно. Возможно, они поддерживают небесные тверди.

Ср. «столпы земли» в Библии и в талмудической космологии: в книге «Пирке де рабби Элиэзер» (гл. 10), сказано, что рыба, проглотившая Иону, показала ему עַמּוּדֵי אָרֶץ וּמְכוּנֵיהָ «столпы земли и ее основания (или устройство)».

В «Псалтири» один раз названы три столпа как атрибуты Омофора.

Суд

При исследовании манихейской доктрины можно сделать вывод, что понятие Божьего суда здесь в корне отличается от того, что мы

видим в каноническом христианстве и иудаизме. В манихейских текстах отсутствует учение об эсхатологическом Страшном суде. Здесь есть божество по имени Судия, но о нем источники говорят, что он *судит* людей (а не *будет судить*):

Десятый судия — это Судия, восседающий в воздухе, он судит всех людей, совершает разделение между добрыми и злыми и отделяет праведников от грешников [Keph I, 80.29–32].

По-видимому, учение о Страшном суде в манихейской доктрине отсутствует.

Человеческая душа получает приговор непосредственно после смерти; в конце мира ее ждет только чисто автоматическое перемещение в Шар либо блаженство в стране света после нового эона, куда она, судя по некоторым толкованиям в коптских текстах, должна попадать сразу после очищения на светилах. Ни о каком телесном воскрешении речи нет, что естественно для манихейской доктрины с ее однозначно отрицательным отношением ко всему материальному и плотскому.

Что касается сил мрака (архонтов и демонов), они осуждены боже-ствами уже в процессе сотворения мира.

К окончательному разделению двух начал в конце мира термин «суд» тоже не применяется (хотя Помысел жизни и может именоваться «судией» вместе с другими боже-ствами пантеона). Перемещение мрака в Шар и могилу — тоже не суд, а процесс чисто автоматический.

Следовательно, можно сказать, что в манихейской доктрине, как она представлена коптскими текстами, эсхатологический суд заменен судом космическим.

В библейских апокрифических книгах также можно найти истоки подобных воззрений. Так, в 1-й книге Еноха души усопших должны еще дождаться грядущего Страшного суда в пещерах за краями земли, но праведные и грешные души разделены по разным пещерам.

Сфера

Этим словом (греч. σφαῖρα) в коптских текстах именуется ярус мира между нижней твердью и воздушным пространством. На сфере помещается колесо звезд; иногда сфера и звездное колесо отождествляются. Более подробно о ней см. **Колесо; Звезды**.

Как явствует из статьи Х.Х. Ниберга [Nyberg], зороастрийское учение о формировании сферы звезд из смешения напоминает соответствующий манихейский миф.

По Acta Archelai, VIII, сфера вращает колесо о 12 черпаках, чтобы оно вычерпывало души. Возможно, положение об этом колесе происходит из учения о 12 знаках зодиака — вождях архонства.

Очевидно, что 11 небес в турфанском тексте Т III 260 (в других текстах число небес всегда 10) подразумевают 10 твердей и звездную сферу.

Творение, творец

Коптские источники обнаруживают терминологическую особенность, характерную для манихейской доктрины. Термины «творение», «творить» никогда не применяются к светлым божествам — ни как к объектам, ни, в общем, как к субъектам этого действия. «Творение» — обычно удел темного начала. Сотворенными могут быть или силы мрака, или явления материального мира.

Так, Материя сотворила космогонические деревья, их плоды, архонтов, затем древо, его плоды, выкидышей. Архонты и выкидыши сотворили Адама и Еву. Пять творений — обычно название архонтов пяти миров мрака.

Что касается материального мира, то силы мрака, в сущности, не творили его. Благодаря их усилиям образовался не мир, но лишь его основа — область смешения. О божествах-демиургах говорится, что они «построили» или «установили» мир, т.е. упорядочили его, создали космос из хаоса. Таким образом, акт сотворения мира распадается на две стадии, ни одна из которых обычно творением не именуется.

Тем не менее мир как результат этого акта часто называется творением. Творением, тварью также может называться мир животных или животных и людей.

Термин «творец» применяется к Материи. Творцами, демиургами могут называться также выкидыши и архонты, создавшие Адама и Еву. Но один раз в коптских текстах демиургом назван Дух живой как творец мира-космоса.

Истоки подробного разделения следует искать в гностицизме. Демиург в гностических учениях — демон либо низшее божество; этим объясняется несовершенство материального мира. Учение о демиурге и творении в манихействе приобретает последовательно дуалистическую форму.

С одной стороны, божества не могут создавать несовершенное или ошибаться: сотворение мира не может быть объяснено, как у некоторых гностиков, ошибкой низшего божества. С другой стороны, темные силы не могут создать космос: они способны творить только безобразное и хаотическое. Это противоречие снимается не только мифом о похищении архонтами света и смешении, но и идеей двойного авторства творения. Первооснову создают темные силы, а божества придают ей вид космоса; и те и другие — в каком-то смысле демиурги.

По отношению к человечеству этой двойственности не существует. Здесь термины «творец» и «творение» применяются только относительно телесного творения. Души людей в своем светлом элементе не тварны, это похищенный архонтами свет.

Тело

Термин «тело» относится к человеческому телу (в отличие от понятия «плоть», обозначающего плоть вообще, т.е. прежде всего животных).

Человеческое тело — создание архонтов мрака; оно сотворено из темных стихий и одушевлено похищенной частицей света.

Поскольку главные творцы тела — архонты планет и знаков зодиака, различные части и субстанции тела находятся под властью соответствующих планет и созвездий. Тело членится по астрологическому принципу зодиакальной анатомии, причем двояко: сверху вниз или по кругу (см. **Знаки зодиака**).

Тело — микрокосм, который архонты создавали по образцу макрокосма, т.е. материального мира-Пояса. Поэтому различные органы и субстанции тела соответствуют явлениям и субстанциям материального мира.

Наконец, красота человеческого тела — печать божественности: архонты творили Адама и Еву по образу Третьего посланца, светлому и солнцеподобному.

Манихейская доктрина не признает плотского воскресения. Тело материально и как таковое обречено на гибель. В конце мира все телесное вместе с миром будет уничтожено в огне.

Учение о творении тела архонтами имеет гностические истоки. Особенно четко это видно, например, по тексту «Апокрифа Иоанна», где 365 архонтов творят различные субстанции и части тела. Миф о творении тела по образу и подобию явившегося архонтам божества — тоже гностический (см. **Образ; Адам и Ева**). Но исследователи гово-

рят и об иранском происхождении некоторых положений манихейской антропологии — например, зодиакальной анатомии, локализации членов души в телесных тканях [Gignoux 1979a, b; Nagel 1979].

Термин «тело» может применяться и к материальному миру, а изредка, иносказательно, — к божествам.

Узы

Понятия «узы, оковы, тюрьма» применяются в текстах обычно к смешанным объектам. Смещение — узы и для светлого, и для темного его элементов.

Узами скована, с одной стороны, мировая душа — светлый элемент, а с другой — все творения мрака. Различие состоит в том, что первые узы временны, вторые — вечны. В конце мира Душа живая целиком освободится от оков, а мрак и все, ему принадлежащее, будет заперто в вечные эсхатологические узы — в Шар и могилу. В наложении этих вечных уз и состоит основное различие между прежним состоянием, когда оба начала были разделены, и конечным апокатастисом.

В турфанских текстах засвидетельствовано понятие «тюрьма»: мир — тюрьма для света и темных сил.

В целом понятие «узы» здесь, несомненно, сопоставимо с гностическим.

Понятие о смещении как узах засвидетельствовано в учениях гностиков. Об эсхатологических узах см. «Ипостась архонтов» (143), где ангел связывает протоархонта Иалдаваофа и бросает в бездну.

Укрепление, укреплять

Четыре укрепления (копт. **ТШБС**) — по космологии «Кефалайа», самый нижний ярус материального мира, «мира смещения», на котором стоит Омофор.

В главе, где человеческое тело как микрокосм уподоблено макрокосму-миру, укреплениям соответствуют стопы или подошвы ног:

Подошвы ног его подобны той великой земле, на которой стоит Омофор, и четырем укреплениям у него под ногами [Керп I, 170.12–14].

Под укреплениями расположена преисподняя, «нижние бездны», где связаны архонты. Вот как сказано в трактате об усмирении их мятежа Иисусом-Сиянием:

...возник мятеж нижних бездн... нижние укрепления были сорваны [Kerh I, 93.9–17–18].

Иисус... расставил и укрепил нижние укрепления [ibid., 94.9–10].

Очевидно, четыре укрепления причисляются к землям, когда в трактате говорится о «восьми землях»: вообще-то земель в манихейском мироздании только четыре.

Не совсем ясно, как расположены эти четыре части — имеются ли в виду четыре яруса земель и «укреплений», или четыре части одного и того же уровня — см. 1-ю книгу Еноха, где небесный мир делится на 4 стороны света, и 2-ю книгу Еноха с таким же разделением некоторых небесных сфер.

Царство, царствие

Иногда слово применяется по отношению к некоторым объектам материального мира: царства твердей, царство Первочеловека на Солнце.

В «Кефалайа» есть глава, где развивается концепция «четырёх великих царств» [Kerh I, 188–189]. Учение о четырёх мировых царствах, сменяющих друг друга в разные периоды времени, можно возвести и к античным представлениям (см. рассказы о «золотом, серебряном, медном и железном» веках в античной литературе), и к Танаху: в книге Даниила оно присутствует в двух разных вариантах.

Но в манихействе, где, как и в других гностических учениях, крайне мало проявляется интерес к земной истории (он ограничивается повествованиями об Апостолах в разные исторические эпохи), концепция четырёх царств представлена в чисто географическом аспекте.

Термин может относиться и к земным царствам, но не ко всем. Царствами в данной главе «Кефалайа» называются только великие империи, которыми считаются Персидская держава, Римская империя, Аксум (?) и предположительно Китай.

В остальных случаях страны так и называются «страна», копт. **Καζ**, греч. χώρα.

О трансформации понятия «царство» в манихейском учении см. статью Х.-Й. Климкайта [Klimkeit 1981].

Церковь

В коптских источниках употребляется греческое заимствование ἐκκλησία. Обычно имеет определение «святая».

«Церковью» в манихейских текстах называется только манихейская община или одна из «истинных церквей», основанных Апостолами. Для обозначения всех остальных вероучений и общин в греческих и коптских источниках употребляется слово «лжеучение», δόγμα (см. **Лжеучение, секта**). «Лжеучениями» именуются и все исторические мировые религии — деградировавшие потомки единой истинной церкви на разных ее ступенях.

Глава церкви и ее небесный прообраз — Иисус-Сияние; он же — прообраз Двойника, спутника Апостола.

Божественная душа Апостола живописует образ церкви «в высоте», когда прежняя праведная церковь превращается в лжеучение. По достижении срока, когда «истинная церковь» должна возродиться, к рожденному Апостолу посылается Двойник. Апостол избирает учеников, до своего плотского рождения предназначенных для церкви, и создает первооснову «истинной церкви».

Таким образом, истинная церковь, так же как истинное вероучение, может быть разной в различные исторические периоды, но каждый раз только одна; у всех этих исторических истинных церквей — единый прообраз.

Вот как говорится об этом в начале трактата «Кефалайа»:

Он (Апостол, нисходящий в материальный мир) прежде всего [[освобождается и делает свою церковь]] сперва свободной вверху. А когда она родится во плоти, он нисходит к ней (11) и [[устраивает]] ее от первого [[времени]] до времени, когда покидает [[мир, возносится и]] восходит к Величию. (...) Когда время подойдет, он вознесется из мира, оставит свою церковь и уйдет, но утвердится [[в высоте]], поможет своей церкви и придет ей на помощь [Керф I, 10.33—11.7].

Ибо когда Апостол вознесется со своей церковью и они покинут мир — в тот же час посылается другой Апостол к другой (?) церкви, [[наставляет?]] ее [[в праведности,]] но сперва делает формы своей церкви свободными в высоте, как я сказал вам; когда (...) сам он тоже нисходит, является [[в мир]], избавляет свою церковь и спасает ее из плоти [Керф I, 11.35—12.8].

...а также слушатели, пребывающие в святой церкви [ibid., 25.2].

Разум света, отец всех Апостолов, начало всех церквей, тот, которого Иисус поставил, подобно нам, в святой церкви [ibid., 35.21–24].

...Разум света, избирающий все церкви; а он вызвал три силы, подобно Иисусу. Первая сила — Апостол света, (всегда) приходящий единожды и облакающийся в плоть церкви человеческой, он же глава праведности [ibid., 36.1–6].

И еще сказал Апостол своим ученикам о том посте, которым постанут святы, будь то брат, будь то сестра в святой церкви, также и слушатели, и слушательницы постанут им [Kerh III, 303.19–22].

Понятие «церковь» в коптских гомилиях может означать не только всю манихейскую общину или отдельное церковное собрание, но также, очевидно, общину избранников в противоположность мирянам или церковное здание:

Кроме того, кто-то останется чистым и не осквернится — [мужчины] и женщины; так они [снова] узнают друг друга — мирские или церковные (**ΝΑΤΕΚΚΛΗΨ[ΙΑ]**) [ManiHom, 23.9–12].

Церкви и дома слушателей станут как школы учения [ibid., 30.30–32].

Идея небесного прообраза церкви прослеживается по многим гностицистическим источникам. Нетленная духовная церковь «Евангелия египтян», церковь Огдоады в «Трактате без названия», небесная церковь у офитов и валентиниан — различные формы выражения идеи горней церкви.

Само собой разумеется, манихейская церковь оказывается конечным и самым совершенным воплощением небесной церкви, ей не грозит деградация.

О преимуществах манихейской церкви перед всеми предыдущими говорится в ряде турфанских текстов: М 42 и 104, ТМ 393 и др. О том же не раз повествуют коптские документы. В третьей части «Кефалайа» [Kerh III, 370.29—375.15] одна из глав, сравнительно хорошо сохранившаяся, посвящена именно этой теме — десяти преимуществам манихейской церкви перед более ранними «истинными церквами» (см. Приложения). Возможно, все эти тексты восходят к одному и тому же источнику — некоему каноническому писанию.

Прежде всего в этих текстах подчеркивается локальность всех предшествующих церквей и всемирное распространение манихейства — по всем странам и на всех языках. Кроме того, указывается на отсутствие в предшествующих общинах книг, написанных самим Апостолом: его проповеди записывались учениками по памяти, что создавало почву для неправильного прочтения и ересей; из среды учеников

Апостола выходили предатели — в турфанском тексте ТМ 393 названы Джамаспа, царь Ашока и Иуда Искарриот.

Божественное начало церкви в мире — Разум света — обитает во всей церкви и в каждом верующем, пока тот сохраняет веру. Таким образом, церковная община — не просто собрание верующих, но как бы единый организм с единой божественной душой.

Церковь — не только место очищения праведной души, но и первая стадия очищения Души живой. Милостыни слушателей сначала приносятся церковной общине и только потом распределяются среди избранных.

О пятиступенчатой иерархии манихейской церкви см. гл. III **Структура общины, иерархия, обрядность.**

Человек

Человек — явление смешанного мира. В нем соединены три подобия: божественное (человек создан по образу Третьего посланца), смешанное (человеческое тело построено из субстанции и по образцу материального мира) и темное (человек по плоти создан архонтами и подобен двуногим демонам мира дыма). О сотворении первых людей см. **Адам и Ева.**

Не только внешне, но и субстанционально человек состоит из трех элементов: тела, светлой души и духа мрака, темного начала.

Итак, человек отличается от других явлений материального мира не только одушевленностью, но и тройственной природой — остальные объекты смешения имеют двойственную природу. Здесь же телесная субстанция — продукт творчества материи, узревшей образ божества, — не может быть отождествлена с духом мрака, темным элементом души. Исследователи до сих пор не уделяли внимания этому вопросу.

Из трех субстанций у человека смертна только телесная. Светлый и темный элементы останутся жить вечно; судьба человеческой души зависит только от того, какое из начал возобладает в ней, а какое отлетит и сольется с Первоначалом.

О соответствии человеческого тела макрокосму см. **Тело.** Х.-Й. Полоcki и Х.Х. Шедер не считают идею подобия человека и макрокосма основополагающей для манихейской антропологии. Последний говорит, что цели творения мира и человека принципиально отличаются: мир создан, чтобы освободить свет, а человек сотворен, чтобы задер-

жать свет в плоти. См. изложение этого у А.И. Сидорова [Сидоров 1981, 151].

Однако при детальном анализе манихейской доктрины это оказывается не совсем верным. В творении микрокосма и макрокосма отчетливо виден параллелизм, выражающийся в двух стадиях творения.

Мир сначала был образован силами мрака как хаос, плен для светлого начала, а уже потом сформирован божествами как космос — катализатор света. То же с Адамом и Евой: сначала сотворены звероподобный Адам с сонной душой и безжизненная Ева — плен для светлой души. Только после пробуждения и просвещения их Иисусом-Сиянием первые люди начинают стремиться к освобождению своих душ из плена.

Таким образом, о тождестве человека и микрокосма все же можно говорить.

Освобождение света из человека может происходить и медленнее, и быстрее, чем освобождение Души живой из неодушевленных существ, — обладая свободной волей, человек может задержать или ускорить этот процесс в зависимости от того, какое из двух начал победит в его душе. Эта альтернатива, свободное противоборство двух разумов в пределах одной души, и есть свободная воля в манихейской доктрине.

Более того, достигнув определенной ступени праведности, т.е. вступив в ранг избранника, человек сам может стать катализатором света, освободителем его от уз материи.

Ветхий человек и Новый человек — антиподы, две составляющие человеческой души. Истоки образов следует искать в Посланиях ап. Павла:

Отложить прежний образ жизни ветхого человека, истлевающего в обольстительных похотях, а обновиться духом ума вашего и облечься в нового человека, созданного по Богу, в праведности и святости истины (Еф 4:22–24).

Не говорите лжи друг другу, совлекшись ветхого человека с делами его и облекшись в нового, который обновляется в познании по образу Создавшего его (Кол 3:9–10)...

Ветхий человек и Новый человек соответствуют «двум разумам» в изложении манихейского учения у Августина или двум душам — темной и светлой. Это частицы Разума света и «закона греха», обитающие в душе человека. Свлекая с себя скверну, душа снимает Ветхого человека и облачается в Нового. Все благие помыслы идут от

Нового человека, а дурные — от Ветхого. От исхода их противоборства зависит судьба индивидуальной души. Следовательно, Ветхий и Новый человек в какой-то мере тождественны Разуму света и «закону греха» — так в манихейских текстах часть может приравниваться к целому или эманация к своему источнику. См., например, притчу из коптского псалма, где используется одна из самых распространенных аллегорий — уподобление божества врачу, целителю:

Врачеватель душ — это Разум света,
это новый человек.

Лекарство жгучее — это заповеди [ManiPs, 40.13–14].

Иногда они отождествляются постановкой в один и тот же контекст: например, о Ветхом человеке сказано, что он царит во всех лжеучениях — определение, обычно применяемое к «закону греха».

Вот как сказано об этом в одном из коптских «Псалмов Бемы»:

Радуйся, воскресение из мертвых,
новый эон душ,
тот, что совлек с нас ветхого человека
и облек нас в нового человека [ManiPs, 25.12–14].

Из «Псалмов Саракотон»:

Оставь отца и мать,
оставь брата и сестру.
Смири ветхого человека,
построй нового человека [ibid., 167.52–55].

В коптских псалмах есть место (к сожалению, плохо сохранившееся), где Ветхий человек как будто отождествляется с законом Ветхого Завета: говорится о «заповедях (**ΕΝΤΟΛΑΥΕ**), которые Ветхий человек провозгласил [ManiPs, 3.31].

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

При рассмотрении манихейских источников перед исследователем в числе прочих встают два вопроса.

1. Что следует считать первичным, а что вторичным в так называемом манихейском синкретизме? Точнее говоря, представляет ли эта мифология христианизированную иранскую систему или же в основе ее лежит иудеохристианство, преобразованное иранскими влияниями?
2. Какую роль в формировании манихейского мифа сыграла библейская история творения?

Прежде всего следует вспомнить, какова была цель проповеди Мани. Многочисленные источники, в первую очередь манихейские, говорят, что он задался целью создать универсальную и совершенную религию для всех времен и народов. Учение об «апостолах» и возрождающейся «истинной церкви» предполагает, что такая религия была бы не новшеством, но восстановлением первоначальной «истинной религии» (см. **Апостол, Церковь**).

Это означало главным образом воссоединение христианства (в такой форме, которую Мани считал канонической) с имперской религией — зороастризмом, а также с буддизмом (инкорпорировать его в новое учение, впрочем, не составляло особой трудности).

Можно предполагать, что подобная идея была для Мани не пропагандистским приемом, но искренним убеждением. Известно, что Мани рос и воспитывался в иудеохристианской общине. Между тем из библейского текста логически вытекает, что первоначально, когда люди видели Бога и говорили с Ним, ни о какой ложной религии не могло быть и речи: язычество и идолопоклонничество, таким образом, оказываются чем-то позднейшим и привнесенным. Следовательно, чтобы создать истинную религию, достаточно ее восстановить и очистить от позднейших искажений.

Выше, в разделах, посвященных различным манихейским божествам и мифологемам, представлено достаточное количество параллелей с легендами, сложившимися на основе ранней (иудейской и раннехристианской) экзегезы текста Библии.

Но, как известно, сами по себе разрозненные параллели совсем не обязательно означают родство. В конце концов, существует типологическая близость каких-то самых общих понятий и деталей: во всякой религии есть верховное божество, богиня-мать, боги-демиурги, боговитель, триада «отец—мать—дитя», во многих мифологиях есть представление о космическом древе и т.д., и можно «надергать» достаточное количество соответствий практически для любых двух религиозных учений. Похоже, что именно этим методом, помимо прочих, руководствовался первый известный нам исследователь и критик манихейства — Александр Ликопольский.

Далеко идущие выводы возможно делать, если параллельными оказываются не только отдельные явления, но и их места в общей системе, их взаимосвязи. Между тем при подробном рассмотрении манихейского космогонического мифа обнаруживаются именно структурные соответствия.

О многом говорит уже то, что большинство персонажей пантеона и элементов космологии, как показано в посвященных им разделах, носят имена, восходящие к библейскому тексту. В турфанских текстах они называются именами соответствующих зороастрийских божеств. Но, как показал Зундерман [Sundermann 1979a], такие параллели прослеживаются далеко не во всех текстах этого корпуса. Так, во фрагментах «Шапуракана» манихейские эманации действительно отождествляются с божествами зороастрийского пантеона, но в парфянских и согдийских фрагментах они носят арамейские имена (или переведенные с арамейского). Это наводит на мысль о вторичности подобных отождествлений: не иранские мифы адаптируются к гностической системе, а гностические — к зороастризму, причем далеко не всегда.

Аллегорическая интерпретация библейского текста засвидетельствована уже в I в. н.э. у Филона Александрийского; но он, очевидно, не единственный, кто толковал писание подобным образом. Ряд ранних отцов Церкви также используют аллегорическое толкование в своих трудах. И конечно, этот метод должен был стать основным в тех христианских школах, где исторические книги Писания не желали понимать буквально.

Но кроме того, следует вспомнить еще об одной характерной черте библейской экзегезы, начиная с первых веков н.э.; ее можно назвать «вторичной мифологизацией» текста Библии.

Пожалуй, в каждой религии есть потребность в каких-то мифологических объяснениях различных аспектов бытия: сотворение мира, людей, строение небес и преисподней, учение о душе, эсхатология,

иерархия сверхъестественных сил и т.п. Для раннего христианства обоснованием и источником такой мифологии должна, казалось бы, служить Библия. Но оказывается, что космогония, ангелология, учение о душе, которые мы находим в Танахе, далеко не всегда в полной мере удовлетворяют эту, в той или иной мере присущую каждой религии потребность.

Если сравнить космогонию в книге Бытия с аналогичными повествованиями в других религиозных и мифологических системах, понимаешь, что на самом деле история сотворения мира и человека в Библии изложена весьма кратко и скупо. (Несколько восполняет эту картину повествование олицетворенной Премудрости в главе 8 Притчей Соломоновых. Вспомним, какую важную роль играет этот образ Премудрости в формировании гностических учений.) Об ангелологии и демонологии, об эсхатологии и судьбе души после смерти можно судить только по отрывочным сведениям в разных библейских книгах — например, в книге Даниила, самой поздней в Танахе, завершенной не ранее чем в середине II в. Что касается эсхатологического учения, то ветхозаветная мысль — если говорить об изначальном смысле текстов, а не об их позднейшем переосмыслении — обычно не идет дальше земного метаисторического мессианского царства. Учение о душе настолько расплывчато, что это уже в I в. н.э. позволило фарисеям и саддукеям (и те и другие — отнюдь не еретики, но вполне законопослушные приверженцы иудаизма) иметь прямо противоположные точки зрения по такому основополагающему вопросу, как бессмертие души.

Начиная с первых веков н.э. эту лауну в иудаизме отчасти восполняет талмудическая аггада.

Вообще говоря, иудаизм всегда относился к мистическим спекуляциям весьма и весьма осторожно. В Талмуде мы видим даже запрет на подобное богословие. Вот как говорится об этом в Мишне — самой древней части Талмуда:

Всякий, кто толкует о четырех вещах, — жаль его, он все равно что не приходил в мир: о том, что вверху, о том, что внизу, о том, что прежде, и о том, что после (Мишна II, 1).

Иначе говоря, налагается запрет на спекуляции о небесах, преисподней, о предыстории творения и об эсхатологии. Но талмудическая аггада содержит богатый легендарный материал и на эти «не рекомендованные к изучению» темы.

Здесь — скажем, в неоднократно цитированном мидраше «Берешит Рабба» [BerR, 1] (окончательная редакция датируется примерно 500 г. н.э., но цитируемые авторитеты относятся к концу II — IV в.) — мы находим и развитую мифологию, и иерархию небесных сил, и понятие о демонах, и учение о строении космоса, в том числе небес, и представления о «веке (мире) грядущем», который все более теряет черты материального земного «царства». Все эти сложные, часто имеющие несколько вариантов построения зиждутся на толковании библейского текста — зачастую, как ни парадоксально, на очень буквальном толковании.

Подобные же методы порождения мифа из буквального толкования библейских текстов использовались, судя по источникам, и в гностических учениях. Так, гностик Валентин, по изложению Ипполита (VI.32.7), выводит миф о низшем демиурге, следующим образом толкуя библейское речение из книг Премудрости (Притч 1:7, 9:10; Пс 110:10):

А душа и демиург ведут начало из страха. Именно об этом, по его словам, говорит Писание: «Начало премудрости (σοφία) — страх Господень». Ибо таково начало страстей Софии: она утрашилась, потом опечалилась [Hippolytus, 244].

Строгий монотеизм почти совершенно лишил иудейскую религию древней, первичной мифологии — той, которая идет, как показывают классические исследования, от довербальных форм, от ритуала¹⁵⁶. Но впоследствии, уже на основе монотеистического библейского текста, на протяжении немалого периода успешно развивалась мифология, так сказать, вторичная, когда в мифологему преобразуется то, что мы определяем как литературный прием: толкование, парафраз, аллегория¹⁵⁷.

Есть исследования, посвященные возрождению мифа в апокалиптической литературе [Fallon, 31–32].

Выше уже говорилось о том, что христианский элемент в манихействе носит ярко выраженный гностический характер.

¹⁵⁶ Следует оговориться: здесь речь идет именно о письменно зафиксированном религиозном учении и о том, что считалось нормой согласно текстам. Об устной народной традиции и «низовых» религиозных представлениях в древнем Израиле мы можем составить себе только очень приблизительное представление. Подобная же картина по отношению к Иудее и диаспоре позднеантичного периода может быть составлена (хотя бы по магическим текстам), но будет неполной.

¹⁵⁷ Напомним: речь идет о той эпохе, когда уже можно по отношению к тексту говорить о «просто» парафразе, метафоре и других литературных приемах.

При внимательном исследовании источников выясняется: подобная же вторичность характеризует едва ли не все элементы сложной и развитой гностической мифологии.

Термин «вторичный» по отношению к гностическому мифу ввел Х. Йонас [Origeni, 100–101]. Он показывает, что библейский материал в гностических текстах не только возрождается, но и переформулируется.

Интерпретации книги Бытия в текстах из Наг Хаммади посвящена, например, часть I монографии Г.П. Люттикхойзена [Luttikhuisen 2006].

Нельзя сказать, что гностики, как это утверждают некоторые древние ересиологи и современные исследователи, совершенно не признавали или игнорировали Ветхий Завет. Напротив, при ближайшем рассмотрении выясняется, что, скажем, в документах из Наг Хаммади, которые обычно относят к «сифианскому» гностицизму, многие мифологемы восходят к ветхозаветному тексту — разумеется, в очень и очень специфическом толковании.

Так, в гностических книгах ветхозаветные патриархи (начиная с Адама, Сифа, Каина и Авеля) и потомки Каина превращаются в божеств, ангелов и демонов материального мира. Помимо таких персонажей, как обожествленные Адам-Адамант и «великий Сиф», из книги в книгу переходит учение о 12 ангелах, или зонах, властителях нижнего уровня материального мира — «сидящих над преисподней и хаосом». Вот какой вариант этого перечня мы видим в «Апокрифе Иоанна» (вариант текста по Берлинскому папирусу 8502,2):

Первый — Иаот. Второй — Гермес, он же Око огня. Третий — Галила. Четвертый — Иобэль. Пятый — Адонайос. Шестой — Саваоф. Седьмой — Каинан и Каэ, тот, которого зовут «Каин», он же Солнце¹⁵⁸. Восьмой — Абирессине. Девятый — Иобэль¹⁵⁹. Десятый — Хармупиазель. Одиннадцатый — Адонин¹⁶⁰. Двенадцатый — Белиас.

Как можно заметить, большинство имен здесь семитского происхождения, и многие происходят из Библии. Адонайос, Саваоф, Иаот и, может быть, Адонин — имена, происходящие от имен или определений Бога (Ιαω — огласовка библейской тетраграммы у греческих авторов). Каин и Авель, как известно, имена сыновей Адама. Каинан —

¹⁵⁸ Ср. вариант в «Евангелии египтян»: «Шестой — Каин, которого великие поколения людские зовут „Солнце“. Седьмой — Авель».

¹⁵⁹ Вариант «Евангелия египтян»: «Девятый — Иубэль».

¹⁶⁰ Варианты: «Архир (или Мельхир) Адонин».

внук Сифа (Быт 5:9–14), а Иобэль и Иубэль — тоже предположительно имена первых людей, варианты имен сыновей Каина Иавал и Иувал (Быт 4:19–20). Белиас — очевидно, вариант имени «Белиар» или «Белиал»; это имя властителя злых духов встречается уже в апокрифической иудейской литературе (например, в «Завещаниях двенадцати патриархов»).

В библейской экзегезе можно найти объяснение того, почему Каин у гностиков отождествляется с Солнцем:

И положил Господь знак на Каина. Р. Иегуда и р. Нехемья¹⁶¹. Р. Иегуда сказал: — Он заставил солнечный диск светить на него. Р. Нехемья сказал: — На такого-то нечестивца Святой, благословен Он, заставил солнечный диск светить? А он учит, что Он заставил проказу осветлить его (Берешит Рабба, XXII: XII).

О том, что Каин был лучезарного облика, подобно ангелу, говорится в «Жизни Адама и Евы» (21.3), в «Пирке де рабби Элизер» и в других источниках.

Вообще, сама по себе мысль, что первые потомки Адама, за исключением Сифа, были ангелами или демонами, находит параллель в том же мидраше на Бытие:

(На стих 5:1 **Вот родословие потомков Адама**). Эти — потомки, а первые (*т.е. сам Каин, Авель и потомство Каина, перечисленные выше, в гл. 4*) — не потомки. А кто они? Божества (אֱלֹהִים).

Другое толкование: эти — потомки, а первые — не потомки. А кто они? Демоны (букв. «дúхи» — רִיחָוּי). Ибо сказал р. Симон¹⁶²: — Все сто тридцать лет, что Ева была отделена от Адама, демоны мужские разжигались от нее и порождали от нее, а демоны женские разжигались от Адама и рождали от него (Берешит Рабба, XXIV: VI:6).

Ряд событий библейской истории трактуется в гностических книгах «с точностью до наоборот». Так, пожар Содома и Гоморры (а также, насколько можно судить в сопоставлении с другими текстами, и всемирный потоп) предстает в «Евангелии Египтян» как попытка низшего демиурга погубить праведный род, а сами Содом и Гоморра — как святые места зарождения и хранения этого рода:

¹⁶¹ Р. Иегуда б. Эл'ай (?) и р. Нехемья — таннаи 3-го поколения (ок. 130 — 160 г.), которые, судя по источникам, часто спорили друг с другом.

¹⁶² Аморай 3-го поколения. Конец III — IV в., Палестина.

Тогда великий Сиф пришел и принес свое семя, и посеяно оно в зонах рожденных, число же их — мера Содомы. Иные говорят, что Содом — это место пастбища великого Сифа, оно же Гоморра; иные же — что великий Сиф взял насаждение свое из Гоморры и насадил во втором месте, том, которое назвал «Содом» [Н.Х. III, 2, 60; Смагина 1995].

Уже самые ранние известные нам таргумы — арамейские изводы Библии — сплошь и рядом представляют собой не только перевод, но и толкование, дополнение, а иногда и парафраз библейского текста. Наглядное представление об этом дает, например, текст первых глав Бытия в палестинском «Таргуме Неофити» [TargumN]. Здесь мы находим, в частности, истоки такой характерной для гностиков мифологемы, как сотворение мира «посредниками», младшими божествами или низшими силами. Развивая представленный еще в гл. 8 книги Притчей образ гипостатизированной Премудрости как соучастницы творения, таргум представляет орудиями, а возможно, и субъектами творения Слово Божье (מַמְרָא) и Премудрость (חַכְמָא) [TargumN I, 3]. Исследование этого текста см. в [TargumN II].

В последние годы немало написано об иудейских источниках гностицизма [Fallon]. Но на параллели между манихейским учением и аггадическим материалом до сих пор мало обращалось внимания. Между тем при их сопоставлении можно обнаружить интереснейшие вещи.

Казалось бы, манихейский миф о первоначальной агрессии мрака по отношению к свету — это чисто иранская черта космогонии: такое агрессивное противостояние двух начал вряд ли может следовать из библейской интерпретации. Но, обратившись к иудейской литературе первых веков н.э., мы находим там не только противопоставление «века сего» и «века будущего», но и дихотомию «верхние–нижние», т.е. противостояние между горней и дольней областями сотворенного мира. (Ср. противопоставление «верхнего и нижнего», «верха и низа» в манихейских источниках.) Более того, здесь засвидетельствована легенда о зависти низших, земных творений по отношению к высшим, небесным (см. **Материя**). А фраза о «войне сынов света против сынов Тьмы» в заглавии одного из кумранских документов заставляет еще больше задуматься над этим вопросом.

Прямую линию от иудейского толкования к манихейскому мифу можно провести, если обратиться к апокрифическим произведениям на материале первых глав книги Бытия. Особенно интересен в этом отношении псевдоэпиграф «Жизнь Адама и Евы» [VitaAd]. Этот документ, написанный изначально по-древнееврейски или по-арамейски,

не дошел до нас в оригинале, но сохранились многочисленные переводы — греческий, латинский, грузинский, армянский и старославянский. Переводы греческой и латинской версий см. в Приложениях.

Здесь описана жизнь Адама и Евы до и после грехопадения; в частности, есть эпизод плача Адама о рае, ставший в христианской литературе поэтическим сюжетом. Заслуживает внимания эпизод смерти Адама. Ангелы спускаются с небес, подают душе Адама руку и возносят на небеса, где он должен пребывать до конца света, когда воссядет на престол; Ева остается на земле, плачет и просит смерти вместе с Адамом. Ей обещают, что она воссоединится с Адамом в конце мира, после Страшного суда.

Можно заметить, что этот сюжет из псевдоэпиграфа обнаруживает разительные параллели с мифом о Первочеловеке и Душе живой в манихейском учении, причем место Адама занимает Первочеловек, а место Евы — Душа живая.

Таким образом, если сравнить космогонию и историю первых людей в книге Бытия, развитую в мидрашах, таргумах и псевдоэпиграфе «Жизнь Адама и Евы», с манихейской историей первых божеств и космогонией, получаются довольно схожие схемы¹⁶³:

<i>Книга Бытия</i>	<i>Манихейское учение</i>
В начале сотворил Бог (форма мн. ч.) небо и землю.	Два начала было (два бога), небо и земля.
Земля была «тоху ва-боху» (пуста и безвидна), и тьма над бездной, и дух Божий носился над водой.	Свет был непостижим и незрим (?), а мрак располагался внизу, в бездне, был бесформенным, безобразным и агрессивным.
Перечисляются небо, земля, тьма, бездна, дух (= ветер), вода, свет и тьма.	У светлого и темного начала было пять стихий: воздух/дым, ветер/ветер, огонь/огонь, вода/вода, свет/тьма.
Бог сотворил свет и отделил его от тьмы.	Свет и тьма были разделены между собой. В какой-то момент тьма позавидовала свету и пошла на него войной.
Образовалась твердь и суша, верхние и нижние воды разделены.	Образовалась область смешения между верхним и нижним миром.
Было сотворено море и суша.	Материя упала на сухое и влажное.
Были сотворены растения.	Материя вырастила пять деревьев.
Были сотворены животные, птицы и рыбы («душа живая»).	Из плодов деревьев родились демоны пяти миров мрака. Свет произвел в себе стихии (Душу живую).

¹⁶³ В схеме библейского повествования курсивом обозначены апокрифические вставки из «Жизни Адама и Евы» и прочих толкований.

<i>Книга Бытия</i>	<i>Манихейское учение</i>
Бог сказал: «Сотворим человека по образу и подобию нашему» — и сотворил первого человека Адама (<i>из четырех стихий</i>) ¹⁶⁴ . (<i>По мидрашам, в творении участвует Премудрость.</i>)	Бог света сотворил Первочеловека. Варианты: в творении участвует Великий дух (Мать) и все светлые зоны.
Вместе с Адамом была сотворена женщина, его помощница. <i>Они были одеты в одеяние славы (света).</i>	Вместе с Первочеловеком были созданы стихии, т.е. Душа живая, его одежда и оружие («одевание света»).
Адама и его жену поселили в сад Эдем, где росли древо жизни и древо познания.	Первочеловек и Душа живая сошли в область смешения, где выросли пять деревьев и их плоды.
Адам и его жена вкусили от древа познания добра и зла и <i>узнали вкус смерти.</i>	Первочеловек и светлые стихии схватились со злым началом (узнали вкус смерти) и были им связаны.
Адам и его жена увидели, что наги (<i>у них было отнято божественное светлое одеяние славы</i>).	У Первочеловека были отняты светлые одежды стихий — Душа живая.
Оба они спрятались.	Оба они оказались пленниками в смешении.
Бог воззвал к Адаму, он услышал и ответил.	Отец воззвал к Первочеловеку, он услышал и ответил (явление Зова и Слуха-Ответа).
Адам и его жена изгнаны из рая.	Первочеловек и светлые стихии остались в области смешения и не могли вознестись.
<i>Адам заплакал о потерянном рае</i> ¹⁶⁵ .	Стихии заплакали ¹⁶⁶ .
Адам назвал жену Ева (имя понимается как производное от корня «жить»). Она стала «матерью жизни, матерью всех живых».	С этого момента, собственно, светлые стихии и называются «Душа живая».
<i>Адам и Ева пребывали в горе (угнетении) оттого, что пали. (Повторяются слова θλίβω, θλίψις.)</i>	Первочеловек и Душа живая пребывали в горе (угнетении) оттого, что остались внизу, связанные злым началом. (Повторяются слова θλίβω, θλίψις.)

¹⁶⁴ О том, что Адам сотворен «из четырех стихий», говорится в целом ряде раннехристианских источников. Эти толкования излагает А. Тёпель в своем исследовании по сирийскому апокрифу «Пещера сокровищ» [Тоерел, 69–70].

¹⁶⁵ Как показала М. Каспина в своем докладе на конференции общества «Сэфер» в феврале 2001 г., тема «Плач Адама» впоследствии развита и использована в христианских песнопениях.

¹⁶⁶ Одна из глав «Кефалайа» посвящена этой теме и носит название: *О стихиях, которые заплакали.*

<i>Книга Бытия</i>	<i>Манихейское учение</i>
<i>Когда Адаму пришло время умирать, к нему снизошли небесные силы, подали ему руку и вознесли.</i>	Дух живой снизошел к Первочеловеку, подал ему десницу и вознес.
<i>Ева осталась на земле, горюя и плача.</i>	Душа живая осталась связанной в смешении, горюя и плача.
<i>Ангелы очистили и вознесли Адама на третье небо, где он должен оставаться до конца света.</i>	Дух живой вознес Первочеловека в верхнюю область космоса и очистил; но он должен оставаться на материальных небесах до конца света.
	Дух живой и Мать живых начали творить мир.
<i>Еве обещано, что она воссоединится с Адамом в конце времен.</i>	С сотворением мира Душа живая начала очищаться и возноситься. Этот процесс завершится в конце времен.
<i>Адам в конце дней воссядет на престол, а дьявол и его силы будут низвергнуты и осуждены.</i>	Первочеловек в конце дней воссядет на престол, а силы Мрака будут низвергнуты и осуждены.

Следует заметить, что манихейский канон повторяет историю первых глав Бытия как бы дважды. За изложенной выше космогонией следует история сотворения земных Адама и Евы, вкусивших плод с древа познания. Эта история более буквально следует библейскому тексту, хотя и она дополнена мифологическими вставками и истолкована в типично гностическом духе.

Все это позволяет по-иному посмотреть на следующий вопрос. В Талмуде и мидрашах неоднократно упоминаются некие постоянные оппоненты иудейских мудрецов — еретики, называемые «миним». Есть исследователи, считающие, что так здесь называются вообще христиане. Но многие высказывания этих еретиков носят специфический и легко узнаваемый характер.

В главе VIII мидраша «Берешит Рабба» «миним» задают талмудистам вопросы, судя по которым они стараются доказать, что творцов мира было несколько: *С кем Он советовался*¹⁶⁷? *И сколько богов творили?* (VIII–IX).

В книге «Мидраш Танхума»¹⁶⁸ (Берешит, 1:1) мы видим довольно пространную дискуссию с «миним»:

¹⁶⁷ То есть с кем советовался Бог, когда говорил: «Сотворим человека».

¹⁶⁸ По изданию: *מדרש הנחמשה: על חמשה חומשי תורה*. Jerusalem, 1964. Окончательная редакция – не ранее середины VIII в., но цитируются авторитеты IV в. и ранее.

1,1. А почему не сотворены ангелы в первый день? Чтобы миним не сказали: «Михаил стоял на севере, а Гавриил на юге, и они растягивали (פָּתַח) небо и землю». А кто сотворил их? Святой, благословен Он, сам; ибо сказано: «В начале сотворил Бог», и так далее.

1,7. Миним спросили у рабби Симлая¹⁶⁹: «Сколько божеств (אלהות) сотворили мир?»¹⁷⁰.

Вряд ли можно считать, что подобные воззрения на творение были свойственны всем вообще ранним христианам или иудеохристианам. С другой стороны, это явно не язычники: в таких случаях текст содержит указание на это. Ср. спор Гамалиила (I в.) с неким פִּילֹסוֹפִי *философом* в «Берешит Рабба», I:IX или упоминание там же אֲפִיקוֹרְסִים *безбожников, вольнодумцев* (I:X; букв. *эпикурейцы*).

Более всего эти попытки доказать множественность творцов напоминают именно построение гностического типа, где мир обычно творят несколько младших или низших сил. Может быть, под «миним» здесь подразумеваются адепты неких гностических школ.

Та же глава «Мидраш Танхума» содержит раздел, заставляющий задуматься, не выводилось ли само учение о *двух началах* непосредственно из толкования первых стихов Бытия (*раздел посвящен дискуссии двух прославленных мыслителей II в. — рабби Ишмаэля и рабби Акивы. Речь идет о толковании Быт 1:1*):

1,8. Р. Акива сказал: — Если бы сказано было «небо и землю»¹⁷¹, мы сказали бы: это два божества. Но «-אֶת־הַשָּׁמַיִם небо и -אֶת־הָאָרֶץ землю» — (это значит:) их и то, что сотворено вместе с ними.

Сказанное позволяет сделать одно довольно смелое предположение. Изложение манихейской доктрины у ан-Надима начинается словами «два начала...» Не происходит ли само заглавие и краткая формула манихейского учения — о *двух началах* — из своеобразной интерпретации заглавного слова Бытия: בְּרֵאשִׁית *в начале* — если предположить, что -בְּ истолковано как цифра 2?

Если обратиться к арамейскому тексту Бытия, т.е. к таргумам, мы обнаружим, что в «Таргуме Онкелос» это первое слово священного текста дано в форме множественного числа: בְּקַרְמִין [TargumO, 1].

¹⁶⁹ В других рукописях: р. Ишмаэля.

¹⁷⁰ Аргумент основывается на том, что в Танахе слово «Бог» предстает в форме мн. ч.: אֱלֹהִים.

¹⁷¹ То есть без артикля и предлога: -אֶת.

Можно предположить (и такое предположение будет даже не очень ново), что первичным было не иранское влияние на иудаизм, раннее христианство и манихейство в придачу, а наоборот, приемы иудейской экзегезы священных книг позаимствованы в иранскую литературу — может быть, через арамейскоязычное раннее христианство. Это бы многое объяснило.

Скорее можно утверждать, что Картир и вообще иранское жречество читали по-арамейски, чем евреи — по-среднеперсидски. Образованный перс вряд ли мог не знать *lingua franca* всего Ближнего и Среднего Востока. Кроме того: какая религия могла быть более открыта внешним влияниям — иудаизм, в принципе закрытый, или зороастризм, да еще в ту эпоху, когда он реформировался? Скорее, пожалуй, зороастризм.

Очевидно, восходит к какому-то общему арамейскому наследию и библейская экзегеза. У сирийских авторов, начиная с самых ранних, обнаруживается методология и приемы, схожие с теми, какие применяются в таргумах и мидрашах [Corbett; Feghali]. И это, как полагают исследователи, не результат влияния раввинской экзегезы, с которой сирийские авторы вряд ли часто соприкасались, а признак каких-то общих истоков. Существовал богатый экзегетический материал, к которому восходит и раввинская, и христианская арамейская (сирийская) литература.

Часть III
Приложения
**ИЗБРАННЫЕ РАННИЕ ИСТОЧНИКИ
ПО МАНИХЕЙСТВУ**

**ЦИТАТЫ ИЗ КНИГИ
«СОКРОВИЩЕ ЖИЗНИ»**

Августин. Против Феликса, II, V
[Augustinus, 710]:

...Ибо он (Мани) так сказал во второй книге «Сокровища»: «Те же, которые по своему небрежению совершенно не стремились очиститься от пагубы упомянутых духов, а кроме того, мало повиновались Божьим велениям, и совершенно не хотели служить закону, что дал избавитель их, и не управляли собой как подобает»...¹.

Еводий. О вере против манихеев
[PL, XLII, 1142–44]:

(Глава XIV) ...в том же самом «Сокровище» в числе прочих позорных вещей в седьмой книге он написал так: «Тогда блажен тот Отец, что имеет светлые корабли пристанищем и жилищами, согласно величиям, по присущей ему благодати оказывает помощь, которой извлекается и освобождается от нечестивых уз, угнетения и стеснения его жизненная субстанция. Итак, незримым мановением своим² он преобразует те свои добродетели, которые обитают на этом преславном ко-

¹ Та же цитата приводится в трактате Еводия «О вере против манихеев», гл. V; прочие цитаты из этой книги см. далее.

² Или: незримой волей своей.

рабле, и делает так, что они показываются враждебным силам, которые расставлены на каждом слое небес. Поскольку они бывают двух полов, мужского и женского, то он велит, чтобы упомянутые добродетели частью показывались женским (силам) враждебного рода в облике обнаженных юношей, а частью — мужским (силам) вражеского рода в виде светозарных дев: он знает, что все эти враждебные силы, благодаря свойственному им гибельному и мерзейшему вожделению, очень легко схватить, поймать с помощью тех самых прекрасных образов, в которых они³ появляются, и таким образом рассеять. А как вы знаете, сей блаженный Отец наш есть то же самое, что и его добродетели, которые он в случае необходимости преобразует в чистое подобие юношей и дев. Ведь он использует их как свое оружие и через них вершит свою волю.

(XV) Этими же божественными добродетелями, которые, наподобие четы для соития, предстают перед порождениями преисподней и с воодушевлением и легкостью в то же мгновение исполняют то, что задумали, наполнены светлые Корабли. Итак, когда Разум потребует, чтобы те же самые святые добродетели показали мужским (силам), они тотчас же являют свое обличье дев, прекраснейших видом. А когда дело дойдет до женских, они откладывают образ дев и выставляют образ обнаженных юношей. От этого их прекрасного вида возрастают жар и вожделение, и таким образом развязываются узы этих сквернейших помышлений, и Душа живая, которая удерживалась их членами, благодаря этому освобождается и убегает, и смешивается со своим чистейшим воздухом; и, полностью очистившись там, души возносятся на светлые Корабли, уготованные для них, чтобы плыть и переправляться к себе на родину.

(XVI) А то, что все еще запятнано враждебным родом, в зной и жару нисходит порознь и смешивается с деревьями, с другими растениями и посевами и окрашивается в разные цвета. Таким образом, из этого великого и преславного Корабля обличья юношей и дев показываются вражьи силы, которые обитают на небесах и обладают огненной природой; и от их прекрасного облика часть жизни, которая содержится в их членах, освобождается и через жар выводится на землю; таким же образом та высшая добродетель, которая обитает на Корабле живых вод, в облике юношей и дев святых через своих ангелов является тем силам, чья природа холодна и влажна, которые расставлены на небесах. И таким же образом, если они женские, среди них она

³ То есть «добродетели».

предстает в виде юношей, а мужским — (в виде) дев. Благодаря же этой изменчивости и различию божественных и прекраснейших обличей князя⁴ влажного и холодного корня, мужские или женские, рассеиваются⁵, и то, что в них есть живого, убегает; а то, что останется, освободясь, спускается на землю в холода и примешивается ко всем порождениям земли».

⁴ Principes соответствует термину «архонты» в греческих, коптских и сирийских источниках.

⁵ Или: слабеют.

ВЫДЕРЖКИ ИЗ EPISTULA FUNDAMENTI

Августин⁶. Из трактата «Contra Epistulam Fundamenti» [Augustinus, 391ff.]

[398] Мани⁷, апостол Иисуса Христа, провидением Бога Отца. (...)⁸

[418] Это (...) слова спасительные, из вечного и живого источника; кто их услышит и сначала поверит в них, а потом сохранит то, что они внушают, тот никогда не будет подвластен смерти, но будет наслаждаться жизнью вечной и славной. Ибо, воистину, блаженным должен считаться тот, кто будет обладать этим божественным знанием: освобожденный им, он пребудет в жизни непреходящей. (...)

Мир (..) Бога незримого и познание истины да будет со святыми и дражайшими братьями, что веруют в божественные веления, равно как и [419] служат им. (...)

[420] Но и десница света пусть блюдет вас и избавляет от всех нападков зла и от тенет мирских. (...)

Итак, о том, (...) о чем ты, любезнейший брат Паттикий⁹, высказался, говоря, что желаешь знать, каково было рождение Адама и Евы — произведены ли они словом или они перворожденные телесно, — будет тебе ответ как подобает. Ибо многие в различных писаниях и откровениях добавляют и рассказывают об этом¹⁰ совсем разное. Вот почему истину об этом деле, как оно есть, не знает почти никто в мире, даже никто из тех, что долго и много об этом спорили. Ведь если бы им довелось со всей очевидностью узнать о рождении Адама и Евы, они бы вовек не были подвластны тлению и смерти. (...)

⁶ Далее цитаты даются с указанием на страницы этого издания.

⁷ Manichaeus.

⁸ Скобки отмечают вставные авторские реплики и рассуждения, которые здесь опускаются.

⁹ Упоминания об ученике по имени Паттикий мы видим и в других источниках. Можно предположить, что это отец Мани, который звался Паттикий и принадлежал к числу самых ранних его учеников, но доказать это не представляется возможным.

¹⁰ Или: о них.

Стало быть, необходимо (...) сначала припомнить многое, чтобы [422] можно было уже без всяких сомнений дойти до этой тайны. (...)

А значит, если тебе угодно, (...) выслушай сначала, что было до сотворения мира и каким образом разразилась битва, — чтобы ты смог различать¹¹ природу света и мрака. (...)

Ибо (...) были они от начала — два вещества, отдельные одно от другого. И над светом [424] властвовал Бог Отец, в своем святом роде постоянный, добродетелью возвеличенный, по самой своей природе истинный, вечностью своей вечно превознесенный, заключающий в себе мудрость и умные сущности живые¹², которыми он объемлет также двенадцать членов своего света, иначе говоря, избыточные богатства собственного царства. А в каждом из его членов скрыты тысячи бесчисленных и безмерных сокровищ. Сам же Отец, славой превознесенный, величием непостижимый, имеет единые с ним блаженные и славные зоны¹³, ни числом, ни величиной не оценимые, с которыми этот святой и сияющий Отец и создатель обитает, и в дивных царствах его нет никакого ущерба или немощи. Ведь так устроены его блистательнейшие царства на светлой и блаженной земле, что ничем и никогда невозможно их сотрясти или поколебать. (...)

[428] А около одной (...) [430] части и стороны этой сияющей и святой земли была земля мрака, глубокая и безмерной величины, в которой пребывали огненные тела, то есть тлетворные племена. Там бесконечная тьма, происходящая из той же природы, неисчислимая, со своими порождениями; а за ними были воды грязные и мутные, со своими обитателями; а глубже их — ветры ужасные и неистовые со своим архонтом¹⁴ и создателями. Далее — область огненная и глениная со своими вождями и народами. Равным образом внутри — область, полная мглы и дыма, в которой пребывал чудовищный архонт и вождь их всех, а вокруг него бесчисленные архонты, сознанием и началом которых был он сам; таковы были пять природ тлетворной земли.

¹¹ Или: разделять.

¹² Sensus vitales — очевидно, то же, что воерá в греческих и коптских источниках.

¹³ «Эоны»: saecula, букв. «века». Здесь лат. saeculum — калька с греч. αἰών или непосредственно с араб. عَالَم.

¹⁴ Здесь и далее словом «архонт» переводится princeps «глава, повелитель» — аналог термина «архонт» в латинских источниках по манихейству.

Августин. Из трактата «О природе блага» [PL, XLII (1845), 569–570]

(Глава XLVI.) (...) В послании, которое называют *Fundamenti* — о том, как архонт мрака, которого они¹⁵ представляют отцом первого человека, говорил с прочими своими сотоварищами, архонтами мрака, и действовал¹⁶, — Мани написал так: «Итак, он измыслил нечто несуразное и сказал тем, кто пришли: „Как вам нравится этот величайший светоч, который восходит? Глядите, как он колеблет небосвод, сотрясает бесчисленные силы¹⁷. Поэтому лучше будет вам предоставить мне свет, тот, который есть в вашем распоряжении; ибо так я создам образ того великого, который явился во славе, и с его помощью мы сможем царствовать, освободясь наконец из круговорота мрака“. Услышав это, они долго совещались между собой и решили, что правильнее всего будет отдать требуемое. Ведь они не были уверены, что смогут постоянно удерживать этот свет; поэтому они сочли за лучшее предоставить его своему архонту, питая надежду, что таким способом воцарятся. А каким образом они отдали свет, тот, который у них был, — следует поразмыслить. Ибо это рассеяно по всем священным писаниям и небесным таинствам, и те, кто мудр, без малейшего труда узнают, как он был отдан: ведь это явно и очевидно для того, кто захочет доподлинно и верно все рассмотреть. Поскольку толпа собравшихся была смешанная, то есть и женского, и мужского пола, он побудил их совокупиться друг с другом, и при этом соитии одни оплодотворили, другие забеременели. И детеныши у тех, кто родил, были схожие, они как первенцы завладели большей частью силы родителей. Забрав их, архонт обрадовался, как лучшему подарку. И как на наших глазах происходит поныне — создательница тел, природа зла, забирает оттуда силы и творит, — так и вышеупомянутый архонт, получив потомство своих товарищей, содержавшее сознание, рассудок родителей, свет, рожденный вместе с ними в поколении, съел их; и получив много сил из подобной пищи, в которой содержалась не только сила, но еще гораздо более — коварное и порочное сознание от дикого племени¹⁸ их

¹⁵ То есть манихеи.

¹⁶ Можно было бы сделать вывод, что здесь Августин определяет общее содержание послания. Но по предыдущим цитатам видно, что в *Epistula Fundamenti* дело не ограничивается пересказом именно этого эпизода доктрины: здесь охватывается гораздо более широкий круг вопросов. Очевидно, это резюме передает какой-то один раздел послания, где говорилось именно о творении архонтами Адама.

¹⁷ *potestates*, т.е. небесные силы.

¹⁸ *gente*, в другой рукописи *mente* «разума».

родителей, позвал к себе свою самку, которая происходила из того же рода, что он сам; он совокупился с ней и оплодотворил, как остальные, изобилием зол, которые пожрал; кое-что и сам добавил от своего мышления и свойств, чтобы сознание его стало создателем и художником¹⁹ всего того, что он излил; а подруга его принимала это, как возделанная земля обычно принимает семя. Ибо в ней складывались и составлялись образы всех небесных и земных дел, для того, конечно, чтобы то, что создавалось, получило подобие всего мира».

**Еводий. Из трактата
«О Вере против манихеев», гл. 5–11
[PL, XLII (1845), 1141–1143, 1147]**

(Глава V) Далее, в *Epistula Fundamenti* он²⁰ так говорит о тех душах, «которые из любви к миру позволили себе заблудиться и отойти от своей первоначальной светлой природы, оказались недругами святому свету и открыто взялись за оружие на погибель святым стихиям, и последовали за духом огненным, и даже подрывали своим враждебным преследованием святую Церковь и состоящих в ней избранников, блюстителей²¹ небесных велений, и чуждаются блаженства и славы святой земли. И поскольку позволили злу одолеть себя и пребудут в том же злом порождении²², они сами себе закрыли доступ к той мирной земле и бессмертным пределам. И вот почему это с ними случится: они так опутали себя зловредными делами, что безразлична была им жизнь и свобода²³ святого света. Стало быть, они не смогут быть допущены в те мирные владения, но пригвождены будут на вышеупомянутом ужасном Шаре²⁴, к которому нужно даже приставлять стражу. Там души эти будут привязаны к тем вещам, которые они возлюбили, и оставлены на этом Шаре мрака, потому что всецело этого за-

¹⁹ descriptor.

²⁰ То есть Мани.

²¹ Или: избранных блюстителей.

²² Может быть, *in eadem mala stirpe* следует перевести «в том же злом древе», где «древо» символизирует злое начало (см. *Дерево*).

²³ Имеется в виду, очевидно, освобождение Души живой от уз мрака.

²⁴ О Шаре не говорится ни в цитируемом здесь отрывке, ни в начале послания, которое приводит Августин в своем полемическом трактате (см. выше). Значит, место, на которое ссылается Мани, находилось где-то в середине послания. Очевидно, в *Epistula Fundamenti* кратко излагалась вся доктрина, включая эсхатологическую часть, к которой принадлежит учение о Шаре.

служивают. Ибо они и не стремились постичь будущие события, и, когда представлялся случай, отвернулись от них».

(VII) Еще он говорит в том же послании: «А отсеченную долю света, то есть грешные души». (...)

(XI)²⁵ Между тем этот самый Мани говорит: «Бог изобилен всеми благами, и в его владениях не содержится никакого недостатка или немощи, и его блистательнейшие зоны²⁶ тоже так твердо стоят, что ничто никогда не может их сотрясти или поколебать». В другом месте, немного далее, он добавляет: «А Отец блаженнейшего света, зная, какая великая пагуба и разорение восстали из мрака и угрожают его святым зонам, может выставить против них только некое особое, славейшее и могучее добродетелью²⁷ божество²⁸, чтобы посредством его и победить, и разрушить порождение мрака, чтобы с их гибелью настал покой для обитателей света».

(XXVIII) Ведь он так говорит в *Epistula Fundamenti*: «Ибо враг, который надеялся, что распял этого самого Спасителя, Отца праведных, сам был распят, и совершилось в это время одно, а виделось другое»²⁹.

²⁵ Нижеследующая цитата дана без указания на источник. Вполне вероятно, что это выдержка не из *Epistula Fundamenti*, но следует привести и ее как отрывок из подлинных (предположительно) писаний Мани. Во всяком случае, она перекликается с другими местами в приведенных выдержках из этого послания.

²⁶ В тексте *saecula* «векá».

²⁷ Или: доблестью.

²⁸ В тексте *pumen* — может быть, «волю, проявление».

²⁹ Имеется в виду докетическое представление манихеев о том, что страсти Христовы были только видимостью.

ИЗЛОЖЕНИЕ МАНИХЕЙСКОЙ ДОКТРИНЫ У ОППОНЕНТОВ

Александр Ликопольский [AlLyc]

(II) (...) так называемый Манихей, это был некто, родом перс, и он, по моему мнению, превзошел всех диковинными речами; и не так давно обнаружилось его новшество — а первым наставником учения этого человека у нас стал некто по имени Папос, и после него Фома, и некоторые другие после них, — ведь он, как говорят, родился при Валериане, был соратником Сапора Персидского, чем-то оскорбил его и погиб.

Вот какое известие о его учении дошло до нас от тех, кто знал этого человека. Он полагал (два) начала — Бога и Материю, причем Бог добр, а Материя зла; и Бог более отличается добром, чем Материя злом. (...) Беспорядочное движение во всем сущем — вот что он зовет Материей. Богу сопутствуют другие силы, как бы прислужницы, все добрые, а другие таким же образом — Материи, все злые. Ясность, и свет, и верх — все это с Богом, а муть, и тьма, и низ — с Материей. Есть стремления и у Бога, но и они добры, и равным образом у Материи, но те все злы. (III) Итак, некогда Материя, (говорит он,) возымела страсть достичь верхней области, а достигнув, восхитилась той ясностью и светом, какой был у Бога, и хотела завладеть этим началом, отняв его у Бога. А он захотел ее наказать, но ему недоставало зла, даже чтобы наказать; ибо в жилище Бога нет зла. Итак, он послал некую силу, которую мы зовем душой, на Материю, чтобы она с ней всецело смешалась; ибо отделение этой силы некогда, после этого, будет смертью Материи. Так, по промыслу Бога, душа смешалась с Материей — некая несходная вещь с несходной. А в смешении душа страдает вместе с Материей; ибо как в грубом сосуде содержимое зачастую соответственно изменяется, так и в Материи душа, испытывает нечто подобное, умалилась по сравнению с сущей природой в общении со злом. Итак, Бог пожалел об этом и послал некую другую силу, которую мы зовем демиургом; а когда она прибыла и взялась за сотворение мира, от Материи была отделена та часть силы, которая ничего

чрезвычайного не претерпела от смешения, и она сделалась сперва солнцем и луной, а то, что столкнулось с умеренным злом, (сделалось) звездами и всем небом. А та часть Материи, от которой были отделены солнце и луна, изгнана за пределы мира, и это огонь, пламенеющий, темный и мрачный, очень схожий с ночью. А в других стихиях, в растениях и животных, которые в них, смешанная божественная сила содержится неравномерно. Поэтому возник и мир, а солнце и луна в нем при рождениях и гибели постоянно отделяют божественную силу от Материи и отправляют к Богу. (IV) Ибо вслед за демиургом еще одна сила, снизошедшая на сияние солнца, разработала это, и дело это очевидное и, так сказать, слепому ясное. Ибо при возрастании луна забирает отделяемую силу от Материи и оказывается полна ею в это время, а наполнившись, на ущербе посылает ее к солнцу, а оно отправляет к Богу, и сделав это, (луна) снова принимает к себе от следующего полнолуния переселение души, а приняв его таким же образом, предоставляет самостоятельно восходить к Богу, и так она действует постоянно. И на солнце виден такой образ, каков вид человека; а Материя в честолюбивом соперничестве сделала человека из самой себя, по смешению ради всей этой силы, и у него тоже есть какая-то часть души; конечно, его облик в большой мере обусловлен тем, что человек более причастен к божественной силе, чем другие смертные живые существа, ибо он есть образ божественной силы. А помазанник (Христос) — это Разум; он некогда прибыл из верхней области, освободил и отправил к Богу наибольшее количество этой силы, а напоследок, будучи распят, предоставил знание, что таким же вот образом и божественная сила пригвождена, распята на Материи. Итак, поскольку Бог решил, чтобы Материя погибала, нужно отказываться от всего, в чем есть душа, питаться овощами и всем тем, что бесчувственно, отказываться от брака, любовной связи и деторождения, чтобы эта сила не обитала далее в Материи по преемственности рода. Ибо они не исключают самих себя, производя очищение того, чью силу осквернила примесь Материи. (V) Вот самое главное из того, что они говорят. Они чрезвычайно почитают солнце и луну не как богов, но как путь, по которому можно прийти к Богу. А когда божественная сила полностью отделится, говорят они, возникнет сам собой огонь внешний и сожжет все прочее, что останется от Материи.

Акта Archelai, 9–22³⁰

VI (XXV). Если хотите узнать от меня о вере Манеса, слушайте вкратце. Он почитает двух богов, нерожденных, самовозросших, незримых, друг другу противостоящих, и объясняет, что один (бог) благой, а другой злой, положив одному имя «свет», а другому — «мрак»; и что удел света — душа в людях, а мрака — тело и творение материи. А смешение или слияние их произошло, говорит он, вот как — в уподобление их двоих³¹ приводя такой пример, как если бы два царя сражались друг с другом, изначально враждебные, и у каждого был свой собственный удел. Случилось так, что мрак вышел из своих пределов и сразился со светом. А благой Отец, узнав, что мрак вселился в его пределы, произвел из себя силу, называемую Мать жизни, а она произвела Первого человека, пять стихий. Это ветер, свет, вода, огонь и материя³². И одевшись в них, как бы для подготовки к войне, он сошел вниз и стал воевать с мраком. А архонты³³ мрака, воюя с ним, съели от всеоружия его, оно же Душа. Тогда Первый человек там, внизу, был сильно угнетен³⁴ мраком, и если бы Отец не услышал его молитву и не послал другую силу, им произведенную, называемую Живой дух, и если бы тот, сойдя вниз, не подал ему десницу и не вознес из мрака, схваченный Первый человек издревле был бы в опасности. При этом же он оставил внизу Душу, и потому манихеи, когда встречаются друг с другом, подают десницу в знак этого, как освобожденные от мрака. Ибо во мраке, говорит он, пребывают все ереси.

³⁰ Доктрину в книге излагает один из персонажей — манихей Турбон, ученик Ады, одного из первых последователей Мани.

Перевод сделан в основном по греческим выдержкам, приведенным у Епифания, потому что они, судя по всему, взяты из первоначального текста «Акта Archelai». Приводятся разночтения по латинской версии. В ряде случаев, когда вариант латинской версии представляется более правильным (в сравнении с данными других источников), ему отдается предпочтение.

³¹ Лат. версия: «обоих богов».

³² Следует отметить, что «материя» — явная ошибка составителя или переписчика. Еще одной стихией в манихейской пентаде должен быть назван воздух. Лат. версия: «которой облек Первого человека, они же пять стихий, то есть ветер, свет, вода, огонь и материя».

³³ В лат. версии этот термин переводится как *principes*.

³⁴ В греческом тексте употребляется глагол *θλίβω*, который может означать и физическое действие («жать, теснить, угнетать»), и моральное мучение («терзать, мучить»). Этот глагол и однокоренное *θλίψις* «стеснение, угнетение; скорбь» встречаются в греческих и коптских источниках, где излагается данный эпизод учения. Можно сделать вывод, что в греческой версии манихейского канона соответствующие понятия были выражены именно так.

VIII. Тогда Живой дух сотворил мир, облекся в другие три силы³⁵ и спустился, вознес архонтов и распял на тверди, оно же их тело, Сфера. (XXVI.) Тогда Живой дух еще сотворил светила, они же остатки Души, и таким образом заставил твердь вращаться. И еще он сотворил землю в восьми видах. А Омофор держит (землю) снизу³⁶, и, когда устает держать, содрогается и становится причиной землетрясения по определенным временам. Ради этого благой Отец послал своего сына из лона своего в сердце земли и в ее самые нижние области, чтобы усмирить его как подобает³⁷. И каждый раз, как случится землетрясение — это он или содрогается от усталости, или перекладывает груз с одного плеча на другое. Итак, тогда и Материя сотворила сама из себя растения, а когда они были похищены некими архонтами, созвала всех предводителей архонтов, взяла от них по одной силе, изготовила человека по образу того Первого человека и связала в нем Душу. Вот основа смешения³⁸. А когда Отец живой увидел Душу угнетенную в теле, то, будучи благоутробным и милостивым, послал сына своего возлюбленного для спасения Души. Ибо по этой причине, а также из-за Омофора послал он его. И придя, сын преобразил себя в вид человека; и явился людям как человек, не будучи человеком, и люди полагали, что он рожден. Итак, придя, он поставил некий механизм, изготовленный для спасения душ, то есть колесо с двенадцатью кувшинами³⁹; и оно вращается по этой Сфере, зачерпывая⁴⁰ души умирающих, а большее светило, то есть солнце⁴¹, забирает их лучами, очищает и передает луне, и таким образом наполняется то, что у нас называется диском луны. Ибо он говорит, что эти два светила суть корабли или лодки для переправы. Далее⁴², когда луна наполнится, она переправляет души в сторону солнца⁴³ и таким образом убывает, облегча-

³⁵ В греческом тексте это место, вероятно, искажено.

³⁶ В лат. версии: «и еще он сотворил землю; и их восемь. А снизу есть Омофор, то есть тот, кто носит ее на плечах».

³⁷ Так в лат. версии. У Епифания: «чтобы дать ему надлежащее наказание».

³⁸ В лат. версии эта фраза отсутствует.

³⁹ Так в лат. версии. У Епифания: «делает себе изделие для спасения душ и составил механизм с двенадцатью кувшинами».

⁴⁰ Так в лат. версии. У Епифания: «вытаскивает, извлекает».

⁴¹ У Епифания: «большое светило».

⁴² В лат. версии это слово отсутствует.

⁴³ Греч. εἰς ἀπληρώτην, лат. ad subsolanam partem — вообще говоря, это означает «на восток, в восточную область». Но по контексту, а также из сопоставления с другими источниками ясно, что эти слова следует переводить более буквально: они означают именно направление к солнцу.

ясь от груза; и опять⁴⁴ лодка⁴⁵ для переправы наполняется и снова освобождается от груза, когда души вычерпываются кувшинами, — пока он⁴⁶ не спасет свою собственную часть души. Ибо (Мани) утверждает, что всякая душа и всякое движущееся животное носит в себе часть от сущности благого Отца⁴⁷. Итак, когда Луна передает груз душ, который несет, зонам⁴⁸ Отца, они пребывают в Столпе славы, который называется Муж совершенный⁴⁹. А этот Муж — столп света, ибо он наполнен очищаемыми душами⁵⁰. Он и есть то, благодаря чему души спасаются.

IX (XXVII). А умирают люди вот почему⁵¹. Некая дева, прекрасная и разубранная, весьма привлекательная, занимается тем, что грабит архонтов, которые вознесены и распяты на тверди Живым духом; она является перед мужскими (архонтами) прекрасной женщиной, а перед женскими — миловидным и обольстительным юношей. Архонты же, когда увидят ее, разукрашенную, приходят в безумие от чар⁵² и, поскольку не могут ее настичь, сильно разгораются любовной страстью, и разум оказывается похищен⁵³. А когда они бегут за ней и дева становится невидимой, тогда великий архонт производит из себя облака, чтобы в гневе своем затмить весь мир. И тогда, если он в сильном

⁴⁴ У Епифания: «таким образом».

⁴⁵ В лат. версии — множественное число: «лодки».

⁴⁶ Судя по дальнейшему тексту, субъект этого действия — верховное божество Отца.

⁴⁷ У Епифания: «говорит, что сущности благого Отца сопричастна всякая душа и всякое движущееся животное».

⁴⁸ В лат. версии: *saeculis*.

⁴⁹ Так в лат. версии: *vir perfectus*. У Епифания: ἄνρ ὁ τέλειος «воздух совершенный». Автор комментариев к изданию считает, что составитель латинской версии перепутал слова — прочел ἄνρ вместо ἄνρ. Но сопоставление с коптскими манихейскими текстами, где этот элемент космологии постоянно называется «Столп славы, Человек совершенный», заставляет предполагать, что правильное чтение — ἄνρ ὁ τέλειος «муж (или человек) совершенный».

Возможно, впрочем, это не чисто механическая ошибка. В манихейской сотериологии, как она изложена в коптских текстах, стихия воздуха тоже играет существенную роль. Можно предположить, что в первоначальном тексте были упомянуты и «воздух», и «человек совершенный», но на какой-то стадии переписки оба элемента были сведены к одному.

⁵⁰ В лат. версии: «чистыми душами».

⁵¹ В лат. версии: «причина смерти у людей вот какова».

⁵² В лат. версии: «от любви к ней возбуждаются страстью».

⁵³ Так у Епифания. В лат. версии: «захвачены жаром страсти». Возможно, под «разумом» (νοῦς) здесь имеется в виду частица светлого начала, которую дева похищает у архонтов.

угнетении, то, как человек, когда останавливается, оказывается в поту⁵⁴; а пот его — это дождь. Также и архонт жатвы, если ограблен де-вой, напускает голод на всю землю, так что умерщвляет людей. А это тело называется «мир», по подобию большого мира, и у всех людей, которые внизу, есть корни, связанные с тем, что сверху. И вот, когда он обобран де-вой, то начинает обрезать корни людей; а когда обрезаны их корни, тогда начинается мор, и так они умирают. А если верхняя часть корня сильно сотрясется, происходит землетрясение и продолжается с движением Омофора; вот причина смерти.

X (XXVIII). И еще я расскажу вам, как душа переселяется в пять тел⁵⁵. Сначала очищается какая-то малость от нее, потом она переселяется в тело собаки, или верблюда, или другого животного. А если это душа убийцы, она переносится в тела пораженных⁵⁶; а если будет застигнута при жатве — в косноязычных⁵⁷. Имена же души вот какие: разум, разумение, мысль, помысел, суждение. А жнецы, которые жнут, подобны архонтам, изначально сущим во мраке, ибо те съели от всеоружия Первого человека; потому суждено им переселиться в траву, или в бобы, или в ячмень, или в колос, или в овощи, чтобы быть сжатыми и срезанными; и также если кто ест хлеб, суждено и ему быть сожранным, сделавшись хлебом. Если кто убьет цыпленка, цыпленком станет; если кто убьет мышь, сам мышью станет. И также если кто богат в этом мире, то, когда выйдет из своей оболочки, суждено ему переселиться в тело бедняка, и будет он бродить и побираться, а после этого пойдет в кару вечную. А поскольку это тело принадлежит архонтам и материи, тому, кто сажает персею, придется пройти через много тел, пока не будет срублена та персея. Если же кто строит себе дом, он будет рассеян по всем телам. Если кто моется, он заключает свою душу в воду⁵⁸. И если кто не доставил избранникам своим пропитания⁵⁹, он будет предан каре геенны и будет перевоплощаться в

⁵⁴ В лат. версии: «и если он был очень угнетен, то, как человек потеет после труда, так и этот архонт потеет от угнетения своего».

⁵⁵ Так у Епифания. В лат. версии: «как души переносятся также в другие тела». Возможно, первоначальный вариант был «пять тел», а в латинской версии переписчик вместо *quinque* «пять» поставил *quoque* «тоже, также». Фраза, вероятно, содержит отсылку к манихейскому делению души на пять ступеней.

⁵⁶ В лат. версии: «в пораженных слоновой болезнью».

⁵⁷ В лат. версии: «а если она пожинала урожай — в немых».

⁵⁸ В лат. версии: «Если кто моется в воде, ранит свою душу».

⁵⁹ Так в лат. версии. У Епифания: «И если кто не воздаст избранникам своим почтения». То же и далее: «пока не воздаст много почтения». Судя по лат. версии и по другим источникам (прежде всего по коптским манихейским книгам), имеется в виду милостыня.

тела слушателей, пока не подаст много милостыни; и поэтому, что ни есть лучшее из еды, преподносят избранныкам. И когда они вознамерятся есть хлеб, то сначала молятся, говоря хлебу так: «Не я тебя жал, молот, мял тебя и в печь сажал; но другой сделал это и принес мне; я без вины ем тебя⁶⁰». И когда скажет это про себя, говорит слушателю: «Я молился за тебя»; и таким образом тот отступается⁶¹. Ибо, как я сказал вам немного ранее, если кто жнет, сжат будет; так и если отправляет зерно в мельницу, и сам будет отправлен, а замесивший будет замешен, а испекший хлеб будет испечен; и поэтому им непозволительно заниматься трудом. И еще есть некие иные миры, в которых светила, когда закатываются в этом мире, восходят⁶². И если кто ходит по земле, вредит земле; и кто двигает рукой, вредит воздуху, поскольку воздух — это душа людей, животных, птиц, рыб, гадов и всего, что только ни есть в этом мире⁶³. Ибо, как я сказал вам, это тело принадлежит не Богу, но материи, и оно есть мрак⁶⁴, и ему следует затмиться.

XI (XXIX). А вот о рае, который называется «мир»⁶⁵. Деревья в нем — это страсти и другие обманы, растлевающие суждения тех людей. Древо же райское, от которого познается добро, — это Иисус, знание его в мире. А тот, кто принимает его, различает добро и зло. Мир, однако, сам не принадлежит Богу, но сотворен из части материи, и поэтому всё исчезает. А то, что похитили архонты у Первого человека, — это то, что наполняет Луну, то, что ежедневно очищается от мира; и если изыдет душа, не познавшая истины, она передается демонам, чтобы они усмиряли ее в геенне огненной, и после вразумления⁶⁶ она перерождается в тела, чтобы быть усмирненной, и таким образом попадает в великий огонь до скончания.

(XXX). А о пророках, которые есть у вас, он так говорит: это дух нечестия или беззакония мрака, восставшего изначально. И поэтому они, впавшие в заблуждение, не говорили, ибо архонт ослепил их

⁶⁰ Так в лат. версии. У Епифания: «ел».

⁶¹ Вариант перевода: «остаётся в стороне».

⁶² Так у Епифания. В лат. версии: «И еще они говорят, что есть некие иные миры, кроме того, который мы видим, и в них светила этого мира, когда зайдут здесь, восходят».

⁶³ Так в лат. версии. У Епифания концовка «и если кто есть в этом мире» относится к следующей фразе, но в таком варианте текст звучит не слишком вразумительно.

⁶⁴ В лат. версии: «но материи мрака».

⁶⁵ Судя по контексту, здесь имеется в виду Эдем, выступающий как бы аллегорией мира.

⁶⁶ У Епифания употреблено слово *παίδευσις*, которое выступает в том же значении в одной из глав коптского трактата.

сознание; и если кто следует их словам, умирает навеки, связанный в Шар⁶⁷, ибо не усвоил знание Параклета. А он заповедал только своим избранникам, число которых не более семи: «Когда окончите есть, молитесь и лейте⁶⁸ на голову елей, заклятый именами многими, в подкрепление этой веры»; а имена не были мне открыты⁶⁹, ибо только эти семеро их употребляют. И еще, чтимое у вас и великое имя Саваоф — это природа людская и отец страсти; и поэтому⁷⁰ простаки поклоняются страсти, считая ее богом.

ХII. А об Адаме, как тот сотворен, он говорит вот как. Тот, кто сказал: «Сотворим человека по образу и подобию Нашему» или⁷¹ «по форме, которую мы видели», — это архонт, который сказал другим архонтам⁷²: «Придите, дайте мне от света, что мы получили, и сотворим человека по нашей, архонтов, форме, той, которую мы видели, он же Первый человек»⁷³, и так сотворил⁷⁴ человека. И Еву сотворили так же, дав ей от страсти их, для того, чтобы обмануть Адама, и поэтому произошло сотворение мира — из творения архонтов.

(XXXI). А Бог, (говорят они,) не причастен к миру сему и не радуется ему, так как с самого начала был ограблен архонтами, и сделалось ему угнетение. Из-за этого он посылает и похищает у них свою душу день за днем через эти светила, солнце и луну, которые захватывают весь мир и все творение. А тот, что говорил с Моисеем, иудеями и священниками, говорит он, это архонт мрака, так что христиане, иудеи и язычники суть одно и то же, они почитают того же бога; ибо он страстями своими⁷⁵ обманывает их, не будучи Богом истины⁷⁶. Поэтому же всем, кто уповает на того Бога, говорившего с Моисеем и пророками, предстоит быть связанными вместе с ним, так как они не уповали на Бога истины; ибо тот по страстям их⁷⁷ говорил с ними.

⁶⁷ У Епифания «Шар» обозначается словом βόλος, которое известно нам по другим источникам — по коптским текстам и по изложению Ефрема Сирина (ϩⲁⲗⲗⲁ). В лат. версии соответствующий термин — не *globus* «шар», как у Августина, но *massa* «ком, глыба, масса, хаос». Следует отметить, что это более удачный латинский перевод для термина βόλος.

⁶⁸ Лат. версия: «чтобы, когда окончат есть, молились и выливали».

⁶⁹ Лат. версия: «он не открыл мне».

⁷⁰ Лат. версия: «и поэтому, сказал он».

⁷¹ Лат. версия: «и».

⁷² Лат. версия: «собратьям своим архонтам».

⁷³ Лат. версия: «и по той, которую мы видели, оно же Первый человек».

⁷⁴ Лат. версия: «сотворили».

⁷⁵ Лат. версия: «в страстях своих».

⁷⁶ Лат. версия: «потому что он не Бог истины».

⁷⁷ Лат. версия: «по страстям своим».

ХIII. А после всего этого, напоследок, он говорит, как написал сам Посланец⁷⁸: когда будет явлен образ его, тогда Омофор оставляет⁷⁹ землю снаружи, и так выпускается великий огонь и пожирает весь мир; а потом он еще посылает Шар с новым эоном⁸⁰, чтобы все души грешников были связаны навек. И это произойдет тогда, когда придет Изваяние. А все эманации⁸¹ — Иисус, который в малом корабле, Мать жизни, двенадцать кормчих, Дева света, и Третий посланец⁸² на большом корабле, и Живой дух, и стена великого огня, и стена ветра, воздуха и воды, и внешняя стена огня живого — будут обитать на малом светиле⁸³, пока огонь не пожрет весь мир; а за сколько лет — числа их я не узнал. И после этого будет восстановление⁸⁴ двух природ, и архонты станут обитать в своих низших областях, а Отец — в высших, отобрав то, что ему принадлежит. Все это учение (Мани) передал трем своим ученикам и велел каждому идти в (разные) части света⁸⁵; и Ацца получил в удел восточные области, Фома унаследовал⁸⁶ сирийскую землю, а еще один, Гермея⁸⁷, отправился в Египет; и до сего дня они пребывают там, желая заложить основу учения⁸⁸.

⁷⁸ Имеется в виду Мани. Вообще говоря, у Епифания стоит *πρεσβύτερος*, в лат. версии *senior* «древний, старший, старейшина». Но сопоставление с другими источниками позволяет восстановить здесь (как и ниже, в пересказе эсхатологии) слово *προεβευτής* «посланец» — распространенный титул Мани в манихейских текстах.

⁷⁹ Интересно, что в рассказе о грядущих событиях конца света в обеих версиях употребляется настоящее время глаголов.

⁸⁰ Лат. версия: «потом выпускают еще душу, которая забрасывается в середину нового века (эона)».

⁸¹ В греческом тексте употребляется слово *πρωβόλη*, известное в этом значении по коптским текстам.

Нижеследующие строки в русском переводе с латинской версии выглядят несколько по-другому: «А все эманации (*prolationes*) — Иисус на малом корабле, и Мать жизни, и двенадцать кормчих, и Дева света, и Третий посланец (*в тексте* — старец), туда [же] относится и Живой дух на большем корабле, и стена того великого огня, и стена ветра, воздуха и воды, и внешнего огня живого, которые все будут обитать на луне».

⁸² У Епифания — *πρεσβύτερος* «старец, старейшина», в лат. версии переведено как *senior*. Но здесь это слово следует понимать как искаженное *προεβευτής* «посланец»: упомянутое божество называется в источниках Третий посланец, и в коптских текстах употребляется греческое заимствование. Скорее всего, выше, когда говорится о Мани, он тоже назван Посланцем.

⁸³ Лат. версия: «на луне».

⁸⁴ У Епифания употреблен термин *ἀλοκατάστασις*.

⁸⁵ Лат. версия: «и велел им отправиться в три части света».

⁸⁶ Лат. версия: «получил».

⁸⁷ Лат. версия: «Герма».

⁸⁸ Лат. версия: «ради того, чтобы проповедовать это учение».

(Нижеследующее изложение «антиманихейской легенды» приводится по латинской версии в заключительной части *Acta Archelai*.)

LXII. А о происхождении и деяниях того, кто заявился к нам из персидской провинции, с которым я уже дважды вступал в спор, я расскажу вам; и совершенно ясно покажу, откуда происходит его учение. Он не первый создатель подобного учения и не единственный; но создателем и главой этой секты был в апостольское время некто по имени Скифиан (...). Итак, этот Скифиан ввел это понятие о двойственности, которая противоположна сама себе, что он сам взял у Пифагора, как и все прочие приверженцы этого учения, которые все отстаивают двойственность, отклоняясь от прямого пути Писания (...).

(LII). Он ввел понятие вражды между двумя нерожденными и все то, что следует из подобного утверждения. Ведь Скифиан сам был родом сарацин и взял себе в жены некую пленницу из Верхней Фиваиды, и она убедила его, что в Египте жить лучше, чем в пустыне. И никогда бы той провинции не принимать его — когда он жил там, то изучил египетскую мудрость; ибо был он, скажем правду, весьма богат дарованиями и средствами, как свидетельствовали нам через предание те, кто знали его. И был у него некий ученик, который написал ему четыре книги, причем одну из них назвал «(Книга) Тайн», другую «(Книга) Глав», третью — «Евангелие», а самую позднюю из всех книгу назвал «Сокровище»; и были у него эти четыре книги и один ученик по имени Теревинф. Так как через некоторое время эти двое поссорились друг с другом, Скифиан пожелал один направиться в Иудею, чтобы там встретиться со всеми, кто считался там учителями; и случилось так, что он сразу умер и не сумел более ничего сделать.

LXIII. А тот ученик собрал все, что было, обратился в бегство и дошел до Вавилонии, провинции, которая ныне населена персами и отстоит от наших мест почти на шесть дней и ночей пути; а прибыв туда, Теревинф распространил сам о себе вот какую молву: дескать, он преисполнен всей египетской мудрости и зовется уже не Теревинф, но дано ему имя Будда; он также рассказывал, что якобы рожден от некой девы и вскормлен в горах ангелом. А некий пророк Парк и Лабдак, сын Митры, обличали его во лжи, и ежедневно у них бывал довольно ожесточенный спор такого рода. Но чего более? Пусть чаще его бранили, однако он возвещал им о том, что было прежде века, и о сфере и двух светилах; а также о том, куда и каким образом уходят души и как они снова возвращаются в тела, и многое другое подобного рода и еще более вздорное, то есть: что у Бога завязалась война в началах⁸⁹ —

⁸⁹ in principiis.

чтобы самому считаться пророком. Пока его обличали за это, он ушел со своими четырьмя книгами к некоей вдове, но не приобрел и там ни одного ученика, кроме этой старухи, которая стала его сторонницей. Затем он рано утром поднялся на какую-то высокую крышу, где принялся призывать некие имена, которые, как нам сказал Турбон⁹⁰, ведомы только семи избранным. Итак, когда он взошел туда для невесть какого обряда или хитрости, взошел один, чтобы никто не мог изблечь его, — он думал, что если что-нибудь оставит в небрежении или пропустит, то должен подвергнуться каре от архонтов воздуха; так он думал, а справедливейший бог повелел, чтобы его дуновением ветра сбросило на землю, и он немедленно свалился с высоты, и безжизненное тело низверглось вниз, а та старуха подобрала его, оплакала и погребла в обычном месте.

LXIV (LIII). Тогда все то, что он принес с собой из Египта, осталось ей, и она весьма обрадовалась его смерти по двойной причине — во-первых, потому, что без охоты взирала на его хитрости, во-вторых, благодаря тому, что получила в наследство; ибо она была очень прозорлива. А поскольку она осталась одна, то захотела иметь кого-нибудь для услужения и купила себе маленького мальчика, лет около семи, по имени Корбикий⁹¹, сразу отпустила его на волю и обучила грамоте. Когда ему исполнилось двенадцать лет, та старуха скончалась и оставила ему все свое добро, в числе прочего также и те четыре книжки, которые написал Скифиан, и в каждой было небольшое число строк. И вот Корбикий после похорон госпожи получил в свое распоряжение все оставленное ему добро, переселился в центр государства, где пребывал персидский царь, переименовал имя и стал называть себя Манен вместо Корбикия — не Манен, а Манес; ибо таково склонение в персидском языке. Итак, тот мальчик дожил почти до шестидесяти лет, обучился тому, чему учат в тех краях, причем едва ли не лучше всякого другого, однако особенно прилежно изучил содержание тех четырех книжек; он даже сам приобрел трех учеников, и вот их имена: Фома, Адда и Герма. Тогда он объявил те книжки своими и переписал их, прибавив в них от себя многое другое, наподобие старушечьих сказок. Итак, были у него эти три ученика, соучастники его скверных дел; он, конечно, подписал книжки своим именем, стерев имя предшественника, как будто написал их сам от себя. Тогда он задумал послать

⁹⁰ Турбон — персонаж «Acta Archelai», ученик Адды, ученика Мани.

⁹¹ Кроме приведенного здесь написания *Corbicicus*, у этого имени есть еще несколько вариантов: в других рукописях — *Curbicus* или *Curbicicus*, у Августина — *Urbicicus*, в греческих источниках (у Кирилла, Епифания и Сократа Схоластика) — Κοῦβρικος.

своих учеников разносить то, что он написал в книжках, в прочие места своей провинции, по разным городам и селениям, чтобы приобрести себе каких-нибудь последователей; и Фома пожелал обойти области Египта, Адда — Скифии, и только Герма предпочел остаться с ним. Итак, когда они отправились, сын царя был сражен какой-то болезнью, и царь, желая его вылечить, издал указ, приглашая всякого, кто может его излечить, и предлагая большую награду. Тогда этот Манес, как те, кто имеет обыкновение играть в кубик (так называется жребий), явился перед царем и сказал, что вылечит мальчика; царь, услышав это, принял его ласково и обходился с ним благосклонно. Но чтобы не докучать слушателям долгим рассказом, скажу: мальчик умер у него на руках; скорее даже, тот уморил его. Тогда царь велел бросить Манеса в темницу и надеть на него железные оковы весом в талант. А тех двух учеников, посланных учить в разные города, разыскивали, чтобы наказать, но они, хоть и спасались бегством, все время непрестанно насаждали в разных местах это несуразное и внушенное Антихристом учение.

LXV (LIV). После этого они возвратились к учителю и рассказали, что с ними происходило; они услышали также, какие беды собралась над ним самим. Итак, его люди, придя к нему как подобало и вдобавок рассказав ему о тех бедах, которые они претерпевали в разных местах, убеждали его, что следует спастись; ведь они были перепуганы, боясь, как бы с ними самими не случилось чего-нибудь из тех бед, которые свалились на него. А он встает и произносит речь, убеждая их ничего не бояться. Тогда, находясь в темнице, он велит приобрести книги христианского закона; ибо те, что он посылал по разным городам, жестоко проклинали все люди, особенно те, у кого имя христиан было в почете. Итак, захватив малую толику золота, они пришли в те места, где писались книги христиан, притворились новообращенными христианами и попросили предоставить им книги для приобретения; короче говоря, они приобрели полностью все книги наших Писаний и принесли ему в темницу, а он, хитрец, получив их, принялся выискивать в наших книгах подходящие места для своего двойственного учения, даже не своего, а (учения) Скифиана, который уже давным-давно высказывался об этом, и выводить из наших книг, как он делал и при споре со мной⁹², свое утверждение, что-то в них обличая, что-то изменяя, с прибавлением только имени Христова; его сторонником он при-

⁹² Неожиданно возникшая форма 1-го лица повествователя подтверждает, что книга (или ее первоисточник) была написана от лица самого епископа Архелая.

творился затем, чтобы в разных городах, слыша святое и божественное имя Христово, люди поменьше проклинали их и не гнали его собственных учеников. Он даже, разыскав в Писании слова о Параклете, стал выдавать себя за него, как будто там не сказано ясно, что Параклет явился уже тогда, когда апостолы еще были на земле. Итак, столь преступно измыслив это, он послал также и учеников, чтобы они беспретпно проповедовали этот вымысел, притворство и заблуждение, а также возвещали и новые лживые слова в разных краях. Когда об этом прознал царь персидский, то вознамерился предать его заслуженной казни. Манес узнал об этом, получив предупреждение во сне, удрал из темницы и обратился в бегство, подкупив стражей большим количеством золота, и поселился в крепости Арабиона. Оттуда он прислал через Турбона нашему Марцеллу письмо, в котором сообщил, что придет. И когда он пришел сюда, было у нас состязание — такое, какое вы и здесь видели и слышали, — в котором мы, насколько могли, показали, что он явно лжепророк. А тюремный страж, который его отпустил, был казнен; царь же велел отыскать его (Манеса) и, где бы он ни оказался, схватить. (...)

LXVI (LV). (...) ⁹³ Но он теми же путями, какими пришел, перейдя реку ⁹⁴, вернулся к крепости Арабиона, где был схвачен и доставлен к царю; а тот, побуждаемый чрезвычайным негодованием против него, желая отомстить ему за две смерти — одну сына, другую тюремщика, — приказал содрать с него кожу и повесить его перед воротами, кожу пропитать зельями и сжечь, а тело отдать хищным птицам.

Епифаний. Из трактата «Панарион», 66, 1–6 (вариант «антиманихейской легенды»)

(1,4) Этот Манес был выходец из персидской земли, сперва назывался Кубрик, но назвал себя именем Манес; я думаю, он по Божьему промыслу присвоил себе это безумное имя ⁹⁵. (5) А сам он думал, что назвался именем, которое на вавилонском языке означает «сосуд», ибо имя «Манес» в переводе с вавилонского означает «сосуд». На самом же деле это название происходит от безумия, из-за которого несчастный стал рассеивать по миру дурное учение. (6) Этот Кубрик был рабом некоей вдовы, которая умерла бездетной и оставила ему несмет-

⁹³ Далее повествуется о событиях после диспута Мани с Архелаем.

⁹⁴ Упомянутая выше р. Странга.

⁹⁵ Автор связывает имя Μάνης с греч. μανία «безумие».

ное множество добра, золота, серебра, благовоний и прочего. (7) А она получила наследство от некоего Тервинфа, который ранее тоже был рабом и переменял имя на Будду, на ассирийском языке, и также когда-то был рабом у некоего Скифиана, выходца из Сарацинии, выросшего в пределах Палестины, то есть в Аравии. (8) Этот Скифиан в вышеназванных местах обучился языку и наукам греков и поднатерел в суетных мирских помыслах. Он постоянно путешествовал в индийскую землю по делам и совершал много торговых сделок. (...)

(2,3) Итак, сначала этот Скифиан, возгордясь от великого богатства и нажитого добра, пряностей и других товаров из Индии, прибыл в Фиваиду, в город, называемый Гипсела, (4) и там нашел самую пропащую бабенку, видной наружности и поразительного сумасбродства. Он забрал ее из заведения — ведь она была публичной девкой, — привязался к этой бабенке, отпустил ее на свободу и женился на ней. (5) По прошествии долгого времени от избытка роскоши этому мерзостному стало невтерпех, и он, праздный и пристрастившийся к злу от чрезмерной снесь, вызванной роскошью, (6) замыслил наконец внести в жизнь нечто новое и составил некие сочинения, которые выдумал сам, вещая не от божественного Писания и не от гласа Святого Духа, но от жалких умствований людской природы. (7) Какой причиной, (де-скасть,) вызвано неравенство в каждом определенном виде творения — черное и белое, красное и зеленое, влажное и сухое, небо и земля, ночь и день, душа и тело, доброе и злое, праведное и неправедное? Потому, что все это всецело состоит из каких-то двух (частей). А дьявол, особенно яро ополчившийся против человеческой природы, вселил в его разум ужасные помышления, так что он предполагал несуществующее и не признавал существующего — чтобы развязать некую войну в разуме обманутых людей, считающих, что есть нечто помимо сущего и все происходит, так сказать, из двух корней или двух начал, а это нечестивее и порочнее всего. Но об этом я скажу потом. Итак, выше-названный Скифиан в помрачении ума измыслил это, позаимствовав основы у Пифагора, и сам сочинил четыре книги: одну он назвал «(Книга) Тайнств», вторую «(Книга) Глав», третью «Евангелие», четвертую «(Книга) Сокровищ», — в которых все обосновывал сочетанием парных и равноценных обликов двух начал (...).

(3) ...он пожелал... направить путь в Иерусалим приблизительно в апостольские времена, чтобы там переговорить с теми, кто возвещал единоначалие и творение Бога. Прибыв туда, этот несчастный начал спорить с тамошними пресвитерами, живущими по Божьему законодательству, которое дано было Моисею, и по учению всех пророков:

«Как же, дескать, вы говорите, что один Бог сотворил ночь и день, плоть и душу, сухое и влажное, небо и землю, тьму и свет?» (...) Он ничего не смог добиться и удалился, по существу, побежденным, и занялся колдовскими книгами, которые у него были, — ведь он был еще и колдун, почерпнувший из премудрости индийцев, египтян и языческих мифов⁹⁶ ужасное и пагубное искусство колдовства, — взобрался на кровлю и устроил какое-то представление, однако ничего не смог сделать, упал с кровли и скончался. Он провел там достаточно много лет, и при нем был один-единственный ученик, вышеназванный Тервинф, которому он доверил свое имущество как самому верному, доброжелательному и услужливому человеку. А тот, когда Скифиан погиб, похоронил его с величайшей заботой и после погребения решил не возвращаться к той бабенке, которая из блудилища или плена прямо перешла в руки Скифиана.

Но захватив все, что у него было, — золото, серебро и прочее, он сбежал в землю персов, а чтобы его не уличили, переименовал имя, как я упоминал выше, с Тервинфа на Будду. Он, в свою очередь, завладел этим скверным наследством — четырьмя книгами Скифиана и колдовскими искусствами. Ведь он тоже был превосходно обучен наукам. Он также дискутировал в Персии о двух началах со служителями храма Митры и жрецами идола, неким пророком Парком и Лабдаком, и не смог выдержать спор даже с верховными идолопоклонниками, но был избалован ими и навлек на себя позор, и задумал то же самое, что и вышеупомянутый Скифиан, — взобрался на крышу дома и стал устраивать там некое колдовство, чтобы никто ему не противоречил, но ангел сбросил его вниз, он упал оттуда и таким образом умер из-за той самой колдовской силы, которой хотел воспользоваться. А старуха похоронила его тело и стала владелицей его имущества. У нее не было детей и никаких близких, и так она прожила долгое время. Потом она купила еще и Кубрика, он же Манес, себе в услужение; а после смерти оставила ему это дурное наследство, как яд, оставшийся от аспиды, на пагубу и гибель многим.

Также Кубрик, назвавший себя Манес, жил у них и стал дискутировать с ними. И так как он никого не убедил, но они, слушая учение Манихея⁹⁷, все негодовали и дивились⁹⁸ этим выдумкам, чудовищным сказкам и пустопорожней лжи, а он, видя, что его коварные словесные

⁹⁶ ἐθνολόγου σοφίας.

⁹⁷ Здесь употреблено имя Μανιχαῖος, а не Μάνης, как выше.

⁹⁸ ἐξενοεκτόντο.

хитросплетения проходят впустую, и окончательно помрачившись умом, измыслил способ подкрепить свои чудовищные выдумки. Когда разнеслась молва, что сын персидского царя слег от какой-то болезни и лежит больной в столице Персии (ведь Манес пребывал не там, а где-то в другом месте, вдали от царя), он, ослепленный собственным злом, полагая, что в найденных книгах своего хозяина Тервинфа-Будды, преемника Скифиана, может изыскать какие-нибудь средства для исцеления царского сына, покинул свое местопребывание, отправился туда и осмелился объявить о себе, обещая помощь. Но пустая надежда колдуна не оправдалась. Он обманулся в своих ожиданиях, когда предложил больному царскому дитяти некие лекарственные средства. В конце концов отрок умер у него на руках, и таким образом все его пустые и лживые обещания были изобличены. После такого исхода он по царскому указу был брошен в узилище. (...)

Когда Манес, он же Кубрик, пребывал в темнице, к нему приходили его ученики. Ибо к тому времени этот шарлатан собрал себе, так сказать, войско, тех, которых называл учениками, числом около двадцати двух. Из них он выбрал трех, некоего по имени Фома, (а также) Гермею и Адду, и затеял нечто, наслышавшись о книгах, священных у иудеев и во всем мире, то есть христианских, — о Законе и пророках, Евангелиях и апостольских писаниях. Он дал вышеназванным ученикам золота и послал их в пределы Иерусалима. Это он сделал прежде, чем его заключили в тюрьму, когда дискутировал со многими и не мог отстоять собственное учение. Наслышавшись об имени Христа и рабов его, то есть христиан, он решил с помощью имени основ учения Христова обмануть заблудших. Ученики пошли и купили (книги), ибо не задерживались. Возвратясь назад, они обнаружили, что он все еще не на воле, а в узилище, пробрались туда и показали ему книги. Он взял их, изучил и поступил с ними бесчестным образом: припел к истине собственную ложь, где только ни находил внешнюю форму речи или название, которое могло бы служить подобием его измышлению. И этими средствами он подкрепил свой причудливый вымысел. Между тем он заплатил много серебра и настойчивыми просьбами уговорил тюремщика, спасся бегством, оставил Персию и направился в Рим.

(Следует эпизод с римским правителем города Касхары Марцеллом.)

Феодорит Кирский [Theodoretus, 377–381]

I, 26. О Манесе

Манес родом был, как говорят, перс, долго влачил ярмо рабства и, будучи рабом, прозывался Скифиан. Став наследником госпожи, он не удовольствовался тем, что неожиданно-негаданно разбогател, и не восславил подателя благ, но распустил язык для кощунства и нечестивых рассказней, став совершеннейшим орудием врага истины. Он сказал, что есть двое нерожденных и незримых, Бог и Материя, и назвал Бога светом, а Материю — мраком, и свет — благом, а мрак — злом; давал он им еще и другие имена. Ибо свет он назвал деревом добрым, полным добрых плодов; а Материю — деревом злым, приносящим плоды в соответствии с корнем. Бог, говорит он, существовал отдельно от Материи, и ни он совершенно не знал Материю, ни Материя его. И Бог владел северными областями, восточными и западными, а Материя — южными. Много веков спустя Материя повздорила сама с собой, а плоды ее — друг с другом; завязалась война, одни преследовали, другие были преследуемы, и дошли они до границ света, а потом посмотрели на свет, обрадовались ему и восхитились, и захотели сообща ополчиться на него, схватить его и смешать со светом собственный мрак. Итак, Материя, как рассказано в этой бессвязной, вздорной и бестолковой сказке, с демонами, идолами, огнем и водой устремилась на свет, который явился им. А Бог, устращаясь всеобщего нашего шествия — ведь у него, говорит (Манес), не было ни огня, чтобы использовать молнии и зарницы, ни воды, чтобы подстроить наводнение, ни железа или какого-нибудь другого оружия, — задумывает вот что. Взяв некую частицу света, он послал ее к Материи, как приманку и крючок; а та налегла и пала на него, выпила посланное и оказалась связана, как бы пригвождена в какой-то ловушке. Тогда Бог, говорят они, был вынужден сотворить мир. А (отдельные) части мира, говорят (манихеи), создал не Он, но Материя. Он стал творить, желая разложить это соединение, привести сражающихся к миру и так мало-помалу освободить примешанный к Материи свет. Человек, говорят они, сотворен не Богом, но архонтом Материи — они называют его Сакла; и Еву также породили Сакла и Неврод; и Адам был сотворен зверовидным, а Ева бездушной и недвижимой. Мужедева, которую они зовут дочерью света и называют Иоиль, уделила Еве жизнь и свет; Ева же освободила Адама от звероподобия, а потом свет был совлечен с нее; ибо Сакла первым совокупился с ней и имел от нее зверовидное

дитя. Потом, говорят, он снова сходил с ней. Но может быть, и мне кто-нибудь справедливо попенял бы, что я позволяю себе это записывать. Поэтому, пропустив прочие сказки и вздор, я вкратце изложу главные положения⁹⁹ нечестивой ереси. Они зовут солнце и луну богами, иногда называют его (солнце) Христом и приводят этому убедительное доказательство — что во время распятия солнце затмилось; а иногда называют их кораблями, перевозящими души умерших от Материи к свету. Ибо так, говорят они, он постепенно освобождается от дурного смешения. А луна становится серпом и половиной, говорят они, оттого, что опорожняется — забирает светлые души от Материи и переносит в свет; и так мало-помалу свет освобождается от злого смешения. А когда вся природа Света будет отделена от Материи, тогда, говорят они, Бог предаст ее огню и сделает единым шаром¹⁰⁰; а с ней и души, не уверовавшие в Манеса. Дьяволом он называет то Материю, то архонта Материи. Он говорит, что брак — это установление дьявола. Они отвергают благотворительность к беднякам, говоря, что это забота о Материи. А Господь, говорит он, не облакался ни в плоть, ни в душу, но выглядел как человек, и ничего человеческого в нем не было; а крест, страсти и смерть были видимостью. Телесное воскресение они отрицают как миф. Ибо ни одну частичку Материи они не считают достойной спасения. И говорят, что происходят перевоплощения¹⁰¹ душ, одни ниспосылаются в тела птиц, другие — скота, зверей и гадов. Всё они считают одушевленным — огонь, воду, воздух, растения и семена. Поэтому те, кто называется у них совершенными, ни хлеба не преломляют, ни овощей не режут и даже открыто гнушаются теми, кто это делает, как оскверненными убийцами; однако едят отрезанное и преломленное. Применяют они в изобилии и колдовство, когда совершают свои нечистые таинства; потому-то неистребимо их учение, и причастному к их гнусным оргиям очень трудно бывает оторваться от силы душевредных демонов, которые заклинаниями посвящающих связывают души тех людей. Этот Манес сначала имел трех учеников, Алду, Фому и Герму. Алду он послал проповедником в Сирию, а в Индию — Фому. А когда они вернулись, говоря, что претерпели всевозможные ужасные вещи — ибо никто не соглашался признать Манеса учителем, — этот негоднейший посмел также назвать себя Христом, именовать Святым Духом и говорил, что по-

⁹⁹ Греч. τὰ κεφάλαια.

¹⁰⁰ Или: глыбой, греч. βῶλος.

¹⁰¹ Греч. μετεσσωματώσεις.

слан по обещанию Спасителя. Ибо Господь обещал, что пошлет другого Параклета. Он взял себе двенадцать учеников, по примеру Господа, и направился в Междуречье, убегая от царя персов. Ибо он опрометчиво обещал вылечить царского сына, чем-то заболевшего, но сделал ему только хуже. Когда его и оттуда изгнали как явного врага Божьего, он дошел до Персии, попал в руки царя и подвергся персидской казни: с него содрали кожу и бросили его собакам. Таков конец Манеса, таковы главные положения нечестивой ереси. (...)

Против нечестия Манеса писали сочинения славнейшие заступники благочестия, Тит и Диодор: первый был пастырем Бострийской церкви, второй управлял Киликийской митрополией. Писал об этом и Георгий Лаодикийский, муж, хоть и покровительствующий ереси Ария, но искушенный в философских науках. Кроме них еще финикиец Евсевий, о котором мы и ранее упоминали.

II, 7. Об элкесаих [Theodoretus, 393]

Элкесаи, получившие прозвание от некоего Элкесая¹⁰², родоначальника ереси, собрали мифы из всех ересей и сочинили свое собственное заблуждение. О начале всего сущего они говорят так же, как мы. Ибо они говорят, что есть один нерожденный и его зовут Творцом (демиургом) всего сущего. А Христос, говорят они, не един, но один вверху, другой внизу; и он некогда обитал во многих, а потом снизошел; а про Иисуса он то говорит, что он от Бога, то называет духом, то говорит, что у него была мать дева. А в других сочинениях — даже и не такое. И он, говорит (Элкесай), снова перевоплощается и переходит в другие тела, и в каждое время является по-разному. Они тоже применяют заклинания, и призывы демонов, и омовения с обращением к стихиям¹⁰³. Они питают пристрастие также к астрологии, магии и математическому заблуждению и называли себя прогностиками. А Апостола они полностью отвергли; и сочинили некую книгу, про которую говорили, что она упала с небес. Кто ее услышал, получает отпущение грехов помимо того, которое даровал Христос. Об этой ереси истинно написал Ориген. А поддержал ее Алкивиад, когда явился из Апаimei Сирийской.

¹⁰² Ελκεσαϊ.

¹⁰³ Смысл последнего выражения (ἐπὶ τῇ τῶν στοιχείων ὁμολογίᾳ) не совсем ясен. Данный перевод представляется наиболее осмысленным, если вспомнить отношение гностиков к стихиям (см. **Стихии...**).

Феодор Бар Конай (ок. 800 г.)
[TheodBK, LXIX, 311–318]

Ересь манихеев. Об этом отступнике рассказывают многое. Одни говорят, что его звали Куркибий (𐭪𐭫𐭮𐭩𐭭), а ереси он научился изначально, потому что был куплен. Селение его называется Абрумия (𐭪𐭫𐭮𐭩𐭭), а отец его — Патик. И так как его не могли больше терпеть те, кто носит белые одежды, те, у кого он был, назвали его «Сосуд (𐭪𐭫𐭮 *mānā*) зла». Оттого он зовется Мани. Другие говорят, что он был вольноотпущенником жены Будды (𐭪𐭫𐭮). А этот Будда был учеником человека по имени Скунтиос (𐭪𐭫𐭮𐭩𐭭𐭮). Тот получил учение от египетских философов. Ибо туда он переселился и по этой причине был в учении у мудрецов, что были в то время в Египте. И обученный науке египетской и греческой, по книгам Пифагора и Прокла, он дерзнул наложить языческое учение на христианское. И он учил также, что есть два начала, одно доброе и одно злое, — то же самое, что Прокл. Он приписывал победу злему, а доброму — волю и милость. У этого Скунтиноса был ученик Будда, как мы упоминали. Он сначала назывался Терувинф (𐭪𐭫𐭮𐭩𐭭𐭮). И по мыслям (𐭪𐭫𐭮), которые получил от Скунтиноса, он составил четыре книги: одна называется «Тайны», другая «Евангелие», третья «Сокровища», а к ним четвертая — «Главы» (𐭪𐭫𐭮). И после того как изготовил эти книги, он переселился в Вавилон и много нажил. А когда исполнял какие-то колдовские таинства, был сброшен ветром¹⁰⁴ и умер. И вот что задумала та женщина, которая с ним жила, — она получила все то, что оставил Будда. Она купила раба, мальчика лет семи, по имени Куркибий (𐭪𐭫𐭮𐭩𐭭). Потом она освободила его и даже выучила грамоте по книгам Будды. После того как умерла его госпожа и он стал взрослым, он пошел в те места, где Будда проповедовал свое учение. Там он взял себе (другое) имя и стал называться Мани. О четырех книгах Будды он говорил, что они его собственные, и его учение назвал своим именем. Он поднаторел в искусстве врачевания, а также в колдовстве. И хотя был язычником, он пожелал действовать от имени Христа. С тех пор он многих ввел в заблуждение. И он учил почитать демонов (𐭪𐭫𐭮𐭩 *daywē*) как богов и молиться Солнцу, Луне и звездам. Он ввел также гадание и гороскопы. Он отрицал закон Моисея и пророков, и Бога, подателя закона. А о Спасителе нашем он сказал, что Его рождение и страсти — видимость, и не-

¹⁰⁴ Вариант перевода: «духом».

правда, что Он был Сыном человеческим, каким выглядел. А о теле он сказал, что оно от зла, и отрицал воскрешение. А о мире он рассказывал, что одна часть его — от Бога, а другая — от Материи (𐤒𐤓𐤐, от греч. ὕλη). И он запрещает одушевленную пищу. Ибо все сыны его секты злы, и приносят в жертву людей на дьявольских таинствах, и без стыда блудят, они немилостивы и непокорны. А с Мани царь Шапур содрал кожу, набил соломой и повесил за воротами Бет-Лапат, города эламского.

О его нечестивом учении. Но надо будет привести в этой книге кое-что из лживого нечестия, которым Мани кощунствует, — к постыжению манихеев.

Ибо он говорит: прежде, чем было небо и земля и все, что на них, было две природы, одна добрая, другая злая. И вот, природа добрая установлена в стране света. И он зовет ее Отцом величия. И он говорит, что вне его обитали его пять сияний¹⁰⁵: Разум (𐤒𐤒𐤓), Разумение (𐤒𐤒𐤓𐤓), Мысль (𐤒𐤒𐤓𐤓𐤓), Помысел (𐤒𐤒𐤓𐤓𐤓𐤓), Суждение (𐤒𐤒𐤓𐤓𐤓𐤓𐤓).

А природу злую он зовет Царем¹⁰⁶ мрака и говорит, что он обитал в земле мрака в своих пяти мирах: мире дыма, мире огня, мире ветра, мире воды и мире тьмы.

И он говорит: когда задумал Царь мрака подняться к стране света, эти пять слав сотряслись.

И он говорит, что тогда Отец величия подумал и сказал: «Из моих миров никого из сих пяти слав я не пошлю на битву, ибо для покоя и мира сотворены они мною. Но я сам пойду и совершу эту битву».

И он говорит: Отец величия вызвал¹⁰⁷ Мать жизни, а Мать жизни вызвала Первочеловека (𐤒𐤒𐤓𐤓𐤓𐤓𐤓𐤓𐤓), а Первочеловек вызвал пять своих сынов, как человек надевает оружие для войны.

И он говорит: вышел навстречу ему ангел по имени Венценосец (𐤒𐤒𐤓𐤓𐤓𐤓𐤓𐤓𐤓)¹⁰⁸, держа в руке венец победы.

¹⁰⁵ Употреблено слово 𐤒𐤒𐤓𐤓 «жилище, шатер»; Джексон отмечает, что оно может также означать «слава, величие» [Jackson 1932, 223, п. 6]. См. постбиблейское евр. שכינה, араб. שכینة «Шехина», букв. «жилище» — термин, обозначающий зримый знак присутствия Бога на земле или «славу» Божью. Можно было бы перевести этот термин «пять жилищ», но далее они выступают как персонификации.

¹⁰⁶ Собственно говоря, в рукописи стоит не 𐤒𐤒𐤓 «царь», а 𐤒𐤒𐤓𐤓 «вестник». Но сравнение с контекстом и другими источниками показывает, что это ошибка переписчика.

¹⁰⁷ 𐤒𐤒𐤓 «вызвать». По замечанию Р. Альтхайм-Штиль, в мандейском арамейском глагол означает также «сотворить».

И он говорит: перед Первочеловеком распространялся свет. И когда увидел его Царь мрака, он подумал и сказал: «То, чего я искал вдалеке, я нашел вблизи». Тогда Первочеловек отдал свою душу¹⁰⁹, он и пять сынов его¹¹⁰, на съедение пяти сынам мрака, подобно тому как человек, у которого есть враг, примешивает смертельный яд к пирогу и дает ему.

И он говорит: когда они съели их, разум пяти богов сияющих был взят у них, и они были как человек, которого схватила бешеная собака или змея, от яда сынов мрака.

И он говорит: Первочеловек пришел в себя и вознес молитву к Отцу величия семь раз. И тот вызвал¹¹¹ второй зов — Возлюбленного светов. А Возлюбленный светов вызвал Великого строителя (𐤀𐤌). А Великий строитель вызвал Духа живого.¹¹² А Дух живой вызвал пять своих сынов: Светодержца (𐤌𐤌𐤁 𐤆𐤊𐤍) — из своего разума, великого Царя чести (𐤌𐤌𐤁𐤌) — из своего разумения, Адаманта (𐤔𐤌𐤁𐤌) света — из своей мысли, Царя славы (𐤌𐤌𐤁𐤌) — из своего помысла, Носителя (𐤌𐤌𐤁) — из своего суждения.

Они пришли в страну мрака и нашли Первочеловека, поглощенного мраком, — его и пять сынов его.

Тогда Дух живой позвал гласом своим, и глас Духа живого был подобен мечу острому. И он открыл свой образ Первочеловеку¹¹³, и ска-

¹⁰⁸ Самая вероятная огласовка и перевод этого имени — Naḥašbaṭ «Венценосный» [Jackson 1932, 225, п. 13]. Божество с таким именем (Στεφανήφορος) упоминается в большой греческой формуле отречения. В коптских псалмах «венценосцем, венценосным» назван сам Отец величия [ManiPs, 136, 17.27] и Возлюбленный светов [ibid., 1.28]. Самая близкая аналогия — один из трех ангелов, спутников Формы (Девы, Образа) света, являющихся праведнику при его кончине; этот ангел держит венец, предназначенный душе праведника.

¹⁰⁹ Это выражение можно перевести как «самого себя». Но сопоставление с другими источниками, где захваченный мраком свет называется «Душа живая», заставляет принять именно этот вариант перевода.

¹¹⁰ Так буквально у Феодора. В контексте манихейской доктрины можно предположить, что в первоисточнике стояло: «свою душу, она же пять сынов его».

¹¹¹ 𐤀𐤌 может означать «воззвал (к кому)» или «вызвал (кого)», то есть, по манихейской терминологии, засвидетельствованной в коптских текстах, сотворил как эманацию (см. выше сотворение первых божеств). Перечисленные здесь божества в других источниках представлены как эманации Отца величия, а не Первочеловека, поэтому здесь субъектом действия следует считать Отца величия.

¹¹² В названии этого божества 𐤌𐤌𐤁𐤌 слово 𐤌𐤌𐤁 «дух» (ж. р.) функционирует как слово мужского рода. Следует заметить, что по другим источникам Дух живой — эманация не Строителя, а непосредственно Отца величия.

¹¹³ Так у Шедера. Кюмон, Поньон и Джексон переводят: «он (то есть Глас, в других источниках это божество называется Зов) открыл образ Первочеловека» [Jackson 1932, 230, п. 29а].

зал ему: «Мир тебе, добрый среди злых, светоч среди мрака, бог, что пребывает среди тварей злобных, не ведающих чести». Тогда ответил ему Первочеловек и сказал: «Приди с миром для умершего! Приди, сокровище покоя и мира!» Он сказал ему: «Как живут отцы наши, сыны света, в граде своем?» И ответил ему Зов: «Они хорошо живут»¹¹⁴.

Зов и Ответ¹¹⁵ соединились и вознеслись к Матери жизни и к Духу живому. И Дух живой облекся¹¹⁶ в Зов, а Мать жизни облеклась в Ответ, своего сына возлюбленного. И он спустился в страну мрака, где были Первочеловек и сыны его.

И тогда велел Дух живой трем из сынов своих, чтобы один из них убил, а другой ободрал архонтов, сынов мрака, и чтобы они доставили их Матери жизни. Мать жизни растянула небеса из их шкур и сделала 11¹¹⁷ небес. А тела их они бросили в землю мрака и сделали восемь земель.

И пять сынов Духа живого стали исполнять каждый свою работу. Светодержец держит пятерых сияющих богов за бедра, а под их бедрами растянуты небеса. А Носитель, преклонив одно колено, несет на себе земли.

А после того как были сделаны небо и земли, великий Царь чести воссел посреди неба, на страже над всеми ими.

Тогда Дух живой явил свой образ сынам мрака. И от света, который был поглощен ими от тех пяти богов сияющих, он очистил свет и сотворил Солнце, и Луну, и свет более тысячи (звезд).

Он сотворил Колеса ветра, воды и огня, ниспослал и запустил¹¹⁸ их внизу, у Носителя. Царь славы вызвал и поставил над ними покров¹¹⁹, чтобы они поднимались над теми архонтами, усмирненными на земле, чтобы те служили пяти сияющим богам и они не сгорели бы от яда архонтов.

¹¹⁴ Ср. диалог между Первочеловеком и вестником (очевидно, Зовом, в 7-м псалме Гераклида, в коптской книге псалмов [ManiPs, 197.9—202.26; Richter 1994, 307—323]): там Первочеловек тоже спрашивает, «как поживают» божества в стране Света.

¹¹⁵ В рукописях — «Дух живой, Зов и Ответ», но это явная ошибка [Jackson 1932, 231, п. 38] — см. продолжение фразы: «вознеслись к Духу живому».

¹¹⁶ Можно перевести «вооружился» или «завладел».

¹¹⁷ По другим источникам в манихейской космологии десять небес (твердей). Но здесь, может быть, 11-й твердью считается звездная сфера (см. **Колесо**).

¹¹⁸ В рукописях стоит **ⲗⲏⲗ** «придал форму» или «выковал, отчеканил». Но в одной рукописи есть вариант **ⲗⲏⲗ** «запустил, заставил вращаться» [Jackson 1932, 239, п. 67, 68].

¹¹⁹ Буквальное значение слова — «ложе, постель, подстилка».

И он говорит: тогда Мать жизни, Первочеловек и Дух живой встали на молитву и стали просить Отца величия, а Отец величия внял им и вызвал третий зов — Посланца. А Посланец вызвал двенадцать дев в одеждах своих, венцах своих и со свойствами их¹²⁰: первая — Царство¹²¹, вторая — Мудрость, третья — Победа, четвертая — Согласие, пятая — Чистота, шестая — Истина, седьмая — Вера, восьмая — Долготерпение, девятая — Правда, десятая — Милость, одиннадцатая — Справедливость, двенадцатая — Свет.

И когда Посланец пришел к тем Кораблям, он велел трем слугам сотворить Корабли для движения¹²², а Великому строителю велел построить новую землю и три Колеса возносящих¹²³.

И когда Корабли пошли и достигли середины неба, тогда Посланец явил свои образы, мужские и женские, и стал виден всем архонтам, детям мрака, мужским и женским. И при виде Посланца, прекрасного в своих образах, все архонты стали вожделеть к ним: мужские — к женскому подобию, женские — к мужскому. И в вожделении своем они стали извергать тот свет, который поглотили, — от пяти богов сияющих.

Тогда тот Грех, заключенный¹²⁴ в них, как волос в тесте, смешал сам себя с тем светом¹²⁵, который вышел из архонтов. И они пожелали войти внутрь¹²⁶. Тогда Посланец скрыл свои образы и отделил свет пяти богов сияющих от Греха, который был с ними. И она¹²⁷ (снова) упала на архонтов, от которых отпала, а они не приняли ее, как человек гнушается своей блевотины. Тогда она упала на землю, часть ее на влажное и часть на сухое. И стала безобразной тварью, по подобию

¹²⁰ ܘܢܘܢܘܢ — букв. «обычай, обряд, назначение».

¹²¹ По другой рукописи: «Царица».

¹²² Может быть, это следует переводить так: «подготовить корабли к движению» [Jackson 1932, 242, п. 87].

¹²³ Не совсем понятно, какой элемент мироздания в данном случае имеется в виду. Построение трех Колес уже упомянуто выше. Возможно, это ошибка в изложении доктрины и имеется в виду одиночное Колесо — звездное или колесо с черпаками, фигурирующее в некоторых источниках (см. **Колесо**).

¹²⁴ В тексте стоит ܘܢܘܢܘܢ от ܘܢܘܢ «думать, замышлять». Но исследователи сходятся в том, что здесь следует читать ܘܢܘܢܘܢ «заключенная, схваченная».

¹²⁵ Здесь, собственно, стоит не ܘܢܘܢܘܢ «свет», а ܘܢܘܢܘܢ «луна», но это явно описка.

¹²⁶ Фраза не совсем понятная. Возможно, «внутри» означает область света.

¹²⁷ «Она», то есть Грех, по-сирийски ܘܢܘܢܘܢ, слово женского рода. Вспомним, что «грех» в некоторых источниках отождествляется с Материей. Здесь приходится сделать небольшое отступление от правил русской грамматики и в дальнейшем говорить об этом персонаже в женском роде — для лучшего понимания текста.

Царя мрака. И был послан к ней Адамант света, он бился с ней, победил ее и опрокинул на спину, поразил ее копьём в сердце, накрыл щитом пасть ее и поставил одну ногу ей на бедро, другую на грудь. А та, которая упала на сухое, произрастила себя в пяти деревьях.

И он говорит, что эти дочери мрака¹²⁸ прежде того зачали от природы своей, и, видя красоту образов Посланца, они выкинули, их выкидыши упали на землю и съели побеги деревьев. И выкидыши подумали (𐎠𐎡𐎣𐎤𐎥) сообщая, вспомнили образ Посланца, который увидели, и сказали: «Где тот образ, который мы увидели?» И сказал выкидышам Ашаклун¹²⁹, сын Царя мрака: «Дайте мне сыновей ваших и дочерей ваших, и я сделаю вам такой образ, как тот, который вы видели». И они принесли и дали ему. Мужских он съел, а женских отдал Немразль¹³⁰, своей подруге.

И сошлись Немразль и Ашкулун¹³¹ друг с другом, и она зачала и родила от него сына, и назвала имя ему: Адам. И она зачала и родила дочь, и назвала имя ей: Ева.

И он говорит, что Иисус-Сияние приблизился к Адаму невинному и разбудил его от смертного сна, чтобы тот освободился от духов многих¹³². И, как человек праведный обнаруживает человека, одержимого могучим демоном (𐎠𐎡𐎣), и умиротворяет его своим искусством, подобно этому был и Адам, когда Возлюбленный¹³³ нашел его, погруженного в глубокий сон, разбудил его, поднял и привел в движение, и вышел из него демон-искуситель. И он связал (отдельно) от него архонтство¹³⁴ многое. Тогда Адам исследовал себя и узнал, кто он такой. А (Иисус) показал ему Отцов высоты и душу его, брошенную во все сущее, в зубы леопардов и в зубы слонов, поглощаемую глотателями, пожираемую пожирателями и поедаемую псами, и смешанную, и плененную во всем сущем, и связанную в скверне¹³⁵ мрака.

¹²⁸ Очевидно, архонты женского пола.

¹²⁹ 𐎠𐎡𐎣𐎤 «Ашаклун» или «Ашқалун» — вариант известного нам по другим источникам имени верховного архонта Сакла (греч. Σακλᾶς).

¹³⁰ 𐎠𐎡𐎣𐎤, в другой рукописи: Неқбаэль (𐎠𐎡𐎣). Ср. ее имя в других источниках: Небруэль.

¹³¹ Здесь вариант этого имени — 𐎠𐎡𐎣𐎤.

¹³² Собственно говоря, это словосочетание стоит в единственном числе: «от духа многого». Поньон и Джексон, сопоставляя текст с изложением доктрины у ан-Надима [Flügel, 91], считают, что здесь имеется в виду двойственное число: «от (двух) духов великих», т.е. от Саклы и его подруги.

¹³³ Т.е. Иисус-Сияние.

¹³⁴ 𐎠𐎡𐎣𐎤. Шедер, Кюмон и Джексон считают, что переводить следует: «великого женского архонта» [Jackson 1932, 250–252, п. 123, 135].

¹³⁵ «В нечистоте» или «в смраде».

И он говорит, что (Иисус) поставил его и дал ему вкусить от древа жизни. И тогда Адам возопил и заплакал, и возвысил голос свой сильно, как лев рыкающий, стал рвать на себе волосы¹³⁶, бить (себя в грудь) и сказал: «Увы, увы (,ϩϫ ,ϩϫ), на творца тела моего и на узилище души моей, и на мятежников, которые поработили меня».

¹³⁶ В рукописи стоит ϫ̣̣̣ «распускать, развязывать». Большинство исследователей приняли конъектуру Нельдеке: ϫ̣̣̣̣̣ «волосы» [Jackson 1932, 253–254, п. 145].

ВЫДЕРЖКИ ИЗ МАНИХЕЙСКИХ ТЕКСТОВ

Из первой части трактата «Кефалайа» («Главы») [Керп I, 6, 30.12)

6. О пяти жилищах, выбившихся вначале из страны мрака, (о) пяти архонтах, пяти духах, пяти телах, пяти вкусах

И еще сказал Светоч своим ученикам: «Пять жилищ (есть), возникших изначально в стране мрака. Пять стихий выбились из них, а из пяти стихий сотворены пять деревьев, из пяти же деревьев сотворены пять видов творений по (разным) мирам, мужские и женские. А у этих пяти миров есть пять царей, пять духов, [пять] тел, пять [вкусов] — (по одному) на (каждый) мир, не похожие [друг на друга].

Царь мира дыма — это [[вождь всех архонтов(?)], пришедший из глубины темной; он же вождь всего зла и [всей] злобы. От него пошли начало и замысел войны, а также все битвы, борения, раздоры, опасности, поражения(?), сражения, борьба, схватки. Он положил начало угрозе и войне между(?) своими мирами [и своими] силами. А после этого он стал воевать со светом, [затеял] битву с царством возвышенным. Что до [Царя] мрака, то в нем есть пять форм: голова у него [— как у льва], руки и ноги — как у демона [и дьявола], плечи — как у орла, сердцевина [— как у дракона], (31) хвост — как у рыбы. Вот какие пять форм, печати его пяти миров, есть в Царе темных.

И есть в нем еще пять обличей: первое — это его тьма, второе — его зловоние, третье — его безобразие, четвертое — его горечь, сама душа его, пятое — его пожар, горящий, как (...) железное, когда его расплавят в огне.

Есть в нем еще три (свойства). Первое: его [тело] очень твердо и крепко, ибо построено жестокосердием Материи, Помысла смерти, которая живописала его по(?) природе страны мрака.

[Вот] каково тело архонта [дыма]: оно тверже всякого железа, меди, булата и [свинца(?)]; нет такого ножа и вообще никакого орудия железного, чтобы [[поразить(?)]] его и рассечь. Ибо Материя, его творец, построила его [[так]]: он тверд и крепок.

Второе: он поражает и убивает словом своих волхвований; глас и слух его, вся его речь безумная творят ему чары и заклинания. Когда угодно ему, он заклинает сам себя и скрывается волшбой от товарищей своих; и, когда ему угодно, появляется над силами своими, показывается им — как при нынешних чарах, которыми пользуются люди [[ныне(?)] [в] этом мире; это и есть тайны Царя мрака. Поэтому я велю вам постоянно: отвратитесь от волшбы и чар мрака; ибо, если человек будет учиться им, творить и исполнять [их], к концу (времен) там же, где связан Царь темных и его силы, в том же месте будет связана и душа, которая проводит жизнь в них и в [волшбе] заблуждения, будь то мужчина или [женщина; так] решили они сами, невзирая(?) [[и независимо(?)] от суда Божия; ибо кто будет [[с темными, тот останется]] с их царем.

(32) Третье: Царь темных понимает речь и язык своих пяти миров, разумеет все, что услышит из их уст, что они говорят друг другу, каждый своим языком; всякую мысль, которую они замыслил о нем, каждую хитрость, которую задумают между собой, чтобы подстроить ему, он знает; он также понимает подмигивание, если они обмениваются им как знаком. Напротив, его силы и архонты, ему подчиненные, не ведают слов его речи. Все это открыто ему; но их сердце ему не открыто, ему неведом их разум и мысли, он не постиг ни их начала, ни их конца, а знает и замечает только то, что у него перед глазами.

Есть еще одна особенность у Царя темных: когда ему угодно ходить, он вытягивает все конечности и ходит; а когда ему вздумается, втягивает свои конечности, вбирает их в себя, соединяет друг с другом и падает вниз, подобно виноградной грозди или большой сфере железной. Крик его страшен и ужасен, он устрашает свои силы голосом, ибо, как только заговорит, уподобляется грому в облаках, подобен(?) [[обвалу]] каменному; [[так что,]] когда он вскрикнет, [[заговорит]] и вззовет [[голосом]] к своим силам, они содрогаются, клонятся(?) и падают к его ногам, как птицы [[переворачиваются(?)]] (...) птица (...) и падают наземь.

Одного только он не знает — того, что от него далеко; не видит того, что в отдалении, и не слышит этого; но то, что перед ним, он видит, это он слышит, это он знает.

Вот какие признаки и черты злые есть в вожде демонов и дьяволов, царе всех гор мрака, [[в том,]] которого страна мрака произвела, породила [в жестоко]сердии своем, в злобе своей, в гневе своем. [[Он же, Царь,]] (33) больше всех своих товарищей-архонтов во всех своих мирах.

Золото — тело Царя мрака. Тело всех сил, принадлежащих миру дыма, — это золото. А вкус плодов его — соль. Дух Царя темных — тот, кто царствует ныне во властях и началах страны и всего мира; я разумею тех, кто царствует над всем творением и угнетает людей тиранией по воле своей.

А царь миров огня имеет облик льва, первого из всех зверей. Медь — тело его, и также тело всех архонтов, принадлежащих огню, — медь. Их вкус — это вкус кислый во всяком виде. А дух царя тех, кто принадлежит миру огня, — тот, что царствует среди знати и вождей, которые в подчинении у властей, начал и царей мира. Дух его также пребывает в тех лжеучениях, которые служат огню и приносят жертву огню.

А царь миров ветра имеет облик орла. Его тело — железо, и тело всех, кто принадлежит ветру, — железо. Их вкус — это вкус острый в любом виде. Его дух — это (дух) идолопоклонничества, духов заблуждения, пребывающих в каждом храме, в капищах идолов, мольнях, изваяниях и образах, обителях заблуждения мирского.

А царь мира воды имеет облик рыбы. Его тело — серебро; и у всех архонтов, принадлежащих воде, тело — серебро. А вкус его плодов — сладость водяная, вкус сладкий во всяком вкусе. А дух царя архонтов воды — тот, что царствует ныне в лжеучениях заблуждения, которые крестятся омовением водным, чья надежда [и] упование — в крещении водном.

А царь мира тьмы — дракон. Его [тело — свинец] и олово; также у всех архонтов, [принадлежащих миру] тьмы, тело — свинец и (34) олово. А вкус его плодов — горечь. А царящий в них дух — это дух, донныне гласящий в оракулах и дающий предсказания через прорицателей всякого рода, через одержимых и других духов, дающих всякого рода предсказания.

Поэтому я говорю вам, братья и члены мои, верные, совершенные, избрание святое: чуждайтесь и сторонитесь пяти служений пяти духов мрака; остерегайтесь служить их пяти телам; не общайтесь с ними, и вы освободитесь от уз и кары их во веки веков».

Глава 27, с. 78.22

27. О пяти подобиях, сущих в архонтах мрака

[И еще,] когда Апостол сидел в собрании, он сказал ученикам:

«Что касается архонта, вождя всех сил мрака, то [пять подобий] есть в его теле, по [подобию] клейма [пяти] творений, сущих в пяти

мирах мрака: его голова — облика львиного, что возник из мира огня. Его крылья и плечи — облика орлиного, по подобию сынов ветра; [его руки] и ноги — демонские, по подобию [сынов] мира дыма; его туловище — образа [драконьего, по подобию] мира тьмы. Его хвост — образа (7[8]) рыбьего, принадлежащего к [миру сын]ов воды. Вот какие [пять] форм есть в нем, вы[шедшие] из пяти [творений] пяти миров мрака. Когда захочет, он ходит на двух ногах, [[по подобию сынов]] мира [дыма]; и всякий раз, когда захочет, [[бегает]] на четвер[[еньках]] — на руках и ногах, [[подобно]] сынам огня; когда захочет, поднимается на крыльях, как сыны ветра; и, когда захочет, [прыгает] вниз, в воды, [как] сыны воды; и когда захочет, ползает на [животе], как сыны ть[мы]. Вот какие] пять форм есть в нем.

Есть в нем и другие три (свойства): [первое] — [[он] [понимает язык]] своих сил, [[хотя его сердце скрыто] [от них(?)]]. Второе: [[он владеет заклинаниями и знаками]] своей волшбы; когда захочет, он заклинает [сам] себя и скрывается от своих сил, [и, когда захочет,] показывается им; он наносит рану и [[убивает своим]] колдовством; порой он возглашает речь и этим [творит колдовство]. Третье: его тело так крепко, что никакие [[рога,]] зубы и когти его сил не могут проткнуть [его], никакое тело железное и медное [не] может ничего сделать [с ним,] и невозможно его разрушить, ибо он сделан и сотворен из жестокосердного суждения Материи, матери демонов и дьяволов.

Есть в нем и еще три (свойства): когда он [хочет], его огонь пылает, и все тело делается как [[железо на(?)]] огне.

И, когда захочет, он выпускает холод, и все его тело холодеет, как [[облако(?)]] снежное.

Третье: пока его силы стоят перед ним, он смотрит на них и знает, [что] у них на сердце; он знает, что у них на сердце и на лице, доколе они стоят перед ним; (но) когда они удаляются от лица его и отдаляются от него, [он не] знает, что у них на сердце. Нет [в нем] вовсе никакой жизни, но его жизнь — это злоба [гневная], которая [[на]] его лице, и в своем страхе он (всегда) (...) [[узы (?) и]] ((7)9) тюрьма, которая стоит перед ним.

Итак, не [облекайтесь], возлюбленные мои, в формы этого архонта, корня [всех] зол (...) и становища всякого безобразия. Но будьте стойки в среде его и его злых мыслей, которые обитают в вашем теле, — чтобы они не смешались с вами, не уничтожили вашего милосердия и не претворили вашу истину в ложь. Но будьте усердны и совершенны перед лицом Разума истины, который явился вам, чтобы вы [[укреплялись]] сердцем, — и будете вознесены, [[и восхищены]] ввысь, и унаследуете жизнь во [веки] веков».

Глава 29, с. 81.21

29. О восемнадцати великих престолах всех Отцов

И еще сказал он ученикам: «Восемнадцать [великих престолов всех Отцов,] сущие, пребывающие и стоящие в восемнадцати местах, таковы: девять из них находятся во внешних зонах и пребывают во всех мирах неполноты.

Первый престол — это престол Отца, Бога [истин]ы, царя эонов Величия, который пребывает и стоит [[на нем в своем молчании]] едином, в своей собственной сущности, [[сам]] [по] себе; это — первый престол [[Отца, Бога истины]], превосходящий все престолы.

(82) Второй — престол Матери жизни, славной, она же начало всех проявлений, пришедших в сей мир.

Третий престол — тот, что поставлен для Отца, Первочеловека, который полностью смирил первого неприятеля, возникшего в мирах Мрака.

Четвертый — престол Возлюбленного светов, великого чтимого Возлюбленного эонов Величия.

Пятый — престол великого Отца, Строителя славного, великого зодчего, который построил новый эон Новому и [[дал обитель радости]] Отцам света, а узилище и тюрьму — врагу и его силам.

[Шестой — прест]ол Духа живого, сильного, славного, который вознес Первочеловека из стр[аны мрака,] расставил и установил миры [[Пояса для]] очищения Света и для пленения сил неприятеля.

Седьмой — престол Третьего посланца, царя Пояса и господина всех советов.

Восьмой — престол Иисуса-Сияния, освободителя и спасителя всех душ.

Девятый — престол великого Р[азума,] к которому собираются все церкви и возвращается вся жизнь, очищенная от мира.

Таковы девять престолов чести, пребывающие в зонах внешних, для Отцов славных, [в царстве Царя] чести, во веки веков, аминь.

А другие девять престолов, те, что пребывают в этом мире Пояса, вот каковы.

Три престола — на Корабле дня: один принадлежит Посланцу, второй — великому Духу, третий — Духу живому.

И еще есть другие три на Корабле, [принадлежащем ночи:] один — престол Иисуса-Сияния, [второй —] Первочеловека, третий — [Девы] (83) света.

Такие шесть престолов стоят на двух Кораблях.

А седьмой престол установлен в седьмой тверди, и великий Царь чести восседает на нем.

Восьмой престол установлен в воздухе, и восседает на нем Судия истины, который судит всех людей. Три дороги расходятся перед ним: одна — к смерти, одна — к жизни, одна — к смешению.

Девятый престол пребывает и установлен для Апостола в святой церкви, и на нем Апостол, пришедший к вам ныне, восседает как Судия праведности, и суд [истины] возглашается постоянно.

Вот каковы девять великих пре[столов,] [[сущие, пребывающие и]] установленные в этом мире [[Пояса]] (...) славного, который (...).

[[Благословен, кто узнает и]] почтит их, [[ибо он обретет удел в Свете]] и (...) [[подле]] них(?)».

Из третьей части трактата «Кефалай» [Керх III, 370.29—372.31]

Тогда [сказал] им Апостол:

— Церковь, [которую я] избрал, [в] десяти отношениях¹³⁷ лучше, [чем прежние] церкви.

Одно: (...) [[прежние?]]¹³⁸ ([371]) [Апостолы], посланные к ним, с трудом избирали [свои] церкви. Некоторые из них приходили только (...), другие приходили единственно (...). Кроме того, некоторые из них пришли и избрали церковь, которую избрали, (только) в тех местах и городах, в которых явились.

У того, кто избрал свою церковь на Западе, церковь не достигла Востока; у того, кто избрал свою церковь на Востоке, избрание не дошло до Запада. Так что есть среди них некоторые, чье имя не было известно в других городах.

А у моей надежды — такое свойство, что она идет на Запад и выходит также на Восток, и голос ее проповеди слышен на всех языках, и проповедают ее во всех городах. В этом первом деле моя церковь превосходит прежние церкви.

Итак, прежние церкви были избраны в отдельных местах и отдельных городах, а у моей церкви такое свойство, что она проходит все города и ее благовествование достигает всякой страны.

[Второе]: моя церковь превосходит (их) мудростью и [тайнами], которые я открыл вам в ней. Эту [безмерную] мудрость я записал

¹³⁷ Букв. «в десяти лицах» (из греч. ΠΡΟΣΩΠΟΝ).

¹³⁸ Полторы строки не читаются.

в священных книгах — в великом [«Евангелии»] и в других писаниях, чтобы она не исказилась [после] меня.

Как я записал ее в книгах, так же и велел [я], чтобы живописали ее. Ибо все Апостолы, мои братья, которые пришли прежде меня, [не записали] свою мудрость в книгах, как я, который записал ее, [и не] живописали они свою мудрость в «Образе», как [я, который живописал] ее. [Также и в этом] моя церковь превосходит прежние церкви.

[Третье: моя] церковь пребудет до конца и явится [(372)] в мире.

Ибо (...) прежние церкви являлись [[отчасти?]], они длились и пребывали в мире только [[на время и срок,]] а потом [[Апостолы возносились?]] [и уходили] из мира. Но их церкви (...) еще остались после них (...).

А моя церковь полностью явилась и не скроется отныне, она полностью укреплена и не поколеблется, пребывая до конца мира.

Четвертое: писания, мудрость, откровения, притчи и псалмы всех прежних церквей собраны отовсюду, приняты в мою церковь и прибавились к мудрости, которую я явил. Как вода прибавляется к воде и они делаются водами многими, так и древние книги прибавились к моим писаниям и сделались великой мудростью, такой, какая не возвещалась во всех древних поколениях. Не было ни написано, ни явлено таких книг, как те, которые я написал.

Пятое: гонения, искушения [и] угнетения, о которых возвещали прежние Апостолы, [веря,] что этому суждено случиться с церковью, — вот это случилось с ней, как и было написано. [А она] укрепилась и выстояла против [всех] искушений, не пала духом и не отступила.

Да будет вам известно: всяких казней¹³⁹ и угнетений, всевозможных убийств случалось с моей церковью больше, чем со всеми церквями.

(Дальнейший текст главы сильно поврежден. По сохранившимся отрывкам можно предположить: шестое преимущество состоит в том, что церковь Мани собирает к себе «слабых и нуждающихся», восьмое — что она устоит во всех «угнетениях и гонениях» и не погибнет, а девятое — что она должна объединить все религии и секты мира.)

¹³⁹ **СТАΥΡΩΣΙΣ** (из греч.), букв. «распятие».

Из коптских манихейских псалмов

Псалмы Бемы, ССХІХ [ManiPs, 1.5 ff.; Wurst 1996, 20 ff.]

Молим тебя, Боже наш милостивый,
отпусти нам грехи наши.

Боже, молим тебя,
Отче, первый из богов,
Сокровенный, Его же свет открыт,
взываем к тебе, услышь нас!

Страна света, дом Отца,
престол Господа (...) всякого,
источник всех слав,
простри [милость] свою над нами.

Двенадцать великих сил,
зоны безмерные, бездонные,
в них же ни ущерба, ни убыли,
[венец] гордый Отца светов.

Сияние света всего,
о нем же радуются боги.
Воздух нашего града благословенного,
что весь открыт (...).

Цветы красоты непреходящей,
порождения (...) Возвышенного,
честные, сыны (...),
домочадцы страны света.

Мать, что произвела их всех,
родительница всех живых,
первый доспех Бога,
[что ...] пришла и разрушила неприятеля.

Воитель, герой сильный,
что смирил матежников силой своей,
Отец наш, Первочеловек славный,
его же победа и венец его благословенны.

Возлюбленный светов, венценосный,

(...)

спасение (...)

(...) победа (...) и они связаны.

Благой, великий Строитель,
 первый из всех [строи]телей,
 [тот, кто] предназначен новому эону,
 построить его (...).

(...) и весь род его,
 усмиритель всех сынов бездны,
 спаситель вожатого нашего от начала,
 Дух живой, первая Десница.

[Светодержец,] что в высоте небес,
 тот, что между [блуждающими?] и стойкими,
 десятый, [в его] же руках Сияющие,
 тот, кто держит на весу все сущее и стережет все сущее.

[Царь] чести, бог сильный,
 сущий (...) [на] седьмом небе,
 что судит демонов, порождения [бездны], —
 мы поем ему, мы славим его.

[Адамант] света, неукротимый,
 что попирает (...) земли,
 и она трясется в (...)
 и она лежит в середине мира¹⁴⁰.

[Царь] славы, помысел святой,
 тот, что [вращает?] в [бездне?] три Колеса —
 ветров, воды и [огня] живого,
 доспехов отца нашего, Первочеловека.

[Омофор,] великий носитель бремени,
 тот, что попирает [[великую землю]]¹⁴¹ своими стопами,
 подпирая землю [руками своими]
 и неся бремя творений.

¹⁴⁰ Здесь, очевидно, имеется в виду эпизод, когда Адамант усмирил и поправил некое чудовище, — см. об этом **Носители**.

¹⁴¹ Восстановлено мной по аналогии с «Кефалайа» (170.12–14 и 171.8–11) [Главы, 191–192].

Луна, что никогда не вкушает сна,
Солнце, что возносит очищенное,
печать и подобие образа Отца,
знак радости, победа возвышенная.

Иисус, врачеватель раненых,
Спаситель душ живых,
путь, что [ищут блуждающие,]
врата сокровищницы жизней.

Возлюбленная дочь Отца своего,
Дева света, благословенная,
устыжающая (...) [своей] красотой неодолимой
силы, полные [злодейства].

(...) славный, герой,
дар [Отца] нашего, Третий посланец,
тот, что установлен с (...).

(Дальнейшая содержательная часть псалма не сохранилась. Уцелела только доксологическая концовка.)

ССXXIII [ManiPs, 9.3 ff.; Wurst 1996, 38 ff.]

Поклонимся духу Параклета.
Благословим Господа нашего Иисуса,
что послал нам Духа истины.
Он пришел и отделил нас от заблуждения мирского,
он принес нам зеркало, мы посмотрели
и увидели в нем все сущее.

Когда пришел Дух святой,
он явил нам стезю истины,
он поведал нам, что есть две природы —
светлая и темная,
разделенные между собой изначально.

Царство света было в пяти величиях,
они же Отец и его двенадцать эонов,
и зоны эонов, воздух живой, страна света,
и Великий дух веет в них,
питая их светом своим.

А царство мрака — в пяти хранилищах,
они же дым, огонь, ветер, вода и тьма,
и Помысел пресмыкается в них,
побуждая их воевать друг с другом.

Итак, они, воюя друг с другом,
дерзнули покуситься на страну света,
думая про себя, что могут победить ее;
ведь они не знают,
что задуманное навлекут на себя же.

А в стране света было множество ангелов,
способных выйти,
чтобы смирить врага Отца,
пожелавшего словом своим, которое он вышлет,
смирить мятежников, что захотели
[подняться] к тому, кто выше их.

[Как] пастух, когда увидит [льва],
идущего, чтобы погубить его стадо,
подстраивает хитрость: берет ягненка
и помещает в ловушку, чтобы поймать его,
и одним ягненком спасает свое стадо,
и после этого лечит ягненка, раненого львом, —

так же и Отец, что послал своего сына сильного.
А тот породил из себя свою Деву,
разделенную на пять сил¹⁴²,
чтобы она билась с пятью безднами мрака.

[Когда] встал дозорный на границах света,
он показал им свою Деву, она же его душа.
Они двинулись в своей бездне, желая подняться к ней,
они открыли пасть, желая поглотить ее.

Он схватил ее за край¹⁴³, распростер ее над ними,
как сети над рыбами,
он заставил ее пролиться дождем на них,
[как] облака чистой воды,
она проникла в них,

¹⁴² Так у Вурста. Перевод Олберри: «снаряженную пятью силами».

¹⁴³ **АРХН** (из греч.), букв. «начало».

как молния рассекающая,
она вползла к ним внутрь,
связала их, а они и не ведали.

Когда завершил свою войну Первочеловек,
послал Отец своего второго сына.
Тот пришел и вызволил брата своего из бездны,
и создал весь [этот] мир из смешения,
которое получилось из света во мраке.

Все силы бездны он рассеял
по десяти небесам и восьми землям,
заключил их тогда в этом мире
и сделал его также тюрьмой для всех сил мрака,
он же и место очищения Души, [поглощенной] в них.

Солнце и луну создал он
и поставил в высоте, [чтобы они] очищали Душу.
То, что очищается ежедневно, они забирают в высоту,
а осадок сметают [в бездну].
[...] смешение отправляют они [в]верх и вниз.

Весь [этот] мир установлен на время,
[и есть] великое строение, оно строится вне [этого] мира.
Как только завершится [то] строение¹⁴⁴,
весь мир распадется,
и разведут [огонь] для него¹⁴⁵, чтобы тот расплавил его.

Вся жизнь, остаток света, что есть повсюду,
соберется сама собой и живописуется в Изваяние.
А Помысел смерти, весь мрак,
[соберется] и сам собой живописуется в [могилу?]¹⁴⁶ архонтов.

В одночасье придет Дух живой,
(...) он поможет свету.
[А] Помысел смерти и мрак
будет заключен в хранилище, установленное для него,
чтобы быть связанным навеки.

¹⁴⁴ Так у Вурста. Перевод Олберри: «как только тот строитель закончит».

¹⁴⁵ Поправка Вурста. В тексте: «для них».

¹⁴⁶ Конъектура моя. У Олберри: «в [него самого и в] архонта». У Вурста: «в [узы?] архонтов».

Нет другого способа связать врага, кроме этого способа;
ибо ни к свету его не возьмут, потому что он чужд ему,
ни в своей стране мрака не оставят его,
чтобы он не устроил войну еще больше первой.

Будет построен Новый зон
вместо [этого] мира, который распадется —
чтобы воцарились в [нем] силы света,
ибо они сотворили и [исполнили] всю волю Отца,
смирили ненавистного и [возобладали?] над ним навек.

Это — знание Мани,
поклонимся ему [и] благословим его.
Благословен каждый, кто уверует [в] него,
ибо он будет жить со всеми праведными.

Слава и победа господину нашему Мани,
Духу истины, что от Отца,
тому, кто явил нам начало, середину и конец¹⁴⁷.
Победа душе [блаженной] Марии, Феона, Пшай, Джмнуге¹⁴⁸.

CCXLI [ManiPs, 46.19–47.4; Wurst 1996, 113–114]¹⁴⁹

- 81¹⁵⁰. Есть у него противоядие,
действенное от всякой страсти,
82. двадцать две смеси
в его противоядии —
83. (это) его великое «Евангелие»,
благая весть всех, принадлежащих свету.
84. Его сосуд с водой —
это «Сокровище», сокровище жизни.
85. Есть в нем горячая вода,
есть и сколько-то холодной, смешанной с ней¹⁵¹.

¹⁴⁷ Имеются в виду «три срока», на которые подразделяется история в манихейском учении.

¹⁴⁸ Доксологическая концовка, типичная для псалмов этой книги. После прославления «души блаженной Марии» следует одно или несколько (как здесь) имен собственных.

¹⁴⁹ В этом отрывке Новый человек представлен в образе врача, а книги манихейского канона отождествляются с различными орудиями врачевания. Отрывок интересен, в частности, тем, что здесь перечислены канонические книги.

¹⁵⁰ Нумерация стихов следует изданию Г. Вурста.

¹⁵¹ Не совсем понятно согласование. «С ней» не может относиться к воде, потому что слово «вода» в коптском мужского рода. Может быть, следует переводить «с этим».

86. Его губка мягкая,
вытирающая рану, — это «Прагматия».
87. Его нож острый —
это «Книга тайн».
88. Его ветошь благая —
это «Книга гигантов».
89. Ларец всяких лекарств —
это «Книга посланий».
90. [Лекарство] жгучее —
два псалма, плач (...).
91. [Есть] также холодное [лекарство] —
его заповеди и все его слова.

Псалмы Саракотон, I

[ManiPs, 133.2—134.10]

[Кто,] братья мои, достоин всей славы?
Отец величия достоин всей славы,
Царь, Бог истины,
достоин.
Он, с высотой безмерной,
он, с бездной бездонной,
он, с венцами непопадающими,
он, с венками неувядаемыми,
достоин.
Он, с Солнцем незакатным,
сияющим (...) зоны,
оно же День совершенный,
его двенадцать часов — его зоны,
достоин.
[Вот,] это первый день,
его двенадцать эонов — его часы.
Второй День совершенный —
достоин.
(...) что на Кораблях,
достоин.
Третий посланец —
достоин.
[Его] двенадцать часов,
двенадцать дев вокруг него —
достоин.

Победы, обремененные венцами,
 подающие гирлянду цветов¹⁵² царю своему,
 арфы у них,
 кифары у них в руках,
 арфы у них,
 и они поют Отцу сокровенному, —
 достоин.

Их кифары у них в руках,
 и они бряцают ему, сему Славному.
 Третий День совершенный —
 достоин.

Столп славы,
 Сила Бога, что держит все сущее,
 Человек совершенный —
 достоин.

Его двенадцать часов,
 его двенадцать членов вокруг него.
 Пять Умных вместе с пятью Носителями —
 так что¹⁵³ они составляют десять,
 Зов и Слух —

и составят они двенадцать.
 Четвертый День совершенный —
 достоин.

Параклет-дух —
 достоин.
 Разум, что в Церкви —
 достоин.

(Одна строка не читается.)

(...) новый.
 Пять Душевных и пять Духовных —
 так что они составляют десять,
 (...) Образ и (...) —
 и составят они двенадцать.

Вот, это четыре Дня — Бог, Свет, Сила и Мудрость.

¹⁵² Здесь стоит слово **אֲנִי־שׁוֹ**, значение которого неизвестно. Такая огласовка за-
 свидетельствована для слова **אֲנִי־שׁוֹ** «клятва», но в другом диалекте [Crut, 12 A].
 Кроме того, в книге псалмов есть еще одно место, где это слово встречается и явно
 означает не «клятву», а что-то другое: «Вот, во рту у нее (голубки) **תְּאֵנִי־שׁוֹ** с тремя
 ветвями» [ManiPs, 185.13]. Олберри в примечании к этому стиху сопоставляет слово
 с демотическим *ankh*, обозначающим связку цветов.

¹⁵³ Букв. «чтобы».

Псалом Гераклида, VII[ManiPs, 197.9—202.26; Richter 1994, 307–323; 1998, 88–103]¹⁵⁴

1. Собирайтесь, придите, о сыны человеческие,
и слушайте Посланца,
что прислан с вестью небесной.
2. Ты вышел и собрался;
ты вышел, и собрались к тебе.
Поведай нам весть!
3. Ты вышел, и эоны собрались,
ты пришел, и собрались к тебе.
Поведай весть!
4. Проснитесь, дремлющие,
спящие в яме, —
и поведают вам весть.
5. Вот вестник, послали его
и весть страны света
поведать нам весть неб<ес>.
6. Послали его, он пришел спешно,
радостно к Первочеловеку,
чтобы поведать ему весть.
7. Он пришел, постучал в ворота
и воскликнул: «Откройте скорее,
я поведаю вам весть н<ебес>.
8. Поднимайся, о Первочеловек,
открой твои врата закрытые,
я поведаю тебе весть.
9. Поднимайся, о Первочеловек,
пробуди возлюбленных своих,
я поведаю тебе весть.
10. Поднимайся, о Первочеловек,
звучи, труба мира,
я поведаю тебе весть.
11. Поднимайся, о Первочеловек,
собери воинство богов,
я поведаю тебе весть.
12. Поднимайся, о Первочеловек,
разнеси зов благой вести,
я поведаю тебе весть.

¹⁵⁴ Нумерация стихов следует изданию З. Рихтера.

13. Поднимайся, о Первочеловек,
соедини части башни (?),
я поведаю тебе весть.
14. Поднимайся, о Первочеловек,
возврати воинство в град его,
я поведаю тебе весть.
15. Поднимайся, о пастырь добрый,
забери агнца из пасти волка,
я поведаю тебе весть». —
16. «Кто ты? Ибо двери мои закрыты.
Дай знак, и я открою тебе,
чтобы ты поведал весть.
17. Кто ты, чтобы я отворил тебе?
Ибо я стерегу башню ради [тебя],
чтобы ты поведал весть». —
18. «Я сын сына Отца,
сын Отца, который послал меня,
чтобы я поведал тебе весть.
19. Открой, открой скорее,
открой врата закрытые,
и поведаю тебе весть».
20. Врата стали открываться,
и оказался он внутри, за дверью,
чтобы поведасть ему весть н<ебес>.
21. Первочеловек обнаружил его подле себя,
возрадовался и сказал ему:
«Поведай мне весть.
22. Что делает Отец мой, Отец света,
вне которого [я пребывал] все время?
Поведай мне весть.
23. Что делают двенадцать эонов,
которые я оставил, когда они окружали Отца?
Поведай весть.
24. Как там Воздух живой,
дыхание жизни, окружающее Отца?
Поведай мне весть.
25. Великий дух страны света,
начало (?) всех эонов (?)?
Поведай весть.
26. [Страна св]ета, дом Отца,
брачный покой всех эонов (?)?
Поведай весть.

27. Стены, которые я оставил крепкими,
часовые, что их сторожат (?)?
Поведай весть.
28. Что делает Мать живых,
которую я оставил, с ее братьями?
Поведай весть».
29. Первочеловек радовался,
вопрошая, и говорил ему:
«Поведай весть».
30. А тот, Зов, ответил:
«Когда я выходил, они собрались вместе¹⁵⁵,
когда я выходил, боги радовались.
Вот, это весть небес.
31. Когда я выходил, они собрались вместе,
когда я выходил, они собрались ко мне.
Вот, <это> весть.
32. Когда я выходил, Отец собрался,
и зоны собрались к Отцу.
Вот, <это> весть.
33. Когда я выходил, зоны собрались вместе
и были венцом Отцу.
Вот, <это весть>.
34. Когда я был послан, Отец радовался,
будучи в брачном покое эонов света,
чтоб я поведал весть.
35. Я был послан — зоны эонов
бряцали Отцу света,
чтоб я поведал весть.
36. Я был послан — арфисты
собрались и пели Отцу,
чтоб я поведал весть.
37. Я был послан — Воздух радовался,
собравшись и окружая Отца,
чтоб я поведал весть.
38. Я был послан — радовался брачный покой,
страна света, дом Отца.
Вот, это весть н<ебес>.
39. Я был послан — стены были крепки,
и часовые сторожили на них.
Вот, <это> весть.

¹⁵⁵ Букв. «были собраны».

40. Я был послан — Мать смотрела,
и ее братья окружали ее.
Вот, <это> весть.
41. Я был послан — праздник был приготовлен,
праздник добрый окружал Отца.
Вот, <это> весть.
42. Когда я был послан, Отец радовался,
и радость окружала него.
Вот, <это> весть.
43. Когда я был послан, Отец собрался,
будучи в сокровищнице страны света.
Вот, <это> весть.
44. Я был послан — Отец радовался,
и девы окружали его.
Вот, <это> весть.
45. Я был послан — Отец собрался,
и радостные воспевали его.
Вот, <это> весть.
46. Я был послан — арфы в руках у них,
и они бряцали Отцу светов.
Вот, <это> весть.
47. Я был послан — флейты
звучали в обителях.
Вот, <это> весть.
48. Когда я был послан, море было спокойно,
и поток [небесный] тек.
Вот, <это> весть.
49. Я был послан — корабли были на причале
и гавани в наилучшем порядке (?).
Вот, <это> весть.
50. Я пошел — город был спокоен,
граждане радовались и ликовали.
Вот, <это> весть.
51. Я пошел — стены были крепки,
и часовые сторожили их.
Вот, <это> весть.
52. Я оставил разум на страже Отца,
радость страны света.
Вот, <это> весть.

53. Я оставил разумение на страже веры,
зоны, что окружали Отца.
Вот, <это> весть.
54. Я оставил мысль на страже совершенства,
дыхание жизни, что окружало Отца.
Вот, <это> весть.
55. Я оставил помысел на страже долготерпенья,
приносящий жизнь всем зонам.
Вот, <это> весть.
56. Я оставил суждение, оно же основанье
и основа страны света.
Вот, <это> весть.
57. Когда я пришел из¹⁵⁶ дома радости,
я принес вам радость, идя (к вам).
Вот, <это> весть.
58. Когда я пришел из дома изобилия,
я принес изобилие, [идя к] вам.
Вот, <это> весть.
59. [Когда] я пришел, Мать ожидала тебя
и братья ее тоже — там, с ней.
Вот, <это> весть.
60. Идем, они ждут тебя,
они на рубеже (?) и ждут тебя.
Вот, <это весть>.
61. Вот, Бог пришел всецело,
ты позови, и он ответит тебе.
Вот, <это весть>.
62. Они обременены венцами и пальмами,
чтобы дать их тебе, воитель.
Вот, <это весть>.
63. Поведай мне весть, вооружи твоих возлюбленных,
твое воинство венценосное!
64. [Я] приму весть всех твоих эонов,
я пойду с ней и сыном ее
и приму для себя весть». —
65. «Воинство его крепко
и держит вождей страны мрака.
Вот, <это> весть.

¹⁵⁶ Букв. «в дом». Но З. Рихтер переводит здесь и далее «из дома», что лучше согласуется со смыслом этих стихов [Richter 1998, 97].

66. Воздух владеет дымом,
воинства его связаны и скованы.
Вот, <это> весть.
67. Ветер стережет царя бури,
воинство его связано и сковано¹⁵⁷,
Вот, <это> весть.
68. Свет владеет царем тьмы,
воинство его связано и сковано.
Прими весть.
69. Вот, воды объяли
царя потопа смертного.
Прими весть.
70. Дева, огонь живой,
овладела страной мрака.
Прими весть.
71. Вот, страну мрака мы пресекли¹⁵⁸,
мы ждем тебя с венцом.
Прими весть.
72. Мы купили пещеры голодных,
мы взяли страну их за пять хлебов.
Прими весть.
73. Мы дали воду, они выпили и опьянели,
они заплатили за свои (...).
Прими весть.
74. Одеяние света возложили на них,
оно стало путами и узами для них.
Прими весть.
75. Они обезумели от дыхания ветра —
оно стало цепью на шею им.
Прими весть.
76. Они обоняли дыхание воздуха —
оно стало смертью для них [всех].
Прими весть.
77. Пойдем, они ждут тебя;
свет окружил мрак.
78. Пойдем, они ждут тебя;
они на рубеже(?) и дожидаются тебя.

¹⁵⁷ Здесь и далее Рихтер переводит: «Воинство его сковано, он связан».

¹⁵⁸ Перевод Олберри: «опустошили».

79. Вот, Бог пришел всецело,
ты позови, и он ответит тебе.
80. Вот, те, что помогут тебе¹⁵⁹, ожидают тебя;
руки их простерты, чтобы обнять тебя.
Прими весть.
81. Они несут венец и пальмовую ветвь,
чтобы дать их тебе, воителю победоносному.
Прими весть.
82. Посланец услышал благовую весть,
он принес ее тому, кто послал его.
Прими весть.
83. Отцы света пришли,
чтобы помочь возлюбленному своему.
Прими весть.
84. Они помогли Первочеловеку,
он воззвал вперед, радуясь:
— Вот я, вот мои труды!»
Вот, <это> весть.
85. Великая радость настала,
когда (оказался) среди них Первочеловек,
несущий венец и пальмовую ветвь.
Вот, <это> весть.
86. Да будем мы (все) вместе
принадлежать к трудам его
и радоваться со всеми эонами.
Вот, <это> весть.
87. Да будем мы принадлежать к людям десницы
и унаследуем царствие.
Вот, <это> весть.
88. И будем жить с родичами нашими
во веки веков.
Вот, <это> весть.
- (Доксология:) I. Слава Первочеловеку,
честь Духу живому
и усердным деяниям, что они совершили.
II. Победа душе блаженной Марии, Феона.

¹⁵⁹ Букв. «дадут тебе руку».

Псалом из Келлиса

[Kellis II, A 5]:

(Текст представляет собой литургический псалом, записанный в кодексе, состоящем из деревянных таблиц.)

Помолюсь (?) Третьему посланцу.

Он послал ко мне Иисуса-Сияние, апостола света, спасителя душ. Он (...) ему (?) Разум света, Деву света.

Дух истины, Господь наш Мани. Он дал мне свое знание, он укрепил меня в своей вере, он исполнил меня в своих заповедях.

Образ моего Двойника пришел ко мне со своими тремя ангелами. Она¹⁶⁰ дала мне одеяние, венец, пальмовую ветвь и победу.

Он взял меня к Судье без всякого упрека, ибо то, что он дал мне, я исполнил.

Я омылся в Столпе, я исполнился в Человеке совершенном. Дали мне мой первый Разум в Воздухе живом.

Я взошел на Корабль воды живой, к Отцу, Первочеловеку, он дал мне свой образ, свое благословение и любовь.

Я взошел на Корабль огня живого, к Третьему посланцу, апостолу света, Отцу благому.

Они переправили меня к стране света, к Архиправедному и Возлюбленному светов.

Я упокоился в царстве сего, ибо Отец светов явил мне свой образ.

¹⁶⁰ «Она» — то есть Образ, **ΕΙΚΩΝ** (из греч.), слово женского рода. Судя по всему, это божество, которое в «Кефалайа» называется «Форма света».

НЕМАНИХЕЙСКИЕ ПСЕВДОЭПИГРАФИЧЕСКИЕ ТЕКСТЫ

Жизнь Адама и Евы

По форме «Жизнь Адама и Евы» представляет собой аггадический мидраш на гл. 1–5 книги Бытия. Это апокрифический рассказ на основе священного текста, содержащий пространные толкования и богатый легендарный материал. До нас дошли греческая (иногда называемая также «Откровение Моисея») и латинская версии. Эти переводы сделаны с разных вариантов текста — у них разное начало и концовка, в основной части повествования также есть существенные расхождения.

Сохранилось более 15 рукописей греческой «Жизни Адама и Евы». С нее были сделаны армянская и старославянская версии, имеющие большое текстологическое значение. Для истории текста важна также грузинская версия. Книга послужила источником для других апокрифов на эти темы в позднейших культурах.

Хотя оригинал книги не дошел до нас, особенности языка обеих версий говорят о ее древнееврейском оригинале. Некоторые семитизмы и языковые кальки, например постоянное повторение слова «вот» (греч. *idou*, лат. *ecce*), можно было бы еще объяснить подражанием языку Септуагинты. Но ошибки в переводе и некоторые особенно разительные буквализмы (например, оборот «дерево, в котором елей течет из него») однозначно указывают на семитоязычный оригинал. Такие семитизмы будут отмечаться далее, в комментариях.

Греческий текст переведен непосредственно с оригинала, а латинский — очевидно, с какой-то греческой версии, но не с той, которая дошла до нас. Скорее всего, это был более ранний греческий перевод.

Здесь приводятся и тот и другой текст: греческая версия более ценна для нас, поскольку это перевод непосредственно с оригинала, а латинская — как перевод, восходящий к более раннему варианту текста¹⁶⁴.

Датировка книги представляет некоторые трудности. Самые ранние греческие и латинские переводы сделаны не позднее 500 или, скорее, даже 400 г. н.э., но оригинал явно написан значительно раньше.

Христианских деталей и аллюзий в исходном тексте «Жизни Адама и Евы» нет, а те, что есть, представляют собой позднейшие вставки. Но из этого

¹⁶⁴ Перевод текста сделан по изданию: A Synopsis of the Books of Adam and Eve. Second Revised Edition. Ed. by G.A. Anderson & M.E. Stone. Atlanta, 1999.

не следует, что книга непременно датируется периодом до н.э. Параллели с ранней раввинской экзегезой и с Иосифом Флавием (ср., например, «Иудейские древности», 1.2.3, и легенду о глиняных и каменных таблицах в латинской версии «Жизни Адама и Евы», 50:1) заставляют предполагать, что оригинал написан не позднее начала н.э.

Общий литературный контекст, в который вписывается книга (Иосиф Флавий, псевдоэпиграфы, ранняя иудейская экзегеза), заставляет предположить, что она написана между 100 г. до н.э. и 200 г. н.э. — скорее всего, в конце I в. н.э.

Что касается места написания, то некоторые делают вывод, что автор «Жизни Адама и Евы» — александрийский еврей, и в качестве аргумента приводят эллинистические черты. Например, в греческой версии (37:3) упоминается озеро Ахерусия: этот топоним взят из греческой мифологии — озеро, находящееся в Аиде. Но против этого говорят неточности, ошибки и довольно неуклюжие гебраизмы в греческом переводе: если бы переводил александриец, греческий язык версии был бы лучше. Кроме того, здесь не видно ни жанрового, ни стилистического влияния греческой литературы, которое неизбежно проявилось бы у александрийского автора. Нет и заметных следов эллинизации в философских и богословских воззрениях. По жанру книга ближе к мидрашу или аггаде, что типично скорее для текстов Кумрана и раввинской литературы. Вероятнее всего, оригинал был написан в Палестине по-древнееврейски и представлял собой мидраш с фарисейской теологией (так, финальные эпизоды обнаруживают представление о бессмертии души и воскресении).

Это, конечно, прежде всего развитие темы книги Бытия 1–5. Повествование о рождении потомства Адама и Евы, два их рассказа о грехопадении исследователи определяют как типичные аггадические мидраши. Есть мотивы, переключаящиеся с версиями Септуагинты и Вульгаты. Аллюзий на другой библейский материал мало. Описание колесницы Бога может происходить из какого-то другого псевдоэпиграфа.

Не будучи христианским апокрифом, книга содержит интересные параллели к Новому Завету — в частности, к писаниям ап. Павла. Это, например, представление о смерти как отделении души от тела, явление сатаны в образе ангела света, небесный рай, расположенный на третьем небе, и др.

Что касается неканонической литературы, примерно современной этому тексту, то в «Жизни Адама и Евы» обнаруживаются параллели с текстами Кумрана, книгой Юбилеев, 1-й и 2-й книгами Еноха. Особенно много схожих черт и эпизодов можно увидеть в латинском тексте и 2-й книге Еноха (рассказ о падении Сатаны, представление о рае на третьем небе, тема таблиц).

Обнаруживается близость и с другими псевдоэпиграфами, и с кумранскими документами, и с позднейшими текстами: с раввинской литературой и раннехристианскими книгами.

Здесь представлен, в частности, классический источник легенды, которая присутствует во многих христианских источниках и в Коране, — о Сатане как

падшем ангеле. Этот образ и связанная с ним легенда представляют собой, по сути дела, контаминацию нескольких мотивов. Здесь можно различить образ змея-искусителя из Быт 3; образ превознесшегося и низверженного «сына зари» из Ис 14; образ сатаны как оппонента Бога и врага людей из книги Иова; и также, может быть, легенду о падших «сынах Божьих» из Быт 6.

Книга явно дохристианская. Против христианского происхождения говорит, например, полное отсутствие мессианских мотивов.

Из описания места, где Адам был создан, молился и погребен, можно понять, что имеется в виду место иерусалимского Храма.

В ранний период книга была популярна, особенно в восточной христианской литературе. Легенды из «Жизни Адама и Евы» лежат в основе целого ряда книг, таких как сирийская «Пещера сокровищ», эфиопский «Спор Адама и Евы». Гностическая книга «Откровение Адама» обнаруживает не только сюжетную, но и текстуальную близость с «Жизнью Адама и Евы», хотя библейская история истолкована там в гностическом духе (ветхозаветный Бог превращается в низшее божество-демиурга и т. п.).

В раннесредневековой европейской литературе можно видеть те же сюжеты, что и в «Жизни Адама и Евы». Но нельзя утверждать, что это прямое влияние именно данной книги [Johnson, с. 255–256]. Средневековая легенда о крестном древе, возможно, восходит к одной из позднейших вставок в книгу. «Жизнь Адама и Евы» предположительно оказала опосредованное влияние на поэму Мильтона «Потерянный рай».

Наконец, многочисленные параллели с образами и сюжетами «Жизни Адама и Евы» прослеживаются в славянской апокрифической литературе и фольклоре — в частности, ими изобилует русский фольклор. На эти темы существует прекрасное исследование в диссертации М.М. Каспиной¹⁶⁵, где подробно изучается преемственность между различными источниками.

Греческая версия

Рассказ и жизнь Адама и Евы, первосотворенных, открытая от Бога Моисею, служителю Его, когда тот принял скрижали Закона из руки Его, наученный архангелом Михаилом. Господи, благослови¹⁶⁶.

(1:1) Вот рассказ Адама и Евы. После того как они вышли из рая, (1:2) Адам взял Еву, и пошел на восток, и оставался там восем-

¹⁶⁵ Каспина М.М. Сюжеты об Адаме и Еве в свете исторической поэтики. На материале древней и средневековой еврейской и славянской книжности. М., 2001.

Пользуюсь случаем выразить благодарность М.М. Каспиной, любезно предоставившей мне экземпляр диссертации.

¹⁶⁶ Это вступление, позднейшая вставка в греческую версию, послужило причиной того, что первоначально греческая «Жизнь Адама и Евы» называлась «Откровение Моисея». Под этим названием ее опубликовали и исследовали некоторые авторы.

надцать лет и два месяца. (1:3) И Ева зачала и родила двух сыно-вей: Лучезарного¹⁶⁷, называемого Каин, и Амилабеса¹⁶⁸, называемого Авель.

(2:1) После этого Адам и Ева были вместе, и, когда они спали, сказа-зала Ева господину своему Адаму:

(2:2) — Господин мой, видела я ночью во сне, что кровь сына моего Амилабеса, прозванного Авель, течет в уста Каина, брата его, и он выпил ее немилосердно. А тот просил оставить ему хоть немного от нее. (2:3) Но он не послушал, а выпил ее полностью. И она не осталась во чреве его, но изошла из утробы его.

(2:4) Адам же сказал:

— Встанем, пойдем и посмотрим, что случилось с ними, не опол-чился ли на них враг¹⁶⁹.

¹⁶⁷ Греч. Διάφωτον. Ср. латинскую версию, 21:3, где тоже говорится, что Каин был сияющим. Скорее всего, этот эпитет происходит от легенды о лучезарном облике Каина, которая развита в Талмуде и в мидрашах на Бытие. Слова **Господь сделал Каину мету** (Быт 4:15. Пер. М.С. Селезнева) в раннем мидраше имеют в числе прочих следующее толкование: *Он заставил солнечный диск светить на него* (Берешит Рабба, XXII, 12 [BerR, 1]). Еще более четко это выражено в «Пирке де рабби Элизер», гл. 21: *И она (Ева) увидела, что подобие его (Каина) — не от нижних, а от вышних*. Об ангельском облике Каина см. также Палестинский Таргум, Быт 4:1 [TargumN II] и другие, более поздние источники.

Очевидно, к тому же представлению восходит фраза из гностического мифологического трактата «Евангелие египтян», где некоторые из первых потомков Адама отождествляются с ангелами, правителями материального мира: *Каин, которого великие поколения людские зовут Солнце* [Смагина 1995а].

¹⁶⁸ Ἀμιλαβῆς — этимология этого имени неясна.

Есть несколько гипотез о происхождении этих двух имен; см. [Johnson, с. 267, примеч. 1с]. Одна из них — что оба имени представляют собой искажения: Διάφωτος происходит от греч. διαφύτωρ или διαφυτευτής «насаждающий», а Ἀμιλαβῆς — от греч. μηλότης или μηλοβότης «пастух, овчар», т.е. имена говорят о роде их занятий: «И был Авель пастырь овец; а Каин был земледелец» (Быт 4:2). Но на это можно возразить: совершенно непонятно, по какой причине греческие слова в греческом тексте претерпели бы такие искажения (тем более что первые два слова в известных нам словарях не засвидетельствованы). Можно было бы предположить, что эти имена были греческими заимствованиями в еврейском оригинале, но тогда следовало бы обосновать фонетическую природу таких искажений. Против гипотезы говорит и то, что этимология имени Διάφωτος совершенно ясна и обоснованна (см. примеч. 164).

Более вероятно второе предположение: Ἀμιλαβῆς — искаженное евр. *ha-məhubāl* «пропавший, сгинувший» [ibid.]. Добавим: это тем более вероятно, что корень, от которого произведено реконструированное слово, по составу идентичен имени אַבֶּל «Авель».

¹⁶⁹ Под «врагом» здесь подразумевается Сатана, который появляется в книге значительно позднее.

(3:1) Они пошли оба и нашли Авеля убитым от руки Каина, брата его. (3:2) И говорит Бог Михаилу архангелу¹⁷⁰:

— Скажи Адаму: «Тайну, которую узнал, не возвещай Каину, сыну своему, ибо он сын гнева. Но не печалься; ибо Я дам тебе вместо него другого сына. Он явит все, что ты сделаешь; а тому не говори ничего».

(3:3) Так сказал Бог архангелу Своему. А Адам сохранил это слово в сердце своем, с ним и Ева, хотя и печалились они об Авеле, сыне своем.

(4:1) После этого познал Адам жену свою, она зачала и родила Сифа. (4:2) И говорит Адам Еве:

— Вот, мы родили сына вместо Авеля, которого убил Каин. Воздадим славу и жертву Богу.

(5:1) Породил же Адам тридцать сыновей и тридцать дочерей. А жил Адам девятьсот тридцать лет¹⁷¹. (5:2) И когда слег в болезни, он громко воскликнул¹⁷²:

— Да придут ко мне все мои сыновья, чтобы я увидел их, прежде чем умру.

(5:3) И собрались все; ибо земля была заселена в трех частях¹⁷³. И пришли все к двери дома, в который он ходил молиться Богу¹⁷⁴.

(5:4) А сын его Сиф сказал ему:

— Отче Адам, какая у тебя болезнь?

(5:5) И говорит он:

— Дети мои, великое мучение одолевает меня.

А они говорят ему¹⁷⁵:

— Что такое мучение, что такое болезнь?

(6:1) Сиф сказал ему в ответ¹⁷⁶:

¹⁷⁰ Примечательно, что в тех местах, где нет прямых цитат из книги Бытия, Бог говорит с людьми не сам, а через посредство архангела. Такие представления характерны для апокрифической литературы межзаветного периода.

¹⁷¹ Ср. Быт 5:4–5. В каноническом тексте не указано число сыновей и дочерей Адама.

¹⁷² Букв. «воскликнул великим гласом, говоря». Это один из тех семитизмов, которые свидетельствуют о еврейском оригинале текста.

¹⁷³ В двух рукописях — вариант: «разделена на три части».

¹⁷⁴ Эта фраза встречается не во всех рукописях. Судя по контексту, именно на этом месте был построен иерусалимский Храм.

¹⁷⁵ Можно заметить, что составитель греческой версии не всегда соблюдает последовательность времен в повествовании. Возможно, это еще одно доказательство в пользу того, что оригинал книги был на еврейском языке, а у переводчика греческий не был родным; следовательно, перевод делал не александриец.

¹⁷⁶ Букв. «ответил и сказал» — очевидно, калька с евр. אָמַר וְעָנָה «ответил и сказал».

— Не вспомнил ли ты, отче, о райских (плодах), от которых ты ел, и опечалился, тоскуя о них? (6:2) Если так, поведай мне, я пойду и принесу тебе плод из рая. Ведь я посыплю голову навозом, буду плакать и молиться; услышит меня Господь и пошлет ангела Своего, и я принесу тебе, чтобы прекратилось у тебя мучение.

(6:3) Говорит ему Адам:

— Нет, сын мой Сиф, но я в болезни и в мучении.

(6:4) Говорит ему Сиф:

— И откуда они взялись у тебя?

(7:1) Сказал ему Адам:

— Когда сотворил нас Бог, меня и вашу родительницу, из-за которой я и умираю¹⁷⁷, Он дал нам всякое растение в раю, а от одного не велел нам есть, из-за него же мы и умираем¹⁷⁸. (7:2) И приблизился час для ангелов, стерегущих родительницу вашу, вознестись и поклониться Господу. И дал ей враг, и она съела от дерева¹⁷⁹, (ибо) он знал, что нет подле нее ни меня, ни святых ангелов. (7:3) Потом она дала и мне съесть.

(8:1) И прогневался на нас Бог; и придя в рай, Владыка¹⁸⁰ поставил престол Свой и¹⁸¹ воззвал грозным голосом:

«Адам, где ты? И зачем скрываешься от лица Моего? Может ли дом скрыться от того, кто его построил?»

(8:2) И говорит:

«Так как ты оставил завет Мой, Я нанес твоему телу семьдесят язв. Первую болезнь и язву — поражение глаз; вторую язву — слуха, и так далее, одна за другой, все язвы, свойственные¹⁸² телу».

(9:1) И так говоря сыновьям своим, Адам застонал сильно и сказал:

— Что мне делать? Ибо я в великой печали.

(9:2) А Ева заплакала и сказала:

— Господин мой Адам, дай мне половину твоей болезни, и я понесу ее, ибо из-за меня произошло с тобой это, из-за меня ты пребываешь в страданиях.

(9:3) Адам сказал Еве:

— Встань и отправляйся с сыном нашим Сифом к раю; посыпьте себе головы землей и плачьте, (9:4) и молитесь Бога, чтобы Он сжалился

¹⁷⁷ Эти слова присутствуют не во всех рукописях.

¹⁷⁸ Вариант перевода: «из-за него же мы умрем».

¹⁷⁹ Древо — зд. ξύλον.

¹⁸⁰ Δεσπότης.

¹⁸¹ В ряде рукописей слова «поставил престол Свой и» отсутствуют.

¹⁸² παρακολουθοῦσα. Вариант: παρακολουθήσουσιν «будут сопровождать [тело]».

надо мной, послал ангела Своего в рай и дал мне¹⁸³ от дерева, из которого течет елей,¹⁸⁴ и ты бы принесла мне, и я помажусь и упокоюсь от болезни своей. 9:5 И покажу тебе, каким образом мы были обмануты когда-то¹⁸⁵.

(10:1) Отправились Сиф и Ева в области рая. И когда они шли, Ева увидела, что на ее сына нападает зверь. (10:2) Заплакала Ева, говоря:

— Увы мне, увy мне, ибо, когда я приду ко дню воскрешения, все грешники проклянут меня, говоря: «Не соблюла Ева заповеди Божьей»¹⁸⁶.

(10:3) И сказала зверю:

— Зверь негодный, и ты не убоишься нападать на образ Божий? Как открылась у тебя пасть? Как достало силы зубам твоим? Как ты не вспомнил подчинения своего, что с самого начала ты был подчинен образу Божию?

(11:1) Тогда зверь воскликнул¹⁸⁷:

— О Ева, не к нам твои притязания и плач, но к тебе, ибо начало (этому) у зверей повелось от тебя. (11:2) Как открылся у тебя рот съесть от древа, о котором заповедал тебе Бог не есть от него? Поэтому и наша природа преобразилась. (11:3) И вот, теперь ты не сможешь устоять, если я стану обличать тебя.

(12:1) Говорит Сиф зверю:

— Закрой пасть и молчи, и отступи от образа Божьего до дня Суда.

(12:2) Тогда говорит зверь Сифу:

— Вот, я отступаю от образа Божия.

(12:3) Тогда зверь ушел и оставил его раненого, и пошел в свое жилище¹⁸⁸.

(13:1) А Сиф отправился с Евой к раю. И плакали они, прося Бога послать ангела Своего и дать им елей милости¹⁸⁹. (13:2) И послал Бог Михаила архангела, и тот сказал ему:

— Сиф, человек Божий, не трудись, молясь такой мольбой о дереве, в котором течет елей, чтобы помазать отца твоего Адама.

¹⁸³ В некоторых рукописях добавлено: «ветвь».

¹⁸⁴ Букв. «в котором течет елей из него». Этот оборот служит для исследователей одним из доказательств того, что перед нами перевод с древнееврейского языка.

¹⁸⁵ Эта фраза присутствует не во всех рукописях. Есть причина считать ее вставкой: она нарушает последовательность повествования [Johnson, 9d].

¹⁸⁶ Вариант в некоторых рукописях: «Проклята Ева, ибо не соблюла она заповеди Божьей».

¹⁸⁷ Семитизм: букв. «воскликнул и сказал».

¹⁸⁸ Букв. «в свой шатер».

¹⁸⁹ Здесь игра слов: ἐλάϊον ἐλέου.

(13:3) Не будет его у тебя ныне¹⁹⁰, [но (будет) в конце дней. Тогда восстанет всякая плоть, от Адама до того великого дня, сколько будет святого народа. (13:4) Тогда дана будет им всякая радость райская, и будет Бог среди них. (13:5) И не будет больше грешников перед лицом Его, ибо будет взято от них сердце злое и будет дано им сердце, привычное разуметь добро и служение единому Богу¹⁹¹. (13:6) А ты снова иди к отцу твоему, ибо исполняется мера жизни его через три дня; а когда будет выходить душа его, тебе предстоит увидеть ее дивное вознесение.

(14:1) И сказав это, ангел отошел от них. А Сиф и Ева пришли в шатер, где лежал Адам. (14:2) И говорит Адам Еве:

— О Ева, что ты сделала с нами? Ты навлекла на нас великий гнев, он же смерть, господствующая над всем родом нашим.

(14:3) Говорит Адам Еве:

— Позови всех детей наших и детей детей наших, и поведай им, как мы преступили.

(15:1) Тогда говорит им Ева:

— Слушайте, все дети мои и дети детей моих, и я поведаю вам, как обманул нас враг.

(15:2) И было¹⁹², когда мы стерегли рай, каждый из нас — часть, уделенную ему от Бога; я стерегла свой удел, юг и запад. (15:3) И отправился диавол в удел Адама, где были звери; (15:4) ибо зверей Бог разделил — весь мужской пол отдал отцу вашему, а весь женский отдал мне. И каждый из нас сторожил свое¹⁹³.

(16:1) И заговорил диавол со змеем:

«Встань, иди ко мне, и я скажу тебе слово, от которого будет тебе польза».

¹⁹⁰ Далее в квадратных скобках приведен текст вставки, которая присутствует только в некоторых греческих рукописях. Здесь можно отметить явные аллюзии на пророчества книги Даниила — в частности, упоминание о «святом народе» и о воскресении (Дан 12).

¹⁹¹ Ср. схожую формулировку в кн. Даниила (4:13): «Сердце человеческое отнимется от него, и дастся ему сердце звериное».

¹⁹² Это выражение — также калька с еврейского.

¹⁹³ Последняя фраза присутствует не во всех рукописях.

Представление о разделении полов в Эдеме напоминает легенду о том, что в Ноевом ковчеге мужской и женский пол существовали раздельно. Она засвидетельствована во многих иудейских экзегетических книгах (Берешит Рабба, XXXI.12; Вавилонский Талмуд, «Санхедрин», 108b; Иерусалимский Талмуд, «Та'анит», 1.6.VIII = 64d и др.), у Филона Александрийского и у целого ряда раннехристианских авторов. Возможно, обе легенды — часть одной и той же мифологемы.

Тот встал и пришел к нему. (16:2) И говорит ему диавол:

«Я слышал¹⁹⁴, что ты самый умный из всех зверей. А я пришел посмотреть на тебя; ибо я нашел тебя величайшим из всех зверей и говорю с тобой; однако ты поклоняешься самому малому¹⁹⁵. (16:3) Почему ты ешь от плевелов Адама¹⁹⁶, а не от плодов рая? Встань, и сделаем так, что его выбросят из рая¹⁹⁷, как нас выбросили из-за него»¹⁹⁸.

(16:4) Говорит ему змей:

«Боюсь, как бы не прогневался на меня Бог».

Говорит ему диавол:

«Не бойся; будь мне сосудом, и я буду говорить твоими устами такие речи, чтобы обмануть их»¹⁹⁹.

(17:1) Затем он свесился со стен рая. А когда ангелы вознеслись поклониться Богу, Сатана явился в обличье ангела и пел гимны Богу, как ангелы. (17:2) И он заглянул со стены, и я увидела его, подобного ангелу. И говорит он мне:

«Ты Ева?»

А я сказала ему:

«Я».

И говорит он мне:

«Что ты делаешь в раю?»

(17:3) А я сказала ему:

«Бог поставил нас, чтобы стеречь и есть из него».

(17:4) Отвечал диавол устами змея:

«Хорошо²⁰⁰, но вы не от всякого растения едите».

¹⁹⁴ Букв. «слышу».

¹⁹⁵ Последняя фраза присутствует не во всех рукописях.

«Самому малому» — т.е. Адаму. Легенда о том, что Бог велел ангелам поклониться Адаму, но не все охотно подчинились, потому что Адам «меньше» или «младше» их, известна в этом круге литературы. Так, она присутствует в книгах Енохова цикла. Здесь, впрочем, змей — не небесная сила, а животное. Возможно, змей противопоставляется Адаму по старшинству: это логически следует из текста книги Бытия — все живые существа сотворены раньше человека.

¹⁹⁶ В некоторых рукописях добавлено: «и жены его».

¹⁹⁷ В некоторых рукописях добавлено: «из-за жены его».

¹⁹⁸ «Нас»: дьявол имеет в виду себя и подчиненные ему небесные силы. Это явная ссылка на легенду об изгнании Сатаны из рая за отказ поклониться Адаму; легенда отсутствует здесь, но представлена в латинской версии книги (см. далее). Возможно, такой пробел в греческой версии говорит о том, что латинский перевод сделан с более полного варианта текста.

¹⁹⁹ Варианты: «его, ее».

²⁰⁰ Здесь καλῶς ποιεῖτε можно понимать двояко: «вы правильно делаете» или «вы хорошо живете; вам хорошо».

(17:5) А я сказала:

«Да, мы едим от всякого, кроме только одного, которое посреди рая, о котором заповедал нам Бог не есть от него, „ибо смертью умрете“».

(18:1) Тогда говорит мне змей:

«Как Бог жив, печалюсь я о вас, что вы подобны скотам²⁰¹. Ибо не хочу я, чтобы вы ничего не знали. Итак, иди сюда и съешь, уразумев ценность²⁰² древа».

(18:2) А я сказала ему:

«Боюсь, что прогневаешься на меня Бог, как Он сказал нам».

(18:3) И говорит он мне:

«Не бойся; ибо как только съешь, откроются у тебя глаза, и будете как боги, знающие, что хорошо и что плохо. (18:4) А Бог, зная, что вы будете подобны Ему, позавидовал вам и сказал: „Не ешьте от него“.

(18:5) А ты подойди к дереву²⁰³ — и увидишь славу великую».

И я подошла к дереву, и увидела славу великую вокруг него²⁰⁴. Сказала я ему, что оно прекрасно для глаз. (18:6) Но взять от плода я побоялась. И говорит он мне:

«Иди сюда, и я дам тебе; следуй за мной».

(19:1) Я открыла, и он вошел внутрь, в рай, и пошел передо мной.

А пройдя немного, обернулся и говорит мне:

«Я передумал и не дам тебе поесть», — это он сказал, желая в конце концов заманить меня в ловушку. И говорит мне²⁰⁵: «если не поклянешься мне, что дашь поесть и мужу твоему».

(19:2) А я сказала ему:

«Не знаю, какой клятвой поклясться тебе. Разве только скажу тебе то, что знаю: клянусь престолом Владыки, херувимами и деревом жизни, что дам поесть и мужу моему».

(19:3) И взяв с меня клятву, он пошел, взобрался на него²⁰⁶ и положил в плод, который дал мне, яд злобы своей, то есть страсти, ведь

²⁰¹ Последние слова есть не во всех рукописях.

²⁰² תִּצְיָן. Собственно, здесь в оригинале, скорее всего, стояло слово כְּבוֹד, которое на греческий могло переводиться δόξα «слава» или τιμή «честь». Джонсон переводит: «славу» [Johnson, 279].

²⁰³ Букв. «к растению» (תֵּף פִּתְיָף). Вариант перевода: «взгляни на дерево».

²⁰⁴ Обычно это выражение переводят просто: «его великую славу». Но в тексте стоит לַרֵי אֲדֹתָי «вокруг него». Это наводит на мысль, что под «славой» (δόξα) в данном случае подразумевается сияние — такое значение δόξα часто имеет и в Септуагинте, где служит переводом для евр. כְּבוֹד (см. примеч. к 18:1).

²⁰⁵ Вводные слова представлены не во всех рукописях.

²⁰⁶ То есть на дерево.

страсть — глава всякого греха. И когда он наклонил²⁰⁷ ветку к земле, я взяла от плода и съела.

(20:1) И в тот же час открылись мои глаза, и я увидела, что обнажена от праведности, в которую была облачена²⁰⁸. И я заплакала, говоря:

(20:2) «Что же ты сделала такое, что я отторгнута от славы моей, в которую была облачена?»²⁰⁹.

(20:3) Плакала я также и из-за клятвы. А он спустился с древа и исчез. (20:4) Я искала в своем уделе листья, чтобы прикрыть мой срам, и не нашла; ибо все растения удела моего сбросили листья, кроме одной смоковницы. (20:5) И взяв листья с нее, я сделала себе набедренную повязку; она была из того же растения, от которого я съела²¹⁰.

(21:1) И сей же час я воскликнула:

«Адам, Адам, где ты? Встань, иди ко мне, и я покажу тебе великую тайну».

(21:2) А когда ваш отец пришел, я сказала ему слова беззакония, которые низвели нас от великой славы. (21:3) Ибо как только он пришел, я раскрыла уста, а диавол говорил, и я стала наущать его, говоря:

«Сюда, господин мой Адам, послушай меня и съешь от плода древа, о котором Бог сказал нам, чтобы не ели от него, — и ты станешь как бог».

²⁰⁷ Вариант: «наклонив».

²⁰⁸ Это толкование на Быт 3:7 — «и открылись глаза у обоих, и узнали они, что наги». В ряде источников дается именно такое объяснение: Адам и Ева до грехопадения были облачены в «одежды света», в «славу», т.е. сияние, а съев запретный плод, утратили свое одеяние (см. выше, Одеяние). Такое свидетельство можно видеть и в мидрашах, и у раннехристианских авторов. См. об этом [Ginzberg, 103].

²⁰⁹ В некоторых рукописях эта фраза отсутствует.

²¹⁰ Концовка отсутствует в некоторых рукописях. Но она важна в данном случае, так как в иудейской экзегезе есть интересная параллель к этому месту. В Берешит Рабба, XV:VII.7, содержится спор о том, какой породы было древо познания добра и зла — была ли это виноградная лоза, смоковница и т.д. Один из авторитетов следующим образом доказывает, что древо было смоковницей:

Р. Йосе сказал: «Это были смоквы». (Притча) о царском сыне, который обесчестил одну из служанок. Когда царь прослышал (об этом), он прогнал его прочь из дворца; и тот бродил от порога к порогу (жилищ) служанок, а они не принимали его. Но та, которую он обесчестил, открыла ему дверь и впустила его. Так случилось и тогда, когда первый человек съел от того дерева: (Бог) прогнал его прочь из сада Эдемского, он обошел все деревья, и они не приняли его. — А что они говорили ему? Р. Берехья сказал: «(Они говорили:) Вот вор, похитивший знание у Создателя своего, похитивший знание у Господа своего! Да не наступит на меня нога гордыни, и рука грешника да не изгонит меня (Пс 36:12); ни листа с меня он не получит». Но смоковница — та, от которой он съел плоды, — открыла ему и приняла его.

(21:4) Отец ваш сказал в ответ:

«Боюсь, как бы не прогневался на меня Бог».

А я сказала:

«Не бойся; ибо как только съешь, станешь ведающим добро и зло».

(21:5) И тогда я скоро убедила его, он съел. И открылись у него глаза, и уразумел он свою наготу. (21:6) И говорит мне:

«О негодная женщина, что ты сотворила над нами? Ты отторгла меня от славы Божьей».

(22:1) И сей же час мы услышали, как архангел Михаил трубит в трубу свою, зовет ангелов и говорит:

(22:2) «Так говорит Господь: Идите со мной в рай и услышите суд²¹¹, которым Я буду судить Адама».

Когда мы услышали, как трубит архангел, мы сказали:

«Вот, идет в рай Господь судить нас».

И мы испугались и спрятались.

(22:3) И прибыл Бог в рай, взойдя на колесницу херувимов, и ангелы, воспевающие Его²¹². И в то время, как прибыл Бог в рай, расцвели цветы удела Адамова, а мои все были лишены (цветов). (22:4) И был установлен престол Божий там, где было древо жизни²¹³.

(23:1) И позвал Бог Адама, говоря:

«Адам, где ты спрятался? Думаешь, что Я не найду тебя? Спрячется ли дом от того, кто построил его?»

(23:2) Тогда отец ваш сказал в ответ:

«Нет, Господи, не потому мы прячемся от Тебя, что думаем, будто Ты нас не найдешь; но я боюсь, потому что я наг, и стыжусь перед мощью Твоей, Владыка».

(23:3) Говорит ему Бог:

«Кто показал тебе, что ты наг? Не иначе как ты пренебрег Моей заповедью, которую Я передал тебе, чтобы хранить ее?»

²¹¹ Греч. κρίματος. Вариант в рукописях: ῥήματος «речение», здесь «приговор».

²¹² К этому эпизоду существует целый ряд исходных мест в канонических книгах Библии. Прежде всего это картины явления Бога в псалмах и пророческих книгах: «И воссел на Херувимов и полетел, / и понесся на крыльях ветра» (Пс 18:11); «восседающий на Херувимах» (Пс 80:4); «делаешь облака Твоею колесницею, / шествуешь на крыльях ветра» (Пс 104:3); «Господи Саваоф, Боже Израилев, сидящий на Херувимах!» (Ис 37:16. В гл. 1 книги Иеремии престол Божий представлен в виде колесницы, стоящей на крылатых небесных силах. Этот образ послужил отправной точкой для развития одного из направлений ранней иудейской мистики — «Ма'асе Меркава» (евр. מרכבת «колесница»). См. тж. 1 Пар 28:18, где описывается колесница с золотыми херувимами в Храме, над ковчегом завета.

²¹³ Ср. 2-ю книгу Еноха, V: И древо жизненное на мѣстѣ том на немже почиваетъ Господь, егда <вх>одит Господь в рай [Enoch II, 8].

(23:4) Тогда Адам вспомнил слова, которые я ему говорила, желая обмануть его: «Сохраню тебя неведимым от Бога». И обратясь ко мне, сказал:

«Почему ты это сделала?»

(23:5) А я сказала:

«Змей обманул меня».

(24:1) И говорит Бог Адаму:

«Так как ты ослушался Моей заповеди и послушался своей жены, проклята земля за тебя. (24:2) Будешь ее обрабатывать, и не даст она силы своей, тернии и волчцы произведет тебе, и в поте лица своего будешь есть свой хлеб. (24:3) Будешь же ты в трудах разнообразных, утомишься и не отдохнешь, будешь угнетен горечью и не вкусишь сладости, будешь угнетен жарой и подавлен холодом²¹⁴. И изнуряться будешь много, и не разбогатеешь, и потучнеешь, и в конце тебя не станет. (24:4) И звери, над которыми ты господствовал, восстанут на тебя в смуте, ибо ты не соблюл заповедь Мою».

(25:1) И обратясь ко мне, говорит Господь:

«Так как ты послушалась змея и не послушалась заповеди Моей, будешь в трудностях и мучениях невыносимых. (25:2) Будешь рожать детей во многих содроганиях, и в одночасье придешь к родам, и погубишь свою жизнь от великой тяготы и мучений. (25:3) И будешь исповедоваться, и скажешь: „Господи, Господи, спаси меня, и я более не возвращусь к греху плотскому“, но снова вернешься²¹⁵. (25:4) Поэтому по словам твоим буду судить тебя, из-за вражды, которую положил враг в тебе. И снова ты обратишься к мужу своему, и он будет над тобой господствовать».

(26:1) И после того как сказал мне это, Он сказал змею в великом гневе такие слова:

«Поскольку ты сделал это, стал сосудом неблагодарным²¹⁶ и в конце концов совратил невинных сердцем, проклят ты среди всех зверей. (26:2) Будешь лишен пищи, от которой ел, и землю будешь есть во все дни жизни своей. На груди и животе будешь ползать, лишенный рук и ног. (26:3) Не останется у тебя ни уха, ни крыла, ни единого члена из

²¹⁴ Эта фраза присутствует не во всех рукописях.

²¹⁵ Последние слова отсутствуют в ряде рукописей.

²¹⁶ Есть предположение, что σκεῦος ἀχάριστον «сосуд неблагодарный» — перевод евр. выражения כְּלִי בְלִיָּאֵל «сосуд Велиала» — см., например, [Fuchs, 514–28]. Но Джонсон [Johnson, 283, 26b] указывает, что в греческой версии книги пророка Осии есть почти идентичное выражение σκεῦος ἄηριστον «негодный сосуд» (LXX. Ос 8:8).

тех, которыми ты заманил (их) в злобе своей и сделал так, что они изгнаны из рая²¹⁷. (26:4) И Я положу вражду между тобой и родом их; он будет подкарауливать твою голову, а ты — его пятку, и так до Судного дня».

(27:1) Сказав это, Он велит ангелам Своим изгнать нас из рая. (27:2) И когда изгоняли нас и мы скорбели, стал отец ваш Адам просить ангелов, говоря:

«Отпустите меня немного, чтобы я попросил Бога и Он бы сжалился и помиловал меня, ибо я один согрешил».

(27:3) А они перестали гнать его, и Адам воскликнул, плача²¹⁸:

«Прости мне, Господи мой, то, что я сделал».

(27:4) Тогда говорит Господь ангелам Своим:

«Что вы перестали гнать Адама из рая? Или на Мне вина, или Я плохо судил?»

(27:5) Тогда ангелы пали на землю и поклонились Господу, говоря:

«Справедлив Ты, Господи, и правильно судишь».

(28:1) И обратясь к Адаму, Он сказал:

«Я не позволю тебе отныне быть в раю».

(28:2) И в ответ Адам сказал:

«Господи, дай мне от древа жизни, чтобы мне поесть, прежде чем изгонят меня».

(28:3) Тогда Господь рек Адаму:

«Ныне ты не получишь от него; ибо назначено херувиму и огненному мечу вращающемуся стеречь его — из-за тебя, чтобы ты не вкусил от него и не стал бессмертным навек, ибо в тебе война, которую враг вложил в тебя. (28:4) Но когда ты выйдешь из рая, если будешь хранить себя от всякого зла, предпочитая ему даже смерть²¹⁹, — когда снова настанет воскресение, Я воскрешу тебя, и будет дано тебе от древа жизни, и ты будешь бессмертен вовек».

(29:1) Сказав это, Господь приказал ангелам Своим изгнать нас из рая. (29:2) А отец ваш заплакал перед ангелами, напротив рая, и говорят ему ангелы:

«Что ты хочешь, чтобы мы сделали тебе, Адам?»

(29:3) А отец ваш сказал в ответ ангелам:

²¹⁷ В ряде источников фраза из Быт 3:14 «ты будешь ходить на чреве твоём» толкуется в том смысле, что у змея до грехопадения были конечности. Такую экзегезу мы видим у Иосифа Флавия («Иудейские древности», 1.1.4; позднее — в мидраше «Берешит Рабба» (19:1 и 20:5).

²¹⁸ Букв. «воскликнул с плачем, говоря».

²¹⁹ Букв. «как желающий умереть».

«Вот, вы изгоняете меня; я прошу вас, позвольте мне взять благовония из рая, чтобы после того, как выйду, я принес жертву Богу, и услышал бы меня Бог».

(29:4) И подойдя, сказали ангелы Господу:

«Иаэль²²⁰, Царь вечный, вели, чтобы дали Адаму благовонные курения из рая».

(29:5) И велел Бог, чтобы позволили Адаму взять благовония и семена²²¹ для пропитания себе. (29:6) И когда допустили его ангелы, он взял четыре²²² рода: шафран, нард, тростник и корицу, и другие семена для пропитания своего. Взяв их, он вышел из рая; и мы оказались на земле. (29:7)²²³ И было так, что мы горевали семь дней, и по прошествии семи дней проголодались. Я сказала Адаму:

«Встань и позаботься о пище для нас, чтобы мы поели и жили, дабы не умереть. Встанем, обойдем землю, и, может быть, услышит нас Бог».

Встали мы, обошли всю ту землю и ничего не нашли.

(29:8) И я обратилась к Адаму²²⁴:

«Встань, господин, и убей меня, чтобы я исчезла от лица твоего, и от лица Бога, и от лица ангелов, и тогда они перестали бы на тебя гневаться из-за меня».

(29:9) Тогда Адам сказал мне в ответ:

«Зачем ты помыслила о таком зле, чтобы я совершил убийство и принес смерть ребру моему? И как я подниму руку на образ Божий, который Он сотворил? Будем каяться сорок дней, чтобы сжалился над нами Бог и дал нам пищу лучше, чем у зверей. (29:10) Я буду (поститься) сорок дней, а ты — тридцать четыре дня, ибо ты сотворена не в шестой день, в который окончил Бог творение Свое. Но вставай и иди к реке Тигру, возьми камень, подставь его под ноги и стой по шею

²²⁰ В основе этого имени лежит Ἰαώ — греческая огласовка тетраграммы יהוה, имени иудейского Бога, засвидетельствованная еще у Диодора. Вторая часть — теофорное -ηλ, из евр. אלה «Бог», второй компонент многих имен собственных в Библии. Варианты этого имени для обозначения небесных сил неоднократно встречаются в гностических текстах.

²²¹ «И семена» — в некоторых рукописях отсутствует.

²²² Вариант: «оба рода» (то есть, очевидно, для воскурений и для пропитания).

²²³ Вторая половина гл. 29 есть только в двух рукописях, притом находится в начале книги. Но исследователи справедливо определяют ее место именно здесь, в рассказе Евы об изгнании из рая.

²²⁴ Букв. «ответила», хотя это не ответ, а первая реплика в диалоге. Такое употребление глагола «ответить» вместо «сказать» — еще одно свидетельство в пользу древнееврейского оригинала книги.

в воде, и пусть ни слова²²⁵ не исходит из уст твоих; ибо мы недостойны, и уста наши нечисты».

(29:11) Отправился Адам к реке Иордану, и волосы на голове у него расплылись, пока он молился в воде. И воскликнул он громким голосом²²⁶:

«Тебе говорю, вода Иордана! Стань и молись так же, и все звери, и все птицы, и все гады на земле и в море».

И все ангелы, и все творения Божьи окружили Адама, как стена вокруг него, плача и молясь Богу за Адама, чтобы выслушал его Бог.

(29:12) А диавол, не сумев подступиться к Адаму, пошел на реку Тигр, ко мне. И приняв образ ангела²²⁷, встал передо мной, плача, и слезы его лились на землю. И говорит мне:

«Выйди из воды и прекрати плач. Ибо услышал Бог твою мольбу, потому что и мы, ангелы, и все создания Его попросили Бога за вас».

(29:13) И такими речами враг вторично обманул меня, и вышла я из воды.

(30:1) Итак, ныне, дети мои, я показала вам, каким образом мы были обмануты. А вы берегитесь, чтобы вам самим не отстать от добра²²⁸.

(31:1) Так сказала она в окружении сыновей своих, когда Адам лежал в болезни, за день до того, как выйти из тела своего. И говорит Адаму Ева:

(31:2) — Почему ты умираешь, а я живу? И сколько времени мне предстоит прожить после твоей смерти? Поведай мне.

(31:3) Тогда говорит Адам Еве:

— Не надо думать об этом; ибо ты не отстанешь от меня, но равным образом умрем оба; и тебя положат²²⁹ на мое место. А когда я умру, оставьте меня, и пусть никто ко мне не прикасается, пока ангел не скажет нечто обо мне. (31:4) Ибо не забудет меня Бог, Он разыщет тот сосуд²³⁰, который сотворил. Лучше встань, помолись Богу, пока я не отдам дух свой в руки Того, кто дал его мне; ибо мы не знаем, как встретимся с Создателем нашим, — прогневался ли Он на нас или расположен помиловать нас.

²²⁵ Вариант: «и трех слов».

²²⁶ Еще одна явная калька с еврейского оригинала: букв. «воскликнул великим голосом, говоря».

²²⁷ Ср. 2 Кор 11:14: «потому что сам сатана принимает вид Ангела света».

²²⁸ Это окончание рассказа Евы присутствует не во всех рукописях.

²²⁹ В большинстве рукописей, кроме двух, здесь 3-е лицо, а не 2-е: «ее положат».

²³⁰ Вариант: *pláσta* «творение».

(32:1) Тогда встала Ева и вышла наружу; и, пав на землю, говорила:

(32:2) — Грешна я, Боже, грешна, Отче всего (сушего), грешна перед Тобой, грешна перед избранными ангелами Твоими, грешна перед херувимами, грешна перед неколебимым престолом Твоим, грешна, Господи, грешна много, грешна перед тобой, и из-за меня явился всякий грех в творении.

(32:3) Еще молилась Ева, стоя на коленях²³¹, — и вот пришел к ней ангел человечества²³² и поднял ее, говоря:

(32:4) — Встань, Ева, от покаянья твоего; ибо вот Адам, муж твой, вышел из своего тела. Встань и смотри, как его дух возносится к своему Создателю, навстречу Ему.

(33:1) И встав, Ева положила руку свою ему на лицо²³³. И говорит ей ангел:

— Возвысья и ты от земного.

(33:2) И, взглядевшись в небо, она увидела колесницу света, влекомую четырьмя орлами лучезарными, и рожденному из чрева невозможно было ни сказать о славе их, ни увидеть лицо их²³⁴; и ангелы летели перед колесницей. (33:3) А прибыв туда, где лежал отец ваш Адам²³⁵, остановилась колесница, и серафимы — между (вашим) отцом и колесницей. (33:4) И увидела я золотые курильницы и три кубка; и вот, все ангелы с ладаном и курильницами поспешили к жертвеннику и раздули их; и дым курения застилал небесные тверди²³⁶. (33:5) И ангелы пали перед Богом, восклицая и говоря:

«Иаэль святой, прости, ибо он — образ Твой и дело рук Твоих святых».

(34:1) И еще увидела я, Ева, два великих и ужасных таинства перед Богом; и заплакала от страха, и воскликнула, говоря сыну моему Сифу:

(34:2) «Встань, Сиф, от тела отца твоего, иди ко мне и узри, чего никогда не видело ничье око, и как просят они за отца твоего Адама»²³⁷.

²³¹ Последние слова есть не во всех рукописях.

²³² Имеется в виду архангел Михаил; см. латинскую версию, 41:1.

²³³ Вариант: «себе на лицо». В одной из рукописей и в армянской версии: «руками вытерла обильные слезы со своего лица».

²³⁴ Вариант: «красоту и славу их невозможно описать людскому языку». Может быть, этот образ восходит к описанию четырех «животных» у престола Божьего в гл. 1 кн. Иезекииля: одно из их лиц — орлиное (Иез 1:10).

²³⁵ Здесь повествование от 3-го лица снова сменяется рассказом от 1-го (Ева обращается к своим детям).

²³⁶ В некоторых рукописях: «небо».

²³⁷ Последние слова есть не во всех рукописях.

(35:1) Тогда встал Сиф, пошел к матери своей и говорит ей²³⁸:

— Почему ты плачешь?

(35:2) И говорит она ему:

— Взгляни глазами своими и узри семь твердей отверстых, и как тело твоего отца простерто ниц²³⁹, и все ангелы с ним, они молятся за него и говорят: «Прости его, Отче всего (сущего), ибо он — образ²⁴⁰ Твой». (35:3) Дитя мое Сиф, что же будет? Когда передадут его в руки незримого Бога нашего? (35:4) И кто такие, сын мой Сиф, два эфиопа²⁴¹, стоящие рядом на молитве за отца твоего?

(36:1) А Сиф говорит матери своей:

— Это солнце и луна, они тоже падают ниц и молятся за отца моего Адама.

(36:2) Говорит ему Ева:

— А где свет их и почему они стали черноликими?

(36:3) И говорит ей Сиф:

— Не лишены они света, но они не могут светить перед светом всего (сущего), Отца светов²⁴², и поэтому скрыт свет их²⁴³.

(37:1) И когда Сиф говорил это матери своей Еве — вот, ангел затрубил; и встали все ангелы, лежащие ниц, и воскликнули дивным голосом, говоря:

(37:2) — Благословенна слава Господня от дел Его, ибо Он помиловал творение рук Своих, Адама.

(37:3) И когда ангелы сказали эти слова — вот, пришел один из шестикрылых серафимов, взял Адама, унес его на озеро Ахерусию²⁴⁴ и омыл трижды²⁴⁵, и привел его пред лицо Бога. (37:4) И он лежал три часа²⁴⁶. А после этого Отец всего (сущего), сидящий на престоле Своем, протянул руку, поднял Адама и передал его архангелу Михаилу, говоря:

²³⁸ Рассказ вновь ведется от 3-го лица. Возможно, это причина считать данный эпизод вставным, хотя он хорошо укладывается в контекст общего повествования.

²³⁹ Букв. «лежит на лице своем».

²⁴⁰ Варианты: *сын, дом, шатер, творение*.

²⁴¹ В одной из рукописей — θεοπρόσωποι «имеющие божественный лик».

²⁴² Определение «Отец светов» встречается в Новом Завете (Иак 1:17).

²⁴³ Ср. Иов 25:5: «Смотри, даже месяц меркнет и звезды не светлы перед Ним» (пер. А.С. Десницкого).

²⁴⁴ Ахерусия, Ахероново озеро — в греческой мифологии озеро в Аиде, где души омываются, переходя в потусторонний мир. Параллель к этому месту можно найти в апокрифическом «Откровении Павла»: Михаил омывает раскаявшихся грешников в Ахероне.

²⁴⁵ В некоторых рукописях слово «трижды» отсутствует.

²⁴⁶ Вариант: «три дня».

(37:5) — Вознеси его в рай до третьего неба²⁴⁷ и оставь его там до того великого дня домостроительства, которое Я сотворю в мире.

(37:6) Тогда Михаил вознес Адама и оставил его там, где сказал ему Бог. И все ангелы воспевали гимн ангельский, дивясь прощению Адама²⁴⁸.

(38:1) А после того, как настала радость для Адама, архангел Михаил воззвал к Отцу ради Адама. (38:2) И сказал ему Отец, чтобы собрались все ангелы перед лицом Бога, каждый по разряду своему, иные с курильницами в руках, а другие с кифарами, кубками и трубами²⁴⁹. (38:3) И вот, взошел Господь воинств, и четыре ветра влекли Его, и херувимы были на ветрах, и ангелы небесные следовали перед Ним. И они пришли на землю, где было тело Адама, и забрали его. (38:4) И пришли они в рай; и все растения рая пришли в движение, так что все люди, рожденные от Адама, задремали от аромата, кроме одного Сифа, ибо он родился по велению Бога²⁵⁰.

(39:1) И пришел Бог к телу Адама, и весьма горевал над ним²⁵¹; и говорит ему Бог:

— Адам, что такое ты сделал? Если бы ты соблюдал мою заповедь, не радовались бы те, кто низвел тебя сюда. (39:2) Однако Я говорю тебе, что радость их обращу в горе, а твое горе обращу в радость; и возвращу тебя к началу твоему, и посажу тебя на престол того, кто обманул тебя. (39:3) А тот, сидевший на нем до того, как впасть в гордыню²⁵², будет брошен сюда²⁵³, чтобы увидеть тебя, сидящего над ним; тогда осужден будет он и те, кто послушался его, и он будет горевать²⁵⁴, видя тебя сидящим на престоле его²⁵⁵.

²⁴⁷ Ср. свидетельство ап. Павла в Новом Завете, что некто «был восхйщен» на третье небо, где находится рай (2 Кор 12:3–4). Представление о том, что рай находится на третьем небе, мы видим в уже цитированной выше гл. V 2-й кн. Еноха: И пмлста ма шттоуду моужа <и> възведоста на третие(е) небо, и постависта ма посред(и) породы [Enoch II, 8]; порода = греч. *παράδεισος* «рай». Ср. свидетельство ап. Павла в Новом Завете, что некто «был восхйщен» на третье небо, где находится рай (2 Кор 12:3–4).

²⁴⁸ В некоторых рукописях отсутствует эта фраза, а также гл. 38 и 39.

²⁴⁹ В ряде рукописей опущено несколько подробностей этого раздела.

²⁵⁰ В одной из рукописей вариант: «чистым перед Богом».

²⁵¹ Вариант: «Тело Адама лежало в раю, и Сиф весьма горевал над ним».

²⁵² Слова «до того, как впасть в гордыню» в ряде рукописей отсутствуют.

²⁵³ Здесь и выше — букв. «в это место». Может быть, также семитизм.

²⁵⁴ В некоторых рукописях: «и они будут весьма горевать и плакать».

²⁵⁵ Здесь можно увидеть развитие темы Ис 14:12 и далее — о «деннице, сыне зари», который пожелал поставить свой престол выше звезд, но был низвержен в преисподнюю.

(40:1) После этого сказал Бог архангелу Михаилу:

— Иди в рай, на третье небо, и принеси три покрывала виссоновых и шелковых²⁵⁶.

(40:2) И сказал Бог Михаилу, Гавриилу, Уриилу и Рафаилу²⁵⁷:

— Разверните покрывала и покройте тело Адама; принесите масло от масла благовония и возлейте на него.

И обрядили²⁵⁸ его четыре²⁵⁹ великих ангела. (40:3) А когда они кончили обрядить Адама, сказал Бог, чтобы принесли также тело Авеля; и принеся еще покрывала, обрядили его. (40:4) Ибо он оставался непогребенным с того дня, как убил его Каин, брат его. И Каин очень хотел спрятать его, но не смог, ибо тело выбивалось из земли, от земли же исходил голос²⁶⁰:

(40:5) «Не скроется в землю (никакое) другое творение, пока не отойдет ко мне первое творение, взятое из меня, прах, из которого оно взято».

Тогда ангелы взяли его и положили на камень до тех пор, пока не будет погребен Адам, отец его. (40:6) И приказал Бог после того, как обрядили и Авеля, вознести их в область рая, в то место, где Бог взял прах и сотворил Адама²⁶¹. Он велел выкопать место на двоих²⁶². (40:7) И послал Бог семерых ангелов в рай; и они принесли много благовоний и положили их в землю. Потом они взяли два тела и похоронили их там, где вырыли и устроили (могилу).

(41:1) И позвал Бог Адама:

— Адам, Адам.

Отвечало тело из земли:

— Вот я, Господи.

²⁵⁶ В ряде рукописей слова «и шелковых» отсутствуют.

²⁵⁷ В некоторых рукописях присутствуют только три ангела или только Михаил. Но, скорее всего, нужно принять полный вариант: эту же тетраду ангелов мы видим в 1-й кн. Еноха, 9:1. Видимо, этот образ как-то связан с четырьмя сторонами света: по другим источникам, тетрада ангелов стоит с четырех сторон престола Божьего.

²⁵⁸ Глагол κηδεύω означает, собственно, «хоронить». Но здесь из контекста видно, что речь идет именно о подготовке к погребению: рассказ о предании тел земле следует далее (см. 40:7).

²⁵⁹ В некоторых рукописях: «три».

²⁶⁰ Так в одной из рукописей. В остальных: «ибо земля не принимала тело и говорила».

²⁶¹ Очевидно, там, где построен иерусалимский Храм. Но самаритяне, по-видимому, считали, что место погребения Адама — гора Геризим, где находится их святилище [Macdonald, 375].

²⁶² Эта фраза в ряде рукописей отсутствует.

(41:2) И сказал ему Бог:

— Я сказал тебе, что земля ты и в землю отойдешь. (41:3) Еще Я возвещаю тебе воскресение: воскрешу тебя воскресением со всем родом человеческим, что из семени твоего.

(42:2) И с этими словами сделал Бог печать треугольную и запечатал памятник, чтобы никто ничего не сделал с ним в течение шести дней, пока не возвратится ребро его к нему²⁶³. Тогда Господь и ангелы отправились к себе. (42:3) И сама Ева, когда исполнилось шесть дней, усопла. А пока еще была жива, она плакала об успении Адама; ибо она не знала, где его положили²⁶⁴. Ибо во время прихода Господа в рай для обряжения Адама все заснули, пока Он не закончил хоронить Адама, — все, кроме одного Сифа; и не знал этого никто на земле, кроме сына его Сифа. (42:4) И стала Ева слезно молиться, чтобы ее погребли там же, где был Адам, муж ее. А закончив молитву, говорит:

(42:5) — Господи владыка, Боже всей добродетели, не разлучай меня с телом Адама, из членов которого Ты взял меня²⁶⁵, (42:6) но сподобь и меня, недостойную и грешную, войти в шатер его. Как я была с ним в раю, оба неразлучно друг от друга, (42:7) как в прегрешении, заблудшие, мы преступили заповедь Твою неразлучно, так и теперь, Господи, не разлучай нас.

(42:8) А помолившись, она обратила взгляд к небу и застонала, бия себя в грудь и говоря:

— Боже всего (сущего), прими дух мой.

И отдала душу свою.

(43:1) И пришел Михаил, и научил Сифа, как обрядить Еву. И пришли три ангела, забрали тело ее и погребли там, где было тело Адама и Авеля. (43:2) И после этого заговорил Михаил с Сифом:

— Так обряжай всякого человека, который умирает, до дня воскресения.

(43:3) А дав ему этот закон, он сказал:

— Дольше трех дней не оплакивайте; а на седьмой день прекрати и тогда радуйся, потому что в этот день Бог и мы, ангелы, радуемся вместе с праведной душой, ушедшей от земли.

²⁶³ Иначе говоря, Адам и Ева должны были прожить равное число дней. Ср. иудейскую экзегезу, где говорится о том, что Адам сотворен в первый день творения, а Ева — на шестой день, в канун субботы [Ginzberg, V, 127, 138].

²⁶⁴ Так в одной рукописи. В других: «о своей смерти; ибо не знала, где положат ее тело».

²⁶⁵ Букв. «из которого Ты взял меня из членов его».

(43:4) Сказав это, ангел ушел на небо, славословя и говоря:

— Аллилуйя. Свят, Свят, Свят²⁶⁶, Господь. Во славу Бога Отца. Аминь.

Латинская версия

(1) Когда изгнаны были Адам и Ева из рая, они сделали себе шатер и провели 7 дней, скорбя и сетуя великой скорбью.

(2:1) А по прошествии 7 дней они стали голодать, и искали пищи, чтобы поесть, и не находили. (2:2) Тогда Ева сказала Адаму:

— Господин мой, я голодна, иди поищи нам, чего бы поесть. Может быть, воззрит и помилует нас Господь Бог и вновь призовет нас туда, где мы были раньше.

(3:1) И встал Адам, и обошел за 7 дней всю ту землю, и не нашел пищи, какую они имели в раю. (3:2) И сказала Ева Адаму:

— Господин мой, пожалуй, сделай со мной такое, чтобы я умерла. И может быть, тогда Господь Бог введет тебя в рай, ибо из-за меня прогневался на тебя Господь Бог. Хочешь убить меня, чтобы я умерла? И может быть, Господь Бог введет тебя в рай, потому что по моей вине ты изгнан оттуда.

(3:3) Отвечал Адам:

— Не говори так, Ева, а то как бы Господь Бог не наложил на нас еще какое-нибудь проклятие. Как можно, чтоб я поднял руку на мою плоть? (3:4) Но встанем и поищем себе, где жить, чтобы нам не погибнуть.

(4:1) И они ходили, искали девять дней и не нашли того, что у них было в раю, а только то находили, что едят животные²⁶⁷. (4:2) И сказал Адам Еве:

— Это уделил Господь зверям и скоту, чтобы они ели; а у нас была пища ангельская²⁶⁸. (4:3) Но справедливо и достойно нам сетовать перед лицом Бога, что сотворил нас. Покаемся великим покаянием; может быть, простит и сжалится над нами Господь Бог и снабдит нас, чем нам жить.

(5:1) И сказала Ева Адаму:

²⁶⁶ Эта формула присутствует далеко не во всех рукописях. Вообще, концовка греческой версии имеет несколько разных вариантов.

²⁶⁷ В иудейской экзегезе есть подобные толкования: одним из наказаний после грехопадения было то, что Адам стал есть пищу животных. См. «Берешит Рабба» и «Пирке де рабби Элизер», гл. 20.

²⁶⁸ Ср. Талмуд, «Санхедрин», 59b.

— Господин мой, скажи мне, что такое покаяние и как мне каяться, а то как бы нам случайно не возложить на себя труд, который мы не можем снести, и (тогда) Он не будет слушать нашу мольбу. (5:2) И отвертит Господь лицо Свое от нас, так как мы не выполнили того, что обещали. (5:3) Господин мой, сколько ты задумал каяться? Ведь это я ввергла тебя в труды и мучение.

(6:1) И сказал Адам Еве:

— Ты не можешь столько делать, сколько я, но сделай столько, чтобы спастись. Ибо я проведу сорок дней в посте. А ты встань и иди к реке Тигр, принеси камень и встань на него в воде, по горло в реке²⁶⁹. И пусть не исходит речь из уст твоих, ибо мы недостойны вопрошать Господа, ибо уста наши нечисты от древа недозволенного и запретного. (6:2) И стой в воде реки 37 дней. А я проведу в воде Иордана 40 дней. Может быть, смилуется над нами Господь Бог.

(7:1) И Ева пошла к реке Тигру и сделала, как сказал ей Адам.

(7:2) Таким же образом пошел и Адам к реке Иордану и встал на камень по горло в воде.

(8:1) И сказал Адам:

— Тебе говорю, вода Иордана, горюй со мной и собери ко мне²⁷⁰ всех плавающих, что есть в тебе; пусть окружают меня и тоже скорбят со мной. (8:2) Не о себе пусть плачут, а обо мне, ибо не сами они согрешили, а я.

(8:3) Немедля пришли все животные и окружили его, и с этого часа вода Иордана встала и прекратила свой бег.

(9:1) И прошло 18 дней. Тогда Сатана разгневался, преобразил себя в светозарность ангельскую и пошел на реку Тигр к Еве. (9:2) И застал ее плачущей. И сам диавол, как бы горюя вместе с ней, стал плакать и сказал ей:

— Выйди из реки, успокойся²⁷¹ и более не плачь. Прекрати ныне грусть и стенание. Что тревожишься ты и Адам, муж твой? (9:3) Услышал Господь Бог стенание ваше и принял покаяние ваше; и мы все, ангелы, попросили за вас, моля Господа; (9:4) и Он послал меня, чтобы я вывел вас из воды и дал вам пропитание, которое было у вас в

²⁶⁹ Джонсон делает здесь примечание [Johnson, 260, п. 6а]: в иудаизме ритуальное омовение женщины считается действительным, только если она погрузится в воду по горло (Вавилонский Талмуд, «Йома»).

²⁷⁰ Собственно, в тексте стоит *segrega mihi* «отдели мне». Но смысл выражения можно уточнить по контексту.

²⁷¹ «Успокойся» в некоторых рукописях опущено.

раю и о котором вы плакали. (9:5) Итак, выходи теперь из воды, и я препровожу вас туда, где приготовлена ваша пища.

(10:1) И услышав это, Ева поверила и вышла из вод реки, и плоть ее была как трава²⁷² от холода воды. (10:2) И выйдя, она упала наземь, а диавол поднял ее и препроводил к Адаму. (10:3) А когда Адам увидел ее и диавола с ней, то с плачем воскликнул:

— О Ева, где труд покаяния твоего? Как же ты опять совращена врагом нашим, из-за которого мы отлучены от обители рая и радости духовной!

(11:1) Когда услышала это Ева, она поняла, что это диавол убедил ее выйти из реки; и упала она ниц, и усугубилось горе, и стенание, и плач ее. (11:2) И она воскликнула:

— Горе тебе, диавол, почему ты противоборствуешь нам попусту? Что тебе до нас? Что мы тебе сделали, что ты коварно преследуешь нас? И почему преследует нас злоба твоя? (11:3) Или мы когда отобрали у тебя славу, или сделали так, что ты лишен чести? Почему ты преследуешь нас, недруг, до самой смерти, нечестиво и завистливо?

(12:1) И стеная, сказал диавол:

— О Адам, вся вражда моя, и зависть, и горе против тебя — от того, что из-за тебя я изгнан и отлучен от славы своей, которая была у меня на небесах среди ангелов, и из-за тебя низвержен на землю²⁷³.

(12:2) В ответ Адам спросил:

— Что я тебе сделал? (12:3) И какова моя вина перед тобой? Ведь не было тебе ни вреда, ни ущерба от нас, почему ты нас преследуешь?

(13:1) Отвечал диавол:

— Адам, что ты мне говоришь? Из-за тебя я низвержен оттуда. (13:2) Когда ты был сотворен, я был низвержен от лица Божия и отослан прочь от сонма ангелов. Когда Бог вдохнул в тебя дух жизни и сотворены были твой лик и подобие по образу Божию, привел тебя Михаил и заставил поклониться перед лицом Божиим²⁷⁴. И сказал Господь Бог:

«Вот, Адам, сотворил Я тебя по образу и подобию Нашему».

²⁷² Здесь Л. Гинзберг [Ginzberg, t. V, с. 115] предполагает ошибку в переводе, которая лишний раз свидетельствует о еврейском оригинале книги. Евр. *yaraqah* «губка» переводчик, очевидно, спутал с *yaraq* «зелень» и перевел как *herba* «трава».

²⁷³ Как отмечают исследователи, эта легенда о падении Сатаны засвидетельствована во многих источниках. Она, возможно, произошла из какого-то мидраша на речение о «деннице» в Ис 14, но стала популярна и в иудейской, и в раннехристианской (начиная с Тертуллиана и Иринея), и в коранической традиции.

²⁷⁴ Вариант: «и заставил (нас) поклоняться тебе».

(14:1) Михаил вышел и позвал всех ангелов, говоря:

«Поклонитесь образу Господа Бога, как велел Господь Бог».

(14:2) И сам Михаил первый поклонился, и позвал меня, и сказал:

«Поклонись образу Бога Иеговы».

(14:3) А я отвечал ему:

«Я не намерен поклоняться Адаму».

А когда Михаил принуждал меня поклониться, я сказал ему:

«Что ты принуждаешь меня? Не поклонюсь тому, кто ниже и младше меня. В творении я старше его. До того, как он появился, я уже был сотворен. Это он должен мне поклониться».

(15:1) Слыша это, другие ангелы, которые были под моим началом, тоже не захотели поклониться ему. (15:2) И сказал Михаил:

«Поклонись образу Божьему. А если не поклонишься, прогневаюсь на тебя Господь Бог».

(15:3) А я сказал:

«Если Он прогневаюсь на меня, я поставлю престол свой над звездами небесными и буду подобен Всевышнему»²⁷⁵.

(16:1) И прогневался на меня Господь Бог, и отослал меня и ангелов моих прочь от славы нашей, и из-за тебя мы изгнаны в этот мир из обителей наших и низвержены на землю. (16:2) И сразу оказались в горести, поскольку лишились столь великой славы, и горевали, видя тебя в столь великой радости и уладах. (16:3) И я хитростью провел жену твою и устроил так, что ты из-за нее изгнан от радости услад твоих, как я изгнан от моей славы.

(17:1) Слыша это от диавола, Адам воскликнул с громким плачем²⁷⁶:

— Господи Боже мой, жизнь моя в Твоих руках. Сделай так, чтобы удалился от меня этот мой противник, который ищет погубить мою душу, и дай мне славу его, которую он сам потерял.

(17:2) И сразу диавол перестал являться ему. (17:3) Адам же продолжал 40 дней стоять на покаянии в воде Иордана.

(18:1) И сказала Ева Адаму:

— Живи ты, господин мой. Тебе дозволена жизнь, ибо ты не совершал ни первого, ни второго вероломства, но я поступила вероломно и соvrащена, ибо не соблюла веления Божьего. А теперь отлучи

²⁷⁵ См. выше, примеч. к греческой версии, 39:3. Здесь близко к тексту повторяются слова «денницы, сына зари» из Ис 14:13–14: «выше звезд Божиих вознесу престол мой (...) буду подобен Всевышнему».

²⁷⁶ Букв. «воскликнул с великим плачем и сказал».

меня от света этой жизни, и я пойду на закат солнца²⁷⁷ и буду там, пока не умру.

(18:2) И пошла она к областям западным, и стала горевать и горько плакать с великим стенанием. (18:3) И сделала там жилище, имея во чреве плод трехмесячный.

(19:1) И когда подошло время родов ее, она пришла в смятение от мук и стала звать к Господу, говоря:

— Помилуй меня, Господи, помоги мне.

И не была она услышана, и не было милосердия Божия на ней. (19:2) И сказала она сама себе:

— Кто известит господина моего Адама? Молю вас, светила небесные, когда вернетесь на восток, известите господина моего Адама.

(20:1) В тот же час сказал Адам:

— Плач Евы дошел до меня; может быть, змей снова напал на нее.

(20:2) Он пошел и застал ее в великой скорби. И сказала Ева:

— Как только я увидела тебя, господин мой, освежилась душа моя, в муках пребывающая. И ныне моли Господа Бога за меня, чтобы Он услышал меня, воззрел на меня и освободил от моих мук злейших.

(20:3) И Адам молил Господа за Еву.

(21:1) И вот пришли 12 ангелов и две силы²⁷⁸, и стояли справа и слева от Евы. (21:2) И Михаил стоял справа, провел рукой от лица ее до груди²⁷⁹ и сказал Еве:

— Блаженна ты, Ева, благодаря Адаму. Поскольку велики его мольбы и молитвы, я послан к тебе, чтобы ты получила от нас помощь. Теперь встань и приготовься к родам.

(21:3) И она родила сына, и был он сияющим. И тотчас же младенец встал и побежал, своими руками принес тростник²⁸⁰ и дал матери²⁸¹. И названо имя ему: Каин.

²⁷⁷ Джонсон [Johnson, 264, п. 18a] отмечает это выражение как гебраизм.

²⁷⁸ Virtutes — может быть, здесь следует переводить «добродетели».

²⁷⁹ Очевидно, так следует перевести это выражение — букв. «коснулся лица ее до груди».

²⁸⁰ Собственно, в латинской версии стоит herbam «траву». Джонсон переводит «тростник», исходя из созвучия имени «Каин» и евр. תרש «тростник», а также из свидетельства «Берешит Рабба», 22:8, что Каин убил Авеля тростником [Johnson, 264, п. 21c].

²⁸¹ О лучезарном облике Каина см. выше, примеч. 1 к греческой версии, 1:3. Следующее свойство — младенец, едва родившись, может ходить и выполнять какую-то работу — отмечено в иудейской экзегезе на Бытие, когда речь идет о младенцах, рожденных земными женщинами от падших ангелов.

(22:1) И взял Адам Еву и мальчика, и повел их на восток. (22:2) И послал Господь Бог через ангела Михаила разные семена и дал Адаму, и показал ему, (как) обрабатывать и возделывать землю, чтобы у них были плоды, которыми жили бы они сами и все потомство их.

(22:3) А потом Ева зачала и родила сына, имя которому Авель. И Каин жил вместе с Авелем.

(23:1) И сказала Ева Адаму:

(23:2) — Господин мой, когда спала, я видела видение, будто бы кровь сына нашего Авеля — в руке у Каина, и он своими устами глотает ее. Поэтому я страдаю.

(23:3) И сказал Адам:

— Увы! Как бы Каин не убил Авеля! Но отделим их друг от друга и сделаем им отдельное жилье.

(23:4) И сделали они Каина земледельцем, Авеля же сделали пастухом, чтобы таким образом они были отделены друг от друга.

(23:5) И после этого убил Каин Авеля. А было тогда Адаму 130 лет. Авель же убит, когда было ему 122 года.

(24:1) И после этого познал Адам жену свою, она родила сына и назвала его именем Сиф. (24:2) И сказал Адам Еве:

— Вот, я породил сына вместо Авеля, которого убил Каин.

(24:3) И после того как родил Адам Сифа, он прожил 800 лет и породил 30 сыновей и 30 дочерей, и умножились они на земле в поколениях своих.

(25:1) И сказал Адам Сифу²⁸²:

— Слушай, сын мой Сиф: я поведаю тебе о том, что слышал и видел. После того как изгнаны были из рая мы с матерью твоей — (25:2) когда были мы на молитве, пришел ко мне Михаил-архангел, вестник Божий. (25:3) И я увидел колесницу, как бы ветер, а колеса у нее были огненные²⁸³, и я был восхищен в рай праведности. И увидел Господа

Все это заставляет предполагать здесь намек на миф, неоднократно засвидетельствованный как в иудейской экзегезе (Пирке де рабби Элизер, гл. 21; Палестинский таргум на Быт 4:1; Йалкут на Бытие, § 35; Зохар), так и в раннехристианских источниках. Этот миф гласит, что Каин — не сын Адама, а рожден Евой от демона или падшего ангела.

²⁸² Апокалиптический эпизод в гл. 25–29 не имеет параллели в греческой версии. Здесь можно проследить мотивы видений 2-й части кн. Даниила, главы 1 Иезекииля и других пророческих книг; что касается апокрифической литературы, то образ небесного рая и престола-колесницы составляет важный раздел в книгах Еноха. Интересно засвидетельствованное здесь представление о том, что существует два рая: земной (Эдем) и небесный («рай праведности»).

²⁸³ Помимо уже упомянутого видения Иезекииля (Иез 1), ср., например, вознесение пророка Илии «в вихре» и на огненной колеснице (4 Цар 2:11).

восседающего, и вид Его был — огонь горящий, невыносимый. И много тысяч ангелов были справа и слева от колесницы Его²⁸⁴.

(26:1) Увидев это, я пришел в смятение, и страх объял меня, и я склонился перед Богом, лицом до земли. (26:2) И сказал мне Бог:

«Вот, ты умрешь, ибо преступил веление Божье, ибо предпочел послушаться слов твоей жены, которую Я дал тебе во владение, чтоб была над ней твоя воля. А ты послушался ее и преступил Мои слова».

(27:1) И когда я услышал эти слова Божьи, я пал на землю, поклонился Богу и сказал:

«Господи мой, всемогущий Боже и милосердный, святой и праведный, да не сгинет имя памяти величия Твоего. Но обрати душу мою, ибо я умираю, и дух мой изойдет из уст моих. (27:2) Не отвергай от лица Своего меня, того, которого Ты сотворил из грязи земной; не отлучай от милости Своей того, которого Ты вскормил. (27:3) И вот, слово Твое дошло ко мне».

И сказал мне Господь:

«Так как сочтены дни твои, ты сделался любящим знание, поэтому не будет отнято от рода твоего вовеки, для служения Мне».

(28:1) И когда я услышал эти слова, то простерся на земле и поклонился Господу Богу, говоря:

«Ты — Бог вечный и высший, и все творения воздают тебе честь и хвалу. (28:2) Ты — превыше всякого света сияющий истинный свет, жизнь живая, сила величия непостижимого. Тебе воздают честь и хвалу духовные силы²⁸⁵. Ты вершишь в роде людском чудеса милосердия Твоего».

(28:3) После того как я поклонился Господу, тотчас Михаил, архангел Божий, взял меня за руку и вывел из рая явления и веления Божьего. (28:4) Михаил держал в руке прут, он коснулся вод, которые окружали рай, и они замерзли. (29:1) И я перешел, и Михаил перешел со мной и привел меня обратно к тому месту, откуда восхитил меня.

(29:2)²⁸⁶ Слушай, сын мой Сиф, и прочие тайны и таинства будущие, что открыты мне, тому, который, вкусив от древа познания, познал и понял, что будет в веке этом, (29:3) что Бог намерен сделать своему творению, роду человеческому²⁸⁷.

²⁸⁴ Джонсон отмечает здесь сходство с кумранским текстом «Литургия ангелов» [Johnson, 268, п. 5b].

²⁸⁵ Здесь и выше «сила, силы» — букв. «добродетель, -ли» (*virtus, virtutes*).

²⁸⁶ Далее (до гл. 30) следует апокалиптическая вставка, присутствующая в ряде рукописей, которая содержит пророчество *ex eventu*.

²⁸⁷ Примечательно, что в этой главе грехопадение толкуется отчасти в гностическом духе. При том что отношение к нему в книге, как и полагается по канону, без-

(29:4) Явится Господь в пламени огненном. Из уст величия Своего Он даст всем веления и приказания²⁸⁸, и освятят Его в доме обитания величия Его. И явит Он им дивное место величия Своего. (29:5) И тогда построят дом Господу Богу своему на земле, где Он пас их²⁸⁹, и там они преступят веления Его, и сожжено будет святилище Его, и земля их запустеет, а сами они будут рассеяны, потому что прогневили Бога. (29:6) И снова²⁹⁰ Он избавит их от рассеяния, и снова построят они дом Божий, и поднимется вновь дом Божий больше, чем прежний²⁹¹. (29:7) И снова одержит верх неправедность над праведностью²⁹². А после этого Бог будет обитать с людьми на земле, видимый воочию²⁹³. И тогда воссияет праведность. И дом Божий вовеки будет почитаться, и не смогут противники более вредить людям, что верят в Бога. И поднимет Бог народ верный, который Он спасет на веки веков. А нечестивые будут наказаны Богом, Царем своим, — те, что не захотели любить закон Его. (29:8) Небо и земля, ночи и дни и все творения подчинятся Ему, и ни велений Его не преступят, ни дел своих не изменят, а изменятся люди, оставляющие закон Господень. (29:9) Поэтому отторгнет Господь от Себя нечестивых, а праведные воссияют, как солнце, перед Богом²⁹⁴. И в то время очистятся люди водой от грехов. (29:10) А те, кто не захочет очищаться водой, будут осуждены²⁹⁵. И счастлив будет человек, который выпрямит свою душу, когда будут суды и чудеса Божьи среди людей и дела их будут рассмотрены Богом, Судьей праведным.

условно отрицательное, здесь оказывается, что плод с древа познания наделил Адама (хотя бы на время) неким высшим знанием, пророческим даром.

²⁸⁸ В одной рукописи после этого следует: «из уст Его изыдет меч обоюдоострый».

²⁸⁹ Речь идет, разумеется, об иерусалимском Храме. В одной из рукописей вместо этого стоит: «что Он приуготовит для них».

²⁹⁰ Варианты: «снова в день третий; снова в день седьмой».

²⁹¹ Имеется в виду разрушение Первого Храма, вавилонский плен, возвращение и постройка Второго Храма.

²⁹² Возможно, речь идет о «последних временах», после которых настанет мессианский век.

²⁹³ Есть основания считать эту фразу христианской вставкой. Но общий контекст пророчества Адама напоминает скорее описание эсхатологического мессианского века в конце гл. 7 и в гл. 9 кн. Даниила.

²⁹⁴ Ср. Дан 12:3 о мессианском веке: «Мудрые засияют — как заря небесная, и ставники многих — как звезды».

²⁹⁵ Исследователи считают эти фразы несомненно христианской вставкой [Johnson, 270, п. 29b]. Но здесь отсутствует одна основополагающая христианская идея — распятие Мессии и искупление людских грехов. Может быть, здесь имеются в виду обряды омовения, которые практиковались у ессеев.

(30:1) После того как исполнилось Адаму 930 лет, (30:2) он, зная, что дни его кончаются, сказал²⁹⁶:

— Пусть соберутся ко мне все сыновья мои, чтобы я благословил их, прежде чем умру, и говорил с ними.

(30:3) И собрались они в трех частях перед лицом его, перед молельней, где он поклонялся Господу Богу²⁹⁷. (30:4) И спросили его²⁹⁸:

— Что с тобой, отче, что ты собрал нас? И почему лежишь на ложе своем?

(30:5) Ответил Адам и сказал²⁹⁹:

— Сыны мои, я мучаюсь болью.

И сказали ему все сыновья его:

— Что такое, отче, «мучаться болью»?

(31:1) Тогда сын его Сиф сказал:

— Господин, может быть, ты пожелал плода райского, от которого ел, и поэтому лежишь печальный? (31:2) Скажи мне, и я пойду к самым дверям рая, посыплю голову прахом и лягу простертый на землю перед воротами рая, буду плакать с великой жалобой, моля Господа. Может быть, Он услышит меня и пришлет ангела Своего, чтобы тот принес мне от плода, которого ты пожелал.

(31:3) Отвечал Адам и сказал:

— Нет, сын мой, не желаю; но немощ и великая боль в теле моем.

(31:4) Отвечал Сиф:

— Что такое боль, владыка отче, я не знаю; но не таи от нас, скажи нам³⁰⁰.

(32:1) И ответил Адам:

— Слушайте меня, сыны мои. Когда сотворил Бог нас, меня и вашу родительницу, и поместил нас в рай, и дал нам всякое дерево плодовое для еды, он запретил нам³⁰¹:

«От древа познания добра и зла, которое посреди рая, не ешьте».

²⁹⁶ В некоторых рукописях добавлено: «Еве».

²⁹⁷ В одной рукописи дальше следует: «Было же число (их) 15 тысяч мужчин, не считая женщин и детей».

В ряде раввинских источников есть представление о том, что молельня Адама, а позднее его могила находилась на том же месте, где впоследствии построена святая святых Храма. См., например, «Песикта Раббати», 43:2; «Пирке де рабби Элизер», гл. 23 и 31; мидраш на Пс 92:6.

²⁹⁸ Вариант: «И когда собрались все, в один голос спросили».

²⁹⁹ «Отвечал и сказал» — очевидно, тоже признак того, что оригинал книги был еврейский.

³⁰⁰ В одной рукописи прибавлено: «ибо мы (этого) совершенно не знаем».

³⁰¹ Букв. «и запретил нам». Фраза в латинском переводе выглядит несколько бесвязной.

(32:2) А Бог дал часть рая мне и (часть) матери вашей: деревья части восточной и северной, что к северу, дал мне, а матери вашей дал часть южную и часть западную.

(33:1) Дал нам Господь Бог двух ангелов, чтобы сторожить нас.

(33:2) Пришел час ангелам вознестись пред очи Бога, чтобы поклониться. Тотчас враг-диавол уллучил время, пока ангелы отсутствовали. И совратил диавол родительницу вашу, чтобы она съела от древа недозволенного и запретного. (33:3) И она съела и мне дала съестъ.

(34:1) И сейчас же прогневался на нас Господь Бог, и сказал мне Господь:

(34:2) «Так как ты пренебрег Моим велением и Мое слово, которым Я наставил тебя, не соблюдал — вот, Я введу в тело твое 70 язв: разными болями, от верхушки головы, от глаз и ушей до ногтей на ногах, и по всем членам в отдельности будете вы мучаться».

Это Он назначил в наказание — боли за преступление плода древа³⁰². Все это наслал Господь на меня и на все поколения наши.

(35:1) Так говорил Адам всем своим сыновьям, одолеваемый великими страданиями, плакал и громким голосом³⁰³ говорил:

— Что мне делать, несчастному, пребывающему в таких страданиях?

(35:2) А Ева, когда увидела, как он плачет, стала и сама плакать, говоря:

— Господи Боже мой, перенеси его мучения на меня, ибо это я согрешила.

И сказала Ева Адаму:

— Господин мой, отдай мне часть мучений твоих, ведь из-за меня пала на тебя эта вина.

(36:1) И сказал Адам Еве:

— Встань и иди с сыном моим Сифом к раю, посыпьте прахом головы ваши, падите наземь и плачьте перед лицом Бога. (36:2) Может быть, Он сжалится и пошлет ангела Своего к древу милости Своей, из которого течет елей жизни³⁰⁴, и даст мне толику от него, чтобы вы помазали меня им³⁰⁵, чтобы я упокоился от тех мучений, которые изнурили меня.

³⁰² Эта фраза в оригинале не очень вразумительна, и текст в разных рукописях сильно расходится.

³⁰³ Букв. «великим голосом».

³⁰⁴ В отличие от греческой версии здесь это дерево не отождествляется с древом жизни.

³⁰⁵ Букв. «от него».

(37:1) И ушли Сиф со своей матерью к дверям рая; и пока они шли — вот, вдруг появился зверь змей, напал и укусил Сифа. (37:2) И когда увидела это Ева, она заплакала, говоря:

— Увы мне, несчастной, ибо я проклята, ибо я не соблюдала велений Господних.

(37:3) И сказала Ева змею громким голосом³⁰⁶:

— Зверь проклятый, как ты не побоялся броситься на образ Божий, но дерзнул бороться с ним? И как выдержали у тебя зубы?³⁰⁷

(38:1) Ответил зверь человеческим голосом:

— О Ева, не к вам ли наша злоба? Разве не против вас наша ярость? (38:2) Скажи мне, Ева, как у тебя открылись уста, чтобы вкусить от плода, о котором велел тебе Господь Бог, чтобы ты его не ела? (38:3) Итак, можешь ли ты теперь снести, если я стану тебя укорять?

(39:1) Тогда сказал Сиф зверю:

— Да остановит тебя Господь Бог. Замри, умолкни, закрой пасть, проклятый враг истины, смута гибельная; отступись от образа Божьего до того дня, когда Господь Бог повелит, чтобы тебя привели на суд.

(39:2) Сказал зверь Сифу:

— Вот, я отступаю от образа Божьего, как ты сказал.

(39:3) И сразу исчезла у Сифа рана от зубов³⁰⁸.

(40:1) А Сиф со своей матерью пошли в области рая за елеем милости, чтобы помазать больного Адама. И дойдя до врат рая, взяли прах с земли и посыпали себе головы. И простерлись ниц на земле, и принялись плакать с великим стенанием, умоляя Господа Бога, чтобы Он смилостивился над Адамом в страданиях его и послал ангела Своего дать им елея с древа милости Своей.

(41:1) А когда они провели много часов, прося и молясь, — вот, явился им архангел Михаил и сказал:

— Я послан к тебе Господом, я поставлен Господом над телом человеческим. Тебе говорю, (41:2) Сиф, человек Божий, не плачь, не молись и не проси елея древа милости, чтобы помазать отца твоего Адама из-за страданий его тела.

(42:1) Ибо ты никоим образом не можешь получить от него, кроме как в последние дни³⁰⁹, когда исполнится пять тысяч пятьсот

³⁰⁶ Букв. «великим голосом».

³⁰⁷ В самых ранних рукописях последняя фраза отсутствует.

³⁰⁸ Вариант: «и сразу он оставил Сифа, раненного его зубами».

³⁰⁹ Курсивом дана позднейшая христианская вставка, которая засвидетельствована в некоторых рукописях. Примерно такой же текст содержится в апокрифическом «Евангелии от Никодима». Издатель латинского текста В. Мейер считает, что в «Евангелии

лет³¹⁰. (42:2) Тогда придет на землю возлюбленный Сын Божий воскресить тело Адама и с ним воскресить тела мертвых. (42:3) И сам Сын Божий, когда придет, крестится в реке Иордане, а когда выйдет из воды Иордана, то елеем милости Своей помажет всех верующих в Него. (42:4) И будет елей милости из рода в род для тех, кто возродился в воде и Духе Святом на жизнь вечную. (42:5) Тогда снисшедший на землю возлюбленный Сын Божий Христос введет отца твоего Адама в рай к древу милости.

(43:1) А ты, Сиф, иди к отцу твоему Адаму, ибо исполнилось время жизни его. Пройдут шесть дней, и выйдет душа его из тела, а когда выйдет, ты увидишь великие чудеса на небе, на земле и на светилах небесных.

(43:2) Сказав это, Михаил немедля покинул Сифа. (43:3) А Ева и Сиф вернулись обратно. И принесли с собой благовония: нарד, шафран, мяту³¹¹ и корицу.

(44:1) И когда Сиф со своей матерью пришли к Адаму, они рассказали ему³¹², что зверь змей укусил Сифа. (44:2) И сказал Адам Еве:

— Что ты наделала? Ты навела на нас удар великий, преступление и грех на весь род наш. И то, что ты сделала, после моей смерти обратится на сыновей твоих; (44:3) ибо те, что происходят от нас, будут трудиться не в достаток, а в убыток, и будут клясть нас, говоря: (44:4) «Все зло принесли нам родители наши, те, что от начала были».

(44:5) Слыша это, Ева начала плакать и стенать.

(45:1) И как предсказал Михаил архангел, через шесть дней пришла смерть Адама. (45:2) Когда понял Адам, что пришел час смерти его, он сказал всем сыновьям своим:

— Вот, мне 930 лет, и если умру, похороните меня напротив сада³¹³, великой обители Божьей.

(45:3) И было, когда он кончил свою речь, он испустил дух.

(46:1) И солнце, луна и звезды помрачились на 7 дней. И пока Сиф обнимал тело отца своего, горюя над ним, а Ева смотрела в землю, и руки ее лежали на голове, а голову она положила на колени, и все дети его тоже плакали горькими слезами, — (46:2) вот, явился архангел Михаил, стоя у головы Адама, и сказал Сифу:

от Никодима» это пророчество заимствовано из «Жизни Адама и Евы», или у них был общий источник.

³¹⁰ Число лет в рукописях варьируется.

³¹¹ Точнее, каламинт (кошачью мяту).

³¹² В некоторых рукописях вставка: «все дела, какие были в пути».

³¹³ hortum «сада» — вариант: ortum «востока».

— Встань от тела отца своего, иди ко мне и смотри, как распорядится о нем Господь Бог. Это Его творение, и Он сжалился над ним.

(47:1) И все ангелы заиграли песнь на трубах и сказали:

— Благословен Ты, Господи, ибо сжалился над творением Своим.

(47:2) Тогда увидел Сиф руку Господа простертую, держащую Адама; и Он передал его Михаилу, говоря:

(47:3) — Да будет он на попечении твоём до дня расплаты и кары, до последних лет, когда Я обращу скорбь его в радость. Тогда он восседет на престоле того, кто заставил его оступиться.

(48:1) И еще сказал Господь ангелам Михаилу и Уриилу:

— Принесите мне три покрывала виссоновых и разверните над Адамом, и еще покрывала — над Авелем, сыном его, и похороните Адама и сына его.

(48:2) И все силы³¹⁴ ангельские прошли перед Адамом, и освящено было успение мертвых. (48:3) Похоронили Адама и Авеля ангелы Михаил и Уриил в области рая, видели это Сиф со своей матерью и никто другой. И сказали Михаил и Уриил:

— Как вы видели, так же хороните и мертвых ваших³¹⁵.

(49:1) А шесть дней спустя после смерти Адама Ева, чувствуя смерть свою, собрала всех сыновей и дочерей своих, то есть Сифа с 30 братьями и 30 сестрами. И сказала Ева всем им:

(49:2) — Слушайте меня, дети³¹⁶ мои, я поведаю вам: я и отец ваш преступили веление Божье. И сказал нам Михаил архангел:

(49:3) «Из-за ваших вероломств наш Господь нашет на род ваш гнев суда Своего — во-первых, водой, во-вторых, огнем. Сими двумя будет Господь судить весь род людской».

(50:1) Но слушайте меня, дети мои! Сделайте же скрижали каменные и другие скрижали глиняные и запишите на них всю жизнь мою и отца вашего, то, что вы от нас слышали и видели. (50:2) Если Он будет судить род наш водой, скрижали земляные растворятся, а каменные скрижали выдержат. А если Он будет судить род наш огнем, каменные скрижали лопнут, а земляные, глиняные затвердеют.

(50:3) Сказала все это Ева, простерла руки к небу и, помолясь, преклонив колена наземь, поклонясь Господу и воздав благодарность, отдала дух.

³¹⁴ virtutes.

³¹⁵ Здесь в латинском тексте присутствует позднейшая вставка — легенда о крестном древе.

³¹⁶ Здесь и далее букв. «сыновья».

(51:1) После того как с великим плачем похоронили ее все сыновья и оплакивали ее четыре дня, явился им архангел Михаил и сказал Сифу:

(51:2) — Человек Божий, не долее оплакивай своих мертвых, чем шесть дней, ибо седьмой день — знак воскрешения, отдых века грядущего, и на седьмой день отдохнул Господь от всех трудов Своих³¹⁷.

(51:3) Тогда Сиф сделал скрижали.

[52]³¹⁸ Тогда Сиф сделал скрижали каменные и глиняные³¹⁹, и записал на них жизнь отца своего Адама и матери своей Евы, то, что от них услышал и своими глазами видел; и положил скрижали посреди дома отца своего в молельне, где тот молился Господу. А после потопа многие люди видели те скрижали с письменами, и никто их не прочитал.

Однако Соломон мудрый увидел писания и помолился Господу, и явился ему ангел Господень, говоря:

— Я тот, кто держал руку Сифа, чтобы он написал перстом своим³²⁰ эти камни, и ты будешь ведающим писания, чтобы знал и разумел, что содержится на всех этих камнях и где была молельня, где Адам и Ева поклонялись Господу Богу. И тебе следует построить там Храм Господень, то есть дом молитвы.

Тогда Соломон построил Храм Господень и назвал эти буквы *achiliacas*, то есть написанные без знания слов³²¹ перстом Сифа, когда руку его держал ангел Господень.

[53] И на тех самых камнях обнаружено, что пророчил седьмой от Адама, Енох, говоря до потопа о приходе Христа:

³¹⁷ Далее в некоторых рукописях следует вставка: *Восьмой же — день грядущего и вечного блаженства, в который все святые с самим Творцом и Спасителем, душой и телом воедино, никогда более не умрут и будут царить в неисчислимые веки веков. Аминь.*

³¹⁸ Далее следует вставка — несомненно, позднейшее и отдельное предание. Она засвидетельствована в некоторых рукописях, а также в средневековых немецких и английских рукописях. Эта легенда часто связывается с легендой о крестном древе [Johnson, 294, п. 51a].

³¹⁹ Вариант: «сделал две скрижали каменные и две глиняные и составил очертания букв».

³²⁰ Варианты: «перстом железным, стилосом железным».

³²¹ Варианты: *achiliacas*, что в переводе на латынь означает «каменные», то есть учение, написанное без уст; *achiliacas*, что в переводе на латынь означает «слоговые», то есть написанные без учения книжного. Этимология первого варианта довольно прозрачна: от греч. *χεῖλος* «губа», с отрицательным *ἀ-*. Возможно, последний вариант тоже восходит к этому значению: «слоговые», то есть неогласованные, те, которые нельзя прочесть вслух. В. Мейер (см. [Meyer]) предполагает тут искаженное греч. *ἀχειροποίητος* «нерукотворные».

«Вот, придет Господь в святых Своих³²² творить суд над всем и уличить нечестивых во всех делах их, в том, что говорили о Нем грешники, и ропщущие, и безбожные, которые следуют вожделениям своим, и уста их говорили гордыню»³²³.

[54]³²⁴ А Адам через сорок дней пошел в рай, и Ева — через восемьдесят, и был Адам в раю семь лет, и за это время удалили все, (что в них было от) зверей³²⁵.

[55] Следует знать, что тело Адама было из восьми частей. Одна часть была от грязи земляной, из чего сделана плоть его, и оттого он был ленив. Другая часть была от моря, откуда сделана кровь его, и оттого он был непостоянным и беглым. Третья часть была от камней земных, откуда его кости, и оттого он был жесток и скуп. Четвертая часть была от облаков, откуда сделаны мысли его, и оттого он неумерен. Пятая часть была от ветра, откуда сделано дыхание, и оттого он сделан легким. Шестая часть была от Солнца, откуда сделаны глаза его, и оттого он был красив и преславлен. Седьмая часть — от света мирового, оттого он сделан приятным и благодарным и оттого у него есть знание. Восьмая часть — от Духа Святого, из чего сделана душа, и от этого епископы, и священники, и все святые и избранные Божьи.

[56] И следует знать, что Бог сделал и сотворил Адама там, где родился Иисус, то есть в городе Ветлеем, который в середине мира; и там из четырех концов земли сделано тело Адама, (когда) ангелы принесли праха земного из тех областей — то есть Михаил, Гавриил, Рафаил и Уриил. И была та земля бела и чиста, как солнце, и собрана та земля от четырех рек, то есть от Геона, Фисона, Тигра и Евфрата³²⁶, и сделан человек по образу Божию, и Он вдохнул в его лицо дунение жизни, то есть душу. Итак, как от четырех рек он собран, так от четырех ветров получил дыхание.

³²² Вариант: «в святых сонмах своих; в сонмах своих».

³²³ В одной рукописи добавлено: «они пойдут в преисподнюю, а праведные, радуясь, — в царствие небесное».

³²⁴ Далее следует еще одна легендарная вставка, которую приводят издатели синописа (см. [VitaAd, 96]).

³²⁵ ...et sub die moverunt omnem bestiarum. Фраза не совсем понятна.

³²⁶ О четырех реках, вытекающих из Эдема, см. Быт 2:10–14. Названия третьей и четвертой рек приводятся в варианте Септуагинты. Названия звезд в этом эпизоде свидетельствуют, что латинская версия была переведена с греческого. Более того, акрофоническое толкование имени Адама — явно греческое, так что в предполагаемом еврейском оригинале книги этого эпизода, скорее всего, не было.

[57] Когда создан был Адам и еще не было положено ему имя, сказал Господь четырем ангелам, чтобы искали ему имя. И вышел Михаил на восток, и увидел звезду восточную по имени Анколим³²⁷, и забрал первую букву от нее. И вышел Гавриил на юг, и увидел звезду южную по имени Дисис³²⁸, и унес первую букву от нее. Вышел Рафаил на север, и увидел звезду северную по имени Артос³²⁹, и взял первую букву от нее. Пошел Уриил на запад, и увидел звезду западную по имени Менцембрион, и принес также первую букву от нее. И когда эти буквы были доставлены, сказал Господь Уриилу:

— Прочти эти буквы.

Тот прочел и сказал: «Адам».

И сказал Господь:

— Этим именем он и назовется.

Окончено жизнеописание первосотворенного нашего Адама и Евы, жены его.

Легенда о Стражах из 1-й книги Еноха, по греческой версии [Black]

VI (1) И случилось: когда умножились сыны человеческие, в те дни родились (у них) дочери красивые и прекрасные. (2) Посмотрели на них ангелы, сыны неба, и пожелали их, и сказали друг другу:

— Вот, выберем себе жен из людей и родим себе детей.

(3) И сказал им Семиаза, который был их вождем (ἄρχων):

— Боюсь, что вы не захотите совершить это дело, и я один стану ответчиком за великий грех.

(4) Ответили ему все:

— Мы все поклянемся клятвой и свяжем друг друга закланием в этом.

(...)

³²⁷ Этимология имени «Анколим» неясна. По аналогии с остальными тремя названиями следует предположить, что это некое сильно искаженное производное от греч. ἀνατέλλω «восходить», ἀνατολή «восход, восток».

³²⁸ Интересно, что названия западной и южной звезд составитель латинской версии явно перепутал: название южной звезды Дисис происходит от греч. δῦσις «закат, запад», а приведенное ниже название западной звезды Менцембрион — от греч. «полдень, юг» (очевидно, от редкой формы μεσημβριον [Liddell–Scott, 1106A]). Скорее всего, они были перепутаны в процессе переписки — вряд ли переводчик не знал этих распространенных греческих слов.

³²⁹ В тексте Arthos. Но судя по контексту, это искаженное ἄρκτος — греч. «созвездие Большой Медведицы, север».

VII (1) И взяли они себе жен — каждый из них; они выбрали себе жен, стали входить к ним и оскверняться с ними; и научили их зельям, и заклинаниям, и сбору кореньев, и (о) травах поведали им. (2) А те зачали и родили гигантов величиной в три тысячи локтей, (3) которые поедали труды людей. А так как люди не смогли их прокормить, (4) посягнули гиганты на них и поедали людей. (5) И стали грешить против птиц, и зверей, и гадов, и рыб, и плоть друг друга поедали, и кровь пили.

(6) Тогда земля воззвала против нечестивых.

VIII (1) Азаэль³³⁰ научил людей делать мечи, и оружие, и щиты, и латы — науку ангелов; и показал им металлы и обработку их, и браслеты, и украшения, и ножные браслеты (?), и подведение глаз, и всякие камни самоцветные, и краски.

(2) И сделалось великое нечестие; они развратничали, блудили и погибали во всех путях своих.

(3) Семиаза обучил (людей) заклинаниям и сбору кореньев; Армарос — снятию заклинаний; Баракиэль — астрологии; Хохиэль — знамениям; Сафиэль — наблюдению за звездами; Серизель — ходу луны.

(4) А крик погибающих людей поднялся к небесам.

IX (1) Тогда склонились Михаил, Уриил, Рафаил и Гавриил — и увидели, что льется по земле много крови. (2) Они сказали друг другу:

— Глас вопиющих на земле — к вратам небесным. (3) Души людей зывают, говоря: «Представьте обвинение наше перед Всевышним».

(4) И сказали Господу:

— Ты — Господь господ, и Бог богов, и Царь веков; престол славы Твоей — на все поколения века, имя Твое свято, и велико, и благословенно навеки. (5) Ибо Ты сотворил все, и всю власть имеешь, и все перед лицом Твоим явно и открыто.

(6) Ты видишь все, что содеял Азаэль, который обучал всякому нечестию на земле и открыл тайны вечные, то, что происходит на небе, и люди узнали (их); (7) и (что содеял) Семиаза, которому Ты дал власть начальствовать над своими сотоварищами. (8) Они вошли к дочерям человеческим, и соединились с ними, и осквернились, и открыли им всякие грехи. (9) А жены родили титанов, от которых вся земля наполнилась кровью и неправдой.

(10) И ныне — вот, вопиют души умерших, зывают к вратам небесным, и вознесся стон их, и не может пройти — перед лицом творящихся на земле беззаконий. (11) А Ты все знаешь о том, что творится,

³³⁰ В эфиопской версии: Азас'эль.

Ты видишь это — и попускаешь им, и не говоришь нам, что следует сделать с ними за это.

Х (1) Тогда Всевышний, великий Святой, заговорил, и сказал, и послал Истраила к сыну Ламехову³³¹:

(2) — Скажи ему от имени Моего: «Спрячься», и поведай ему о грядущем конце — что вся земля погибнет, и потоп должен произойти на всей земле, и погибнет все, что есть [на] ней. (3) И научи его, как спастись и сохранить свой род на все поколения века.

(4) А Рафаилу сказал:

— Свяжи Азаэля по рукам и ногам и брось его во тьму, отвори пустыню, что в Дадудэле, и брось его туда; (5) подложи ему камни твердые и острые, и накрой его тьмой. Он будет обитать там вечно. И покрой лицо его, да не узрит света. (6) А в день великого суда он будет приведен к сожжению.

(7) И исцелится земля, которую растлили ангелы; и поведай об исцелении земли, чтобы исцелили рану, чтобы не погибли все сыны человеческие из-за всех таинств, что установили Стражи (Еурђуорол) и научили своих сынов — (8) и запустела вся земля, растленная делами учения Азаэлева; и запиши на него все грехи.

(9) А Гавриилу Господь сказал:

— Иди к незаконнорожденным, к обманщикам и сынам разврата, и истреби сынов Стражей из числа людей; предай их войне губительной. Ибо не будет им долгих дней; (10) и будут вопрошать своих отцов о себе (?), ибо надеются прожить жизнь вечную, а проживет каждый из них пятьсот лет.

(11) А Михаилу сказал:

— Иди и поведай Семиазе и остальным его сотоварищам, соединившимся с женами, что они осквернили себя ими в нечистоте их. (12) А когда их сыны будут перебиты и они увидят гибель своих любимых, свяжи их на семьдесят поколений в дебрях земных, до дней суда их и до скончания, пока не исполнится приговор вековечный. (13) Тогда будут они отведены в хаос огненный, и на муку, и в узилище заключения вечного. (14) И если кто сгорит и погублен будет отныне, с ними вместе будут связаны до скончания рода. (15) Погуби всех духов обманных и сынов Стражей за то, что они творили несправедливость людям. (16) И истреби всякую неправедность с земли, и всякое дело зла да прекратится, и да появится поросль правды и истины навеки; с радостью она насаждена будет.

³³¹ То есть к Ною.

(17) И ныне все праведные спасутся, и будут живы до тысяч поколений, и все дни юности своей, и субботы свои будут проводить с радостью. (18) Тогда возделана будет вся земля в правде, и возрастет древо в ней, и исполнится благословения. (19) И все деревья земные возликуют; будет насаждаться, и будут насаждающие лозы, и с лозы, которую насадят, сделают вина тысячу мер, и семян произведет на каждое меру, маслин произведет выше десяти мер.

(20) И очистиь землю от всякой нечистоты, и от всякой неправды, и от всякого греха и нечестия, и всякую нечистоту, которая есть на земле, сотри. (21) И будут все народы служить, и благословлять Меня все, и поклоняться. (22) И очистится вся земля от всякой скверны, и от всякой нечистоты, и гнева, и бича, и больше не пошлю (этого) на них, на все поколения вечные.

XI (1) Тогда Я открою хранилища (ταμεία) благословения, сущие в небе, и изолью их на дела, на труд сынов человеческих. (2) И тогда истина и мир сольются воедино на все дни века и на все роды человеческие.

XII (1) По этому слову Енох был восхйщен (ἐλήμφθη), и никто из людей не знал, куда он восхйщен, и где он, и что случилось с ним. (2) И дела его — со Стражами, и со святыми дни его.

(3) И стоял я, Енох, благословляя Господа величия, царя вечного. И вот, Стражи великого Святого позвали меня:

(4) — Енох, писец правды! Иди и скажи стражам небесным, которые оставили вышнее небо, святилище вечной обители, осквернились с женами, и, как делают сыны земли, так и они делают, и взяли себе жен: «Погибелью великой погубили вы землю, (5) и не будет вам ни мира, ни отпущения». И сыновей своих, на которых радуются, — убийство этих любимых увидят они, и о гибели сыновей своих будут стенать и тосковать вечно, не будет им в милость и мир.

XIII (1) А Енох сказал Азаэлю:

— Иди; не будет тебе мира. Приговор великий вышел против тебя — связать тебя, (2) и ни снисхождения, ни допроса тебе не будет из-за обид, которые ты учинил, и из-за всех дел нечестия, неправды и греха, которые ты сотворил людям.

(3) Тогда я пошел и сказал (это) всем им, и все они испугались, и объял их трепет и страх. (4) И они спросили, напишу ли я им поминание вопросов, чтобы им было отпущение, и (просили,) чтобы я прочитал им поминание вопросов перед лицом Господа небес, (5) ибо сами они не могут даже ни говорить, ни поднять глаза к небу — от стыда за то, в чем согрешили и за что осуждены. (6) Тогда я написал по-

минание вопросов их, и молитвы о духе их, и о чем молиться, чтоб было им отпущение и снисхождение.

(7) И я пошел, и сел при водах Дан в земле Дан, которая одесную Ермониима западного; я читал поминание молитв их. (8) Когда я заснул — вот, пришли ко мне сны, и настigli меня видения, и я узрел видения гнева, и пришел голос, говорящий: «Я сказал сынам неба обличение их».

(9) И проснувшись, я пошел к ним, и многие собравшиеся сидели, скорбящие, в Эбелсате, которая между Ливаном и Сенисилом, покрыв лицо. (10) Перед ними я и возвестил все видения, которые узрел во снах, и начал говорить слова правды, обличая Стражей небесных.

МАГИЧЕСКИЙ ТЕКСТ
«Заклятие „Пособника“»
[PGM, I, 1, 96–181]

Вот каково священное действие, чтобы получить Пособника. Можно узнать, каков этот бог: это дух воздушный³³², которого ты видел. Если ты велишь, он немедля исполняет: посылает сны, привораживает женщин (или) мужчин без всякого снадобья; устраняет, разрушает, поднимает ветры с земли; добывает золото, серебро, медь и дает тебе, если понадобится; освобождает узника из цепей; открывает двери; наводит тьму³³³, чтобы никто совершенно тебя не видел; приносит огонь, приносит воду, вино, хлеб и все, что захочешь из пищи: масло, уксус — кроме только рыбы, а овощей принесет, сколько захочешь; одного только никогда не приказывай ему принести — свинины. И когда захочешь устроить пир, скажи: выбери любое подходящее место и прикажи ему быстро и немедля накрыть стол; он тотчас воздвигнет вокруг золотые покои со стенами, на вид мраморными — одно сочтешь настоящим, другое только видимостью, — (и принесет) драгоценное вино, с каким надлежит в роскоши проводить пир; и в одно мгновение приведет демонов, препояшет и украсит для служения тебе. Это он делает в одно мгновение. И когда прикажешь ему служить — сделает, и ты увидишь, что он и в прочем первенствует: останавливает корабли и снова отпускает, останавливает множество злых демонов, мгновенно укрощает зверей и сокрушает зубы свирепым змеям, усыпляет собак и делает их безгласными; превращает в животное какого хочешь облика — летучее, водяное, четвероногое, пресмыкающееся. Он поднимет тебя в воздух и снова бросит в пучину течений и потоки морские; и мгновенно сделает реки³³⁴ и море твердыми, так что ты будешь твердо ступать по ним, как захочешь. Более того, он свяжет пену морскую, если только ты захочешь; и (исполнит,) если хочешь низвести (с неба) звезды, если хочешь сделать теплое холодным, а холодное теплым; зажжет и снова погасит светильники, сотрясет и воспламенит

³³² Вариант перевода: «дуновение воздушное».

³³³ Или: «делает невидимым» (ἀφανροί).

³³⁴ Или: «потоки».

стены; что бы ни задумал ты, блаженный мист священной магии, сполна тебе послужит и все исполнит этот всемогущий Пособник, он же единый владыка воздуха, при согласии всех богов; ибо без него нет ничего. Никому [другому] не передавай, но скрывай, ради Гелиоса, удостоенный влад[ыкой богом], эту великую тайну. И слово, произносимое [семижды семь раз] к Солнцу, — заклятие Пособника. *(Следует магическая формула: ряд т. наз. «варварских имен», очевидно египетского происхождения, с именем Амун в начале и в середине.)* Таково слово, произносимое к Солнцу семижды семь раз. А вырезанный на камне Гелиор³³⁵ — изображение львиноликое, в левой руке держит небесную сферу и бич, а вокруг него (изобрази) дракона, кусающего себя за хвост, а под основанием камня — вот какое имя (держи его в тайне): «Аха Ахаха Хах Хархара Хах». Надень это на Анубисов шнур и носи на шее. Слово к Луне: *(магическая формула)*. Сказав это, ты вскорости увидишь, как одна звезда с (неба) отрывается и становится божеством. А ты подойди, возьми его за руку, поцелуй и скажи то же слово *(следует магическая формула, но, вопреки вышесказанному, не такая, как предыдущие; некоторые «варварские имена» — предположительно семитского происхождения)*. Когда ты это скажешь, он ответит, а ты скажи ему: «Как твое божественное имя? Открой мне без утайки, чтобы я призывал его». В нем 15 букв *(магическая формула)*. Еще надо сказать следующее: «Ко мне, царь, (призываю тебя,) бога богов, сильного, беспредельного, нетленного, неопишемого, неколебимого Эона. Будь неразлучен со мной с нынешнего дня на всю мою жизнь». Потом вопрошай его по тем же закланиям. Если он скажет тебе имя, ты возьми его за руку, опустишь и уложи его за трапезу, как я сказал ранее, подавай ему яства и напитки и сам вкушай от них. А когда отпустишь, после его ухода соверши ему вышеназванную жертву и возлей вино — так ты станешь другом могучему ангелу: когда отправишься в путь, он пойдет с тобой; если обеднеешь, даст денег; скажет, что будет, когда и в какое время, ночью или днем. А если кто-нибудь спросит тебя: «Что у меня на душе?» или «Что со мной было или будет?», спроси ангела, и он скажет тебе беззвучно. А когда умрешь, он тело твое обрядит, как подобает богу, а дух заберет и унесет с собой в воздух. Ибо он не пойдет в Аид — воздушный дух воедино с могучим Пособником; ибо ему все подвластно. И всякий раз, когда захочешь что-нибудь сделать, скажи в воздух только имя и «Приди!» — и увидишь его, стоящего близ тебя; скажи ему: «Сделай такое-то дело» — и он тотчас сделает.

³³⁵ То есть Гелиос-Хор — синкретическое имя, включающее имена солнечного греческого и египетского божеств.

Список сокращений

<i>АМФ</i>	—	Антология мировой философии в четырех томах. Т. 1. Философия древности и средневековья. Ч. 1. М., 1969.
<i>ВДИ</i>	—	Вестник древней истории. М.—СПб. (М.—Л.).
<i>AcO</i>	—	<i>Acta Orientalia</i> . Budapest.
<i>Annuaire EPHE</i>	—	Annuaire de l'École pratique des Hautes Études. P.
<i>AO</i>	—	<i>Archiv Orientalní</i> . Praha.
<i>АРАУ</i>	—	Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Philologisch-historische Klasse. B.
<i>ApSev</i>	—	Apocryphon Severini. Presented to Søren Giversen. Ed. P. Bilde, H.K. Nielsen, J.P. Sørensen. Aarhus, 1993.
<i>Augustine</i>	—	Augustine and Manichaeism in the Latin West. Proceedings of the Fribourg-Utrecht Symposium of the IAMS. Ed. by J. van Oort, O. Wermelinger & G. Wurst. Leiden–Boston–Köln, 2001.
<i>BASOR</i>	—	Bulletin of the American School of Oriental Researches. Jerusalem–Baghdad.
<i>BSO(A)S</i>	—	Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies (University of London).
<i>CFM</i>	—	Corpus Fontium Manichaeorum. Series Coptica. Turnhout.
<i>CSCG</i>	—	Corpus Scriptorum Christianorum Graecorum. Turnhout–Louvain.
<i>CSCO</i>	—	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. P.–Louvain.
<i>EPHE</i>	—	École pratique des Hautes Études. P.
<i>GCS</i>	—	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Lpz.
<i>Gnosisforschung</i>	—	Gnosisforschung und Religionsgeschichte. Festschr. f. K. Rudolph zum 65. Geburtstag. Hrsg. v. H. Preißler u. H. Seiwert unter Mitarb. v. H. Mürmel. Marburg, 1994.
<i>Il Manicheismo</i>	—	Il Manicheismo. Nuove prospettive della ricerca. Ed. A. van Tongerloo & L. Cirillo (Manichaean Studies V). Lovanii–Napoli, 2005.
<i>JA</i>	—	Journal Asiatique. P.
<i>JAC</i>	—	Jahrbuch für Antike und Christentum. Münster.
<i>JAOS</i>	—	Journal of the American Oriental Society. Cambridge (Mass.).
<i>JRAS</i>	—	Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. L.
<i>Manichäismus</i>	—	Der Manichäismus. Hrsg. v. G. Widengren. Darmstadt, 1977.

<i>ManSel</i>	—	Manichaica Selecta. Studies presented to Professor Julien Ries on the occasion of his seventieth birthday. Ed. by A. van Tongerloo and S. Giversen. (Manichaeae Studies I). Lovanii, 1991.
<i>ManSt</i>	—	Manichaeae Studies. Proceedings of the First International Conference on Manichaeism. August 5–9, 1987. Department of History of Religions. Lund University. Sweden. Ed. by P. Bryder (Lund Studies in African and Asian Religions. Vol. 1). Lund, 1988.
<i>Menschenbild</i>	—	Studien zur Menschenbild in Gnosis und Manichäismus. Halle (Saale), 1979.
<i>MS</i>	—	Manuscript
<i>MSS</i>	—	Manuscripts
<i>N.F.</i>	—	neue Folge
<i>N.S.</i>	—	new series
<i>NHS</i>	—	Nag Hammadi Studies. Leiden.
<i>Origini</i>	—	Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13–18 Aprile 1966. Leiden, 1967.
<i>OTP</i>	—	The Old Testament Pseudepigrapha. Ed. by J.H. Charlesworth. Vol. I–II. N.Y.–L. etc., 1983–1985.
<i>PG</i>	—	Patrologiae cursus completus. Ed. P.Migne. P. Series Graeca. Parisiis.
<i>PKL</i>	—	Probleme der koptischen Literatur. Hrsg. vom Institut für Byzantinistik der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Bearb. v. P. Nagel (Wissenschaftliche Beiträge der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 1968/1). Halle (Saale), 1968.
<i>PL</i>	—	Patrologiae cursus completus. Ed. P. Migne. P. Series Latina. Parisiis.
<i>PS</i>	—	Patrologia Syriaca. Pars prima. I–III. Parisiis, 1894–1926.
<i>SGnM</i>	—	Sources gnostiques et manichéennes. P.
<i>SPAW</i>	—	Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philologisch-historische Klasse. B.
<i>SSyr</i>	—	IV Symposium Syriacum 1984. Literary Genres in Syriac Literature. Ed. by H.J.W. Drijvers, R. Lavenant S.J., C. Molenberg, and G.J. Reinink (Orientalia Christiana Analecta 229). Roma, 1987.
<i>StMan II</i>	—	Studia Manichaica. II. Internationaler Kongreß zum Manichäismus. 6.–10. August 1989. St. Augustin–Bonn. Hrsg. v. G. Wießner und H.-J. Klimkeit. Wiesbaden, 1992.
<i>StMan IV</i>	—	Studia Manichaica. IV. Internationaler Kongreß zum Manichäismus, Berlin, 14.–18. Juli 1997. Hrsg. v. R. E. Emmerick, W. Sundermann und P. Zieme. B., 2000.
<i>ZDMG</i>	—	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Lpz.–Wiesbaden.
<i>ZNW</i>	—	Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft. Wiesbaden.
<i>ZPE</i>	—	Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik. Bonn.
<i>ZRGG</i>	—	Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte. B.

Литература

- Авеста. Справочник-указатель. — *Авеста*. В русских переводах (1861–1996). Сост., общ. ред, примеч., справ. разд. *И.В. Рака*. СПб., 1997.
- Агур — *Й. Агур*. Введение в устную Тору. Ч. 1–2. Иерусалим, 2001.
- Библия — Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. В русском переводе с приложениями. Брюссель, 1983.
- Бируни — *Бируни Абу-Рейхан ибн-Ахмед*. Избранные произведения. Т. 1–2. Ташкент, 1957, 1963.
- Бируни 1995 — *Абу Рейхан Бируни*. Индия. Изд. А.Б. Халидов, Ю.Н. Завадовский, В.Г. Эрман. М., 1995.
- Бойс — *М. Бойс*. Зороастрийцы. Верования и обычаи. Пер. с англ. и примеч. И.М. Стеблин-Каменского. Послесл. Э.А. Грантовского. М., 1988.
- Виденгрэн — *Гео Виденгрэн*. Мани и манихейство. СПб., 2001.
- Главы — Кефалайа («Главы»). Коптский манихейский трактат. Пер. с коптского, исслед., коммент., глоссарий и указ. Е.Б. Смагиной. М., 1998.
- Деяния Фомы — *Меццерская Е.Н.* Деяния Иуды Фомы (культурно-историческая обусловленность раннесирийской легенды). М., 1990.
- ЕвЕг — «Евангелие египтян» — памятник мифологического гностицизма. Вступит. ст., пер. с копт. и коммент. Е.Б. Смагиной. — *ВДИ*, 4 (1995).
- Ернштедт — *Ернштедт П.В.* Исследования по грамматике коптского языка. М., 1986.
- Зороастрийские тексты — Зороастрийские тексты. Суждения духа разума (Дадестан-и меног-и храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты. Изд. О.М. Чунакова. М., 1997.
- Ириней — *Св. Ириней Лионский*. Творения. Т. II. М., 1996.
- Кац — *Кац А.Л.* Манихейство в Римской Империи по данным «Acta Archelai». — *ВДИ*, 3 (1955). с. 168–179.
- Литвинский–Смагина — *Литвинский Б.А., Смагина Е.Б.* Манихейство. — Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. Под ред. Б.А. Литвинского. М., 1992.
- Луконин 1966 — *Луконин В.Г.* Мани и Картир. — *ВДИ*, 3 (1966), с. 65–81.
- Луконин 1969 — *Луконин В.Г.* Культура Сасанидского Ирана. М., 1969.
- Подосинов — *Подосинов А.В.* Ex oriente lux! Ориентация по сторонам света в архаических культурах Евразии. М., 1999.
- Сидоров 1983 — *Сидоров А.И.* Проблема гностицизма и синкретизма позднеантичной культуры (учение наассенов). Автореф. канд. дис. М., 1981.
- Сидоров 1985 — *Сидоров А.И.* Манихейство в изображении Августина (*De haeresibus*, 46). — *ВДИ*, 2 (1985), с. 145–161.
- Смагина 1985 — *Смагина Е.Б.* Греческие заимствования в коптском и древне-нубийском языках. — Мерз. Вып. 3. М., 1985.

- Смагина 1986 — Смагина Е.Б. Происхождение христианской версии биографии Мани. — Всесоюзная ассоциация востоковедов. Институт востоковедения. 4-я всесоюзная школа молодых востоковедов. Тезисы. Т. I. История, источниковедение, историография. М., 1986.
- Смагина 1991 — Смагина Е.Б. Доктринальная обусловленность структуры манихейской общины. — Контекст. М., 1991.
- Смагина 1992 — «Псалмы Фомы» (I–IV). Вступит. ст., пер. с копт. и коммент. Е.Б. Смагиной. — Восток. № 4. М., 1992. С. 112–123.
- Смагина 1993 — Смагина Е.Б. Истоки представления о манихейском царе демонов. — ВДИ, 4 (1993), с. 40–58.
- Смагина 1995 — Смагина Е.Б. Манихейство. — Религии Древнего Востока. М., 1995.
- Смагина 1995а — Смагина Е.Б. «Евангелие египтян» — памятник мифологического гностицизма. Вступ. ст., пер. с коптского и коммент. Е.Б. Смагиной. ВДИ, 4 (1995).
- Смагина 1999 — Смагина Е.Б. Эллинистическое божество Паредрос и его эволюция. — Древний Египет: язык — культура — сознание. По материалам египтологической конференции 12–13 марта 1998 г. М., 1999. С. 211–219.
- Смагина 2001 — Смагина Е.Б. Толкования на книгу Бытия в иудаизме как источник манихейского космогонического мифа. — Мир Библии. Вып. 8, с. 28–37. М., 2001.
- Сократ — Сократ Схоластик. Церковная история. М., 1996.
- Трофимова 1979 — Трофимова М.К. Историко-философские вопросы гностицизма (Наг-Хаммади. Соч. 2, 3, 6, 7). М., 1979.
- Трофимова 1989 — Апокриф Иоанна. Пер., коммент. и вступит. ст. М.К. Трофимовой. — Апокрифы древних христиан: исследование, тексты, комментарии. М., 1989. С. 173–218.
- Фрагменты — Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. Изд. А.В. Лебедев. М., 1989.
- Хвастванифт — Дмитриева Л.В. Хвастванифт (введение, текст, перевод). — Тюркологические исследования. М.–Л., 1963.
- Хосроев 1991 — Хосроев А.Л. Александрийское христианство. По данным текстов из Наг Хаммади. М., 1991.
- Хосроев 1997 — Хосроев А.Л. Из истории раннего христианства. М., 1997.
- Шиффман — Шиффман Л. От текста к традиции. История иудаизма в эпоху Второго Храма и период Мишны и Талмуда. Иерусалим–Москва, 2002.
- Acta Archelai — Acta Archelai. Ed. Ch.H. Beeson. — GCS. Bd. 16, 1906.
- Adam — A. Adam (ed.). Texte zum Manichäismus. B., 1954.
- Aland — B. Aland. Mani and Bardesanes. — Zur Entstehung des manichäischen Systems. — A. Dietrich (ed.). Synkretismus in syrisch-persischen Kulturgebiet. Bericht über ein Symposium in Reinhausen bei Göttingen in der Zeit vom 4. bis 8. Oktober 1971. Göttingen, 1975.
- Alfaric — P. Alfaric. Les écritures manichéennes. Vol. I. Vue générale. Vol. II. Étude analytique. P., 1918.

- AllYc — Alexandri Lycopolitani contra Manichaei opiniones disputatio. Ed. A. Brinkmann. Lpz., 1895.
- Allberry — *Ch.R.C. Allberry*. Symbole von Tod und Wiedergeburt in Manichäismus. — *Eranos-Jahrbuch* 1939. Zürich, 1940.
- Altheim — *F. Altheim*. Die vier Weltreiche in den manichäischen Kephalaia. — *PKL*, S. 115–119.
- Andreas-Henning — *F.C. Andreas, W. Henning*. Mitteliranische Manichaica aus Chinesisches-Turkestan. — SPAW. I: 1932, H. 10, S. 175–222; II: 1933, H. 7, S. 294–363; III: 1934, H. 27, S. 848–912.
- ApAd — *P.A. Linder*. The Apocalypse of Adam. Nag Hammadi Codex V,5. Considered from its Egyptian Background (Lund Studies in African and Asian Religions. Vol. 7). Ödeshög, 1991.
- ApGn — Koptisch-gnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi. Hrsg. A. Böhlig & Pahor Labib. Halle-Wittenberg, 1963.
- ApIo — Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes im Koptischen Museum zu Alt-Kairo. Hrsg. v. M. Krause & P. Labib. Wiesbaden, 1962.
- Arnold-Döben — *V. Arnold-Döben*. Die Bildersprache des Manichäismus. Köln, 1978.
- Asmussen 1965 — *J.P. Asmussen*. Xuâstvânift. Studies in Manichaeism. Kopenhagen, 1965.
- Asmussen 1980 — *J.P. Asmussen*. Beichte. — Theologische Realenzyklopädie, 5. B.-N.Y., 1980, S. 411–414.
- Aubineau — *M. Aubineau*. Un traité inédit de christologie de Sévérien de Gabala. — *In Centurionem et contra Manichaeos et Apollinaristas*. Exploitation par Sévère d'Antioche (519) et le Synode du Latran (649). Genève, 1983.
- Augustinus — *Œuvres de Saint Augustin*. 17. Six traités anti-manichéens. Ed. R. Jolivet et M. Jourjon. Bruxelles, 1961.
- Bader — *G. Bader*. The Encyclopedia of Talmudic Sages. L., 1988.
- Bang 1923 — *W. Bang*. Manichäische Laien-Beichtspiegel. — *Le Muséon*. T. 36. Liège, 1923, S. 137–242.
- Bang 1929–1931 — *W. Bang*. Türkische Turfan-Texte. — SPAW, 1929, S. 411–430; 1930, S. 432–450; 1931, S. 323–356.
- Barc — *B. Barc*. Samaël-Saklas-Yaldabaôth: recherche sur la genèse d'un mythe gnostique. — *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi (Québec, 22–25 août 1978)*. Ed. B. Barc. Québec, 1981, p. 123–150.
- Bardesanes — *Bardesanes*. Liber legum regionum (ed. F. Nau). — *PatrSyr*, I, 2 (1907), p. 490–658.
- Baumstark 1938 — *A. Baumstark*. Ein «Evangelium»-Zitat der manichäischen Kephalaia. — *Oriens Christianus*. 3. Serie. Bd. 35. Lpz., 1938, S. 169–191.
- Baur — *F.C. Baur*. Das manichäische Religionssystem, nach den Quellen neu untersucht und entwickelt. Tübingen, 1931.
- Beausobre — *I. de Beausobre*. Histoire critique de Manichée et du manichéisme. Vol. I–II. Amsterdam, 1734–1735.
- Beck — *E. Beck*. Bardaisan und seine Schule bei Ephräm. — *Le Muséon*. T. 91. Louvain, S. 271–333.

- Beltz — *W. Beltz*. Katalog der koptischen Handschriften der Papyrus-Sammlung des Staatlichen Museen zu Berlin. — *Archiv für Papyrusforschung*. T. 26. B., 1978, S. 97–98.
- Benveniste — *E. Benveniste*. Hymnes manichéens. — *Yggdrasil*, II, No. 4–5. P., 1937, p. 54–157.
- BerR — Midrash Bereshit Rabbah. Critical Edition with Notes and Commentary. By J. Theodor and Ch. Albeck. Vol. 1–3. 2nd ed. Jerusalem, 1996.
- Bianchi — *U. Bianchi*. Sur la théologie et l'anthropologie de Mani. — *ApSev*, p. 19–27.
- Bilabel — *F. Bilabel*. Ein koptisches Fragment über die Begründer des Manichäismus. Heidelberg, 1924.
- Black — *M. Black* (ed.). Apocalypsis Henochi Graeci in Pseudepigrapha Veteris Testamenti (*Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece* 3). Leiden–Oxford, 1970.
- Böhlig 1938a — *A. Böhlig*. Die Berliner koptischen Manichaica. — *Actes du V^e Congrès international de papyrologie*. Oxf., 30 août — 3 septembre 1937. Bruxelles, 1938, p. 85–93.
- Böhlig 1938b — *A. Böhlig*. Eine Bemerkung zur Beurteilung der Kephalaia. — *ZNW*. Bd 37, 1938, S. 13–19.
- Böhlig 1956 — *A. Böhlig*. Aus der manichäischen «Kephalaia des Lehrers». — *Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität*. Jg. V, H. 6. Halle, 1956, S. 1067–1084.
- Böhlig 1958 — *A. Böhlig*. Die griechisch-lateinischen Lehnwörter in den koptischen manichäischen Texten. — *Studien zur Erforschung des christlichen Ägyptens*. Hrsg. v. A. Böhlig. H. 1. München, 1958.
- Böhlig 1959 — *A. Böhlig*. Christliche Wurzeln des Manichäismus. — *Akten des XXIV. Internationalen Orientalisten-Kongresses*. München, 28. August bis 4. September. Wiesbaden, 1959, S. 222–224.
- Böhlig 1960 — *A. Böhlig*. Christliche Wurzeln im Manichäismus. — *Bulletin de la Société d'archéologie copte*. XV. P., 1960, S. 41–61.
- Böhlig 1967 — *A. Böhlig*. Die himmlische Welt nach dem Ägypterevangelium von Nag Hammadi. — *Le Muséon*, 8. Louvain, 1967, p. 5–26, 365–377.
- Böhlig 1968 — *A. Böhlig*. Mysterion und Wahrheit. Gesammelte Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte. Leiden, 1968.
- Böhlig 1978 — *A. Böhlig*. Zur Vorstellung vom Lichtkreuz in Gnosticismus und Manichäismus. — *Gnosis. Festschrift für H. Jonas*. Hrsg. v. B. Aland. Göttingen, 1978, S. 473–491.
- Böhlig 1980 — *A. Böhlig*. Die Gnosis. Bd III. Der Manichäismus. Zürich–München, 1980.
- Böhlig 1994a — *A. Böhlig*. Der Manichäismus und das Christentum. — *Gnosis und Philosophie: Miscellanea*. Hrsg. v. R. Berlinger und W. Schrader. Amsterdam–Atlanta, 1994, S. 5–22.
- Böhlig 1994b — *A. Böhlig*. Die Bedeutung des CMC für den Manichäismus. — *Gnosis und Philosophie: Miscellanea*. Hrsg. v. R. Berlinger und W. Schrader. Amsterdam–Atlanta, 1994, S. 39–56.

- Böhlig–Labib — *A. Böhlig, P. Labib*. Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo. Hrsg., übersetzt und bearbeitet von A. Böhlig & P. Labib. B., 1962.
- Bonner — *C. Bonner*. Studies in Magical Amulets. Chiefly Graeco-Egyptian. Ann Arbor–London–Oxford, 1950.
- Bosson — *N. Bosson*. Des deux royaumes du «premier temps» (Kephalaia VI, VII, XXI, XXV, XXVII, LXIII et LXXIII de Mani en version française). — *Le Muséon*. T. 108, Fasc. 1–2, p. 1–38. Louvain-la-Neuve, 1995.
- Boyce 1954 — *M. Boyce*. The Manichaean Hymn-Cycles in Parthian. London–New York–Toronto, 1954.
- Boyce 1959 — *M. Boyce*. Some Reflections on Zurvanism. — *BSOAS*, 19 (1959), p. 304–316.
- Boyce 1960 — *M. Boyce*. A Catalogue of the Iranian MSS in Manichaean Script in the German Turfan Collection. B., 1960.
- Boyce, 1962 — *M. Boyce*. On Mithra in the Manichaean Pantheon. A Locust's Leg. — Studies in Honour of S.H. Taqizadeh. L., 1962, p. 44–54.
- Boyce 1975 — *M. Boyce*. A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian. Teheran–Liège, 1975.
- Brockelmann — *C. Brockelmann*. Lexicon Syriacum. Halis Saxonum, 1928.
- Bryder — *P. Bryder*. The Chinese Transformation of Manichaeism. A Study of Chinese Manichaean Terminology. Lund, 1985.
- Budge — *E.A.W. Budge*. Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt. L., 1913.
- Buonaiuti — *E. Buonaiuti*. La prima coppia umana nel sistema Manicheo. — Saggi sul cristianesimo primitivo. Città di Castello, 1923, p. 150–171.
- Burkitt 1925 — *F.C. Burkitt*. The Religion of the Manichees. Cambridge, 1925.
- Burkitt 1935 — *F.C. Burkitt*. Crôshntag and Padvâxtag, Call and Answer. — *Journal of Theological Studies*, 36. Cambridge, 1935, p. 180–181.
- Campbell — *L.A. Campbell*. Mithraic Iconography and Ideology. Leiden, 1968.
- Cerfaux — *L. Cerfaux*. Le vrai prophète des Clémentines. — *Recherches de science religieuse*, 18. P., 1928, p. 143–163.
- CGL — Corpus Glossariorum Latinorum (ed. G. Loewe, G. Goetz & F. Schoell). Lpz., 1888–1924.
- Charlesworth — *J.H. Charlesworth*. The Old Testament Pseudepigrapha and the New Testament. Cambridge, 1985.
- Chavannes–Pelliot — *E. Chavannes, P. Pelliot*. Un traité manichéen retrouvé en Chine. — *JA*, 1911, p. 499–617; 1913, p. 99–392.
- CMC — *L. Koenen, C. Römer*. Kölner Mani-Kodex: Über das Werden seines Leibes. Kritische Edition aufgrund des von A. Henrichs u. L. Koenen besorgten Erstedition. — *Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Papyrologica Coloniensis*. Vol. XIV. Opladen, 1988.
- Colpe — *C. Colpe*. Die griechische, die synkretische und die iranische Lehre von der kosmischen Mischung. — *Orientalia Suecana*. T. 27–28. Uppsala, 1979, S. 132–147.
- Corbett — *J.H. Corbett*. The Pauline Tradition in Aphrahat. — *SSyr*, p. 13–32.
- Crum — *W.E. Crum*. The Coptic Dictionary. Oxf., 1979.

- Cumont 1899 — *F. Cumont*. Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra. Vol. I–II. Bruxelles, 1899.
- Cumont 1909 — *F. Cumont*. Adamas, génie manichéen. — *Philologie et linguistique. Mélanges offerts à Louise Havet*. P., 1909, p. 79–82.
- Cumont 1910 — *F. Cumont*. La propagation du manichéisme dans l'Empire romain. — *Revue d'histoire et de la littérature religieuses*. N. S. Vol. I. P., 1910, p. 31–43.
- Cumont–Bidez — *F. Cumont, J. Bidez*. Les Mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la traduction grecque. Vol. I–II. P., 1938.
- Cumont–Kugener — *F. Cumont, M.-A. Kugener*. Recherches sur le manichéisme. Vol. I–III. Bruxelles, 1908.
- De Blois — *F. de Blois*. New Light on the Sources of the Manichaean Chapter in the *Fihrist*. — *Il Manicheismo*, p. 37–45.
- Decret — *F. Decret*. Mani et la tradition manichéenne. P., 1974.
- Diels — Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch von H. Diels. Hrsg. v. W. Krauz. Bd I–III. Dublin–Zürich, 1968.
- Dimant — *D. Dimant*. Literary Typologies and Biblical Interpretation in Hellenistic-Roman Period. — *Jewish Civilisation in the Hellenistic-Roman Period*. Philadelphia, 1991.
- Dolbeau — *F. Dolbeau*. Un témoignage inconnu contre les Manichéens d'Afrique. — *ZPE*, 150 (2004), p. 225–232.
- Doresse — *J. Doresse*. Les apocalypses de Zoroastre, de Zostrien, de Nicothée. — *Coptic Studies in Honor of W.E. Crum*. Boston, 1950, p. 255–263.
- Drijvers — *H. Drijvers*. Mani und Bardaisan. — *Mélanges d'Histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech*. P., 1975, p. 459–469.
- Enoch I — The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4 (Ed. by J.T. Milik with the collab. of M. Black). Oxf., 1976.
- Enoch II — Le Livre des secrets d'Hénoch. Texte slave et traduction française par A. Vaillant. P., 1952.
- Ephraim — Saint Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan. Ed. C.W. Mitchell. Vol. I–II. L., 1912–1921.
- Epiphanius — *Epiphanius*. Panarion. Bd 1–3. Hrsg. v. K. Holl. B., 1915–1933.
- Ephr H — *E. Beck* (ed. and transl.). Des heiligen Ephraems Hymnen contra Haereses. Bd I–II. — *CSCO*, 169–170 [Scriptores Syri, 76–77]. Louvain, 1957.
- EvEgypt — Nag Hammadi Codices. III, 2 and IV, 2. The Gospel of Egyptians (The Holy Book of the Great Invisible Spirit). Ed. A. Böhlig, F. Wisse. Leiden, 1975.
- EvVer — Evangelium veritatis. Codex Jung f. VIIIv — XVIv (p. 16–32) / f. XIXr–XXIIr (p. 37–43). Ed. M. Malinine, H.-Ch. Puech, G. Quispel. Zürich, 1956.
- Fallon — *F.T. Fallon*. The Enthronement of Sabaoth. Jewish Elements in Gnostic Creation Myths. — *NHS*, vol. X. Leiden, 1978.
- Feghali — *P. Feghali*. Influence des Targums sur la pensée exégétique d'Éphrem? — *SSyr*, p. 71–82.
- Ficker — *G. Ficker*. Eine Sammlung von Abschwörungsformeln. — *Zeitschrift für Kirchengeschichte*. Bd 28 (1906), S. 443–464.
- Fischer — *E. Fischer*. Nikotheos. — *Paulys Realenzyklopädie der Klassischen Altertumswissenschaft*. Suppl. Bd. XV. München, 1978. Col. 291.
- Flügel — *G. Flügel*. Mani, seine Lehre und seine Schriften. Lpz., 1862.

- Fuchs — C. Fuchs. Adambuch (E. Kautzsch (ed.)). *Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*. Tübingen, 1990. Vol. 2, S. 514–528.
- Funk 1990 — W.P. Funk. Zur Facsimile-Ausgabe der koptischen Manichaica in der Chester-Beatty-Sammlung. I. — *Orientalia* 59. Roma, 1990, p. 524–540.
- Funk 1997 — W.P. Funk. The Reconstruction of the Manichaean Kephalaia. — *Emerging from Darkness. Studies in the Recovery of Manichaean Sources*. Ed. by P. Mirrecci and J. BeDuhn. Leiden, 1997.
- Gardner 1988 — I. Gardner. Coptic Theological Papyri II. Edition, commentary, translation. With an Appendix: The Docetic Jesus. Wien, 1988.
- Gardner 1991 — I. Gardner. The Manichaean Account of Jesus and the Passion of the Living Soul. — *ManSel*, p. 71–86.
- Gardner 1993 — I. Gardner. A Manichaean Liturgical Codex Found at Kellis. — *Orientalia* 62. Roma, 1993, p. 30–59.
- Gardner 1995 — I. Gardner. The Kephalaia of the Teacher. The Edited Coptic Manichaean Texts in Translation with Commentary. Leiden–New York–Köln, 1995.
- Geiger — A. Geiger. Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der innern Entwicklung des Judenthums. Breslau, 1857.
- Gerö — S. Gerö. Ophite Gnosticism according to Theodore bar Koni's Liber Scholiorum. — *IV Symposium Syriacum 1984. Literary Genres in Syriac Literature*. Ed. by H.J.W. Drijvers, R. Lavenant, S.J.C. Molenberg and G.J. Reinink (*Orientalia christiana analecta* 229). Roma, 1987, p. 265–274.
- Gerschevitch — I. Gerschevitch. Beauty as the Living Soul in Iranian Manichaeism. — *Acta Antiqua*. T. 28, fasc. 1–4. Budapest, 1980, p. 281–288.
- Gesenius — W. Gesenius. Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Lpz., 1921.
- GenR — Genesis Rabbah. The Judaic Commentary to the Book of Genesis. By J. Neusner. Vol. I–III. Atlanta, 1985.
- Gignoux 1979a — Ph. Gignoux. Corps osseux et âme osseuse. Essai sur le christianisme dans l'Iran ancien. — *JA*, 267 (1979), p. 41–79.
- Gignoux 1979b — Ph. Gignoux. Zoroastrisme et anthropologie: commentaire sur les ouvrages récents. — *Annuaire EPHE*. V° S. T. 87. P., 1979, p. 199–205.
- Ginza — Ginzâ. Der Schatz oder der große Buch der Mandäer. Übersetzt und erklärt von Mark Lidzbarski. Göttingen, 1925.
- Ginzberg — L. Ginzberg. Legends of the Jews. Vol. 1. Philadelphia, 1947.
- Giversen — S. Giversen. The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library. Facsimile Edition. Vol. I. Kephalaia. Vol. II. Homilies & Varia. Genève, 1986.
- GrELS — Greek-English Lexicon of the Septuagint. Part I–II. Compiled by J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie. Stuttgart, 1992–1996.
- Habbi — J. Habbi. Le Langage philosophique syriaque. — *IV Symposium Syriacum 1984. Literary Genres in Syriac Literature*. Ed. by H.J.W. Drijvers, R. Lavenant, S.J.C. Molenberg and G.J. Reinink (*Orientalia christiana analecta* 229). Roma, 1987, p. 231–236.
- HagCh — Hagiographa Chaldaica. Ed. P. de Lagarde. Osnabrück, 1967.
- Haloun–Henning — G. Haloun, W. Henning. The Compendium of the Doctrines and Styles of the Teaching of Mani, the Buddha of Light. — *Asia Major* 3. L., 1952, p. 184–212.

- Hamilton — *J. Hamilton*. The Bogomil Commentary on St Matthew's Gospel. — *Byzantion*, t. LXXV. Louvain-la-Neuve, 2005, p. 171–198.
- Henning 1933 — *W. Henning*. Geburt und Entsendung des manichäischen Urmenschen. — *Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*. Göttingen, 1933, p. 306–318.
- Henning 1934 — *W. Henning*. Ein manichäisches Henochbuch. — *SPAW*, 1934, H. 5, p. 27–35.
- Henning 1936 — *W. Henning*. Neue Materialien zur Geschichte des Manichäismus. — *ZDMG*, 90 (1936), p. 1–18.
- Henning 1937 — *W. Henning*. Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch. — *APAW*. 1937. H. 10.
- Henning 1942a — *W. Henning*. An Astronomical Chapter of the Bundahishn. — *JRAS*, 1942, S. 229–248.
- Henning 1942b — *W. Henning*. Mani's Last Journey. — *BSOAS*, 10 (1942), p. 941–953.
- Henning 1943 — *W. Henning*. The Book of the Giants. — *BSOAS* (1943), p. 52–74.
- Henning 1944 — *W. Henning*. The Murder of the Magi. — *JRAS*, 1944, p. 133–144.
- Henning 1945 — *W. Henning*. The Manichaeian Fasts. — *JRAS*, 1945, p. 146–164.
- Henning–Taqizadeh — *W. Henning, S.H. Taqizadeh*. The Dates of Mani's Life. — *Asia Major*. N. S., VI/1. L., 1957, p. 106–121.
- Henning 1980 — *W. Henning*. Selected Papers. Vol. I–II. Téhéran–Liège, 1980.
- Henrichs–Koenen 1970 — *A. Henrichs, L. Koenen*. Ein griechischer Mani-Codex (Pap. Colon. Inv. Nr. 4780). J. Kroll gewidmet. — *ZPE*, 5 (1970), S. 97 ff.
- Henrichs–Koenen 1975–1982 — *A. Henrichs, L. Koenen*. Ein griechischer Mani-Kodex (Pap. Colon. Inv. Nr. 4780): Περί τῆς γέννης τοῦ σώματος αὐτοῦ. *ZPE*. Edition der Seiten 1–72: 19 (1975), S. 1 ff. Edition der Seiten 72,8–99,9: 32 (1978), S. 87 ff; Berichtigungen zu der «Kölner Mani-Kodex»: 34 (1979), S. 26; Corrigenda: 36 (1979), S. 136; Edition der Seiten 99,10–120: 44 (1981), S. 21 ff; Corrigenda: 47 (1982), S. 254; Edition der Seiten 121–192: 48 (1982), S. 1 ff.
- Heuser — *M. Heuser*. Die manichäische Mythos nach den koptischen Quellen (Dissert.). Bonn, 1992.
- Hippolytus — *Hippolytus*. Refutatio omnium haeresium. Ed. *M. Marcovich*. B., 1986.
- Hodayot — The Thanksgiving Scroll. A Scroll from the Wilderness of Judaea. Text, introduction, commentary and glossary by *J. Light*. Jerusalem, 1957.
- Hodayot II — Hodayot. Psalms from Qumran. By *S. Holm-Nielsen*. Aarhus, 1960.
- Hopfner — *Th. Hopfner*. Orientalisch-religionsgeschichtliches aus den griechischen Zauberpapyri Ägyptens. — *AO* 3 (1931), S. 119–155, 327–358.
- IoCaes — *Ioannis Caesariensis* presbyteri et grammatici opers quae supersunt. Ed. *M. Richard*. — *CSCG*, I, 1977.
- Jackson 1925 — *A.V.W. Jackson*. The Doctrine of Metempsychosis in Manichaeism. — *JAOS*, 45 (1925), p. 246–248.
- Jackson 1930 — *A.V.W. Jackson*. A Sketch of the Manichaeian Doctrine Concerning the Future Life. — *JAOS*, 50 (1930), p. 177–198.
- Jackson 1932 — *A.V.W. Jackson*. Researches in Manichaeism. N.Y., 1932.
- Jackson 1938 — *A.V.W. Jackson*. The Doctrine of the Bolos in Manichaeian Eschatology. — *JAOS*, 58 (1938), p. 225–234.

- Jastrow — *M.A. Jastrow*. Dictionary of the Targumim, the thalmud Babli and Jerushalmi. Vol. I–II. N.Y.–L., 1903.
- Jellinek 1955 — *B. Jellinek*. Ueber das Buch der Jubiläen und das Noah-Buch. Lpz., 1955.
- Johnson — *M.D. Johnson*. Life of Adam and Eve. A new Translation and Introduction by M.D. Johnson. — *OTP*, II, 249–295.
- Jubil — Jubilees. Transl. by O. S. Wintermute. — *OTP*, vol. II, p. 35–142.
- Juhl — *D. Juhl*. Die Askese im Liber Graduum und bei Afrahat. Eine vergleichende Studie zur frühsyrischen Frömmigkeit. Wiesbaden, 1996.
- Kaestli — *J.-D. Kaestli*. L'utilisation des Actes apocryphes des Apôtres dans le manichéisme. — *Gnosis and Gnosticism*. Ed. M. Krause. Leiden, 1977, p. 107–116.
- Kasser 1964 — *R. Kasser*. Compléments au Dictionnaire Copte de Crum. Le Caire, 1964.
- Kasser 1966 — *R. Kasser*. Compléments morphologiques au Dictionnaire de Crum. — *Bulletin de l'Institut français d'Archéologie orientale*. Vol. LXIV. Le Caire, 1966, p. 19–66.
- Kasser 1990 — *R. Kasser*. Le cheminement de l'âme, second chant de Thôm le Manichéen. — *Revue de théologie et de la philosophie*. Vol. 122. P., 1990, p. 505–515.
- Kellis I — Greek Papyri from Kellis: 1. Ed. by K. A. Worp. Oxf., 1995.
- Kellis II — Kellis Literary Texts. Vol. 1. Ed. by I. Gardner, with contribution by S. Glackson, M. Franzmann and K. A. Worp. Oxf., 1996.
- Kellis III — Coptic Documentary Texts from Kellis. Vol. 1. Ed. by I. Gardner, A. Alcock and W.-P. Funk. Oxf., 1999.
- Keph I — Kephalaia. Ed. *H.-J. Polotsky & A. Böhlig*. Stuttgart, 1940.
- Keph II — Kephalaia II (S. 244–291). Ed. *A. Böhlig*. Stuttgart, 1966.
- Keph III — Kephalaia (I). Zweite Hälfte. Alle restlichen Seiten. Bearbeitet von *W.P. Funk*. Québec, 1999.
- Kessler — *K. Kessler*. Mani. Forschungen über die manichäische Religion. B., 1889.
- Klein — *W. Klein*. Die Argumentation in den griechisch-christlichen Antimanichäica. — *Studies in Oriental Religions*, 19. Wiesbaden, 1991, S. 21–24.
- Klijn — *A.F.J. Klijn*. Seth in Jewish, Christian and Gnostic Literature. Leiden, 1977.
- Klíma 1958a — *O. Klíma*. Kamsarakan und Καμασαρών. — *AO*, 26, 1958, S. 339–342.
- Klíma 1958b — *O. Klíma*. Baat the Manichee. — *AO*, 26, 1958, p. 342–346.
- Klíma 1960a — *O. Klíma*. Über ein im manichäischen Psalter erwähntes Buch von Mani. — *AO*, 28/1, 1960, S. 101–102.
- Klíma 1960b — *O. Klíma*. Iranische Miscellen II. — *AO*, No. 28/3, 1960, S. 457–466.
- Klíma 1962 — *O. Klíma*. Manis Zeit und Leben. Prag, 1962.
- Klíma 1968 — *O. Klíma*. Zwei Stellen (17, 24 ff und 18, 6 ff) des manichäischen Psalters. — *PKL*, S. 121–123.
- Klimkeit 1977 — *H.-J. Klimkeit*. Manichäische und buddhistische Beichtformeln aus Turfan. Beobachtungen zur Beziehung zwischen Gnosis und Mahâyána. — *ZRGG*. Bd. 29, 1977, S. 193–228.
- Klimkeit 1979 — *H.-J. Klimkeit*. Das Kreuzessymbol in der zentralasiatischen Religionsbegegnung. — *ZRGG*. Bd. 31, 1979, S. 99–115, 10 pl.

- Klimkeit 1981 — *H.-J. Klimkeit*. Manichaean Kingship: Gnosis at Home in the World. — *Numen*. Vol. 29. P., 1981, p. 17–32.
- Koenen — *L. Koenen*. Manichäische Missionen und Kloster in Ägypten. — *Das römisch-byzantinische Ägypten. Akten des internationalen Symposiums 26–30 Sept. 1978 in Trier*. Mainz am Rhein, 1983, S. 99–108.
- Kovelman — *A. Kovelman*. Continuity and Change in Hellenistic Jewish Exegesis and in Early Rabbinic Literature. — *The Revive of Rabbinic Judaism. Ancient, Medieval and Modern*. Vol. VII. Leiden–Boston, 2004, p. 125–145.
- Kraeling — *C.H. Kraeling*. A Greek Fragment of Tatian's Diatessaron from Dura. L., 1935.
- Krause 1994 — *M. Krause*. Die Aussagen von Sarakoton-Psalm 2 (Man. Ps. Book 139.52–140.17) über die heiligen Schriften der Manichäer. — *Gnosisforschung*, S. 131–142.
- Krause 1998 — *M. Krause*. Das Mönchtum in Ägypten. — *Ägypten in Spätantik / christlicher Zeit. Einführung in die koptische Kultur*. Hrsg. v. M. Krause. Wiesbaden, 1998, S. 149–174.
- Krause–Labib — *M. Krause, P. Labib*. Gnostische und hermetische Schriften aus Codex II und Codex VI. Glückstadt, 1971.
- Krauss — *S. Krauss*. Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum. B., 1898.
- Kropp — Ausgewählte koptische Zaubertexte. Hrsg. v. A. M. Kropp. Bd I–II. Bruxelles, 1931.
- Le Coq — *A. Le Coq*. Türkische Manichaica aus Chotscho. — I. *APAW*, 1911, No. 6. II; *ibid.*, 1919, No. 3. III; *ibid.*, 1922.
- Lentz — *W. Lentz*. What is the Manichaean Nous? — *Ural-Altäische Jahrbücher. Festgabe Annemarie von Gabain*. Bd 33. B., 1961, p. 101–106.
- Levy 1867 — *J. Levy*. Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim und einen großen Theil des rabbinischen Schrifttums. Lpz., 1867.
- Levy 1924 — *J. Levy*. Wörterbuch über die Talmudim und Midrashim. B.–Wien, 1924. Bd 1–4.
- Liddell–Scott 1966 — Greek-English Lexicon. Compiled by H. G. Liddell & K. Scott. A New Edition. Rev. and augm. by H. S. Jones & R. Mackenzie. Oxf., 1966.
- Liddell–Scott 1968 — *H.G. Liddell, K. Scott, H.S. Jones*. Greek-English Lexicon. A Supplement. Oxf., 1968.
- LexÄgypt — Lexikon der Ägyptologie. Hrsg. v. W. Helck und E. Otto. Wiesbaden, 1975.
- Lieu 1977 — *S.N.C. Lieu*. A Lapsed Chinese Manichaean's Correspondence in the Late Sung Dynasty (1265). — *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*. Vol. 59. Manchester, 1977. P. 397–425.
- Lieu 1983 — *S.N.C. Lieu*. An Early Byzantine Formula for the Renunciation of Manichaeism — The Capita VII Contra Manichaeos of <Zacharias of Mitylene>. — *JAC*, 26. P. 152–218.
- Lieu 1985 — *S.N.C. Lieu*. Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China. A Historical Survey. Manchester, 1985.

- Lieu 1994 — S.N.C. Lieu. Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East. — *Religions in the Graeco-Roman World*. Vol. 118. Leiden–New York–Köln, 1994.
- Luttikhuisen 2006 — G.P. Luttikhuisen. Gnostic Revisions of Genesis Stories and Early Jesus Traditions (*Nag Hammadi and Manichaean Studies*, 58). Leiden–Boston, 2006.
- Macdonald — J. Macdonald. The Theology of the Samaritans. — *The New Testament Library*. L., 1964, p. 375.
- Mackenzie — D. N. Mackenzie. Mani's Šābuhragān. — *BSOAS*, vol. 42 (1979), p. 500–534; vol. 43 (1980), p. 288–310, 12 pl.
- MandDict — A Mandaic Dictionary. By E. S. Drower and R. Macuch. Oxf., 1963.
- ManiHom — Manichäische Homilien. Hrsg. v. H.-J. Polotsky. Stuttgart, 1934.
- ManiPs — A Manichaean Psalm-Book. Ed. by C.R.C. Allberry. — *Manichaean Manuscripts in the Chester Beatty Collection*. Stuttgart, 1938.
- Meier — W. Meyer. Vita Adae et Evae. — *Abhandlungen der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Bd 14*. München, 1878.
- Menasce-Guillou — P. de Menasce, A. Guillou. Un cachet manichéen de la Bibliothèque Nationale (*Revue de l'histoire des religions* 131). P., 1946, p. 81–84.
- Merkelbach — R. Merkelbach. Der manichäische Codex von Tebessa. — *ManSt*, p. 229–263.
- MidrashHG — Midrash Hag-gadol, forming a Collection of ancient Rabbinic Homelies to the Pentateuch. Ed. S. Schechter. Cambridge, 1902.
- MidrashR — Midrash Rabbah. Transl. by H. Freedman and M. Simon. X vols. Vol. I. Genesis. L., 1951.
- MidrashT — Midrash Tanhuma. Ed. Schlomo Buber. Jerusalem, 1964.
- Mirecki — P.A. Mirecki. The Coptic Manichaean Synaxis Codex: Descriptive Catalogue of Synaxis Chapter Titles. — *ManSt*, p. 135–145.
- Müller — F.W.K. Müller. Handschriften in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkestan. — *APAW*, 1904 (Anhang).
- Nagel 1966 — P. Nagel. Die Herkunft des Evangelium Veritatis in sprachlicher Sicht. — *Orientalische Literatur-Zeitung*, LXI. S. 5–14.
- Nagel 1968 — P. Nagel. Die Psalmoi Sarakoton des manichäischen Psalmbuches. — *PKL*, S. 123.
- Nagel 1973 — P. Nagel. Die apokryphen Apostelakten des 2. und 3. Jahrhunderts in der manichäischen Literatur. Ein Beitrag zur Frage nach den christlichen Elementen im Manichäismus. — *Gnosis und Neues Testament*. Hrsg. v. K.-W. Tröger. B., 1973. S. 163–165.
- Nagel 1974 — P. Nagel. Bemerkungen zur manichäischen Zeit- und Geschichtsverständnis. — *Studia Coptica*. Hrsg. v. P. Nagel. B., 1974, S. 201–214.
- Nagel 1975 — P. Nagel. Der Parakletenspruch des Mani (Keph. 14,7–11) und die altsyrische Evangelienübersetzung. — *Festschrift zum 150-jährigen Bestehen des Berliner Ägyptischen Museums (Mitteilungen aus der Ägyptischen Sammlung 8)*. B., 1975, S. 303–313.
- Nagel 1979 — P. Nagel. Anatomie der Menschen in gnostischer und manichäischer Sicht. — *Menschenbild*. S. 67–94.

- Naldini — *M. Naldini*. Il Cristianesimo in Egitto. Lettere private nei papiri dei secoli II–IV. Firenze, 1968.
- Naveh–Shaked — *J. Naveh, Sh. Shaked*. Amulets and Magic Bowls. Aramaic Incantations of Late Antiquity. Jerusalem, 1985.
- Neubauer — *A. Neubauer*. La géographie du Talmud. P., 1868.
- Nöldeke — *Th. Nöldeke*. Ein mandäischer Traktat. — *Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte vornehmlich des Orients. Festschrift Ernst Kuhn*. München, 1916, S. 131–138.
- Nyberg — *H.H. Nyberg*. Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes. — *JA*. Vol. 219 (1931), p. 29 ff.
- Oerter — *W.B. Oerter*. Manichäische Frömmigkeit und Heilswartung am Beispiel des 16. Thomaspsalms. — *Menschenbild*. S. 181–189.
- Ogden — *Ch. Ogden*. The 1468 Years of the World-Conflagration in Manichaeism. — *Dr. Modi Memorial Volume*. Bombay, 1930, p. 102–105.
- Ort — *L. Ort*. Mani. A Religio-Historical Description of his Personality. Leiden, 1967.
- Otzen — *B. Otzen*. The Paradise Trees in Jewish Apocalyptic. — *ApSev*, p. 140–153.
- Payne Smith — *Thesaurus Syriacus*. Ed. R. Payne Smith. Vol. I–II. Oxonii, 1879–1901.
- Pedersen — *N.A. Pedersen*. Studies in *The Sermon on the Great War*. Investigations of a Manichaeic-Coptic text from the fourth century. Aarhus, 1996.
- Pelliot — *P. Pelliot*. Les influences manichéennes en Asie Centrale et en Extrême-Orient. — *Revue d'histoire et de la littérature religieuses*. N. S., 3. P., 1912, p. 97–119.
- Pestalozza — *U. Pestalozza*. Il manicheismo presso i Turchi occidentali ed orientali (Rilievi e chiarimenti). — *Rendiconti del Reale Istituto Lombardo di scienze e lettere*, 67. Milano, 1934. P. 417–497.
- Peterson — *E. Peterson*. Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen. Rom–Freiburg–Wien, 1959.
- Pétrément — *S. Pétrément*. Essai sur le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens. P., 1947.
- Pettazzoni — *R. Pettazzoni*. La figura mostruosa del Tempo nella religione mitriaca. — *L'Antiquité classique*. T. 18, fasc. 2. P., 1949. P. 265–277.
- PGM — *Papyri Graecae Magicae*. Die griechische Zauberpapyri. Hrsg. v. K. Preisendanz. I–II. Stuttgart, 1973–1974.
- Philo I — *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Ed. L. Cohn et P. Wendland. Vol. 1–6. Berolini, 1896–1915.
- Philo II — *Philo*. Questions and Answers on Genesis. Cambridge (Ma.). L., 1993 (Philo. Supplement I).
- Photius — *Photius*. Bibliothèque. Texte et trad. par R. Henry. Vol. 1, 2. P., 1960.
- Plato — *Plato*. Werke in acht Bänden. Griechisch und deutsch. Darmstadt. Bd. 4, 1971; Bd 7, 1972.
- Poirier — *P.-H. Poirier*. L'hymne de la Perle des Actes de Thomas. Introduction — Texte — Traduction — Commentaire (*Homo Religiosus* 8). Louvain-la-Neuve, 1981.
- Polotsky — *H.-J. Polotsky*. Abriß des manichäischen Systems. Stuttgart, 1934.
- Pritz — *R.A. Pritz*. Nazarene Jewish Christianity. Jerusalem, 1992.

- Puech 1908 — *H.-Ch. Puech*. Extrait de la CXXIII^e homélie de Sévère d'Antioche. Réfutation de la doctrine manichéenne. — *Cumont F. Recherches sur le manichéisme*. Bruxelles, 1908, p. 89–150.
- Puech 1936 — *H.-Ch. Puech*. Der Begriff der Erlösung in Manichäismus. — *Eranos-Jahrbuch* 1936. Zürich, 1937. S. 183–246.
- Puech 1937 — *H.-Ch. Puech*. Die Verwirklichung und die praktischen Mittel der Erlösung. — *Eranos-Jahrbuch* 1936. Zürich, 1937, S. 247–286.
- Puech 1948 — *H.-Ch. Puech*. Le Prince des Ténèbres et son Royaume. — *Études Carmélitaines*. P., 1948, p. 136 ff.
- Puech 1949 — *H.-Ch. Puech*. Le manichéisme. Son fondateur, sa doctrine. P., 1949.
- Puech 1979 — *H.-Ch. Puech*. Sur le manichéisme et autres essais. P., 1979.
- Quecke 1984 — *H. Quecke*. Das Johannesevangelium Saïdisch. Text der Handschrift PPalau Rib. Inv.-Nr. 183 mit den Varianten der Handschriften 813 und 814 der Chester Beatty Library und der Handschrift M 569 (Papyrologica Castroctaviana. Studia et textus 11). Roma–Barcelona, 1984.
- Quecke 1994 — *H. Quecke*. Das Evangelium nach Thomas. — *Gnosis. Vorträge der Veranstaltungsfolge des Steirischen Herbstes und der Österreichischen URANIA für Steiermark vom Oktober und November 1993*. Hrsg. v. J.B. Bauer u. H.D. Galter (*Grazer theologische Studien* 16). Graz, 1994, S. 45–64.
- Quispel 2005 — *G. Quispel*. Plotinus and the Jewish Gnostikoi. — *Il Manicheismo*. P. 287–329.
- Reallex — Reallexikon für Antike und Christentum. Hrsg. v. Th. Klauser. Lief. 34. Stuttgart, 1960.
- Reeves 1991 — *J.C. Reeves*. An Enochic Motif in Manichaean Tradition. — *ManSel*. P. 295–298.
- Reitzenstein 1920 — *R. Reitzenstein*. Iranische Erlösungsglaube. — *Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Phil.-hist. Kl., N. F., XVII*, 1920.
- Reitzenstein 1931 — *R. Reitzenstein*. Das iranische Erlösungsmysterium. Bonn, 1931.
- Richard — *M. Richard*. Joannis Caesariensis presbyteri et grammatici Opera quae supersunt. — *Corpus Christianorum. Series Graeca*. Vol. 1, XXX / XXXII. Turnhout–Louvain, 1977.
- Richter 1994 — *S. Richter*. Exegetisch-literarkritische Untersuchungen von Herakleidespsalmen des koptisch-manichäischen Psalmenbuches. Altenberg, 1994. S. 307–323.
- Richter 1998 — *S. Richter*. Die Herakleides-Psalmen. — *The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library. Psalm Book*. Part II, Fasc. 2 (CFM I). Turnhout, 1998.
- Ries 1953 — *J. Ries*. Les rapports de la christologie manichéenne avec le Nouveau Testament dans l'eucologe copte de Narmouthis (Medfnet Mâdi). — *Université catholique de Louvain. Faculté de théologie*, 1952–1953. Louvain-la-Neuve, 1953.
- Ries 1957, 1959 — *J. Ries*. Introduction aux études manichéennes. Quatre siècles de recherches. — *Ephemerides Theologicae Lovanienses*. Louvain-la-Neuve. 33 (1957), p. 453–482; 35 (1959), p. 362–409.

- Ries 1977 — *J. Ries*. Commandements de la justice et vie missionnaire dans l'Église de Mani. — *Gnosis and Gnosticism* (Nag Hammadi Studies 8). Leiden, 1977, p. 93–106.
- Ries 1978 — *J. Ries*. Un double symbole de foi gnostique dans le *Kephalaion* Un de Médinet Mâdi. — *Nag Hammadi und Gnosticismus*. Leiden, 1978, p. 139–148.
- Ries 1979 — *J. Ries*. Théologie solaire manichéenne et culte de Mithra. — *Mysteria Mithrae*. Ed. U. Bianchi. Roma–Leiden, 1979, p. 761–775.
- Ries 1980a — *J. Ries*. À propos de la vie religieuse et missionnaire des élus manichéens. — *Gnosticisme et le monde hellénistique*. Louvain-la-Neuve, 1980. P. 120–122.
- Ries 1980b — *J. Ries*. Bouddhisme et manichéisme: les étapes d'une recherche. — *Indianisme et bouddhisme. Mélanges offerts à Mgr Étienne Lamotte*. Louvain-la-Neuve, 1980.
- Ries 1980c — *J. Ries*. Der Sonnenkult in Manichäismus. — *Vorträge für W. Woigt*. ZDMG, Suppl. IV. Wiesbaden, 1980, S. 175–177.
- Ries 1980d — *J. Ries*. La prière de Bêma dans l'Église de Mani. — *L'expérience de la prière dans les grandes religions*. Louvain-la-Neuve, 1980, p. 375–390.
- Ries 1980e — *J. Ries*. Les titres néotestamentaires du Christ dans la liturgie gnostique de Médinet Mâdi. — *Journal for the Study of the New Testament*. Suppl. ser. 3. Sheffield, 1980. P. 321–336.
- Ries 1985 — *J. Ries*. L'enkrateia et ses motivations dans les Kephalaia coptes de Médinet Mâdi. — *La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche. Atti del Colloquio Internazionale. Milano, 20–23 aprile 1982*. Ed. U. Bianchi. Roma, 1985, p. 369–383. Discussion: p. 384–392.
- Ries 1988 — *J. Ries*. Les études manichéennes. Des controverses de la réforme aux découvertes du XX siècle. Louvain-la-Neuve, 1988.
- Ries 1993 — *J. Ries*. L'âme du monde et la redemption de la lumière dans le manichéisme. — *ApSev*. P. 178–191.
- Roberts — *C.H. Roberts*. Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library (Manchester). Vol. III. Manchester, 1938.
- Römer — *C.E. Römer*. Manis frühe Missionsreisen nach der Kölner Manibigraphie. Textkritischer Kommentar und Erläuterungen zu p. 121 — p. 192 der Kölner Mani-Kodex (Papyrologica Coloniensia XXIV). Opladen, 1994.
- Rose — *E. Rose*. Die manichäische Christologie. — *Studies in Oriental Religions*, 5. Wiesbaden, 1979.
- Rudolph — *K. Rudolph*. Der gnostische «Dialog» als literarisches Genus. — *PKL*, S. 85–107.
- SacrB — *The Sacred Books of the East*. Vol. V. Pahlavi Texts. Pt. 1. Oxf., 1880.
- Šahrastānī — *Šahrastānī*. Livre des religions et des sectes. Traduit avec introduction et notes par D. Gimaret et G. Monnot. P., 1986.
- Salemann 1907, 1912 — *C. Salemann*. Manichaeica. — *Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Petersbourg*. — I. Saint-Petersbourg, 1907, p. 175–184. II. *Ibid.*, p. 531–558. III. *Ibid.*, 1912, p. 1–32. IV. *Ibid.*, p. 33–50.
- Salemann 1908 — *C. Salemann*. Manichäische Studien. S.-Pb., 1908.

- Säve-Söderberg — *T. Säve-Söderberg*. Studies in the Coptic Manichaeic Psalm-Book. Prosody and Mandaean Parallels. Uppsala, 1949.
- Schaeder 1925 — *H.H. Schaeder*. Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems (Vorträge der Bibliothek Warburg IV. Vorträge 1924–1925). Warburg, 1925, S. 65–157.
- Schaeder 1928 — *H.H. Schaeder*. Manichäer und Muslim. — *ZDMG*, 82, S. 76–81.
- Schaeder 1935 — *H.H. Schaeder*. Manichäismus und spätantike Religion. — *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft*, 50. Wiesbaden, 1935, S. 65–85.
- Schaeder 1936 — *H.H. Schaeder*. Der Manichäismus nach neuen Funden und Forschungen. — *Morgenland*, 28 (1936), S. 80–109.
- Schaeder–Reitzenstein — *H. H. Schaeder, R. Reitzenstein*. Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland. Lpz.–B., 1926.
- Scheftelowitz — *J. Scheftelowitz*. Stammt der Religionsstifter Māni aus dem iranischen Herrscherhaus der Arsakiden? — *Oriental Studies in Honour of Cursetji Erachji Pavry*. L., 1933, S. 403–404.
- Schenke — *H.-M. Schenke*. Der Gott Mensch in der Gnosis. B., 1962.
- Schmidt–Polotsky — *C. Schmidt, H.-J. Polotsky*. Ein Mani-Fund in Ägypten. Originalschriften des Mani und seiner Schüler. — *SPAW*, 1933, H. 1, S. 4–90.
- Schoenemann — *C.T.G. Schoenemann*. Bibliotheca Patrum Latinorum. T. I. Lpz., 1792.
- Scopello 1995 — *M. Scopello*. Vérités et contre-vérités: la vie de Mani selon les *Acta Archelai*. — *Apocrypha. Revue Internationale des Littératures Apocryphes*. 6 (1995), p. 203–234.
- Scopello 2000 — *M. Scopello*. Hégémonius, les *Acta Archelai* et l'histoire de la controverse anti-manichéenne. — *StMan IV*, p. 528–545.
- Scopello 2005 — *M. Scopello*. Femme, Gnose et Manichéisme. De l'espace mythique au territoire du réel. Leiden–Boston, 2005.
- Serapion — *Serapion of Thmuis*. Against the Manichees. Ed. by R. P. Casey. Cambridge, 1931.
- Seston, 1939 — *W. Seston*. L'Égypte manichéenne. — *Chronique d'Égypte*, 14. Bruxelles, 1939, p. 362–372.
- Seston 1940 — *W. Seston*. Sur l'antiquité et la date de l'édit de Dioclétien contre le Manichéisme. — *Mélanges de philologie, de littérature et d'histoire anciennes offerts à Alfred Ernout*. P., 1940, p. 345–354.
- Smagina 1990 — *E. Smagina*. Some Words with Unknown Meaning in Coptic Manichaeic Texts. — *Enchoria. Zeitschrift für Demotistik und Koptologie*. Bd 17. Wiesbaden, 1990, p. 115–122.
- Smagina 1992 — *E. Smagina*. Die Reihe der manichäischen Apostel in den koptischen Texten. — *StMan II*. S. 356–366.
- Smagina 1994a — *E. Smagina*. Die Formel «Seele Marias» der koptischen manichäischen Psalmen. — *Coptology: Past, Present, and Future. Studies in Honour of Rodolphe Kasser* (Orientalia Lovaniensia Analecta 61). Leuven, 1994, S. 139–149.
- Smagina 1994b — *E. Smagina*. Manichäische Eschatologie. — *Gnosisforschung*, S. 297–305.
- Smagina 2001 — *E. Smagina*. Das manichäische Kreuz des Lichts und der *Jesus patibilis*. — *Augustine*, p. 243–249.

- Spangenberg — *C. Spangenberg*. *Historia Manichaeorum, de furiosae et pestiferae hujus sectae origine*. Ursel, 1578.
- Stegemann — *W. Stegemann*. Zu Kapitel 69 der Kephalaia des Mani. — *ZNW*, 37, 1938, S. 214–223.
- Stein — *M. Stein*. Bemerkungen zum Kodex von Tebessa. — *Augustine*, S. 250–259.
- StoicFr — *Stoicorum veterum fragmenta*. Ed. Ioannes ab Arnim. Vol. I–IV. Stuttgartiae, 1968.
- Ström — *Å. V. Ström*. Le chiffre cinq. — *ManSel*, p. 333–338.
- Stroumsa 1981 — *G. G. Stroumsa*. Aspects de l'eschatologie manichéenne. — *Revue de l'histoire des religions*. Vol. 198, No. 2. P., 1981, p. 163–181.
- Sundermann 1971 — *W. Sundermann*. Zur frühen missionarischen Wirksamkeit Manis. — *AcO*, 24, pt. 1. Budapest, 1971, S. 79–125.
- Sundermann 1973 — *W. Sundermann*. Mittelpersische und parthische kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer. B., 1973.
- Sundermann 1978 — *W. Sundermann*. Some More Remarks on Mithra in the Manichaean Pantheon. — *Études mithriaques. Acta Iranica*, 17. Leiden, 1978, p. 485–499.
- Sundermann 1979a — *W. Sundermann*. Namen von Göttern, Dämonen und Menschen in iranischen Versionen des manichäischen Mythos. — *Altorientalische Forschungen*, VI. B., 1979, S. 95–133.
- Sundermann 1979b — *W. Sundermann*. The Five Sons of the Manichaean God Mithra. — *Mysteria Mithrae*. Ed. U. Bianchi. Roma–Leiden, 1979, p. 777–788.
- Sundermann 1981 — *W. Sundermann*. Mitteliranische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts (mit einem Appendix von Nicholas Sims-Williams). B., 1981.
- Sundermann 1985 — *W. Sundermann*. Ein manichäisch-soghdisches Parabelbuch. B., 1985.
- Sundermann 1992a — *W. Sundermann*. Iranische Kephalaia-texte? — *StMan II*. S. 305–318.
- Sundermann 1992b — *W. Sundermann*. Der Sermon vom Licht-Nous. Eine Lehrschrift des östlichen Manichäismus. Edition der parthischen und soghdischen Version. (*Berliner Turfantexte*. 17.) B., 1992.
- Sundermann 2005 — *W. Sundermann*. Was the *Ārdhang* Mani's picture-book? — *Il Manicheismo*, p. 373–384.
- TalmudBab — *Der Babylonische Talmud*. Mit Einschluß der vollstaendigen Mišnah. Hrsg. v. *L. Goldschmidt*. Haag, 1933.
- TalmudYer — *Talmud Yerushalmi*. Jerusalem, 1949.
- Taqizadeh — *S. H. Taqizadeh*. The Early Sassanians. — *BSOAS*, 11 (1943), p. 6–51.
- Tardieu 1977–1980 — *M. Tardieu*. Gnose et manichéisme. — *Annuaire de l'EPHE*. Paris. Ve S. T. 86 (1977–1978), p. 327–331; t. 88 (1979–80), p. 347–353.
- Tardieu 1980 — *M. Tardieu*. Prâtâ et âd'ur chez les manichéens. — *ZDMG*. Bd. 130 (1980), p. 340–341.
- Tardieu 1981 — *M. Tardieu*. Le Manichéisme. P., 1981.
- Tardieu 1982 — *M. Tardieu*. Les manichéens en Égypte. — *Bulletin de la Société française d'égyptologie*, 94. P., 1982, p. 5–19.
- Tardieu 1984 — *Écrits gnostiques. Codex de Berlin*. Par *M. Tardieu* (SGnM 1). P., 1984.

- Tardieu 1988 — *M. Tardieu*. La diffusion du bouddhisme dans l'Empire Kouchan, l'Iran et la Chine, d'après un Kephalaion manichéen inédit. — *Studia Iranica*. Vol. 17, fasc. 2. P., 1988, p. 153–182.
- Tardieu 1990 — *M. Tardieu*. Wiederherstellungen in den Berliner Kephalaia. — *Carl-Schmidt-Kolloquium an der Martin-Luther-Universität*, 1988. Halle (Saale), 1990, p. 235–239.
- Tardieu 2003 — *M. Tardieu*. La coupe de l'oubli. — *Etudes coptes*, VIII. Lille–Paris, 2003, p. 305–309.
- TargumN — Neophyti 1. Targum Palestinense. MS de la Bibliotheca Vaticana. Ed. *A. Diez Macho*. T. I. Genesis. Madrid–Barcelona, 1968.
- TargumN II — Targum de Pentateuque. Traduction des deux recensions palestiniennes complètes avec introduction, parallèles, notes et index par *Roger Le Déaut*. T. I. Genèse. P., 1978.
- TargumO — The Bible in Aramaic. Vol. I. The Pentateuch According to Targum Onkelos. Ed. *A. Sperber*. Leiden–New York–Köln, 1992.
- Tchakos — Codex Tchacos. Texte und Analysen. Hrsg. v. *J. Brankaer* und *H.-C. Bethge*. — *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*. Bd 161. B., 2007.
- Tertullianus — *Tertullien*. Contre Marcion. En cinq livres. Introduction, texte critique, traduction et notes par *R. Braun*. P., 1990.
- Theodoretus — *Theodoreti* episcopi Cyrensis Haereticorum fabularum compendium. Liber I. (*PG*, vol. 83, p. 377–382). P., 1859.
- TheodBK — *Theodorus Bar Koni*. Liber Scholiorum. Ed. *A. Scher*. — *CSCO*, vol. LV, LXIX (1910–1912).
- Thompson — The Gospel of St John according to the earliest Coptic Manuscript. Ed. *Sir H. Thompson*. L., 1924.
- Titus — *Titi Bostreni* quae ex opere contra Manichaeos edito in codice Hamburgensi servata sunt graece e recognitione *Pauli Antonii de Lagarde*. Berolini, 1859.
- Toepel — *A. Toepel*. Die Adam- und Seth-Legenden im syrischen Buch der Schatzhöhle. Eine quellenkritische Untersuchung. *CSCO*, vol. 618. Subsidia, t. 119. Lovanii, 2006.
- Tubach — *J. Tubach*. Die Thomas-Psalmen und der Mani-Jünger Thomas. — *Il Manicheismo*, p. 397–410.
- Tubach–Zakeri — *J. Tubach, M. Zakeri*. Mani's Name. — *Augustine*, p. 272–286.
- Valley — *A. Valley*. Psaumes des Errants. Écrits manichéens du Fayyûm (SGnM 4). P., 1994.
- Van Lindt 1992 — *P. Van Lindt*. The Names of Manichaean Mythological Figures. A Comparative Study on Terminology in the Coptic Sources. Aarhus, 1992.
- Van Lindt 1993 — *P. Van Lindt*. Adamas, the Belligerent Hero. — *ApSev*, p. 95–105.
- Van Tongerloo — *A. van Tongerloo*. The Father of Greatness. — *Gnosisforschung*, p. 329–342.
- Vergote 1977 — *J.A.L. Vergote*. Der Manichäismus in Ägypten. — *Manichäismus*, S. 385–399.

- Vergote 1985 — *J.A.L. Vergote. L'expansion du manichéisme en Égypte. — After Chalcedon. Studies in Theology and Church History offered to Prof. Albert van Roey for his 70-th Birthday.* Ed. by C. Laga et al. Leuven, 1985.
- Vermaseren — *M.J. Vermaseren. Corpus inscriptionum et monumentorum religionis mithriacae. Vol. I–II.* Hague, 1956–1960.
- Vermes–Lieu — *Acta Archelai (The Acts of Archelaus).* Translated by *Mark Vermes*, with Introduction and Commentary by *Samuel N.C. Lieu*, with the assistance of Kevin Kaatz (Manichaean Studies, IV). Turnhout (Brepols), 2001.
- VitaAd — *A Synopsis of the Books of Adam and Eve. Second Revised Edition.* Ed. by *G.A. Anderson & M.E. Stone.* Atlanta, 1999.
- Vööbus — *A. Vööbus. History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East. I. The Origin of Asceticism. Early Monasticism in Persia.* Louvain, 1958.
- Waldschmidt–Lentz 1926a — *E. Waldschmidt, W. Lentz. A Chinese Manichaean Hymnal from Tun-Huang.* — *JRAS*, 1926, p. 116–122.
- Waldschmidt–Lentz 1926b — *E. Waldschmidt, W. Lentz. Die Stellung Jesu in Manichäismus.* — *APAW*, 1926, No. 4.
- Waldschmidt–Lentz 1933 — *E. Waldschmidt, W. Lentz. Manichäische Dogmatik aus chinesischen und iranischen Texten.* — *SPAW*, 1933, H. 13, S. 480–607.
- WayikR — *Midrash Rabbah ר' שבבמה. Wayiqra Rabbah.* Jerusalem, 1983
- Wesendonk — *O. G. von Wesendonk. Bardesanes und Mani.* — *AcO*, 10, 1932, p. 336–363.
- Westendorf — *W. Westendorf. Koptisches Handwörterbuch.* Heidelberg, 1965–1977.
- Widengren 1945 — *G. Widengren. The Great Vohu Manah and the Apostles of God.* — *Studies in Iranian and Manichaean Religion.* Uppsala, 1945, p. 5–20.
- Widengren 1946 — *G. Widengren. Mesopotamian Elements in Manichaeism.* — *Studies in Manichaean, Mandaeen, and Syrian-Gnostic Religion.* Uppsala–Lpz., 1946, p. 241–256.
- Widengren 1961 — *G. Widengren. Mani und der Manichäismus.* Stuttgart, 1961.
- Wurst 1995 — *G. Wurst. Das Befafest der ägyptischen Manichäer.* Altenberge, 1995.
- Wurst 1996 — *G. Wurst. Die Bema-Psalmen.* — *The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library. Psalm Book. Part II, Fasc. 1 (CFM I).* Turnhout, 1996.
- Wurst 2001 — *G. Wurst. Bemerkungen zu Struktur und *genus litterarium* der capitula des Faustus von Mileve.* — *Augustinus*, p. 307–324.
- Zaehner — *R.C. Zaehner. A Zurvanite Apocalypse. I.* — *BSOS*, 10 (1942), p. 376–398, 606–631.
- Zieme — *P. Zieme. Manichäisch-türkische Texte. B., 1975.*

SUMMARY

The book concerns the origins, sources and history of the Manichaean religion, according chiefly to Greek, Latin, Coptic and Syriac texts.

In Part I, the author describes the history of Manichaean sources. Special attention is paid to the Coptic Manichaean texts from Medinet Madi and from Kellis.

Investigating the early anti-Manichaean book *Acta Archelai*, the author concludes that there was genuine material among the sources of the text. Probably it was a polemical fiction in the form of a dialog with a Manichaean missionary (not with Mani himself, but with the Manichaean Turbo mentioned in the book) written by Archelaus. The image of the town Kaschara where the scene is set probably combines two towns: the episcopate Kashkar and the Roman town Carrae, cf. the toponym Charax and the town Kholassar mentioned in a Coptic text.

In Part I, the biography of Mani and the history of Manichaeism is also reconstructed. The comparison of the Manichaean data on Mani's life with the so-called "anti-Manichaean legend" shows that the legend, apart from some coinciding points, does not rely on any authentic biographical text. It is a polemical "parody" of the Manichaean myth about the reincarnation of the Apostles, founders of the eternal true Church.

The anti-heretical data about the death of Mani by rawing are probably based on the Manichaean story of his death in prison plus a frequent formula "he took off his body" describing the death of Mani.

Some considerations are presented about the language and genre of the Coptic *Kephalaia*. The author concludes that this title is rather a name of the exegetical genre used both in the early Christian and post-Biblical Jewish exegetical literature. The Coptic treatise is based on two literary genres of Biblical exegesis: numerical parable and catechesis. In the Manichaean literature, it is perhaps the heritage of Mani's predecessors, the Aramaic-speaking Jewish-Christian sect. The Coptic Manichaica may go back to the Aramaic canon, but the forms of some words and the proper names show that there was an intermediary Greek translation.

As regards the Cologne Mani Codex, the author supposes that the tiny format of this book is caused by the necessity to hide it. It means that the time

when the book was copied was a period of intensive persecutions of the Manichaeans.

In Part II, a reconstruction of the Manichaean teaching (chiefly on the basis of Coptic sources) and an analysis of many basic elements and persons of the Manichaean myth are presented. The investigation shows that they are to be traced mostly to some Biblical texts and expressions. The Manichaean myths show very close parallels with apocryphal stories on the Biblical material and with some Talmudic and Midrashic exegetical legends.

We can conclude that Manichaeism originates in a teaching of the Gnostic type, i.e. an early Christian one enriched with large apocryphal material. Perhaps it was the teaching of the Jewish-Christian sect of "baptists" in Mesopotamia where Mani was raised and educated. The sources show no theoretical controversies among Mani and "baptists": their polemics concern some practices and rituals.

Thus the Zoroastrian element in Manichaeism is very important but secondary. It is confirmed by the fact that, in different Iranian sources, there is no unity in the identification of Manichaean deities and demons with the Iranian ones.

Part III concerns translations (with commentaries) of some Greek, Latin and Coptic Manichaean and anti-Manichaean sources, with some commentaries. Then the translations of some Jewish and Christian apocryphal texts are given as a material for juxtaposition, such as the Pseudepigraph *Life of Adam and Eve*, the *Legend of Guardians* from a Greek version of the 1st Book of Enoch and the *Spell of Paredros* from a Greek magical papyrus.

Научное издание

Смагина Евгения Борисовна

МАНИХЕЙСТВО

по ранним источникам

*Утверждено к печати
Институтом востоковедения РАН*

Редактор *С.В. Веснина*
Художник *Э.Л. Эрман*
Технический редактор *О.В. Волкова*
Корректоры *В.И. Мартынюк, Н.Н. Щигорева*
Компьютерная верстка *Н.А. Важенкова*

Подписано к печати 10.06.2011
Формат 60×90¹/₁₆. Печать офсетная
Усл. п. л. 32,5. Усл. кр.-отт. 32,0. Уч.-изд. л. 31,5
Тираж 800 экз. Изд. № 8353. Зак. № 2280

Издательская фирма
«Восточная литература» РАН
127051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21
www.vostlit.ru

ППП "Типография "Наука"
121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6

Книга посвящена манихейству —
религии, зародившейся в III в. н.э.

Рассказывается о жизни
основателя религии,
о возникновении
и последующей истории
манихейской церкви,
о манихейских текстах.

По коптским и другим источникам
реконструируется
манихейская доктрина.

Важную часть книги составляют
манихейские, антиманихейские
и апокрифические тексты,
публикуемые в переводе
и с комментариями автора.
Большинство этих текстов
до сих пор не переводилось
на русский язык



ISBN 978-5-02-036474-5



9 785020 364745