

А. Л. Хосроев

ИСТОРИЯ

Манихейства

(Prolegomena)

ИСТОЧНИКИ
И ИССЛЕДОВАНИЯ

АЗИАТИКА

*Памяти моего отца
Леона Леоновича Хосроева
(†28. 04. 2006)*

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
Institute of Oriental Studies
Saint-Petersburg Branch

A. L. Khosroev

**THE HISTORY
OF MANICHAISM
(Prolegomena)**

Faculty of Philology
Saint-Petersburg State University
Saint-Petersburg
2007

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт востоковедения
Санкт-Петербургский филиал

А. Л. Хосроев

**ИСТОРИЯ
МАНИХЕЙСТВА
(Prolegomena)**

Филологический факультет
Санкт-Петербургского государственного университета
Санкт-Петербург
2007

ББК 86.3
Х84

Рецензенты:

акад. РАН И. М. Стеблин-Каменский,
д-р ист. наук А. И. Колесников

Хосроев А. Л.

Х84 История манихейства (Prolegomena). — СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2007. — 480 с., ил. — (Серия «Азиатика»).
ISBN 5-8465-0484-1

В предлагаемой книге впервые в отечественной научной литературе всесторонне анализируются дошедшие до нас на разных языках письменные свидетельства (в том числе и только что открытые в оазисе Дахла в Верхнем Египте) о манихействе, вышедшие из-под пера как самих носителей этой религии, так и их оппонентов. На основании этого анализа предпринимается попытка воссоздать религиозную систему и практику манихеев, которым удалось распространить свое учение по всей тогдашней ойкумене (до Атлантического океана на Западе и до Китая на Востоке) и долгое время соперничать с такими мировыми религиями, как христианство и буддизм. В приложении даются переводы (с греческого, коптского, латинского, сирийского языков) всех важнейших текстов по рассматриваемой проблеме.

ББК 86.3

*Издано при финансовой поддержке
Федерального агентства по печати и массовым коммуникациям
в рамках Федеральной целевой программы
«Культура России»*

ISBN 5-8465-0484-1

© А. Л. Хосроев, 2007
© Филологический факультет СПбГУ, 2007
© С. В. Лебединский, оформление, 2007

Введение

Истекшее столетие было столетием открытия и издания несметного количества древних рукописей на разных языках, которые донесли до нас подлинные, ранее не известные письменные памятники различных религиозных движений первых веков нашей эры. Эти тексты позволили не только переосмыслить многое из того, что исследователям истории религиозных движений времен Римской империи казалось неизбылемым, но и подчас заново написать целые страницы этой истории.

Так, например, обнаруженные в ходе раскопок в 1897 г. и затем в 1903 г. среди оксиринхских папирусов тексты *логий* (или изречений) Иисуса на греческом языке (рукописи конца II — начала III в.) заставили ученых искать новые подходы к проблеме происхождения канонических евангелий¹.

Восемь папирусных кодексов VI в. (всего около 1000 листов), принадлежавших сначала библиотеке монастыря Арсения, затем спря-танных монахами в пещере недалеко от монастыря и там (возле совр. поселения Тура, в 10 км на юг от Каира) случайно открытых в 1941 г.,

¹ Речь идет прежде всего о знаменитых папирусах Р. Оху. 1, 654 и 655, текст которых очень близок, если не сказать идентичен, тексту некоторых изречений из ставшего известным позднее коптского Евангелия от Фомы (*EvThom*: Nag Хаммади II. 2). Подробнее о взаимосвязи *логий* с этим евангелием, как и о проблеме соотношения канонических и апокрифических евангелий, см., например: Blatz, 1990, 93–113; Schneemelcher, 1990, 65–75.

Новозаветные рукописи, преподносящие исследователям сюрпризы, находят и по сей день; так, конец XX в. ознаменовался находкой весьма интересной рукописи, поставившей новые вопросы о происхождении канонических евангелий. Речь идет о ставшем известным в 1999 г. папирусном кодексе (*Codex Schøyen*) первой половины IV в., который донес до нас на среднеегипетском диалекте коптского языка ранее не засвидетельствованную версию канонического Евангелия от Матфея; новая форма текста позволила издателю предположить (впрочем, кажется, слишком поспешно), что мы имеем дело с коптским переводом одной из греческих (отличной от канонической) версий Евангелия от Матфея, оригинал которого, по свидетельству Папия, был написан по-еврейски (*Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραϊδὶ διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο, ἤρμηνευσεν δ' αὐτὰ, ὡς ἦν δυνατός ἕκαστος*; Eus., *H. E.* III. 39. 16); прав или нет Шенке в своей гипотезе, покажут дальнейшие исследования, но, очевидно, он прав, когда говорит, что этот текст заставляет «die sogenannte synoptische Frage noch einmal neu zu stellen» (Schenke, 2001, 33).

существенно обогатили репертуар раннехристианской литературы, поскольку донесли до нас на греческом языке ранее не известные сочинения великих христианских богословов Оригена (например, его «Диалог с Гераклидом» и трактат «О пасхе») и Дидима Александрийского (например, комментарии на книги Бытия, Иова, Захарии)².

Тринадцать папирусных кодексов второй половины IV в. (около 600 листов), также случайно открытых в конце 1945 г. в Верхнем Египте (совр. район Наг Хаммади) и содержащих на коптском языке (переводы с греческих оригиналов) несколько десятков ранее не известных религиозных сочинений первых веков нашей эры, дали возможность по-новому взглянуть на историю раннего христианства и лучше понять его многообразие³.

Обнаруженные вскоре после Второй мировой войны где-то в Верхнем Египте так называемые папирусы Бодмера — собрание, по меньшей мере, девятнадцати кодексов III–V вв. (около 1000 листов), содержащих на трех языках (греческий, коптский, латинский) около пятидесяти как христианских, так и языческих сочинений, многие из которых ранее не были известны⁴, — дали в наше распоряжение, помимо прочего, совершенно новый материал для библейской текстологии и коптской диалектологии.

Несколько сотен пергаменных свитков и фрагментов с текстами преимущественно на еврейском языке религиозного, литературного и хозяйственного содержания (так называемые рукописи Мертвого моря; II в.

² Об этих находках (палимпсесты; труды Оригена и Дидима написаны поверх хозяйственных документов) см., например: Guénaud, 1946, 85–108; Altaner–Stuiber, 1980, 199 (Ориген), 280 (Дидим). Именно на это место в первой половине V в. пришел великий отшельник Арсений, здесь он умер в 449 г., здесь был похоронен, и на этом месте на рубеже V–VI вв. возник монастырь его имени, который населяли грекоязычные монахи. После осуждения оригенизма в 553 г. монахи вынуждены были убрать книги из библиотеки. Подробнее см.: Koenen–Müller–Wiener, 1968, 48 сл.

³ Литература вопроса сейчас, можно сказать, необозрима; см., например, один из последних сборников, посвященный различным аспектам проблемы: Hedrick–Hodgson, 1986. Переводы всех текстов этого собрания существуют на европейских языках (см.: NHLE, BCNH, NHD); переводы некоторых текстов на русский язык см., например: Трофимова, 1979, Хосроев, 1991.

Принадлежность библиотеки одному из монастырей Пахомия, на мой взгляд, не выдерживает серьезной критики; проблема была мной всесторонне рассмотрена ранее (Khosrouev, 1995, 61–103) и решена в пользу того, что владельцами книг были маргинальные христиане, не имевшие к церковному христианству никакого отношения.

⁴ Название «папирусы Бодмера» (находятся в собрании Мартина Бодмера /1899–1971/ в Женеве) является условным, поскольку 75% рукописей — на папирусе, а 25% — на пергамене. Так, мы находим здесь новые фрагменты комедий Менандра, ранее не известные греческие поэмы на библейские сюжеты, греческие и коптские литургические гимны, новые фрагменты коптской Библии и т.д. Возможно, мы имеем дело с остатками частной библиотеки. Подробный перечень сочинений, входящих в эту библиотеку, можно найти в статье: Kasser, 1991, 51–53.

до н. э. — I в. н. э.), — первые из которых случайно, а последующие уже в результате систематических раскопок открытые в конце 40-х гг. XX в., — существенно изменили наше представление о том, каким был поздний иудаизм и какова была его роль в возникновении христианства⁵, и т. д.

О том, что перечень находок еще рано закрывать и что он обязательно будет продолжен, свидетельствует теперь так называемый кодекс Чакас, сохранивший на коптском языке (среди прочих гностических сочинений) Евангелие Иуды⁶, которое в конце II в. по-гречески было известно уже Иринею Лионскому (*Adv. Haer.* I. 31. 1). К исследованию текстов этой рукописи ученые только приступают, и в ближайшее время должно увидеть свет факсимильное издание рукописи.

Однако найденные в двадцатом столетии манихейские сочинения, обилие и разнообразие которых, с одной стороны, и невероятная широта распространения самих текстов (от Западной Африки и Египта до Среднего Востока и Китая) — с другой, позволили не только увидеть воистину гигантский масштаб манихейства, но и впервые изучать это религиозное движение на основе оригинальных источников. Ведь если вспомнить, что наше знание о манихействе до введения в научный оборот этих текстов покоилось лишь на вторичной, можно сказать, пристрастной литературе, а именно — на сочинениях его оппонентов, писавших на разных языках, в разных странах, в разное время и с различных религиозных позиций, то значение этих находок, позволяющих приблизиться к объективному описанию этого религиозного движения, станет еще более очевидным.

В отличие от того направления религиозной мысли, которое в науке нового времени принято обозначать термином *гностицизм* и которое так и не смогло оформиться в самостоятельную религию, — т. е. внутри него не было создано ни своей единой церковной организации, ни единой религиозной практики, ни канона священных писаний (что, впрочем, делалось вполне сознательно, поскольку каждое течение внутри гностицизма претендовало на исключительное обладание знанием, отказывая в этом праве другим школам), и всегда, вплоть до своего довольно быстрого исчезновения с религиозной сцены, оставалось всего лишь конгломератом более или менее родственных учений⁷, — *манихейство*, избежав всего того, что в конечном счете обрекло гностицизм на исторический крах, уже при жизни своего основателя

⁵ Обзор проблемы см., например: Амусин, 1983, 202—225.

⁶ Подробный рассказ об истории находки этой рукописи IV в., содержащей четыре сочинения, можно найти в книге: Kasser et al., 2006; там же см. комментированный перевод Евангелия Иуды на английский язык.

⁷ О различных подходах и терминологии, применяемых при анализе этого религиозного движения, происхождение которого до сих пор вызывает споры, см.: Хосроев, 1997, 254—285.

Мани (216–277) не только заявило о себе как о своего рода универсальном религиозном учении, но и, что важнее, успешно претворило на практике это заявление.

Рано распространившись (по сути дела, уже при жизни своего основателя) в различные края ойкумены, приобретшее там многочисленных последователей и просуществовавшее около тысячелетия, теперь манихейство вызывает интерес лишь у исследователей древности, хотя уже в первые века своего существования манихейство на Западе было самым опасным противником церковного христианства, а на Востоке — зороастризма, буддизма, а затем и мусульманства. Но даже и после того, как в начале второго тысячелетия манихейство практически исчезло с исторической сцены, оно продолжало вызывать ярость оппонентов и оставалось (и остается до сих пор) именованым нарицательным для обозначения практически любой ереси⁸.

В науке многие десятилетия продолжалась (а отдельными исследователями продолжается и до сих пор) дискуссия о том, в чем был залог столь удивительного и быстрого успеха этой новой религии и где искать ее корни: в христианстве ли, в иранских, а может быть, и в индийских религиозных представлениях, в греческой ли философии или, если отказываться от одного источника, в той особой религиозной культуре первых веков нашей эры, которую принято называть собирательным термином *синкретизм*...

Находящиеся в нашем распоряжении источники не позволяют пока написать полную историю манихейства: ведь как бы ни был велик объем доступного материала, мы, тем не менее, имеем дело с разрозненными свидетельствами из разных времен, языков и культур⁹. Однако многое в этом направлении уже сделано.

⁸ Так, например, даже такой богослов, терпимый к другим религиям и конфессиям, как А. Д. Шмеман, охотно пользуется термином *манихейство*, когда в «Дневниках» говорит о своем неприятии того или иного духовного явления в современной жизни, имея в виду при этом главное свойство манихейского учения видеть во всем только белое и черное, хорошее и плохое и т. п.: см.: Шмеман, 2005, 170 («советское манихейство»), 380 («наш трагизм в постоянной и чрезмерной *поляризации*, приводящей к манихейству»), 539 («еще шаг — и психологически, если не догматически, мы в дуализме, манихействе») и т. д.

⁹ Так, мы практически не располагаем манихейскими сочинениями в нескольких (хотя бы в двух) копиях, которые бы сделали возможным по-настоящему критическое издание того или иного текста. Сказанное Вальтером Хеннингом о манихейской библиотеке из Турфана в равной мере относится почти ко всем, имеющимся в нашем распоряжении манихейским текстам: «Die Bibliothek der Gemeinde der Turfan-Oase... besteht zum größten Teil aus Gesangbüchern, Lehrschriften, Predigtbüchern, Beichformularen... Man kann schließlich nicht verlangen, daß die Bücherei einer Religionsgesellschaft sich aus lauter Kirchengeschichten und sonstigen historischen Werken zusammensetzt; man kann auch nicht verlangen, daß jedes aus einem Gesangbuch herausgerissene Blatt... gleich einen ausführlichen Kolophon enthält, aus dem wir interessante Nachrichten über Ort, Zeit und Autor ziehen können» (Henning, 1936, 18).

В этой книге читатель найдет очерк состояния источников и степени их изученности, рассказ о жизни Мани, о распространении манихейства и о контексте породившей и окружавшей его культуры, а также описание манихейской религиозной системы (в логике и в хитросплетениях которой, надо признаться, не всегда легко разобраться) и церковной организации; мы попытаемся выяснить отношение манихейства к другим религиям, с которыми оно соприкасалось, и понять его своеобразие.

В Приложениях рассмотрены некоторые частные вопросы и даны переводы некоторых важнейших оригинальных сочинений манихеев, а также отрывки из сочинений их оппонентов.

Материалом для исследования служили в первую очередь греческие, латинские и коптские источники, т. е. те сочинения, которые представляют нам манихейство не буддийского или мусульманского *восточного* мира (китайского, арабского, тюркского¹⁰ и т. д.), а *западного* (христианского). При таком делении на *восток* и *запад* (которое, как и всякое схематизирование, условно) границей оказывается область возникновения манихейства, т. е. арамеоязычное Междуречье, где к моменту зарождения этого нового учения уже началось противостояние и соперничество двух великих религий, а именно христианства и зороастризма.

Однако даже при таком территориально-культурном разграничении трудность заключается в отборе материала, который после многочисленных находок последних десятилетий оригинальных манихейских текстов (иранских, коптских, греческих, сирийских) и их, хотя до сих пор далеко не полного, издания, стал практически необозримым. В то время как за рубежом научные труды, посвященные манихейству, давно исчисляются тысячами¹¹, в современной отечественной науке, отвлекаясь от нескольких работ¹², этой теме пока не было уделено должного внимания.

¹⁰ Однако, чтобы иметь перед собой достаточно полную картину того, как развивалось манихейское учение и как оно распространялось, необходимо было обращаться к источникам на тех восточных языках, которыми я не владею. Для этого я пользовался переводами этих восточных текстов на европейские языки, которые, по большей части, снабжены хорошими комментариями, а также бесценными консультациями моих коллег.

¹¹ См. фундаментальную библиографию работ по манихейству до 1997, которая насчитывает 3606 названий (Mikkelsen, 1997); за прошедшее десятилетие этот список пополнился еще сотнями работ. Дополнение в несколько сотен названий за 2001–2004 гг. см.: Tardieu, 2006, 279–301.

¹² Это в первую очередь работы Е. Б. Смагиной и А. И. Сидорова: см., например: Смагина, 1995, 1998 (ср. также: Хосроев, 2002, 509–517), Сидоров, 1980, 1983; см. также: Литвинский–Смагина, 1992. В последние годы появилось несколько работ, основанных преимущественно на археологическом и эпиграфическом материале, посвященных манихейству в Сибири (например: Кызласов, 2001, Кызласов, 2001а), однако при-

Поэтому в предлагаемой работе, в которой, конечно, далеко не все вопросы смогли быть рассмотрены, я постарался дать как можно больше ссылок на оригинальные источники, чтобы, с одной стороны, в распоряжении читателя оказалось достаточно полное собрание материала, с другой стороны, в надежде на то, что рано или поздно у молодых востоковедов проснется интерес к теме, которую уже в начале XX в. столь успешно начали разрабатывать такие их великие отечественные предшественники, как К. Г. Залеман и В. В. Радлов...

Интерес к манихейству пробудил во мне мой незабвенный учитель Александр Иосифович Зайцев, когда в письме от 27 июля 1973 г. ко мне, тогда студенту третьего курса, писавшему под его руководством курсовую работу об апокрифических «Деяниях апостола Андрея» (тема, никак в то время не приветствовавшаяся), указал на возможные «манихейские источники» этого памятника. Он писал: «Это открывает интересные перспективы дальнейшей работы, так как в изучении манихейства последнего десятилетия ознаменованы подлинным переворотом, который вызван привлечением большого количества новых текстов» (Зайцев имел в виду только что к тому времени ставший известным греческий «Кельнский манихейский кодекс»)...

видимый там материал (отвлекаясь от сомнительных утверждений вроде: «Мани... был трудолюбивым ученым», который изучил «устои основных религий эпохи и гностической философии» и «оставил образцы церковной фресковой живописи»: Кызласов, 2001, 83) никак не может убедить в том, что рассматриваемые надписи (руническая енисейская письменность) и храмовые комплексы Хакасии действительно принадлежали манихеям. Так, например, слова арабского путешественника середины X в. о том, что жители долины Среднего Енисея, «молясь, обращаются к югу», а также «поклоняются планетам Сатурну и Венере», Л. Р. Кызласов связывает с открытым там манихейским (по его утверждению) храмом; однако юг для манихеев был страной Тьмы, и поклонялись манихеи не Сатурну и Венере, а Солнцу и Луне...

Недавно на русский язык была переведена книга одного из самых известных исследователей манихейства 40-х — 80-х гг. XX в. шведского историка религий Гео Виденгрена (1907–1995), который в аннотации, предпосланной переводу, назван «германским историком и религиоведом» (см.: Виденгрэн, 2001). Книга Виденгрена, по словам научного редактора перевода Р. В. Светлова, «настолько умело сделанная» (с. 237; как будто речь идет не о научном исследовании, а о сапогах или чем-то подобном) «не нуждалась бы в заключительных замечаниях, если бы не новые данные и оценки истории манихейства, накопившиеся за последние десятилетия» (там же). Эти «новые данные» Светлов тут же и приводит: это в первую очередь «грекоязычная биография Мани, судя по всему, переведенная с коптского в VI в». Едва ли с таким «научным» багажом у редактора были основания оценивать достоинство труда Виденгрена: ведь применительно к «Кельнскому кодексу Мани» (см. ниже, прим. 106–109) вопрос может стоять только о том, была ли написана эта «биография» по-сирийски, а затем переведена на греческий, или оригинальным ее языком был изначально греческий; общепринятой датировкой греческой рукописи является конец IV — начало V в., следовательно, оригинал сочинения возник раньше; список ошибок этого редактора легко можно продолжить. О том, что работы Виденгрена едва ли могут теперь дать верное представление о происхождении манихейства, см. ниже, прим. 70, 103, 104, 582, 605, 993.

Когда, спустя три года, меня приняли на работу в ЛО Института востоковедения АН и я предполагал изучать коптскую христианскую литературу (тогда у всех на устах были недавно введенные в научный оборот коптские рукописи из Наг Хаммади, которыми я и хотел заняться), другой выдающийся русский ученый, а именно Юрий Яковлевич Перепелкин, предложил мне попробовать заняться коптскими манихейскими текстами, которыми в тридцатые годы занимался его учитель и столп отечественной коптологии Петр Викторович Эрншtedт. По словам Перепелкина, материалы Эрншtedта, исследовавшего коптские письменные памятники преимущественно с точки зрения языка, пропали во время блокады и последующей эвакуации (что тогда же подтвердила и его вдова Ольга Карловна Эрншtedт). Но на обращение Юрия Яковлевича к начальству с просьбой разрешить мне взять эту тему последовал запрет на том основании, что «академический институт — это не духовная академия»...

В конечном счете к манихейским текстам я обратился только в первой половине 90-х гг., когда при моей работе над текстами из Наг Хаммади пришлось заняться такими вопросами, как возможные пути проникновения манихейства в Египет и влияние на манихейство гностической терминологии, как она засвидетельствована коптскими текстами из Наг Хаммади¹³. Тогда же и позднее я принимал участие в семинаре (1993—1994, 1996 гг.), который проходил в организованной проф. Мартином Краузе (Martin Krause) «Группе по изучению коптских манихейских текстов» Института египтологии и коптологии университета г. Мюнстера (Institut für Ägyptologie und Koptologie der Westfälischen Wilhelms-Universität. Münster). Дискуссии на этом семинаре, зачастую жаркие, оказались во многом очень полезными и пригодились в работе над этой книгой. Незаменимым подспорьем в дальнейшей работе над манихейскими текстами оказались материалы домашнего семинара (1993—1994 гг.) у профессора того же университета Руфи Альтхайм-Штиль (Ruth Altheim-Stiel), на котором сирийский текст Феодора бар Кони, текст первостепенной важности для понимания манихейской мифологии, был предметом чтения, тщательного анализа и совместного перевода на немецкий язык.

Теперь же, после того как работа, начатая в 1996 г., но затем отложенная в ожидании публикаций греческих и коптских манихейских текстов, найденных в 1980-х гг. в оазисе Дахла, в конце концов написана, я считаю своим приятным долгом выразить сердечную благодарность (кроме всех тех, кого я только что назвал) фонду Александра фон Гумбольдта (Alexander von Humboldt-Stiftung, Bonn) за

¹³ Khosroyev, 1995, 104—134; Хосроев, 1997, 157—194.

предоставленную возможность при написании этой книги ежегодно работать в библиотеках Германии; не меньшую благодарность выражаю петербургским и зарубежным друзьям и коллегам, оказывавшим мне неизменную и неоценимую помощь: Т. И. Виноградовой, И. Н. Воевуцкому, И. С. Клочкову, Н. И. Николаеву, Вал. В. Полосину, Л. Ю. Тугушевой, Вольфу-Петеру Функу (Wolf-Peter Funk, Québec), Самуэлю Моавад (Samuel Moawad, Münster), Клаусу Ольфаферу (Klaus Ohlhafer, Münster), Зигфриду Рихтеру (Siegfried Richter, Münster), Томасу Цайтингеру (Thomas Zeitinger, Nürnberg). При этом все огрехи этой работы остаются, конечно, на моей совести.

Особую благодарность приношу А. И. Азарову, который не в первый раз взял на себя труд подготовить оригинал-макет рукописи, а также издательству Филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета за предложение эту книгу напечатать.

Глава I

КРАТКАЯ ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ МАНИХЕЙСТВА

До открытия оригинальных сочинений манихеев¹⁴

У истоков современного научного изучения манихейства стоит великий французский ученый протестант Исаак де Бособр (1659–1738)¹⁵ с его фундаментальным трудом «Критическая история Мани и манихейства»¹⁶. Рассматривая манихейскую ересь как сознательную оппозицию современному ей церковному христианству и как своего

¹⁴ Историю изучения манихейства, начиная со второй половины XVI в., можно найти в книге Жюльена Риса (Ries, 1988). Изучение манихейства началось в середине XVI в. на волне полемики католиков и протестантов, которых католики рассматривали как *manichaei redivivi* (ibid., 36). С начала XVII в. начинают издаваться древние источники по манихейству: сочинения Серапиона Тмуитского, Тита из Бостры, Дидима Александрийского в латинском переводе (Canisius, 1601–1608), трактат Епифания «Против ересей» (греческий текст с латинским переводом: Petavius, 1622), «Краткие анафематизмы» (Goar, 1647), «Пространные анафематизмы» (Cotelier, 1672), антиманихейский трактат Александра Ликопольского (Combefis, 1672), а также Тимофей Константинопольский (Cotelier, 1686) и «Деяния Архелая» (Zacagni, 1698); в XVIII в. работа продолжается: изданы по-гречески трактаты Серапиона, Тита, Дидима (Basnage, 1725) и т.д. Изданные в XVII в. сочинения (перепечатанные в середине XIX в. в «Патрологии» Миня) до появления критических изданий конца XIX – начала XX в. оставались единственными источниками по манихейству. Чтобы не перегружать ссылочный аппарат, названия изданий, вышедших до труда Бособра, даю в кратком виде (издатель, год); для полного библиографического описания отсылаю к указанной работе Риса (ibid., 17–36).

¹⁵ См.: Widengren, 1978, 278: «Новая эпоха в научном исследовании манихейской религии... Достойная удивления ученость... и невероятно богатое собрание материала»; ср.: Sundermann, 1990, 70: «the first great step forward on the path to modern study of Manichaeism»; Van Oort, 2000a, 658: «Isaac de Beausobre... der *de facto* die Wissenschaft der Manichäologie begründete»; Stroumsa, 2000, 602: «the father of Manichaean studies». Ср. также: Ries, 1988, 36–42, который более сдержанно (с католических позиций) оценивает труд Бособра.

¹⁶ Beausobre, 1734, 1739 (2-й том вышел после смерти автора; теперь труд доступен в нескольких фототипических изданиях). Первая книга первого тома посвящена критическому разбору греческих и латинских источников, вторая — сирийским, арабским и иранским источникам, которым Бособр отдает бесспорное предпочтение (речь, конечно, идет только о полемической, направленной против манихейства литературе, по-

рода предшественницу Реформации¹⁷, Бособр отметил такие основные черты манихейского учения: Мани считал себя апостолом Иисуса Христа; Мани отвергал Ветхий Завет, но признавал таких «восточных пророков», как Сиф и Енох; Мани хорошо знал новозаветные апокрифы¹⁸.

Хотя Бособр не говорил еще о манихействе как о самостоятельной религии, он понял, что происхождение манихейства не может быть объяснено только из христианства, но влияние на его становление оказали и зороастризм, и буддизм (влияние которого он, впрочем, сильно переоценил, как позднее и Баур), и гностицизм¹⁹. Бособр подчеркнул именно «восточное» происхождение манихейского дуализма. Чтобы создать верное представление о манихействе, считал он, следует критически относиться к тому, что писали о нем церковные авторы²⁰, поскольку они сознательно искажали реальную картину²¹.

Потребовалось сто лет, чтобы появилась еще одна книга, которая для последующего изучения манихейства была соизмерима по значению с трудом Бособра. Речь идет о фундаментальном исследовании Фердинанда Христиана Баура (1792–1860) «Религиозная система манихеев»²². Источники, а для него это были греческие и латинские

сколько оригинальные сочинения манихеев были открыты лишь в XX в.; см. ниже). Нужно заметить, что уже с конца XVII в. исследователи манихейства стали обращаться к восточным источникам: см. латинский перевод Баребрея (Roscoe, 1650); первое упоминание о персидском историке XV в. Мирхонде и его ценных, подтвердившихся в XX в. сведениях о Мани (Herbelot, 1697), сирийский текст (с латинским переводом) гимнов Ефрема Сирина (Assemani, 1737–1745) и т. д. Подробнее см.: Ries, 1988, 29–32.

¹⁷ Покинув Францию, Бособр с 1685 г. до конца жизни был пастором французской протестантской общины в Берлине. Подробный обзор жизни и научного творчества Бособра см. в статье: Van Oort, 2000a, 658–666.

¹⁸ Бособр первым предположил, что манихейская *Книга гигантов* зависела от еврейской апокрифической литературы, и в первую очередь от книг Еноха (Beausobre, 1734, 429); он также первым высказал предположение о том, что манихей пользовались «Диатессароном» Татиана (ibid., 304; см. ниже, прим. 526) и хорошо знали новозаветные апокрифы (ibid., 337 сл.).

¹⁹ Он верно установил, что в числе тех, кому Мани обязан многими положениями своего учения, следует в первую очередь назвать Маркиона и Бардайсана (Beausobre, 1734, 544 сл.).

²⁰ Так, Бособр отрицал достоверность сведений, сообщаемых Кириллом Иерусалимским, Епифанием, Серапионом Тмуитским, и считал, что Августин извратил (либо по незнанию, либо в целях полемики) подлинное манихейское учение; надежным источником, по его убеждению, был Тит из Бостры и манихей Фавст, которого цитирует Августин. Подробнее см.: Ries, 1988, 41.

²¹ Так, например, он был уверен, что «Деяния Архелая» являются позднейшей подделкой и едва ли имеют историческую ценность (Beausobre, 1734, 1 сл.).

²² Baur, 1831. Об этом труде подробнее см.: Schaefer, 1927, 86–88: «ein Meisterwerk, heute so frisch und aktuell wie vor hundert Jahren», S. 36); Nyberg, 1935 (= 1977, 6); Widengren, 1978, 279–281 («...sein Buch ein Klassiker bleibt»); Ries, 1988, 63–68 («Baur donnait une orientation nouvelle aux études manichéennes», с. 68). С 1826 г. и до последнего дня Баур был профессором церковной истории в Тюбингенском университете.

христианские авторы, а также трактат «Против манихеев» Александра Ликопольского²³, Баур разделил на два класса: авторы источников первой группы, опираясь прежде всего на манихейскую мифологию, представляют манихейскую систему «в более конкретной форме», авторы источников второй группы отбрасывают «мифическую оболочку» и предпочитают описывать манихейское учение в абстрактных (философских) понятиях²⁴.

Задавая себе вопрос, откуда возникло манихейство, которое он рассматривал уже не как христианскую ересь, а как новую религию, Баур, отметив очевидное сходство манихейства с христианством²⁵, показал, что «манихейство имело корни в зороастризме». Вместе с тем, видя существенное отличие зороастризма от манихейства²⁶, он пришел к выводу, что в последнем все же преобладал буддийский элемент²⁷. Баур был уверен, что открытие новых источников на восточных языках прольет новый свет на манихейство.

Поколение спустя другой автор, подтвердив уверенность Баура в том, что восточные источники позволят по-новому взглянуть на манихейство, открыл новую эпоху в изучении этой религии. Речь идет о фундаментальном исследовании Густава Флюгеля²⁸ (1802–1870) «Мани.

²³ Баур категорически отверг утверждение Бособра о том, что западные источники по манихейству не заслуживают большого доверия (Baур, 1831, 5).

²⁴ Ваур, 1831, 8–9. Ярчайшим представителем первой группы источников, по его оценке, является автор «Деяний Архелая», ко второй группе относится Александр Ликопольский; между ними стоят Августин и Тит из Бостры, причем первый, которого Баур считал основным и очень надежным источником, оказывается ближе к «Деяниям Архелая», второй — к Александру (ibid., 9).

²⁵ И в одном, и в другом Христос в деле спасения выступает как посредник между Богом и миром (Ваур, 1831, 368).

²⁶ Он заметил, что, с одной стороны, учение манихеев о смешении двух принципов ближе всего стоит к тому, что рассказал Плутарх в главе 46 трактата «Об Исиде и Осирисе» (ibid., 419, прим.) — Виденгрэн замечает, что описанное Плутархом учение принадлежит уже не зороастризму, а зурванизму (Widengren, 1978, 280) — с другой стороны, зороастризм обладал оптимистическим взглядом на будущее мира, а манихейство пессимистическим. Здесь Баур возражает своему современнику Неандеру, который считал, что манихейство возникло из соединения (eine Combination) зороастрийской религии и христианства.

²⁷ Ваур, 1831, 434 сл. Знание Бауром индийской культуры было знанием из вторых рук: он цитирует четыре современных ему индологических исследования (например: J. G. Rohde, *Mythologie und Philosophie der Hindus*. Leipzig, 1827; подробнее см.: Ries, 1988, 113, прим. 10). О том, что «индийская теория» Баура не выдерживает критики, см., например: Schaefer, 1927, 86 («Die These von einem ausschlaggebenden Einfluß buddistischer und verwandter indischer Spekulation auf die Ausbildung von Manis Lehre ist... jedoch unbedingt falsch»); не столь категорически высказывается по этому поводу Виденгрэн (Widengren, 1978, 280–281).

²⁸ Флюгель учил богословие и восточные языки в Лейпциге, с 1832 г. был профессором Мейсене, в 1850 г. ушел в отставку по состоянию здоровья, с 1855 г. жил в Дрездене. Подробнее о нем см.: Groppe, 2001, 64–65.

Его учение и его сочинения»²⁹. В этой книге Флюгель впервые ввел в научный оборот целый пласт арабских источников и дал первое научное издание (с немецким переводом) той части сочинения под названием «Фихрист», в которой говорится о манихействе³⁰, снабдив текст бесценным комментарием, к которому были привлечены все известные к тому времени как восточные, так и западные источники³¹.

Флюгель показал, что автор этого сочинения ан-Надим является весьма надежным источником, поскольку свою информацию о манихеях он, по большей части, получал из первых рук³². Совпадение свидетельств о манихеях у ан-Надима и Шахрастани позволило Флюгелю утверждать, что существовали оригинальные манихейские тексты, переведенные на арабский с сирийского или персидского (до нас, к сожалению, не дошли), которыми пользовались оба автора. Ан-Надим в той же 9-й книге «Фихриста» рассказал также о последователях Бардайсана и Маркиона, и Флюгель с полным основанием утверждал, что именно эти христианские еретики оказали на учение Мани решающее влияние³³.

²⁹ Flügel, 1862. По словам Риса, «une monographie qui constitue la plus belle étude du manichéisme au XIX^e siècle» (Ries, 1988, 75). Появление этого труда не в последнюю очередь обязано публикациям арабских текстов в первой половине XIX в. Так, в 1840-е гг. Кьюртон по шести рукописям издал арабский текст сочинения Шахрастани под названием «Книга о религиях и сектах» (Cureton, 1842, 1846), а в 1850–1851 гг. Хаарбрюкер сделал немецкий перевод (с подробным указателем имен) этого сочинения (Haarbrücker, 1850–1851); в 1840 г. Хаммер-Пургшталь обнаружил в Венской императорской библиотеке рукопись с не известным ранее сочинением под названием «Fihrist-‘al-ulüm» («Энциклопедия (или индекс) знаний»), которое представляло собой своего рода энциклопедию арабской литературы и автором которой был багдадский знаток древностей ан-Надим. Именно этому сочинению, написанному в 987 г., а точнее его девятой книге, в которой подробно излагается манихейское учение, была посвящена книга Флюгеля.

³⁰ Только после смерти Флюгеля вышло подготовленное им критическое издание всего текста «Фихриста»: Flügel, 1871–1872.

³¹ Сам Флюгель говорит, что для работы он пользовался рукописями сочинения Масуди «Золотые копии» (Murūḡ aḡ-ḡahab) и всеми к тому времени опубликованными источниками, «из которых выше всех стоит Шахрастани» (Flügel, 1862, VI). За год до выхода книги Флюгеля началось издание (с французским переводом) этого большого сочинения Масуди, растянувшееся на полтора десятилетия: Meunard-Courteille, 1861–1876.

³² К сожалению, сам ан-Надим никогда не называет свои письменные источники (Flügel, 1862, 31); Флюгель допускал, что, кроме оригинальных сочинений манихеев, которые были в распоряжении ан-Надима, одним из источников могло быть не дошедшее до нас сочинение Масуди (ibid., 32).

³³ За изданием Флюгеля вскоре последовали издания и других важных для изучения манихейства арабских источников. Это прежде всего два сочинения, вышедших из-под пера великого арабского ученого и путешественника Бируни. В 1878 г. немецкий востоковед Эдуард Захау (1845–1930) впервые издал арабский текст «Хронологии восточных народов» (Sachau, 1878), а год спустя опубликовал и английский перевод (Sachau, 1879). Вскоре последовало издание сочинения «Индия» с английским переводом (Sachau, 1887, 1888). В то же время Хутсма издал арабский текст «Истории» аль-Якуби (Houtsma, 1883). Подробнее об арабских авторах см. ниже, прим. 226–235.

Книга немецкого востоковеда и историка религий Конрада Кесслера (1851–1905) под названием «Мани. Исследования в области манихейской религии», вышедшая в 1889 г.³⁴, хотя зачастую грешит вымыслом³⁵ и целым рядом ошибок, которые вызвали резкую критику у его современников³⁶, до сих пор остается ценным собранием материала³⁷. Однако основная идея Кесслера о том, что манихейство возникло на почве вавилонской религии³⁸, идея, которую он защищал без малого три десятка лет³⁹ и которая долгое время находила сторонников⁴⁰, сейчас оставлена исследователями⁴¹.

Находки оригинальных манихейских сочинений и изучение манихейства в XX веке

Изучение манихейства в XX в. получило новое направление и перешло от историков религий к филологам. Такое кардинальное изменение положения дел обязано в первую очередь находкам в начале века гигантского количества фрагментов подлинных манихейских сочинений на разных языках⁴².

³⁴ Kessler, 1889. В предисловии автор дал оглавление второго тома (S. XXII–XXIII) и заметил, что «вскоре может последовать третий том» (S. XXV), но ни второй, ни третий томы так и не были опубликованы.

³⁵ Так, например, имя отца Мани Futtaḳ (и подобные, см. ниже, прим. 203, 435) у ан-Надима (ср. варианты у Шахрастани и Масуди) Кесслер считал искажением имени Buddha, т. е. Будда (ibid., 23–28) и т. п.

³⁶ См., например, пространную рецензию: Nöldeke, 1889, 535–549, а также Schaefer, 1927 = 1968, 39, прим. 3.

³⁷ Среди прочего в этой книге Кесслер впервые издал с немецким переводом арабский текст неизвестного ранее автора (Муртада), писавшего о манихеях (Kessler, 1889, 343–355), и обратил внимание на информацию о манихеях у Гахиза, арабского автора IX в. (ум. 859 г.; ibid., 365–369). Он также первым обратил внимание на такого важного для изучения манихейства автора, как Ефрем Сирин, и переиздал сирийский текст (ранее уже изданный Овербеком: Overbeck, 1865, 59–73) «Второй речи к Гипатию» с немецким переводом и комментарием (ibid., 262–302).

³⁸ Сам автор говорил об «altbabylonisch-chaldäische Religion» (ibid., XII).

³⁹ Этот тезис он отстаивал уже в своей докторской диссертации в 1876 г. и в конце своей научной карьеры не изменил своего мнения (см.: Kessler, 1903).

⁴⁰ Подробнее о трудах Кесслера по манихейству и о влиянии его идей на целый ряд современных ему ученых (например, на Адольфа Гарнака) см.: Ries, 1988, 81–87.

⁴¹ Ее защитником, правда, с известными оговорками, в новое время оставался Виденгрэн (см. о нем ниже).

⁴² В самом конце XIX в. французский консул в Алеппо Поньон открыл и вскоре издал с французским переводом еще один бесценный сирийский источник по манихейству, а именно 11-ю «Книгу схолий» Феодора бар Кони, в которой говорится о манихеях (Roggen, 1898; сирийский текст: 125–131, французский перевод: 181–193; см. ниже, глава II «Источники»). Однако это издание, как, впрочем, и вскоре появившийся еще один французский перевод этого текста с исчерпывающим комментарием (Cumont, 1908), были вытеснены на время из поля зрения ученых сенсационными находками манихейских сочинений в начале XX в.

Эту новую эпоху в изучении манихейства открыли четыре археологических экспедиции Берлинского этнографического музея в Турфанский оазис Восточного (Китайского) Туркестана⁴³ (1902–1914 гг.)⁴⁴. Тогда тысячи фрагментов рукописей, написанных письмом, похожим на эстрангелло, были найдены в результате раскопок в руинах заброшенных поселений и культовых комплексов (прежде всего вокруг города Кочо, древней столицы уйгурского княжества), а также куплены у местных крестьян⁴⁵.

Тексты, добытые первой экспедицией, в конце 1903 г. поступили в Берлин к заместителю директора Музея Фридриху Вильгельму Карлу Мюллеру (1863–1930), специалисту по дальневосточным языкам, знавшему арабский и персидский⁴⁶, и он через год представил Прусской Академии наук результаты своей работы по дешифровке: рукописи донесли до нас фрагменты манихейских сочинений на персидском и уйгурском языках⁴⁷. На основе свидетельств ан-Надима о том, что Мани написал книгу под названием *Шануракан*, Мюллеру удалось установить, что некоторые иранские фрагменты сохранили именно это сочинение; другие фрагменты содержали отрывки из *Евангелия* Мани; сохранились также и фрагменты сочинений космологического содер-

⁴³ Одним из стимулов к организации этих экспедиций послужили отчеты о русской турфанской экспедиции Д. А. Клеменца (1898 г.), которые на 12-м международном конгрессе востоковедов в Риме (1899 г.) представили российские академики-востоковеды Василий Васильевич Радлов (1837–1918) и Карл Германович Залеман (1849–1916).

⁴⁴ Первая (ноябрь 1902 — март 1903 гг.) и третья (декабрь 1905 — июнь 1907 гг.) экспедиции проходили под руководством заведующего индийским отделом музея (с 1904 г. директор музея) Альберта Грюнведеля (1856–1935), вторая (сентябрь 1904 — декабрь 1905 гг.) и четвертая (январь 1913 — февраль 1914 гг.) под руководством почетного сотрудника музея Альфреда фон Ле Кока (1860–1930); подробнее см.: Воусе, 1960, X–XXI, а также Klimkeit, 1989, 13–19.

⁴⁵ Другая часть иранских манихейских текстов из Турфана (правда, не в таком количестве и не столь репрезентативная) уже в конце XIX в., благодаря усилиям В. В. Радлова и К. Г. Залемана, попала в Санкт-Петербург (Азиатский музей); подробнее см.: Рагоза, 1980, 7 сл. Здесь нельзя не вспомнить слова С. Ф. Ольденбурга: «Случайные обстоятельства отняли у Карла Германовича первенство в чтении этих отрывков, попавших главным образом в Берлин, но ему принадлежит честь первого вполне научного их издания, о котором известный языковед Мейе справедливо выразился, что оно ‘fait de main de maître’» (Ольденбург, 1917, 283); здесь достаточно вспомнить об образцовом для того времени издании такого крайне важного манихейского текста (один из множества манихейских фрагментов, подаренных Н. Н. Кротковым в 1909 г. Академии наук), как ср.-перс. фрагмент S 9 из собрания Азиатского музея (Salemann, 1912; см. ниже, прим. 670). О выдающихся заслугах Залемана в изучении грамматики иранских манихейских текстов и издании некоторых из них см.: Периханян, 1959, 109 сл.

⁴⁶ С 1907 г. Мюллер был директором музея. Его ученица Аннемарие фон Габайн (1901–1993) так писала о нем: «Мюллер был самой значительной личностью в тот ранний период исследования (турфанских текстов); он читал и толковал не только китайские тексты... но пользовался любым восточным языком, который ему был нужен в его исследованиях» (Gabain, 1991, 101).

⁴⁷ Müller, 1904a, 348–352 (предварительные результаты); Müller, 1904b, 1–117.

жания, гимны, молитвы и т. д.⁴⁸ Через несколько лет Мюллер издал еще один важный текст, а именно большой среднеперсидский фрагмент манихейской книги гимнов (Maḥtāmag)⁴⁹.

В это же время к вновь открытым манихейским текстам обратился другой немецкий иранист Фридрих Карл Андреас (1846–1930). Он читал их по фотографиям, которые получал из Берлина⁵⁰, однако, щедро делясь с коллегами результатами своих наблюдений⁵¹, сам почти ничего из них не издал при жизни. Эту работу спустя несколько лет после смерти Андреаса выполнил его ученик — выдающийся иранист Вальтер Бруно Хеннинг (1908–1967), опубликовав десятки текстов, хранившихся в архиве учителя, снабдив их своими поправками и фундаментальными комментариями⁵².

В 1907 г. английский археолог Марк Аурел Стейн (1862–1943) во время экспедиции в Китайский Туркестан в одном из буддийских пещерных храмов Дуньхуана (провинция Ганьсу) обнаружил тайник с большим собранием рукописей. Ему удалось убедить настоятеля храма отдать в Англию часть рукописей для их изучения, и в конечном счете они оказались в Британском музее. Среди них оказалась часть свитка на китайском языке, которая содержала первую половину неизвестного ранее сочинения под названием *Краткое содержание учений и правил религии Будды Света, Мани* (Сопр., главы 1–4; Ms. Stein № 3969)⁵³.

В 1908 г. французский китаист Поль Пельо (1878–1945) во время французской экспедиции в Дуньхуан приобрел для Парижской Национальной библиотеки в той же пещере, что и ранее Стейн, китайские рукописи, в том числе другую часть этого свитка с окончанием сочинения (Сопр., главы 5–6; теперь это так называемый фрагмент Пельо: Coll. Pelliot № 3884), который он сразу распознал как манихейский⁵⁴.

⁴⁸ Müller, 1904b, 9 сл. (*Шапуракан*: М 475, 477, 482, 472; *Евангелие*: М 17, 733, 172; большой фрагмент сочинения космологического содержания: М 98, 99; гимны и молитвы: М 4, 176, 32, 102. Тексты были даны в транскрипции, вокализированы и переведены на немецкий. Общепринятое сейчас обозначение иранских фрагментов буквой М (= Manichäer) с номером (например, М 17) также введено Мюллером (ibid., 4).

⁴⁹ См. М 1 (Müller, 1912, 7–28); ср. также: Воусе, 1960, 1 (М 1). После этого Мюллер отошел от издания манихейских текстов и стал заниматься преимущественно буддийскими текстами на уйгурском языке.

⁵⁰ Некоторые из этих фотографий, хранящиеся в Геттингене, сохранили тексты, оригиналы которых погибли или пропали. Подробнее см.: MacKenzie, 1987, 27–29.

⁵¹ Так, например, он передал Рейтценштейну свои неопубликованные переводы парфянских манихейских текстов (Reitzenstein, 1917, 4 сл.) и М 7 (Reitzenstein, 1921, 2 сл.), которые тот использовал как основу для своих реконструкций манихейской системы (см. ниже).

⁵² См.: Andreas–Henning, 1932, 1933, 1934.

⁵³ По разным причинам издание этой части свитка с английским переводом и комментарием появилось почти столетия спустя: см.: Haloun–Henning, 1952.

⁵⁴ Публикация текста (правда, без знания издателями того, что начало трактата находится в Британском музее; Пельо установил это только в 1925 г.) с солидным коммен-

Из того же тайника в пещерном храме Дуньхуана еще один свиток, содержащий текст какого-то неизвестного трактата (*Tract.*), название и начало которого не сохранились, в 1908 г. попал в Пекинскую национальную библиотеку (кат. № 8470; длина бумажного свитка 6,2 м)⁵⁵. Французские китаисты Эдуар Шаванн (1865–1918) и Пелью определили, что рукопись содержит манихейский трактат, переведенный с одного из иранских языков⁵⁶, вероятно, около 900 г. н. э.⁵⁷ Их издание текста с французским переводом и обширным комментарием, в котором были учтены все доступные тогда источники по манихейству⁵⁸, до сих пор остается незаменимым.

Тогда же Стейн доставил в Британский музей еще одну китайскую рукопись из Дуньхуана (Ms. Stein 2659), а именно свиток, содержащий собрание манихейских гимнов (начало утеряно; всего 422 строфы), однако исследователи обратили внимание на это сочинение только в середине 20-х гг. XX в., когда индолог и китаист Эрнст Вальдшмидт (1897–1985) и ученик Андреаса иранист Вольфганг Ленц (1900–1986) издали из него значительные отрывки, привлекая для сравнения богатый параллельный материал из иранских и тюркских манихейских текстов⁵⁹.

Одновременно шла работа и по изданию найденных в Турфане уйгурских текстов, которую вел Ле Кок. За короткое время он, имея возможность сопоставлять публикуемые им фрагменты с изданными Мюллером иранскими текстами и с китайским манихейским *Tract.* Шаванна и Пелью⁶⁰, издал десятки фрагментов манихейских сочинений различного жанра: догматические трактаты, гимны, исторические

тарием, в котором были учтены уже опубликованные к тому времени иранские и уйгурские тексты из Турфана, последовала в 1913 г.: Chavannes–Pelliot, 1913, 99–199; 261–392.

⁵⁵ Китайские ученые, описывавшие рукопись, не смогли установить манихейское происхождение трактата и, верно определив, что он был переведен с одного из иранских языков, назвали его «Священной книгой одной из персидских религий» (см.: Chavannes–Pelliot, 1911, 500–501).

⁵⁶ Вскоре Ле Кок обнаружил параллели к этому трактату в уйгурских манихейских текстах (см.: Le Coq, 1922, 16–24), а затем Вальдшмидт и Ленц указали на существование парфянской версии трактата (Waldschmidt–Lentz, 1926, 44).

⁵⁷ Точная датировка рукописи едва ли возможна, хотя 1035 г. может служить *terminus post quem* поп, поскольку примерно в это время пещера, в которой были обнаружены рукописи, была замурована (Chavannes–Pelliot, 1911, 503–504).

⁵⁸ Chavannes–Pelliot, 1911, 499–617. Следует, однако, заметить, что издатели не видели оригинала рукописи и пользовались копией текста, которую для них сделал современный переписчик, допустивший при переписывании целый ряд ошибок.

⁵⁹ Waldschmidt–Lentz, 1926, 97–111; 84–93; 122–124; id. 1933, 485–491. О недостатках организации материала в этой работе см.: Henning, 1934a, 1–11. Краткую историю открытия этих трех китайских текстов см.: Mikkelsen, 2002, 219–223.

⁶⁰ См., например, Le Coq, 1922, 16–24: фрагменты под № 8.

сочинения и дошедшую почти целиком книгу под названием *Хуастуанифт*, т. е. «исповедальную книгу для катехуменов»⁶¹. Ле Кок образцово издал произведения манихейского изобразительного искусства (настенная живопись, книжные миниатюры), обнаруженные немецкими археологическими экспедициями в Турфане⁶².

Работу Ле Кока продолжил тюрколог Вилли Банг (1869–1934)⁶³, издавший еще раз *Хуастуанифт* с немецким переводом, с поправками к тексту Ле Кока и обстоятельным комментарием⁶⁴, а затем гимны и отрывок из *Книги гигантов*⁶⁵.

В 1918 г. в пещере недалеко от города Тебесса (Алжир) были обнаружены остатки пергаменного кодекса с латинским текстом весьма плохой сохранности (содержит 25 сильно поврежденных листов и 4 фрагмента⁶⁶; хранится в Парижской Национальной библиотеке). Проспер Алфарик (1876–1955) был первым, кто установил, что речь идет о манихейском сочинении⁶⁷, посвященном устройству манихейской Церкви.

Это открытие прошло незамеченным, так же как и публикация нескольких найденных в то же время в Египте (некоторые в Оксирихе⁶⁸) сирийских фрагментов на папирусе и пергамене. Хотя ни в одном из них связный текст не читается, отдельные термины могут свидетельствовать о том, что перед нами остатки манихейских сочинений⁶⁹.

⁶¹ См.: Le Coq, 1911, 1919, 1922; Le Coq, 1910, 1911a (*Хуастуанифт*). Годом раньше Радлов издал текст этого сочинения по рукописи, приобретенной А. А. Дьяковым в 1908 г. в Турфане (Radloff, 1909).

⁶² Le Coq, 1913; id., 1923.

⁶³ Точнее, Иоганн Вильгельм Макс Юлиус Банг-Кауп; о его широчайшем востоковедном знании и о том, что он, помимо прочего, был еще и специалистом в области староанглийской драмы, см.: Zieme, 1989, 691–692.

⁶⁴ Bang, 1923, 137–242. Это издание, по словам Банга, было вызвано тем обстоятельством, что «сегодня мы лучше знаем уйгурский язык, чем в 1911 г.» (ibid., 137). Как на один из возможных источников этого сочинения он указал на «Книгу предписаний для катехуменов», которую ан-Надим называет в числе канонических манихейских книг (ibid., 139).

⁶⁵ Bang, 1925, 1–55; id., 1931, 13–17; работа по изданию уйгурских манихейских текстов была продолжена Бангом совместно с Габайн (см., например, Bang–Gabain, 1929, 241–268; 1929, 411–430; id., 1930, 183–211). Издание текстов они завершили публикацией аналитического индекса (Bang–Gabain, 1931).

⁶⁶ Текст был написан в две колонки, но на первых тринадцати листах уцелела лишь та колонка, которая находилась ближе к корешку переплета, а на остальных двенадцати — остатки обеих колонок.

⁶⁷ См. его издание текста и комментариев: Alfarcic, 1920, 62–98. Точнее, он утверждал, что мы имеем дело «с подлинным сочинением самого Мани, первым, которое было найдено на Западе» (ibid., 63).

⁶⁸ Первое издание см.: Margoliouth, 1915, 214–216, где издатель отметил, что текст написан «манихейским письмом».

⁶⁹ Все фрагменты были изданы с комментарием Беркитом (Burkitt, 1925, 111–118).

В это время были предприняты попытки, с одной стороны, систематизировать все имеющиеся в распоряжении ученых источники, с другой стороны, теоретически осмыслить новый материал и на его основе по-новому объяснить происхождение манихейства. К первому направлению принадлежит двухтомная работа французского историка религий Алфарика «Манихейские сочинения», в которой он собрал все имеющиеся манихейские и антиманихейские тексты и критически их проанализировал⁷⁰ и которая до сих пор остается незаменимым собранием материала. Ко второму направлению принадлежат труды геттингенского филолога-классика Рихарда Рейтценштейна (1861–1931), который на том основании, что в одном из манихейских гимнов⁷¹ встречается имя Заратустра, вывел свою теорию о происхождении манихейства из зороастризма⁷². Эту идею уже ранее, еще до открытия оригинальных манихейских сочинений, защищал в своих трудах известный историк религий и специалист по новозаветной литературе Вильгельм Буссет (1865–1920)⁷³.

⁷⁰ Alfarić, 1918–1919. Алфарик, подробно не останавливаясь на вопросе о происхождении манихейства, считал предшественниками Мани таких христианско-гностических авторов, как Василий, Валентин, Маркион и Бардайсан, и за то, что по достоинству не оценил недавно открытые иранские манихейские тексты, подверг критике со стороны Рейтценштейна (о нем см. ниже). Спустя годы тот же упрек в адрес Алфарика повторил защитник иранского происхождения манихейства Виденгрэн: «In seiner Gesamtaufassung verknüpft er Mani mit den Gnostikern... während er die iranische Grundstruktur des Systems nicht verstanden hat...» (Widengren, 1978, 302; о работах Виденгрена см. ниже, прим. 103, 104).

⁷¹ Речь идет о парфянском фрагменте М 7, перевод которого Рейтценштейн получил от Андреаса. Как пишет Ниберг, Рейтценштейн использовал «в своих трудах различные манихейские материалы в переводах, которыми его снабжал Андреас во время известных ночных бесед в его квартире в Геттингене» (Nyberg, 1935 = 1977, 17). Издание текста последовало позднее: Andreas–Henning, 1934, 869–875.

⁷² См., например: Reitzenstein, 1921, 4: «Wir haben nur ein Bruchstück einer Mani vorausliegenden persischen Offenbarungsschrift aus den Kreisen der Zarathustra-Gläubigen, die in früh-manichäischer Zeit zur Hymnus umgearbeitet, bzw. unter die Hymnen der Sekte aufgenommen ist». Как позднее заметил Хеннинг: «Имя Заратустра это единственная зороастрийская черта в гимне. На его месте мог стоять Сиф, Будда, Иисус, Мани или кто угодно, и содержание гимна при этом не изменилось бы» (Andreas–Henning, 1934, 872, прим. 1). Ср. также: Nyberg, 1935 = 1977, 18: «Гимн чисто манихейский, и имя Заратустра является только приспособлением к персидской среде (ein persisches Stilelement). С настоящим зороастризмом или с древнеиранской религией (этот гимн) не имеет ничего общего». Впрочем, Рейтценштейн видел иранские корни не только в манихействе; его пантеизм распространялся и на такие тексты, как, например, герметический трактат «Поймандр» (Reitzenstein, 1926).

⁷³ См., например: Bousset, 1907 (passim). Также и Эмиль де Стооп, ученик Франца Кюмона, посвятивший свою книгу распространению манихейства в Римской Империи и опиравшийся только на христианскую полемическую литературу, не привлекая (частично уже доступные к этому времени) оригинальные манихейские сочинения, видел в манихействе «синкретическую систему», в основе которой лежит «персидский дуализм» и «богатая мифология, вдохновленная старой вавилонской религией» (Stoop, 1909, 3–4).

В середине 20-х годов одно за другим появились еще два очень важных исследования, в которых авторы, учитывая новые документы⁷⁴, представили новый взгляд на природу манихейства.

В 1925 году вышла в свет небольшая книга кембриджского семитолога и специалиста по Новому Завету Френсиса Кроуфорда Беркитта (1864—1935) под названием «Религия манихеев». Отстаивая христианское происхождение манихейства⁷⁵, автор показал, что религиозная система Мани «это здание, построенное из различного материала»; понять, что же представляет собой этот материал, лучше всего, по убеждению Беркитта, помогает неутомимый борец с манихейством, компатриот Мани, Ефрем Сирийский⁷⁶. Для Ефрема было ясно, что в основе религиозной системы Мани лежали, с одной стороны, космологические представления христианского еретика сирийца Бардейсана, которые Мани еще больше мифологизировал, с другой стороны, этическое и социальное учение другого христианского еретика Маркиона с его непризнанием Ветхого Завета и т. п.⁷⁷ Новые манихейские тексты, как далее показал Беркитт, только подтверждают эти христианские корни манихейства⁷⁸.

В 1927 г. молодой немецкий иранист Ганс Генрих Шедер (1896—1957) опубликовал исследование под названием «Первоначальная

⁷⁴ А это были не только оригинальные тексты из Турфана и Дунхуана, но и недавно введенные в научный оборот новые и крайне важные тексты антиманихейских полемистов. Так, только в 1912 г. стали полностью известными главное антиманихейское сочинение Ефрема Сирина, написанное в прозе, а именно «Против ересей (пять речей)», обращенное к некоему Гипатию, и его же небольшое сочинение «Против учения Мани». Пергаменный палимпсест, на котором первоначальный текст этих трактатов Ефрема был смыт и поверх него монахом Аароном из Нитрии в 823 г. был написан другой текст, прочитал, издал и перевел на английский канадский ученый Митчелл (Mitchell, 1912; погиб во время Первой мировой войны в 1917 г. во Франции, и его работу в 1921 г. завершил Беркитт). Текст двух первых речей к Гипатию издал ранее Овербек (Overbeck, 1865, 21—58; 59—73).

Другой антиманихейский текст, изданный в то же время, — это гомилия «Против страшного нечестия манихеев» (№ 123, произнесена 11 апреля 518 г.) антиохийского патриарха Севира. Греческий оригинал до нас не дошел, но сохранился сирийский перевод. Издание сирийского текста с французским переводом и пространном комментарием см.: Kugener—Cumont, 1912.

⁷⁵ Burkitt, 1925. Уже в коротком предуведомлении к книге он говорит: «Хотя отдельные детали в манихействе могут быть объяснены из зороастрийских источников, основное здание религии Мани остается (еретически) христианским» (VIII).

⁷⁶ «Я осмеливаюсь думать, — писал Беркитт, — что диагноз Ефрема относительно манихейства по своей сути более верный, чем многое из того, что написали о нем современные исследователи» (Burkitt, 1925, 14).

⁷⁷ Ibid., 71 сл. Беркитт подчеркнул, что последователи Маркиона, который в середине II в. основал свою собственную церковь, еще в конце IV в. имели большое влияние в Месопотамии, т. е. на родине Мани, (ibid., 80).

⁷⁸ Ibid., 86—97 со многими примерами из иранских и тюркских тестов; ср. также вывод Беркитта: «Мне представляется невозможным объяснить манихейство, не принимая во внимание его особое отношение к различным формам христианской религии» (ibid., 39).

форма и дальнейшее развитие манихейской системы»⁷⁹. Шедер, вслед за Беркиттом, подчеркнул то важное влияние, которое на развитие религиозной мысли Мани оказали Маркион⁸⁰ и Бардейсан⁸¹, причем через труды последнего Мани познакомился с греческой философией, и «она дала ему импульс к созданию собственной системы» (ibid., 26–27); в результате, считает Шедер, «духовное происхождение Мани» следует видеть «не в восточной мифологии, не в семитической религии, но в греческой науке» (ibid., 47), и если в той среде, в которой возникло манихейство, искать общую для всех религиозную идею, то этой идеей был *гносис*, т. е. «подлинное и искупительное знание» (ibid., 49). Новонайденные манихейские тексты и свидетельство ан-Надима о манихеях не могут быть надежными источниками для восстановления первоначальной манихейской системы (die Urform), поскольку они несут в себе многочисленные восточные (мифологические) напластования, дань местной религиозной традиции⁸². Самым надежным источником для восстановления подлинного учения Мани, по убеждению Шедера, является самый ранний оппонент манихейства Александр Ликопольский (рубеж III–IV вв.)⁸³, который в своем трактате «Против манихеев» представил манихейскую систему в чисто философских категориях (совершенно не упоминая манихейской мифологии)⁸⁴ и тем самым верно передал самую суть учения Мани, учения, в

⁷⁹ Даже если далеко не со всеми выводами Шедера можно согласиться, я охотно соглашаюсь с утверждением Ниберга, что этот небольшой по объему труд является «самым важным программным сочинением (die wichtigste Programmschrift), написанным до этого по проблеме манихейства» (Nyberg, 1935 = 1977, 21).

⁸⁰ С его «резким неприятием Ветхого Завета, неприятием ветхозаветного Бога, с его убеждением в том, что (первоначальные) евангелия были искажены иудаизирующей правкой, с его докетической христологией и высокой оценкой апостола Павла» (Schaefer, 1927, 74).

⁸¹ Позднее Шедер посвятил Бардайсану большую статью (Schaefer, 1932), которую сам рассматривал как подготовительный материал к задуманной им монографии о предстории манихейства (работа так и не была написана).

⁸² Так, например, эти сочинения свидетельствуют о приспособлении к той религиозной среде, к которой они адресовались: в текстах, переведенных на иранские языки, имена манихейских богов, первоначально выраженные такими абстрактными обозначениями, как Отец Величия, Первый Человек, Живой Дух и т. д., заменены на зороастрийские (зурванистские): Зурван, Ормазд, Митра; с другой стороны, буддийское окружение китайских манихеев, переводчиков *Tract.*, заставляло их вносить в текст соответствующие буддийские реалии (Schaefer, 1927, 92–97).

⁸³ Эта работа написана в (иногда скрытой) полемике с Рейтценштейном, учителем Шедера. Рейтценштейн отстаивал чисто иранское происхождение манихейства (см. выше) и в изложении Александром манихейской системы, в отличие от Шедера, видел «eine philosophische Dichtung», а в рассказе Феодора бар Кони, напротив, видел адекватную передачу религиозной системы Мани (Reitzenstein, 1917, 6–7). Ср. также возражения Рейтценштейна по поводу книги Шедера (Reitzenstein, 1929, 91–102; id., 1931).

⁸⁴ Так, например, вместо мифологических Отца Величия и Владыки Тьмы у Александра говорится о Боге и материи и т. д. (Schaefer, 1927, 110).

основе которого лежит философская система. Философское построение Мани имело целью, с одной стороны, объяснить устройство мироздания, с другой стороны, дать людям знание того, как достичь спасения. В эту философскую систему (*λόγος*) Мани вплел миф (*μῦθος*) с тем, чтобы сделать ее понятной как можно большему числу людей. Кроме того, как постоянно подчеркивал Шедер, христианские идеи и образы не являются в манихейской системе вторичными, а принадлежат к самой ее сути (*ibid.*, 100–107).

В это же время Вальдшмидт и Ленц на основе анализа китайского материала с привлечением многочисленных параллелей из других восточных манихейских текстов показали, что христианские представления лежат в основе манихейского мировоззрения, а не являются уступкой христианскому учению, к которому манихеи пытались приспособиться в целях успешного распространения своей религии среди христиан⁸⁵.

В 1930 г. английский коллекционер и меценат Альфред Честер Битти (1875–1968), а затем в 1931 г. немецкий историк церкви и коптолог Карл Шмидт (1868–1938) купили в Фаюме и в Каире у торговцев древностями большое собрание коптских манихейских текстов (семь кодексов, всего около 2000 листов)⁸⁶. Эти рукописи на папирусе, обнаруженные, предположительно, в Мединет Мади (Фаюмский оазис)⁸⁷ и датируемые на основе палеографии концом IV — первой половиной V в., содержали, как еще при предварительном знакомстве с рукописями установил Шмидт, манихейские сочинения⁸⁸, написанные на субахмимском (ликополитанском) диалекте

⁸⁵ Waldschmidt–Lentz, 1926, 20: «Иисус как Бог Искупитель... был для Мани существенной составляющей (*ein wesentlicher Bestandteil*) его учения»; см. также: *id.*, 1933 (*passim*).

⁸⁶ Таким образом, собрание было поделено примерно пополам: часть оказалась в Египетском музее в Берлине, часть в частном собрании Честера Битти (до 1950 г. находилось в Лондоне; ныне в Дублине). Вскоре и эта часть была отправлена для реставрации в Берлин, поскольку состояние рукописей было плачевным, а в Берлине ратал Хуго Ибшер (1874–1943), в то время всемирно известный реставратор рукописей.

⁸⁷ По информации, которую Шмидт получил от своего доверенного лица, рукописи, случайно обнаруженные в развалинах старого дома арабскими рабочими и проданные нескольким торговцам древностями, находились в деревянном ящике и тогда имели еще деревянные переплеты. Первые и последние листы кодексов особо пострадали как от влаги, так и от червей, и торговцы, чтобы придать им более товарный вид, избавились от них, изъав их из рукописей как мусор. Некоторые из этих фрагментов были приобретены Шмидтом для Прусской Академии в Берлине и Громаном для Национальной библиотеки в Вене; подробнее см.: Schmidt–Polotsky, 1933, 5 сл.; Giversen, 1987, 5 сл.

⁸⁸ Незадолго до этого Шмидт читал корректуру издания греческого текста третьего тома «Панария» Елифания, в котором как раз речь шла о манихействе, и, когда он в верхней части листа одной из рукописей прочитал название сочинения *Кефалайя* (одно из манихейских сочинений, которое упоминал Елифанний), он сразу понял, о каких рукописях идет речь (Schmidt, 1933, 6).

коптского языка⁸⁹. Эта удивительная находка открыла следующую эпоху в изучении манихейства⁹⁰.

В 1933 году появилась первая большая работа, посвященная этим рукописям, в которой помимо обстоятельств находки текстов и описания самих папирусов был дан первый предварительный перечень сочинений, входивших в библиотеку (*Кефалайя*, *Послания Мани*, *Историческое сочинение*, *Гомилии* и т. д.) и первое прочтение некоторых пассажей из них с обстоятельным комментарием⁹¹. Вскоре вышла фундаментальная статья Ганса Якоба Полоцкого (1905—1991) под названием «Манихейство»⁹², в которой автор дал первое систематическое изложение манихейской религиозной системы на основе всех (!) введенных к тому времени в научный оборот источников⁹³ и прояснил целый ряд спорных вопросов. Так, например, в скрытой полемике с Шедером он подчеркивал, что «чувственно-образный элемент» (*das sinnlich-bildhafte Element*), т. е. причудливые мифологические конструкции, был в манихействе с самого начала настолько существенен (вспомним, что Шедер считал мифологические напластования вторичными), что его невозможно убрать из религиозной системы, чтобы ее не разрушить⁹⁴.

⁸⁹ Совершенно очевидно, что эти рукописи были изготовлены в другом месте, поскольку Фаюмский оазис не был областью распространения субахимского диалекта. Кем, когда и с какой целью тексты были сюда принесены и позднее спрятаны, остается только гадать.

⁹⁰ Для понимания манихейства эти находки «начитают новую эпоху. Кто бы мог мечтать, — писал Шедер, — что Египет подарит нам манихейские сочинения в коптском переводе, и причем целую частную библиотеку!» (Schaefer, 1933, 338).

⁹¹ Schmidt—Polotsky, 1933. Большую часть написал Шмидт (с. 4—63), часть, посвященную анализу двух глав *Кефалайя* (7 и 4), написал Полоцкий (с. 63—82; см.: Schaefer, 1933, 339—340: «Sein Beitrag... gehört zu dem Gediegensten und Wertvollsten, was über Manichäismus geschrieben ist»), Ибшер добавил к этому подробное описание состояния рукописей (с. 82—85). В приложении (с. 86—90) Полоцкий поместил коптский текст некоторых глав трактата *Кефалайя*. На эту работу Шедер тут же написал пространную рецензию, которая теперь также принадлежит к золотому фонду манихейских исследований (Schaefer, 1933, 337—362).

⁹² Polotsky, 1935. Эта статья остается, на мой взгляд, лучшим из того, что было написано о манихействе. Полоцкий, которому современная коптология обязана многими первоклассными работами по грамматике и другим аспектам коптского языка, был необычайно разносторонним лингвистом: в область его научных занятий входила египтология (в 24 года он защитил диссертацию по древнеегипетским надписям 11-й династии), классические языки, семитология, арабистика, иранистика (вместе с Хеннингом он учился у Андреаса) и т. д.

⁹³ Уже в рецензии на работу Schmidt—Polotsky, 1933 Шедер так писал о Полоцком: «Кто стремится развивать исследования в области манихейства, должен владеть многими языками... Основной областью занятий Полоцкого является коптский, греческие же, латинские, сирийские, арабские, иранские и тюркские источники он использует, не обращаясь к переводчику. Ему доступна вся традиция» (Schaefer, 1933, 355); ср. также слова Белига о том, что Полоцкий владел всем, кроме китайского, манихейским материалом в оригинале (Böhlig, 1968, 180).

⁹⁴ Polotsky, 1935, 246. Вскоре появилась обстоятельная (правда, по причинам, далеким от науки, зачастую несправедливо критическая) рецензия Баумштарка на это издание (Baumstark, 1935).

В 1934 г. появилось и первое издание текста с немецким переводом: это были манихейские *Гомилии*⁹⁵ из собрания Честера Битти, который доверил их публикацию Полоцкому.

В это же время Полоцкий параллельно работал и над изданием берлинских *Кефалайя* и до того, как покинуть Германию⁹⁶, успел подготовить к публикации 102 страницы коптского текста (первые 4 тетради будущего издания). Перед отъездом он пригласил продолжить эту работу Александра Белига (1912–1996), ученика Шмидта⁹⁷. В 1940 году вышел в свет первый том (до 244-й страницы рукописи) коптских *Кефалайя*⁹⁸.

В 1938 г. был опубликован второй том коптских текстов из собрания Честера Битти, а именно 2-я часть⁹⁹ манихейской книги *Псалмов* с английским переводом. Издание подготовил молодой английский коптолог Чарльз Роберт Сесиль Остин Олберри (1913–1943)¹⁰⁰.

Начавшаяся вскоре война остановила столь успешно начатое издание коптских манихейских текстов, а после войны, хотя и появилось несколько важных исследований, интерес к манихейству был надолго

⁹⁵ Polotsky, 1934. Условно принятое название *Гомилии* передает греческое λόγος, которое сохранилось в заглавии некоторых разделов сочинения. В предисловии к изданию Ибшер писал, что публикуемый текст первоначально представлял собой «бесформенную массу», и никто не верил, что с этой кучей папируса, которая «скорее напоминала грязный парик, чем часть кодекса», что-то можно сделать; «также и я сам не имел почти никакой надежды» (ibid., IX). Для этого издания был специально изготовлен коптский шрифт, стилизованный под почерк, которым были написаны коптские манихейские тексты.

⁹⁶ В 1934 г. из-за своего «неарийского» происхождения Полоцкий вынужден был оставить Германию и, несмотря на приглашения из многих европейских и американских университетов, поселился в Иерусалиме. Подробнее см.: Shisha–Halevy, 1992, 208–213. Вскоре (в 1936 г.) Германию пришлось оставить и Хеннингу, который был женат на сестре Полоцкого и который незадолго до этого блестяще завершил работу по изданию иранских манихейских текстов, начатую его учителем Андреасом.

⁹⁷ Böhlig, 1994a, 1.

⁹⁸ Polotsky–Böhlig, 1940. До этого издания *Кефалайя* публиковались двойными тетрадями, начиная с 1935 г. Позднее Белиг объяснил, почему в книге нигде не указаны имена издателей: в наше время имя Полоцкого не могло появиться на титульном листе, и Белиг отказался указывать только свое имя (Böhlig, 1968, 183, прим. 1).

⁹⁹ Публикация была начата со второй части (последние 115 листов рукописи) по той причине, что сохранность этой части была значительно лучше, чем первой.

¹⁰⁰ Allberry, 1938. Ср. также его обзор публикаций манихейских текстов (Allberry, 1938a), а также статью о манихейском празднике Бема (Allberry, 1938b, 2–10). Филолог-классик по образованию, Олберри обратился к коптологии, стал учеником Вальтера Крама (1865–1944) и был «one of England's most talented Coptologists» (Giversen, 1987, 10). В 1939 г. он стал ответственным редактором такого престижного египтологического журнала, как *JEА*. Издание *Псалмов* он выполнил в возрасте 25 лет и приступил к подготовке издания 1-й части (106 листов), которая к этому времени уже была реставрирована Ибшером, однако война остановила эту работу. Получив авиационную подготовку в Канаде, он стал офицером британских воздушных сил и погиб во время одного из рейдов на Германию.

вытеснен сенсационными находками гностических сочинений на коптском языке (библиотека из Наг Хаммади).

Среди монографических исследований, появившихся в послевоенные годы, в первую очередь следует назвать книгу французского историка ранней церкви и раннехристианской литературы Анри-Шарля Пюэша (1902–1986)¹⁰¹ под названием «Манихейство, его основатель, манихейское учение», вышедшую в 1949 г. Автор показал, что манихейство характеризуют три отличительные особенности: манихейство претендовало на то, чтобы быть *универсальной религией*, т. е. объединять в себе все то, что было и есть в других религиях; оно было *миссионерской религией*, потому что в идеале стремилось к тому, чтобы стать единственной религией мира; и, наконец, оно, в отличие от других религий, было *религией книги* par excellence (не сравнимая ни с одной современной ему религией переводческая деятельность). Рожденное из недр христианского гностицизма манихейство было своего рода «синкретической теософией», «составной религией (*une religion composite*), которая стремилась почерпнуть из других учений разбросанные там элементы истины, ...ассимилировать их и придать им систематическую и более совершенную форму»¹⁰².

В эти же годы появилось несколько работ шведского историка религий Гео Виденгрена (1907–1995), в которых он, полемизируя с Беркиттом и Шедером, отстаивал иранское происхождение манихейства¹⁰³. Возвращаясь к идеям Кесслера, Буссета и Рейтценштейна, он доказывал, что в основе религии Мани лежит зурванизм, впитавший, в свою очередь, многое из древней месопотамской религии. Идеи старой религии, по убеждению Виденгрена, Мани выразил языком, который он почерпнул из современной ему христианской гностической литературы¹⁰⁴.

В 1966 г., с перерывом в четверть века, Белиг издал еще два выпуска *Кефалайя* (стр. 244–291 рукописи)¹⁰⁵.

¹⁰¹ В это же время он начал работу и с коптскими текстами из Наг Хаммади, у истоков изучения которых он стоял. «В области изучения манихейства и гносиса Пюэш был бесспорным корифеем (*the undisputed master*) своего поколения» (Guillaumont, 1991, 2032). До войны он уже опубликовал большую статью о понятии «спасение» в манихействе, в которой он показал зависимость манихейства в этом вопросе от гностических учений II–III вв. (Puech, 1936).

¹⁰² Puech, 1949, 61–68 (цитата на с. 68).

¹⁰³ Widengren, 1945; id., 1946. Не изменилось ничего в его позиции и в работах, вышедших позднее: см., например: Wiedengren, 1961 и (уже после открытия *СМС*) id., 1983а.

¹⁰⁴ См., например: Widengren, 1946, 178–179: Мани, «кажется, почерпнул большую часть своих основных религиозных идей... из своего месопотамского окружения с его тремя религиозными компонентами: коренная религия, христианство и иранская религия... Рожденный ст иранских родителей в Месопотамии... и выросший в секте крестителей, он остался под влиянием и Месопотамии, и Ирана».

¹⁰⁵ Böhlig, 1966. Эти страницы были подготовлены им к печати еще во время войны (Böhlig, 1968, 183).

В 1968 г. кельнский университет приобрел крошечный пергаменный кодекс (4,5 × 3,8 см), состоящий из 192 страниц различной степени сохранности (P. Colon. inv. nr. 4780; общепринятое теперь название *Codex Manichaicus Coloniensis /СМС/*). О происхождении рукописи ничего доподлинно не известно¹⁰⁶, хотя относительно ее датировки исследователи остаются довольно единодушными: конец IV–V в. Сочинение, названное *Περὶ τῆς γέννης τοῦ σώματος αὐτοῦ* («О рождении его тела»), содержит составленное из различных источников (включая, вероятно, и устные рассказы самого Мани) различными учениками (Салмай, Барай, Тимофей и пр.) жизнеописание Мани, начиная с его детства. Сочинение получило свою окончательную форму уже после смерти Мани. Опубликованное вскоре после открытия текста исследование, содержавшее подробное введение в проблемы, поставленные новым текстом¹⁰⁷, а затем и издание самого текста с немецким переводом и обширным комментарием¹⁰⁸ вызвали новый всплеск интереса к манихейству.

Так, 1984 г. в Италии состоялся первый международный симпозиум по проблемам, связанным с изучением этого текста, а в 1988 году – второй¹⁰⁹. В это же время родилась идея регулярно проводить международные конгрессы по манихейству¹¹⁰, создать международную ассоциацию по изучению манихейства (*The International Association of Manichaeae Studies*), издавать научный бюллетень (*Manichaeae Studies Newsletter*), в котором дается вся текущая информация¹¹¹, и, наконец, начать издавать серию под названием *Corpus fontium Manichaeorum*, в которой, с одной стороны, должны быть изданы все имеющиеся в нашем распоряжении источники по манихейству, распределенные по сериям (например, *Series Coptica*, *Series Syriaca* и т. д.)¹¹², с другой

¹⁰⁶ Первоначальное предположение о том, что рукопись происходит из Оксиринах (*Henrichs–Koenen*, 1970, 97 сл.), было вскоре оставлено в пользу ее происхождения из Ликополя (Асьюта) лишь на том чисто умозрительном основании, что последний был центром манихейской проповеди в Египте (*Koenen*, 1973, 240–241). В одной из первых статей, посвященных находке, Рудольф заметил, что установление точного места находки таких текстов было бы очень важным для уяснения географии распространения манихейства (*Rudolph*, 1974, 472, прим. 1).

¹⁰⁷ *Henrichs–Koenen*, 1970, 97–216.

¹⁰⁸ *Henrichs–Koenen*, 1975, 1978, 1981, 1982.

¹⁰⁹ См.: раздел «Библиография. Литература (2)»: *Cod. Man. Col. I*; *Cod. Man. Col. II*. В 1985 году был издан конкорданс к греческому тексту СМС (*Cirillo et al.*, 1985).

¹¹⁰ Первый прошел в 1987 году в Лунде (Швеция). К настоящему времени состоялось шесть конгрессов, материалы пяти опубликованы. См.: раздел «Библиография. Литература (2)»: *Manichaeae Studies I–III*, *Studia Manichaica I–II*, а также *Manichaica Selecta*.

¹¹¹ Последний 21-й номер вышел в 2006 г.

¹¹² К настоящему времени уже вышло несколько томов: *Wurst*, 1996; *Richter*, 1998; *Pedersen*, 2006 (все три в *Series Coptica*); *Schipper–van Oort*, 2000; *Decret*, 2004 (оба в *Series Latina*).

стороны – словари содержащихся в этих текстах технических терминов манихейства (в серии *Subsidia*)¹¹³.

Помимо названной серии продолжается независимая работа по изданию и комментированию манихейских текстов. Здесь огромную работу делает Вернер Зундерман (Берлин), издающий с 70-х годов иранские источники из Турфанской коллекции¹¹⁴, Петер Циме (Берлин) издает уйгурские тексты из той же коллекции¹¹⁵, Вольф-Петер Функ (Квебек), продолживший издание *Кефалайя*, начатое Полоцким и Белигом, издал еще 150 страниц коптского текста (до стр. 440)¹¹⁶. В ближайшее время должны увидеть свет подготовленные Функом (совместно с Гарднером) *Послания Мани на коптском языке*.

Время после открытия «Кельнского кодекса» характеризуется скорее большим количеством статей, посвященных частным вопросам, чем рассмотрению манихейства в целом. Однако в конце 70-х годов увидела свет большая работа Франсуа Декре, посвященная всестороннему исследованию манихейства в Северной Африке в IV–V вв. на основе латинских антиманихейских сочинений (прежде всего Августина)¹¹⁷. Итог тому, что было сделано в области изучения манихейства к концу XX в., подвела книга Самуэля Лью «Манихейство в поздней Римской империи и в средневековом Китае»¹¹⁸, где автор собрал и систематизировал почти весь введенный к тому времени в научный оборот материал.

С 1986 года по настоящее время в Юго-Западном Египте в оазисе Дахла на месте позднеримского поселения Келлис¹¹⁹ (совр. поселение

¹¹³ Вышло три тома; см. раздел: «Библиография. Литература (2)»: *DictMT I, DictMT II* (совсем недавно увидел свет третий по счету том: *Dictionary of Manichaean Texts. Vol. II: Texts from Iraq and Iran. Texts in Syriac, Arabic, Persian and Zoroastrian Middle Persian. Compiled by F. Blois, E. Hunter and D. Taillieu. Turnhout, Brepols, 2006* – не видел; сдан в печать и том *Dictionary of Manichaean Texts in Chinese*, подготовленный Миккельсеном); см. также: Mikkelsen, 1997. В предшествующие годы ученики Хеннинга Мэри Бойс и Йес Петер Асмуссен издали целый ряд иранских манихейских текстов и пособий к ним: Воусе, 1954; id., 1960 (каталог манихейских рукописей из Турфанской коллекции); id., 1975; id., 1977; Asmussen, 1965; id., 1975.

¹¹⁴ Вот лишь некоторые его важнейшие публикации: Sundermann, 1973, 1981, 1992, 1997; ссылки на остальные работы см. в тексте.

¹¹⁵ Zieme, 1975, 1995.

¹¹⁶ Funk, 1999, 2000.

¹¹⁷ Decret, 1978. Ранее тот же автор уже рассмотрел некоторые из этих вопросов в другой монографии: Decret, 1970.

¹¹⁸ Lieu, 1985 Второе расширенное издание появилось в 1992 г. Полезным справочным пособием являются и два тома статей того же автора: Lieu, 1994, id., 1998. Переводы ряда манихейских текстов (некоторых еще не изданных в оригинале) на английский см.: Gardner–Lieu, 2004.

¹¹⁹ «Полный адрес» этой деревни часто можно найти в письмах; например: «деревня Келлис города Мотис в Великом оазисе» (κώμη Κέλλεως τῆς Μαίβειτῶν πόλεως τῆς Μεγάλτης Ὀάσεως; P. Kell. Gr. 20. 3–5; Worp, 1995, 61; см.: ibid., 243; Индекс географических названий).

Исмант эль-Хараб) ведутся систематические раскопки¹²⁰. Среди прочих археологических объектов¹²¹ здесь были пока обследованы четыре жилых дома (сектор А: дома 1, 2, 3, 4), в которых было найдено множество греческих и коптских текстов (как литературных¹²², так и документальных), часть которых, как следует из их содержания, принадлежала жившим здесь манихеям. Эти тексты представляют особый интерес прежде всего потому, что позволяют проследить историю бытования манихео-христианской (или христиано-манихейской) общины в этом месте с конца III до конца IV в., когда (ок. 400 г.) деревня была оставлена жителями, вероятно, из-за наступления песков из пустыни¹²³. В середине 90-х гг. началось издание обнаруженных здесь текстов¹²⁴.

Итак, труды многих поколений ученых над манихейскими текстами сделали доступным огромное количество источников, написанных на разных языках и в разное время. И прежде чем перейти к рассказу о Мани и к изложению его учения, систематизируем эти источники.

¹²⁰ Ежегодные отчеты о раскопках публикуются в JSSEA и BACE; см. также: Норе, 2003, 207–289.

¹²¹ Например, открытый в 1991 г. так называемый главный храмовый комплекс (сектор В) с храмом египетского бога Туту (Титоя), датируемый II–III вв. н. э., многочисленные росписи которого (прежде всего лица богов) были основательно повреждены еще до того, как храм был заброшен в середине IV в. (см.: Капер, 1991, 64–66; Норе, 1994, 37–41).

¹²² Не только религиозного содержания; так, например, в кухне дома 2 были найдены два кодекса: первый, датируемый IV в., из 9-ти связанных шнуром деревянных табличек с текстом трех речей Исократы (ad Demonicum, ad Nicoclem, Nicocles) на обеих сторонах (Worp–Rijksbaron, 1997; издатели датируют кодекс временем ок. 360 г. и приводят фотографии всех страниц рукописи); второй из 8 деревянных табличек с отчетами за четыре года (также 60-е гг. IV в.) о ведении хозяйства (Bagnall, 1997 с фотографиями всех страниц).

¹²³ См., например: Норе, 1985, 114–125; id., 1986, 74–91; Bowen, 2003, 175.

¹²⁴ Ссылки на издания текстов см. ниже, в соответствующих разделах.

Глава II

ИСТОЧНИКИ

Полемические сочинения

Греческие языческие авторы

Одним из самых ранних опровержений манихейства, которое основано на знакомстве автора с материалом из первых рук¹²⁵, является трактат «Против учений Мани». Трактат написан платоническим философом Александром Ликопольским (но ни о нем самом, ни о других его сочинениях мы почти ничего не знаем)¹²⁶, по всей вероятности, в конце III — начале IV в.¹²⁷ в Ликополе (совр. Асьют; Верхний Египет)

¹²⁵ Сам Александр говорит: «Некоторое представление о его (т.е. Мани) учении мы получили от его ближайших (учеников)» (τις φήμη τῆς ἐκεῖνου δόξης ἀπὸ τῶν γνωρίμων τοῦ ἀνδρός; *Adv. Man.* II; Brinkmann, 4. 23–24).

¹²⁶ В рукописи IX в. (Bibliotheca Laurentiana; cod. 23 Mediceus), которую Бринкманн положил в основу своего критического издания, сочинение названо: «Александра Ликопольского, обращенного из язычников, против учений Манихея» (Ἀλεξάνδρου Λυκοπολίτου ἐπιστρέψαντος ἐξ ἐθνῶν πρὸς τὰς Μανιχαίου δόξας; Brinkmann, 1895, V); французский перевод текста и обширный комментарий: Villey, 1985; английский перевод и комментарий: Horst–Mansfeld, 1974. Поддержанная ранними исследователями точка зрения, согласно которой автор был обращенным из язычников христианином (см., например, старый английский перевод трактата, где Александр назван «Bishop of Lycopolis»: Hawkins, 1869), основанная как на свидетельстве Фотия о том, что Александр был епископом Ликополя (*Contra man.* I. 11), так и на названии сочинения, как оно читается в лучшей рукописи, давно оставлена; подробнее см.: Brinkmann, 1895, XII; Villey, 1985, 16–19. Поэтому вызывает удивление недавнее утверждение Риса: «Раῖεν d'abord il devient sectateur de Mani avant de se convertir au christianisme» (Ries, 1988, 24); ср. также Grant, 1972, 432: «...Alexander of Lycopolis, either pro-Christian or Christian». Следует заметить, что само название *Ликопольский* могло обозначать не место деятельности Александра (т. е. место, где он составил свой трактат «Против манихеев»), а, например, место его рождения.

¹²⁷ По словам Александра, «ересь Мани появилась недавно» (οὐ πάλαι μὲν ἐπεπόλασεν ἢ τοῦτου καινοτομία; *Adv. Man.* II; Brinkmann, 4. 16); ср. Horst–Mansfeld, 1974, 5, прим. 8: «По всей вероятности, Александр написал свой трактат до антиманихейского эдикта императора Диоклетиана (297 г.)»; Brinkmann, 1895, XIV; конец III — начало IV в.; Dibelius, 1950, 270: около 300 г.; Villey, 1985, 22: между 277 и 297 гг.

как реакция на проникновение манихеев в его философскую школу. Александр, как и все последующие полемисты, считал манихейство не самостоятельной религией, а одной из христианских ересей¹²⁸.

Комментарий неоплатоника Симплиция к 27-й главе «Руководства» Эпиктета¹²⁹ был, весьма вероятно, написан после 533 г., когда он вместе с другими философами возвратился из Персии¹³⁰, где имел возможность не только читать труды манихеев, но и беседовать с ними¹³¹. В главе XXXV философ подробно анализирует несостоятельность манихейского учения о двух началах.

Греческие христианские авторы

Хронологически этот список открывает обнаруженный в 1938 г. в рукописном собрании Джона Райлендса (Манчестер) фрагмент папируса (P. Ryl. 469), который донес до нас, по всей вероятности, самое ранее церковное антиманихейское сочинение. Как полагает издатель текста, мы имеем дело с окружным посланием, направленным ко всем церквам Египта и предостерегающим их против новой и опасной ереси; этот циркуляр был составлен в канцелярии александрийского епископа Феоны (282–300 гг.), а следовательно, послание было написано примерно в то же время, что и трактат Александра Ликопольского¹³².

От IV в. до нас дошел целый ряд пространных полемических трактатов, как правило, с одним и тем же названием «Против манихеев» (Κατὰ Μανιχαίων).

¹²⁸ Свой трактат Александр начинает с описания христианского учения (ἡ χριστιανῶν φιλοσοφία), расколовшегося впоследствии на множество ересей, поскольку «каждый из них (т. е. христиан. — А. Х.) стремился превзойти своего предшественника новизной (καινότητι) своего учения»; одной из таких ересей и было учение (καινοτομία) Мани (*Adv. Man.* II; Brinkmann, 3. 1 сл.).

¹²⁹ Ἐξηγήσεις εἰς τὸ Ἐπικτήτου Ἐγχειρίδιον; издание текста: Hadot, 1996, 322–344. О времени написания сочинения (после 533 г.) см.: Hadot, 1972, 190–191.

¹³⁰ После закрытия в 529 г. эдиктом императора Юстиниана афинской школы несколько платонических философов, среди них и Симплиций (Σπυλικιός ὁ Κίλιξ) отправились в 532 г. в Персию ко двору Хосрова Ануширвана (531–579), где пробыли более года (см.: Agath., *Just.* II. 30–31). О том, что городом, в котором философы нашли прибежище, были Карры (Carrae, совр. Харан; ок. 40 км на юго-восток от Эдессы), см.: Tardieu, 1986, 22–25. О различных формах написания этого топонима см. ниже, прим. 147.

¹³¹ См. слова Симплиция: «Но как мне рассказал один из их мудрецов» (ἀλλ' ὡς ἐμοί τις τῶν παρ' αὐτοῖς σοφῶν ἐξέφηνε: *In Epict. Ench.* XXXV; Hadot, 325. 90–91).

¹³² Издание текста с комментарием см.: Roberts, 1938, 38–46. На основе палеографии Робертс датирует текст концом III в., и его гипотеза о происхождении текста из канцелярии епископа Феоны основана только на этой датировке.

Полный текст трактата Серапиона, епископа нижнеегипетского города Тмуита¹³³, стал известен лишь в 1924 г.¹³⁴ По всей вероятности, автор черпал свое знание о манихеях не из первых рук, а из какого-то антиманихейского сочинения, на которое он не ссылается. Серапион не стремился дать подробное описание их учения; его основная цель это полемика с манихейским дуализмом и с отношением манихеев к Священному Писанию. Язык и аргументация Серапиона свидетельствуют о его серьезном греческом образовании¹³⁵.

Трактат Тита, епископа сирийского города Бостры¹³⁶, состоящий из четырех книг, полностью сохранился лишь в сирийском переводе¹³⁷; от греческого оригинала сейчас известны лишь первые две книги и часть третьей (I—III. 30)¹³⁸. Аргументация Тита против манихейского учения о двух началах свидетельствует о его философском образовании и об основательном знании Священного Писания¹³⁹, а частое цитирование манихейских сочинений говорит о том, что он знал сочинения своих оппонентов из первых рук¹⁴⁰. Это одно из самых известных опровержений манихейства, которым впоследствии часто пользовались христианские полемисты, начиная с Епифания (Наег. 66. 21. 3; см. ниже).

¹³³ О жизни Серапиона мы знаем не очень много: до того, как стать епископом (не позднее, чем 339 г.), он провел некоторое время в пустыне как ученик Антония Великого, поддерживал дружеские отношения с Афанасием Александрийским, который написал к нему несколько писем и которого Серапион в 353 г. представлял императору Констанцию. Ум. после 362 г. Помимо антиманихейского трактата, который можно датировать лишь приблизительно серединой IV в., сохранилось несколько посланий (например, «*Epistola ad monachos*») и «Евхологий»; см., Christ—Stählin—Schmid, 1913, II. 2, 1155; Casey, 1931, 5—6; Altaner—Stuiber, 1978, 257, 280.

¹³⁴ Обнаружен в Ватопедском монастыре на Афоне (Athos Vatopaedi cod. 236; рукопись XI в.); до этого времени была известна лишь одна четвертая часть текста (так, например, в PG 40, 900—924); подробнее см.: Quasten, 1983, 81. Критическое издание текста с пространным введением см.: Casey, 1931.

¹³⁵ Иероним говорит о том, что Серапиона за его ученость называли *scholasticus* (*Vir. ill.* 99). Созомен называет его человеком «удивительной святости жизни и красноречия» (Н.Е. IV. 9. 6).

¹³⁶ О жизни Тита мы располагаем скудными сведениями, дата рождения его неизвестна, умер, по свидетельству Иеронима, после 378 г. (*Vir. ill.* 102: «*moritur sub Valente*»; ср. Christ—Schmid—Stählin, 1913, 1203; Quasten, 1983, 359). Как свидетельствует пассаж из второй книги (II. 24; Lagarde, 1859a, 43. 34—37), трактат был написан вскоре после смерти Юлиана Отступника, следовательно, после 363 г. Помимо названного сочинения до нас дошли лишь отрывки из его «Гомилий на евангелие от Луки».

¹³⁷ Издание текста см.: Lagarde, 1859. Текст сохранился в единственной, правда, очень древней, рукописи, которая датируется 412 г., что свидетельствует о том, что сирийский перевод был сделан вскоре после появления греческого оригинала.

¹³⁸ Издание греческого текста книг I—II. 7 (до середины главы) см.: PG 18. 1069—1257; Lagarde, 1859a; другая часть третьей книги (III. 7—29) издана Нагелем (Nagel, 1967; ср. id., 1973a, 285—359) по греческой рукописи Athos Vatopaedi cod. 236 (см. выше, прим. 134), где трактат Тита соседствует с трактатом Серапиона.

¹³⁹ Его *eruditio saeculi et scientia scripturarum* отмечали уже современники (Hieron. *Epist.* 70).

¹⁴⁰ См. подробнее: Pedersen, 2004, 177 сл., где автор также показывает, что Тит, вероятно, знал и «Деяния Архелая» (*ibid.*, 146 сл.).

Дидим Слепой, или Александрийский (ок. 313–398 гг.), последний глава александрийской огласительной школы, в трактате «Против манихеев»¹⁴¹ возражает их учению на основе своего толкования Священного Писания¹⁴². Автор едва ли читал оригинальные сочинения манихеев и скорее всего некоторые сведения об их учении он почерпнул из бесед с ними. Можно также допустить, что Дидим был знаком с антиманихейскими трактатами Серапиона и Тита, поскольку у него встречаются некоторые параллели к их сочинениям¹⁴³. Вероятно, по той причине, что манихеи ни разу не названы здесь по имени¹⁴⁴, трактат остался почти неизвестным последующим полемистам¹⁴⁵.

Так называемые Деяния Архелая (составлены не позднее 340-х гг.)¹⁴⁶, в отличие от собственно антиманихейских трактатов, представляют собой вымышленный диспут между Архелаем, христианским епископом города Кархар в Месопотамии¹⁴⁷, и самим Мани¹⁴⁸. Греческий

¹⁴¹ Издание трактата (по той же рукописи IX в., которую Бринкман положил в основу своего издания Александра Ликопольского; см. выше, прим. 126): PG 39. 1085C–1109A. О состоянии текста см.: CPG II, 2545, cols. 1085–1089B2 (PG 39) являются интерполяцией и не принадлежат Дидиму, начало самого трактата Дидима (начинается с 1089B2) испорчено, и в нем не хватает глав 1–2. В новом издании греческого текста (Bennett, 1997) издатель предположил («most likely»), что порчи текста нет и что 1089B2 и есть начало трактата («the true beginning of the Didymus treatise»: *ibid.*, 244). Точное время написания трактата не установлено (см.: Leipoldt, 1905, 13, который помещает трактат среди «Undatierbare Schriften»; Беннет даже не ставит этого вопроса: Bennett, 2001).

¹⁴² Нужно заметить, что полемика с манихеями в том или ином виде встречается в ряде сочинений Дидима (см.: Leipoldt, 1905, 15); новые тексты Дидима из Туры это подтверждают (см., например, Comm. Eccl. V. 9–9a; Grönewald, 1979, 8–10).

¹⁴³ Список см.: Leipoldt, 1905, 15. В этом случае можно датировать трактат Дидима временем после 363 г. (ср. выше, прим. 136 о датировке трактата Тита).

¹⁴⁴ В своих сочинениях Дидим для обозначения манихеев предпочитает описательные выражения вроде «те, кто вводит (две) природы» (οἱ τὰς φύσεις εἰσάγοντες) или т. п.

¹⁴⁵ В списке писателей, писавших против манихеев (см., например: Pan. 66. 21. 3; Theod., Naer. fab. I. 26; Phot., Bibl. 85), мы ни разу не встречаем его имени. Единственное упоминание находим у Иоанна Дамаскина в *Sacr. Par.* (PG 95, 1532A), где содержится фрагмент трактата Дидима. Приписываемое Григорию Нисскому сочинение Κατὰ Μανιχαίων λόγος (PG 46. 541) является не чем иным, как извлечением из трактата Дидима (1088C–1089B); см.: CPG II, 3220.

¹⁴⁶ «Acta disputationis Archelai episcopi Mesopotamiae et Manetis haeresiarchae». Издание текста: Beeson, 1906. Новый комментированный английский перевод: Vermes, 2001. Terminus post quem поп для возникновения этого сочинения служит «Шестое катехитическое поучение» Кирилла Иерусалимского (см. ниже), произнесенное им между 348 и 350 гг. В нем он кратко излагает содержание «Деяний Архелая» (*Cat. ad ill.* VI. 20–35; Reischl, I. 182 сл.).

¹⁴⁷ Вероятно, этот топоним (Carchag или т. п.) следует отождествить с городом Carthae (Харан; ср. выше, прим. 130) см.: Vermes, 2001, 16 сл. (комментарий: S. N. C. Lieu); различные формы написания этого топонима в латинской и греческой рукописной традиции см.: Beeson, 1906 (критический аппарат к латинскому тексту на с. 1).

¹⁴⁸ В конце сочинения (LXVIII. 4) автором назван некий Гегемоний (Hegemonius), который якобы присутствовал при споре и аккуратно записал все происходившее; о нем мы ничего не знаем из других источников.

оригинал сочинения утерян¹⁴⁹, однако значительная его часть дошла до нас в пространных цитатах в «Опровержении всех ересей» Епифания (см. ниже), а полный текст сохранился только в латинском переводе¹⁵⁰. Сочинение, в котором изобилует легендарный материал, тем не менее содержит подробное изложение учения Мани, что позволяет думать, что автор пользовался какими-то подлинными манихейскими текстами. Act. Arch. служили основным источником для целого ряда последующих опровержений манихейства.

Епифаний Кипрский в своем монументальном труде «Опровержение всех ересей» (ок. 377 г.) для главы «Против манихеев» (Pan. 66)¹⁵¹ помимо Act. Arch., которые служили ему основным источником и из которых он привел значительные выдержки, в какой-то мере использовал сочинение Тита¹⁵². Среди своих предшественников и современных ему авторов, которые писали против манихеев, помимо уже известных нам Серапиона и Тита, он называет Оригена¹⁵³, Евсевия Кесарийского¹⁵⁴, Афанасия Александрийского¹⁵⁵, Георгия Лаодикийского¹⁵⁶, Аполлинария Лаодикийского¹⁵⁷, Евсевия из Эмесы¹⁵⁸.

¹⁴⁹ Иероним, считая, что сочинение было написано по-сирийски, а затем переведено на греческий (*Vir. ill.* 72: Archelaus, archiepiscopus Mesopotamiae, librum... Syro sermone composuit, qui translatus in Graecum...), исходил, конечно, из того, что языком извещения в тех краях был арамейский. Эта точка зрения, которую защищал еще Кесслер (Kessler, 1889, 89 сл.), теперь оставлена в пользу греческого оригинала.

¹⁵⁰ Филастрий в своем каталоге ересей, составленном в 385 г., уже использует Act. Arch. (*Div. Haer.* XXXIII. 4; *Mag* 32. 16–20), что свидетельствует о существовании к этому времени латинского перевода сочинения.

¹⁵¹ Издание текста: Holl–Dummer, 1985 (о манихеях сс. 15–74). Перевод см. в Приложении 3.

¹⁵² См., например: Kugener–Cumont, 1912, 158–159.

¹⁵³ Что, конечно, является ошибкой, поскольку Ориген умер до того (254 г.), как манихеи начали свое шествие по Римской империи.

¹⁵⁴ Мы ничего не знаем об отдельном сочинении Евсевия против манихеев, и, вероятно, Епифаний имеет в виду соответствующую главу из «Церковной истории» (см. ниже).

¹⁵⁵ Об отдельном сочинении Афанасия против манихеев также ничего не известно; Афанасий несколько раз вскользь упоминает манихеев, сравнивая их, как правило, с арианами (см.: Müller, 1952, 872: Μανιχαῖος). Возможно, Епифаний имел в виду главу о манихеях (PG 28, 513–516) из трактата «Contra omnes haereses», который приписывается Афанасию, но ему не принадлежит (хотя зависимость автора от сочинения Афанасия очевидна; см.: CPG 2251).

¹⁵⁶ От литературных трудов этого арианского епископа (ум. ок. 360 г.) почти ничего не сохранилось (см.: CPG II, 3555–3558); Феодорит (*Haer. fab.* I. 26; PG 83, 381B) и Фотий (*Bibl.* 85; *Henr*, 1960, 9/9/) называют его также среди выдающихся оппонентов манихеев (возможно, заимствуя эту информацию у Епифания).

¹⁵⁷ Из других источников мы ничего не знаем об антиманихейском сочинении этого плодовитого писателя (ум. ок. 390 г., следовательно, в то время, как Епифаний писал свое «Опровержение», он единственный, кто был еще жив из тех, кого Епифаний назвал своими предшественниками), хотя он написал множество (в большинстве случаев не сохранившихся) полемических трактатов (см., например, Quasten, 1983, 378).

¹⁵⁸ О его антиманихейском трактате мы узнаем только из Епифания (*Pan.* 66. 21. 3) и Феодорита (*Haer. fab.* I. 26); последний говорит также о том, что Евсевий (ок. 300 — ок. 359) написал еще и трактат против маркионитов (*Haer. fab.* I. 25; PG 83, 377A).

Также от этого времени мы располагаем краткими и не содержащими (по сравнению с вышеназванными сочинениями) новой информации опровержениями манихейского учения у других греческих церковных авторов: кроме Евсевия Кесарийского, посвятившего в своей «Церковной истории» манихейской ереси короткую главу (*H. E.* VII. 31), содержание которой свидетельствует о том, что он знал о манихеях лишь понаслышке¹⁵⁹, два других более поздних полемиста, а именно Кирилл Иерусалимский в «Шестом катехитическом поучении» (*Cat. ad ill.* VI. 21–34) и Сократ Схоластик (*H. E.* I. 22)¹⁶⁰ как основным источником пользуются «Деяниями Архелая»¹⁶¹.

Несколько особняком стоит Феодорит Кирский, который в своей «Краткой истории еретических вымыслов» (ок. 453 г.)¹⁶² также приводит материал, восходящий к *Act. Arch.*, но заимствует его, возможно, уже у Епифания¹⁶³; кроме этого, он пользовался каким-то оригинальным манихейским текстом, содержащим изложение их космогонии (ср. ниже о Севире Антиохийском).

Томилия «Против страшного нечестия манихеев» (№ 123) была произнесена антиохийским патриархом Севиром по-гречески 11-го апреля 518 г.¹⁶⁴ Греческий оригинал до нас не дошел¹⁶⁵, но сохранился

¹⁵⁹ Тот факт, что Евсевий, в отличие от последующих церковных полемистов, не упоминает *Act. Arch.*, никак не может свидетельствовать о том, что сочинение появилось после того, как он закончил свою историю (ок. 330 г.); ср., однако, замечания Лью в книге: Vermes, 2001, 6.

¹⁶⁰ Сократ (ок. 380–450), говоря о заблуждениях манихеев и замечая, что Евсевий в своей истории о них «не точно рассказал» (ὁὐ μὴν ἀκριβῶς διηγήσατο; Hansen, 66. 15–17), дает более пространное описание, прямо называя свой источник: «Это мы не выдумали, но нашли в сочинении Архелая» (ibid. 68. 10–12).

¹⁶¹ Хотя Августин в своей полемике с Юлианом из Эклана (*Contra Julianum* I. 5. 16; PL 44, 650–651) и ссылается на Василия Великого, который, по его словам, написал книгу против манихеев, таким трудом мы не располагаем. Как показал Декре (*Decret*, 1993, 1061), Августин имел в виду сочинение Василия под названием «О том, что Бог не является причиной зла» (PG 31, 329A сл.). Василий, хотя и упоминает манихеев в различных трудах, ничего не добавляет к нашему знанию о них (ibid., 1062).

¹⁶² Αἰρετικῆς κακοῦθίας ἐπιτομή. Издание текста: PG 83. 377–388. Перевод *Haer. fab.* I. 26 см. в Приложении 3.

¹⁶³ Хотя Феодорит ни разу не упоминает ни Архелая, ни Епифания. Среди церковных авторов, которые писали против манихеев, он называет Тита из Бостры, Георгия Лаодикийского и Евсевия из Эмезы (PG 83., 381B), т. е. тех, кого в своем списке называет Епифаний, и добавляет к ним Диодора Киликийского (или из Тарса; ум. до 394 г.; о нем см.: Altaner–Stuiber, 1980, 318–319). Диодора в списке антимианхейских полемистов называет и Фотий (*Bibl.* 85); подробнее см. ниже.

¹⁶⁴ Это одна из 125 гомилий (λόγοι ἐπιθρόνοι), которые Севир огласил за время своего патриаршества (512–518 гг.).

¹⁶⁵ Сочинения монофизита Севира были преданы анафеме на соборе в Константинополе в 536 г. патриархом Епифанием; за этим последовал эдикт императора Юстиниана (новелла 42), в котором ересиарх сравнивался с ярым противником христианства неоплатоником Порфирием и в котором требовалось сжигать его сочинения. От полного уничтожения они были спасены сирийскими переводами, поскольку для яковитской

сирийский перевод¹⁶⁶. Сочинение интересно в том отношении, что сам Сефир цитировал сочинения Мани и его последователей в имевшихся в его распоряжении греческих переводах, яковитские же переводчики трудов Севира вынуждены были сделать своего рода обратный перевод этих цитат на сирийский, т. е. на язык оригинальной проповеди Мани. Для описания космогонии манихеев (главная тема его полемики) Сефир, кажется, пользовался тем же (или сходным) источником, который был в распоряжении Феодорита¹⁶⁷.

Иоанн Грамматик (или Кесарийский)¹⁶⁸ написал две гомилии «Против манихеев»¹⁶⁹ и, возможно, сочинение под названием «Спор с манихеем»¹⁷⁰. В первой гомилии автор полемизирует с манихейским дуализмом, во второй он обращается к космологии и антропологии манихеев. Основной темой «Спора» является проблема зла.

Перу Захарии Ритора (или Митиленского)¹⁷¹ принадлежат так называемые Семь глав с анафематизмами против манихеев¹⁷² и трактат

Церкви Сефир оставался святым. Первые переводы на сирийский различных сочинений Севира были сделаны ок. 528 г. Павлом из Каллиника (об этом авторе см.: Brière, 1960, 17–18).

¹⁶⁶ Издание сирийского текста той части гомилии, в которой обличаются манихеи (с французским переводом и пространным комментарием), см.: Kugener–Cumont, 1912. Полный текст гомилии (с французским переводом): Brière, 1960, 124–189. Этот текст представляет собой сделанную в 700/701 г. Иаковом Эдесским (о нем см.: Ortiz de Urbina, 1965, 181 и 245; Brière, 1960, 33–35) новую редакцию (с привлечением тогда еще доступного ему греческого оригинала для проверки) более раннего сирийского перевода (см. пред. прим.).

¹⁶⁷ Подробнее см.: Kugener–Cumont, 1912, 151–153.

¹⁶⁸ О нем мы знаем лишь то, что он писал в первой половине VI в. и был противником монофизита Севира Антиохийского.

¹⁶⁹ Ἰωάννου ἀπὸ γραμματικῶν ὁμιλίᾳ πρῶτῃ πρὸς Μανιχαίους и τοῦ αὐτοῦ Ἰωάννου πρεσβυτέρου ὁμιλίᾳ δευτέρᾳ. Полный текст стал известен лишь во второй половине XX в.; издание см.: Richard, 1977, 85–105. До этого времени были известны лишь фрагменты из обеих гомилий (PG 88, 573D–577D).

¹⁷⁰ Новое издание сочинения *Διάλεκτις Ἰωάννου ὀρθοδόξου πρὸς Μανιχαίων* см.: Aubineau в приложении к Richard, 1977, 117–128. Трактат ранее приписывался Иоанну Дамаскину (PG 96, 1320–1336) прежде всего потому, что у Дамаскина есть антиманихейское сочинение, составленное в форме диалога православного христианина и манихея (PG 94, 1505–1584; см. ниже). Обио высказывается в пользу авторства Иоанна Кесарийского (ibid., 115–116); Ришар считает, что Иоанн Кесарийский и Иоанн Ортодокс — это два разных автора (ibid., XLV–LIV). Следует, однако, заметить, что в афонской рукописи XII в. (Cod. Vatoped. 236), по которой были изданы все эти три антиманихейских трактата, сочинение с авторством Иоанна Ортодокса следует за гомилиями Иоанна Кесарийского. Недавно с защитой авторства Иоанна Кесарийского выступил Klein, 1990.

¹⁷¹ Захария (ум. после 536 г.), вначале монофизит, затем халкидонит, написал среди прочих сочинений «Житие Севира Антиохийского».

¹⁷² *Κεφάλαια ἐπὶ τῶν ἀναθεματισμοῦ... κατὰ τῶν... Μανιχαίων*. Текст был обнаружен в середине XX в. Ришаром в афонской рукописи XII в. (Cod. Vatoped. 236; см. выше, о Серапионе Тмутском и о Иоанне Кесарийском). Издание см.: Richard, 1977, XXXIII–XXXIX и Lieu, 1983, 176–188. Предположение Ришара о том, что автором (в рукописи текст анонимный) был Захария, основано на вступлении к другому сочинению Захарии

«Опровержение (против манихеев)»¹⁷³. Первое сочинение принадлежит жанру «церковных анафематизмов» (см. ниже), но по сравнению с дошедшими до нас гораздо более подробно передает манихейскую мифологию. Автор знал материал из первых рук, и поэтому его сочинение является теперь одним из самых надежных источников по манихейству. Второе сочинение, составленное, по словам автора, при Юстиниане, не касается мифологии, а посвящено полемике с манихейским дуализмом, которому противопоставляется истинное христианское учение¹⁷⁴.

Церковные анафематизмы, которые представляют собой уже не полемические трактаты, а скорее юридические тексты, которые должны были вслух и публично огласить те, кто, отрекшись от ереси, пожелал стать полноправным членом Церкви¹⁷⁵, интересны прежде всего потому, что часто содержат уникальные свидетельства по истории и мифологии манихейства, в ряде случаев лишь недавно подтвержденные оригинальными манихейскими сочинениями. Из них два представляют первостепенную важность для изучения как мифологии манихеев, так и их истории и литературы, а именно «Краткие» (*Anath. Br.*) и «Пространные (церковные) анафематизмы» (*Anath. L.*)¹⁷⁶.

Мы остановились на древнейших и важнейших греческих антиманихейских текстах. Начиная с VII в. церковная полемика греческих христианских авторов с манихеями идет на спад, и это косвенно может свидетельствовать о том, что к этому времени Церковь в общем и целом подавила манихейство. Теперь церковные авторы полемизируют с манихеями, как правило, только в связи с опровержением новой ереси (которая к середине VII в. широко распространилась в Византийской империи и которая, как они считали, выросла из манихейства), а именно павликианства. Эти позднейшие опровержения мы оставляем вне рассмотрения, поскольку для понимания собственно манихейства

(см. след. прим.), в котором говорится, что Захария ранее составил «Семь глав против манихеев» и был известным полемистом в этой области. Перевод текста см. в Приложении 3.

¹⁷³ Ἀντίρρησις. Текст сохранился в московской рукописи X в. (гг. 394); издание см.: Demetrakoroulos, 1866, 1–18. В заглавии сказано, что сочинение принадлежит «Захарии, епископу Митилены» (Ζαχαρίου Μιτυλήνης ἐπίσκοπου: *ibid.* 2).

¹⁷⁴ Значительная часть сочинения вошла в состав другого сочинения под названием «Disputationes Photini Manichaei cum Paolo Christiano» (PG 88, 529–552).

¹⁷⁵ Впрочем, для перехода в Церковь из такой ереси, как манихейство, этого было недостаточно: требовалось новое крещение; см., например: Timoth., *De rec. haer.* (PG 86, 13AB).

¹⁷⁶ Оба текста были опубликованы уже в XVII в.: первый Жаком Гоаром (Goar, 1647), второй Жаном-Батистом Котелье (Cotelier, 1672); воспроизведены в PG 100, 1324B–1325C и PG 1, 1461C–1472A). По всей вероятности, первый текст был составлен в VI в., второй — в IX в. Критическое издание см.: Ficker, 1906.

они, как правило, не несут в себе новой информации¹⁷⁷. Правда, следует помнить о том, что далеко не весь материал, которым располагали эти поздние авторы, до нас дошел. Так, например, Фотий, не сообщая нам ничего нового о Мани и манихействе, приводит в своей «Библиотеке» новые интересные подробности о предшествующих авторах, писавших против манихеев¹⁷⁸, и т. д.

Впрочем, неприятие манихейства выливалось не только в теоретические и юридические сочинения (правда, именно эти сочинения формировали общее отношение к манихеям), но, как следствие, проявлялось и на бытовом уровне. В нашем распоряжении имеется несколько ранних историй (или даже анекдотов) о полемике церковных христиан с манихеями. По всей вероятности, в основе подобных благочестивых рассказов лежали какие-то реальные события¹⁷⁹, но их авторов интересовало не столько содержание самой полемики (т. е. то, что интересовало бы нас), сколько чисто внешняя сторона происходившего, при описании которой они не скупались на фантастические детали: здесь важным было лишь то, чтобы манихей в конце концов или полностью осрамился, или даже умер.

Так, египетский аскет Копрей, как он якобы сам рассказал автору «Истории монахов в Египте» (ок. 400 г.), однажды в Гермополе встретился с манихеем, который пытался обманывать народ; Копрей в публичном споре не смог убедить его отказаться от своего учения и предложил ему испытать «правую веру» огнем; Копрей вышел из огня невредимым, а манихей, которого против воли толкнули в костер, получил сильные ожоги и с позором был изгнан из города; победителя же Копрея толпа с ликованием понесла в церковь¹⁸⁰.

В «Житии Порфирия, епископа Газы» (епископ с 395 г.), составленном (Псевдо-) Марком Диаконом (существующая редакция не ранее начала VI в.)¹⁸¹, мы имеем дело с подобной историей. Здесь речь идет

¹⁷⁷ Например, Евстафий Монах «*Epistula de duabus naturis*» (PG 86, 901–942 /CPG 6810/); Леонтий Схоластик (Pseudo-Leontius) «*Liber de sectis*» (PG 86, 1213 /CPG, 6823/); Иоанн Дамаскин «*Dialogus contra Manichaeos*» (PG 94, 1505–1584 /CPG 8048/); Фотий «*Narratio de Manichaeis*» (PG 102, 16–84); Петр Сицилийский «*Historia haereseos Manichaeorum, qui et Pauliciani*» (PG 104, 1210–1234).

¹⁷⁸ Фотий пишет, что Диодор, епископ Гарса, написал сочинение «Против манихеев» в 25 книгах, а Гераклиан, епископ Халкедона, сочинение с тем же названием в 20 книгах; далее он дает свой конспект труда Гераклиана (*Bibl. cod.* 85; перевод см. в Приложении 3). О жизни Гераклиана мы ничего не знаем, но можно думать, что жил он в VI в., поскольку в VII в. его цитирует (см.: *Bibl. cod.* 291) Софроний Иерусалимский.

¹⁷⁹ О том, что манихеи часто провоцировали церковных христиан на публичные диспуты о вере, см. подробнее Lieu в книге: Vermes, 2001, 24–31.

¹⁸⁰ *H. M. X.* 30–35; издание текста см.: Festugière, 1961, 87–88. В сирийской версии этого рассказа манихей заживо сгорел в огне (цит. по: Lieu, 1992, 196).

¹⁸¹ Βίος τοῦ ἀγίου Πορφύριου; издание текста см.: Grégoire–Kugener, 1930; наш отрывок: с. 66–71 (§ 85–91).

о публичном споре Порфирия с манихейкой Юлией, которая пришла из Антиохии в Газу, чтобы обратить тех, кто недавно стал христианином, в свою веру, не скупясь при этом на деньги; она имела временный успех, и Порфирий, узнав о ее религиозной принадлежности, предложил ей отречься от манихейства; она отказалась, и на утро были назначены публичные дебаты; спор длился долго¹⁸² — до тех пор, пока Порфирий не попросил у Бога, чтобы тот поразил ее уста, произносившие богохульства; наказание превысило просимое: Юлия упала и испустила дух; те же, кто ее сопровождал, тут же по требованию епископа предали анафеме Мани¹⁸³ и через несколько дней, после необходимого катехитического наставления, приняли христианство.

Еще одна история с таким же печальным исходом для манихея рассказана Филосторгием в «Церковной истории» (ок. 430 г.). В середине IV в. известный христианский проповедник Аэций специально прибыл из Антиохии в Александрию, чтобы вступить в богословский спор с лидером манихеев Афтонием; после нескольких диспутов Афтоний потерпел поражение, заболел от позора и через неделю умер (*Н. Е.* III. 5).

Сирийские христианские авторы

Самый ранний из них Ефрем Сирин (ок. 306–373 г.). С одной стороны, это его многочисленные «Гимны против ересей», упоминаемые уже Созоменом (*Н. Е.* III. 16. 1 сл.), в которых он наряду с различными еретиками обличает и манихеев¹⁸⁴, с другой стороны, это главное антиманихейское сочинение Ефрема, написанное в прозе, а именно «Против ересей (пять речей)», обращенное к некоему Гипатию, и также небольшое сочинение «Против учения Мани»¹⁸⁵. Ефрем цитирует манихейские сочинения на том языке, на котором говорили и писали Мани и его ученики, тем самым сохраняя их *verba ipsissima*¹⁸⁶. Эти цитаты в

¹⁸² Весь этот спор, как говорит автор, записывался стенографистом, но «я не передаю всего диалога в этой книге, потому что он очень длинный... Я передал его в другой книге» (*ibid.*, § 88).

¹⁸³ Здесь мы имеем дело с одним из ранних свидетельств того, что отречшиеся от учения Мани должны были публично предать его анафеме (см. выше, прим. 175 о греческих церковных анафематизмах и ниже, прим. 207 о диспуте Августина с Феликсом).

¹⁸⁴ Издание текста с немецким переводом см.: Beck, 1957. О датировке гимнов нет единой точки зрения: трудно сказать, были ли они составлены до переселения Ефрема из Низибина в Эдессу (в 363 г.) или после этого.

¹⁸⁵ См.: Mitchell, 1912, 1921 и выше, прим. 74. Библиография работ, посвященных этим антиманихейским сочинениям Ефрема, см.: Biesen, 2002, 68–69 (§ 161–166).

¹⁸⁶ Все цитаты из манихейских сочинений, приводимые Ефремом в прозаических трактатах, собраны теперь в работе: Reeves, 1997, 217–288 (с английским переводом и пространным комментарием), где автор приходит к заключению, что свидетельства, сохранные Ефремом, являются наиболее важными для реконструкции самых ранних форм манихейского учения (*ibid.*, 218).

отношении изложения манихейской мифологии находят полное соответствие с теми, которые приводят такие надежные авторы, как Севир Антиохийский, Феодор бар Кони и ан-Надим (см. ниже).

В 11-й книге своего труда «Книга схолий» (ок. 790 г.)¹⁸⁷ несторианский епископ провинции Каскар в Южной Месопотамии Феодор бар Кони (или Конай¹⁸⁸), о котором нам практически ничего не известно, давая краткое описание сект, существовавших в различные времена¹⁸⁹, подробно останавливается и на манихеях. Свой основной интерес он сосредоточил на манихейской космогонии, и его изложение этой темы, основанное на знании манихейских сочинений, написанных по-сирийски, остается одним из самых надежных источников для изучения манихейства¹⁹⁰. Однако вопрос о том, какими именно манихейскими сочинениями (или каким источником, в котором было столь подробное изложение учения Мани) пользовался Феодор, остается не ясным.

В отличие от Ефрема и Феодора другие сирийские полемические сочинения не содержат новой информации, а повторяют часто в искаженном виде то, что нам известно из других источников. Так, например, в так называемой Маронитской хронике (конец VII в.)¹⁹¹, которая в основном черпает сведения из «Деяний Архелая», говорится о том, что Мани родился в 240 г.¹⁹², поначалу был христианским

¹⁸⁷ Принятое латинское название «Liber scholiorum»; издание текста: Scher, 1912 (о манихеях: с. 311–318); французский перевод интересующего нас отрывка: Hespel–Draguet, 1982, 232–237; английский: Jackson, 1932, 221–254 (с подробным комментарием); Reeves, 1992, 189–193; немецкий: Schaeder, 1926, 342–347; Adam, 1954, 15–23 и 75–78; Böhlh, 1980, 103–108.

Кюмон в своем комментарии к этому сочинению говорит, что Феодор, «кажется, жил в конце VI — начале VII в.» (Cumont, 1908, 1; ср. также Burkitt, 1925, 14: «who seems to have lived at the beginning of the 7th century»); Nyberg, 1935 = 1977, 11: «er lebte wahrscheinlich um 700, möglicherweise später»; ср. однако Schaeder, 1927, 90: «um 800 n. Chr. schrieb»; Jackson, 1932, 221: «about 791–792 A. D.»; Ortiz de Urbina, 1965, 202: «floruit sub fine saec. VIII»; подробнее см.: Hespel–Draguet, 1982, 1–2.

¹⁸⁸ По поводу этой вокализации см.: Burkitt, 1925, 14, прим. 1.

¹⁸⁹ Здесь он следует в основном за Елифанием (причем в плохом переводе на сирийский), однако пользуется и другими источниками; подробнее см.: Hespel, 1982, 212.

¹⁹⁰ Так, например, имена персонажей манихейской мифологии или termini technici их учения он приводит в той форме, в какой они, очевидно, были в сирийских сочинениях манихеев. См. точную оценку свидетельства Феодора у Кюмона: «Заслуга Феодора состоит не только в том, что он повторил для нас оригинальные слова самого Мани, он рассказал по порядку обо всех главных событиях, которые разворачивались во Вселенной, начиная с ее первоначального состояния и до момента, когда человек получил знание добра и зла. <...> Рассказ Феодора, несмотря на его лакуны, позволяет <...> поместить разрозненные события, о которых упоминают греческие и латинские полемисты, в их подлинное место» (Cumont, 1908, 6–7); см. также: Hunter, 2005.

¹⁹¹ Chronicon Maroniticum. Издание текста: Brooks, 1903 (о манихеях: с. 58–60); латинский перевод: Chabot, 1904, 47–48.

¹⁹² «Согласно греческому летосчислению... он родился в 551 году» (Chabot, 1904, 47 / 26–28; 48 / 14 сл./). Подробнее об этой датировке см.: Puech, 1939, 593–607, а также ниже, Приложение 1.

священником, но потом отошел от Церкви. Зависит от «Деяний Архелая» и яковитский патриарх Антиохии Михаил Сириец (ум. 1199) в своей «Хронике» (*Chron.* VI. 9)¹⁹³.

Латинские авторы

Среди латинских полемических сочинений на первом месте стоят, конечно, многочисленные и разнообразные по жанру и содержанию труды Августина, который до своего обращения к Церкви на протяжении девяти лет (374–383 гг.) сам был манихейским катехуменом (*auditor*). Августину принадлежит более трех десятков сочинений, которые в большей или меньшей степени посвящены полемике с манихеями¹⁹⁴ и которые с момента появления первого научного труда по манихейству, а именно труда Бособра, и до того времени, когда были обнаружены и изданы оригинальные манихейские сочинения, т. е. без малого двести лет, оставались в европейской науке важнейшим источником для изучения проблемы. Остановимся на важнейших из этих сочинений.

Первое антиманихейское сочинение Августина «О нравах католической Церкви и о нравах манихеев (в двух книгах)»¹⁹⁵ написано в 388 г. и посвящено сравнению образа жизни и учения Церкви с учением манихеев.

Сочинение «О книге *Бытия* против манихеев (в двух книгах)»¹⁹⁶ написано в 389 г. для христиан в Тагасте, среди которых манихеи вели активную пропаганду; автор защищает книгу «Бытия» от нападок манихеев.

В сочинении «О пользе веры»¹⁹⁷ (391 г.), полемизируя с манихеями и исследуя отношение между разумом и верой, Августин показывает преимущества истинной христианской веры.

¹⁹³ Издание текста: Chabot, 1910; французский перевод: Chabot, 1899 (о манихеях с. 198–201). Правда, согласно этому тексту, Мани появился в «четвертый год правления Аврелиана (ср. *Epih.*, *Pan.* 66. 1. 2), или в 592 год по греческому счислению, и было ему тогда 33 года» (Chabot, 1899, 198).

¹⁹⁴ Для списка трудов Августина мы располагаем как его собственными «*Retractationes*» (далее *Retract.*) (Knöll, 1902), автобиографическим сочинением, в котором он расположил свои труды в хронологическом порядке и разделил по жанрам (книги, послания и трактаты; здесь можно найти авторский конспект каждого труда), так и списком трудов, которые составил Посидий («*Indiculus*»; далее *Ind.*) и добавил к своей «*Vita Augustini*» (Wilmart, 1931, 161–208). В разделе IV «*Contra Manichaeos*» Посидий перечисляет 28 сочинений.

¹⁹⁵ «*De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum libri II*» (ср. *Retract.* I. 6; *Ind.* IV. 2); новое издание текста: Bauer, 1992 (ср. PL 32, 1309–1378).

¹⁹⁶ «*De Genesis adversus Manichaeos libri II*» (ср.: *Retract.* I. 9; *Ind.* IV. 5); новое издание текста: Weber, 1998 (ср. PL 34, 173–220).

¹⁹⁷ «*De utilitate credendi*» (ср.: *Retract.* I. 13; *Ind.* I. 4, т. е. в разделе «*Contra Paganos*»); издание текста: Zycha, 1891, 3–48. Подробный анализ проблем, встающих перед исследователем этого трактата, см.: Hoffmann, 1997.

Сочинение «О двух душах»¹⁹⁸, написанное в 392 г., посвящено опровержению учения манихеев о двух душах (одна создана Богом, другая произошла из Тьмы), которыми, по их утверждению, наделен каждый человек¹⁹⁹.

В сочинении «Аргументы против манихея Фортуната»²⁰⁰ (392 г.), написанном на материале реального диспута с этим «манихейским священником» (presbyter), Августин доказывает, что зло не существует изначально и не совечно Богу, а является продуктом свободной воли человека.

Сочинение «Против Адиманта, ученика Мани»²⁰¹ (392 г.) посвящено полемике с книгой этого автора²⁰², в которой тот отвергал Ветхий Завет, противопоставляя его Новому.

В сочинении «Contra Epistula (quam vocant) fundamenti» (396 г.) Августин, уже ставший епископом Гиппона, приводит множество цитат из этого важнейшего для латиноязычных манихеев труда, которое, вполне вероятно, принадлежало перу самого Мани и в котором содержались все основные положения их учения²⁰³.

В сочинении «Против Фавста (в тридцати трех книгах)», написанном в промежутке между 398 и 404 гг.²⁰⁴ и направленном на опровер-

¹⁹⁸ «De duabus animabus» (ср.: *Retract.* 1. 15; здесь сам Августин говорит, что написал этот трактат «против манихеев»; *Ind.* IV.2); издание текста: Zycha, 1891, 51–80.

¹⁹⁹ Подробно об этом учении см.: Decret, 1978, 321–346.

²⁰⁰ «Acta contra Fortunatum Manichaeum» (ср. *Retract.*: I. 15; *Ind.* IV.4); издание текста: Zycha, 1891, 83–112; Jolivet, 1961, 133–193. Недавно в серии *CFM* увидело свет новое издание трактата с пространном комментарием, французским переводом и с удобным индексом латинских манихейских терминов (Decret, 2004).

²⁰¹ «Contra Adimantum Manichaei discipulum» (*Retract.* I. 21; *Ind.* IV. 7: «Contra Adimanti calumnias questiones diversae numero viginti octo»); издание текста: Zycha, 1891, 115–190; Jolivet, 1961, 218–375.

²⁰² Этот Адимант был не кто иной, как ближайший ученик Мани Алда (см. Указатель имен), и, следовательно, Августин полемизировал с книгой, написанной по меньшей мере за сто лет до этого. Но о том, когда и с какого языка книга была переведена на латинский, мы не можем сказать ничего определенного.

²⁰³ Ср.: *Retract.* II. 2; *Ind.* IV. 2. По словам Августина, в этом сочинении «содержится почти все, во что вы верите» (ubi totum paene, quod creditis, continetur); издание текста: Zycha, 1891, 193–248 (зд. 197. 8); для анализа трактата и комментированного издания всех цитат из *Ep. Fund.* см.: Feldmann, 1987. Хотя предпринимались попытки отождествить этот текст с одним из сочинений самого Мани, вопрос остается открытым (см.: Polotsky, 1935, 245). Однако обращение Мани в этом сочинении, возможно, к своему отцу Патику (frater dilectissime Pattici; о нем см. ниже, прим. 435; в этом случае слово frater зд. в значении духовного братства) заставляет вспомнить (как это сделал уже Alfargic, 1919, 59) о «Великом послании к Патику», название которого сохранилось в перечне посланий Мани у ан-Надима (Flügel, 1862, 102, № 7). Ср. также почти уверенность Кюмона в том, что *Ep. Fund.* следует отождествлять с «Посланием (Мани) о двух принципах», которым ан-Надим (Flügel, 1862, 102, № 1) открывает свой список посланий Мани (Cumont, 1908, 4–5, прим. 2). Обзор точек зрения предыдущих исследователей см.: Feldmann, 1987, 6). Перевод сохранившихся цитат из *Ep. Fund.* см. в Приложении 3.

²⁰⁴ «Contra Faustum manichaeum libri XXXIII» (ср.: *Retract.* II. 7; *Ind.* IV. 27) — самое большое антиманихейское сочинение Августина; издание текста: Zycha, 1891, 249–797.

жение книги *Capitula* (до нас не дошла), автором которой был этот известный в свое время африканский манихей²⁰⁵, Августин приводит пространные выдержки из этой книги, в которой Фавст, среди прочего, отрицал как Ветхий Завет, так и некоторые части Нового, находя в них противоречия.

В сочинении «О спорах с манихеем Феликсом (в двух книгах)»²⁰⁶, написанном в 404 г. на материале реального диспута Августина с манихейским «избранным» (*electus*), в котором Феликс потерпел сокрушительное поражение²⁰⁷, разговор идет о природе Бога, природе зла и о свободе воли.

Сочинение «Против манихея Секундина»²⁰⁸, дата написания которого устанавливается лишь приблизительно²⁰⁹, является ответом Августина на письмо этого манихейского «слушателя» (*auditor*), призывавшего Августина вернуться в манихейство.

В сочинении «О природе добра»²¹⁰ Августин, возражая манихейскому учению о двух природах, доказывает, что только Бог, сам верховное добро, может быть источником добра; зло же — это отсутствие добра.

Незадолго до смерти Августин, отвечая на настойчивые просьбы карфагенского дьякона по имени *Quodvultdeus*, начал писать книгу «О ересях»²¹¹ (ок. 429 г.; осталась незаконченной), в которой среди 88 ересей значительное место уделено и манихейству (гл. 46). Большую часть сведений о других ересях Августин почерпнул из Епифания и Филастрия (см. ниже), манихейская же часть принадлежит ему²¹².

²⁰⁵ К тому времени, когда книга попала в руки Августина, Фавст уже умер, но Августин построил свое сочинение так, как будто мы имеем дело с реальным спором оппонентов (Пространная цитата из книги Фауста и далее еще более пространный ответ Августина). Подробно о Фавсте см.: Decret, 1970, 51–70, а также рассказ самого Августина в «Исповеди» (V. 6–7).

²⁰⁶ «De actis cum Felice Manichaeo libri II» (*Retract.* II. 8; *Ind.* IV. 25); издание текста: Zycha, 1892, 801–852.

²⁰⁷ После победы в диспуте Августин предложил Феликсу предать Мани анафеме, и сам от лица Феликса составил такой текст: *ego Felix, qui Manichaeo credideram, nunc anathemo eum...* (*C. Fel.* II. 22; Jolivet, 756. 9 сл.), который оба подписали при народе (*coram populo*).

²⁰⁸ «Contrum Secundinum Manichaeum liber I» (ср.: *Retract.* II. 10, где он называет этот труд одним из лучших своих антиманихейских сочинений; *Ind.* IV. 24); издание текста: Zycha, 1892, 905–947.

²⁰⁹ Предложенные датировки расходятся: от 399 г. до 411 г.; см.: Decret, 1978, I, 125–126 (между 404 и 411 гг.); ср. Alfarić, 1918, I, 115 (405 г.); Berardino, 1983, 382 (399 г.); см. также: Van Oort, 2001, 163.

²¹⁰ «De natura boni» (ср.: *Retract.* II. 35; *Ind.* IV. 26); так же, как и «Против Секундина», это сочинение не поддается точной датировке (см. пред. прим.); издание текста: Zycha, 1892, 855–889.

²¹¹ «De haeresibus ad Quodvultdeum»; издание текста: Vander-Plaetse–Beukers, 1969, 283–351 (о манихеях: с. 312–320); Анализ главы о манихеях см.: Van Oort, 2000; перевод текста см. в Приложении 3.

²¹² Надо заметить, что Августин не проявлял никакого интереса к собственно истории

Епископ Брешии Филастрий в «Собрании различных ересей» (написано между 381 и 385 гг.)²¹³ среди 156 ересей говорит и о манихеях (гл. 33); материал для этой короткой главы он полностью заимствовал из «Деяний Архелая».

В начале V в. епископ Узалы Еводий, друг Августина, написал сочинение «О вере против манихеев»²¹⁴, в котором он цитирует манихейские книги «*Epistola Fundamenti*» (некоторые цитаты отсутствуют у Августина) и «*Thesaurus*»; в основном Еводий повторяет аргументы, которые приводит Августин в сочинении «О природе добра».

Приписываемая Марию Викторину (IV в.) «Книга (обращенная) к Юстину манихею», которая, однако, едва ли принадлежит его перу²¹⁵, посвящена полемике с манихейским учением о двух началах; сочинение не содержит информации, которая позволила бы говорить о знакомстве автора с манихейскими сочинениями из первых рук.

Лев Великий (папа 440–461 гг.) проводил жесткую политику в отношении манихеев, приток которых в Рим из латинской Африки возрос после завоевания ее вандалами (в 431 г.). В его «Посланиях» и «Проповедях»²¹⁶, которые не являются теоретическими опровержениями манихейства и ничего не добавляют к нашему знанию о манихейском учении, содержится ценная информация о манихействе в Риме его времени²¹⁷.

Как и в греческих анафематизмах, в римских находим множество свидетельств. Так, в тексте, названном *Commonitorium Sancti Augustini*, который перу Августина не принадлежит²¹⁸, но автор которого, воз-

манихейства. См., например, его высказывание (может быть, умышленно пренебрежительное) о времени жизни Мани: «Некто из Персии, который пришел (после Христа) через двести или более лет» (...post ducentos vel amplius annos: С. *Faust.* XXVIII. 4; Zycha 741. 15). «Августин, хорошо осведомленный относительно внутренних аспектов учения, — замечает Декре, — кажется, ничего не знал об исторических обстоятельствах проникновения манихейства» в Африку (*Decret.*, 1978, 173).

²¹³ «*Diversarum haeresion liber*» (единственный дошедший до нас его труд); издание текста: Marx, 1898 (о манихеях см. с. 32).

²¹⁴ «*De fide contra manichaeos*»; издание текста: Zycha, 1892a, 951–982.

²¹⁵ «*Liber ad Justinum Manichaeum*» (PL 8, 999–1010); сомнение в подлинности сочинения вызывает, среди прочего, и тот факт, что Августин, знавший труды Викторина, это сочинение не упоминает.

²¹⁶ См., например, 7-е Послание 445 г. «*Ad episcopos per Italiam*» (PL 54. 620–622) о мерах, принятых им по отношению к манихеям в Риме; в свое 8-е Послание он включил текст императорского эдикта 445 г. против манихеев (*ibid.*, 622–624); об *insania* манихеев см.: *Tract.* XVI. 4 (Chavasse, 1973, 64–65). Все сочинения Льва, относящиеся к манихейству, удобно собраны теперь в одном томе и снабжены комментарием: Schipper–Van Oort, 2000.

²¹⁷ Манихеи в Риме появились задолго до Льва. О первых манихеях в Риме мы узнаем из *Liber Pontificalis* (№ 33), где говорится о том, что они появились здесь при папе Мильтиаде (310–314 гг.); см.: Duchesne, 1886, 168.

²¹⁸ Издание текста: Zycha, 1892, 979–982; ни сам Августин, ни Посидий не упоминают этого сочинения; по всей вероятности, оно рано (возможно, уже в V в.; ср. след. прим.) было приписано Августину, который был известен как неутомимый борец с манихейством.

можно, брал материал из антиманихейских трудов Августина, содержится «форма» (forma), включающая в себя все основные постулаты манихейского учения, которые должны быть преданы анафеме теми, кто пожелал бы отречься от манихейства.

Другой текст того же жанра, так называемые «Анафематизмы Проспера»²¹⁹, представляет собой текст Псевдо-Августина (здесь название «Capitula» Sancti Augustini), дополненный новыми главами.

Значительный интерес представляют императорские эдикты против манихеев, начиная с эдикта Диоклетиана «De maleficis et Manichaeis»²²⁰, который этот император, находясь в Александрии, издал в ответ на донесение проконсула Африки Юлиана о том, что в его провинции появилось новое и опасное учение²²¹. Император приказал принять самые жесткие меры²²² по отношению к манихеям по двум причинам: с одной стороны, потому что манихеи «противопоставляют традиционной религии новые и неслыханные (ранее) сектантские учения»²²³, с другой стороны, потому что это учение пришло из враждебной Риму Персии²²⁴.

В IV–VI вв., уже при христианских императорах, было издано еще несколько эдиктов, направленных против манихейства²²⁵. Эти официальные документы дают нам ценную информацию о распространении

²¹⁹ «Prosperi anathematismi»; в конце сочинения некий Проспер от первого лица говорит, что этот текст он произнес в 526 г., отрекаясь от манихейства; издание текста: PL 65, 23–26. Подробно об этом и предыдущем тексте см.: Lieu, 1983, 156–157.

²²⁰ Относительно года обнародования этого эдикта до сих пор нет единого мнения: предлагались 296, 297 (см.: Seston, 1940, 345–354; Kaden, 1953, 56: «vermutlich im Jahre 297») и 302 гг. Критический обзор всех точек зрения см.: Decret, 1978, I. 162 сл. и его вывод: «антиманихейский эдикт может быть датирован только 31 марта 302 г.» (ibid., 164).

²²¹ Так называемый «Codex Gregorianus», свод законов, составленный при Диоклетиане, до нас не дошел, но многие из законов, туда входивших (в том числе и нас интересующий), сохранились в составе поздней компиляции под названием Lex Dei, sive Mosaicarum et Romanorum legum collatio (далее *Collat.*; издание см.: Riccobono et al., 1968, 544–589). Текст эдикта против манихеев см.: ibid., 580–581 (XV.iii. 1–8 = Codex Gregorianus VII); зл. ошибочно указан 320 г. вместо 302 г.

²²² «Итак, мы приказываем подвергнуть родоначальников и лидеров (этого учения) вместе с их презренными книгами суровому наказанию, а именно сжечь их на огне...» (Jubemus namque auctores quidem ac principes una cum abominandis scripturis eorum severiori poenae subici, ita ut flammis ignibus exurantur, ita ut flammis ignibus exurantur...: *Collat.* XV. iii. 6).

²²³ «Hi (манихеи) enim novellas et inauditas sectas veterioribus religionibus opponunt» (*Collat.* XV. iii. 3).

²²⁴ Манихейское учение «in hunc mundum de Persica adversaria nobis gente progressa vel orta esse et multa facinora ibi committere» (*Collat.* XV. iii. 4).

²²⁵ Они собраны в последней книге Кодекса Феодосия (*Cod. Theod.* XVI. 5: De haereticis; издание текста: Mommsen–Meyer, 1905, 855 сл.) и в первой книге Кодекса Юстиниана (*Cod. Just.* I. 5: De haereticis et Manichaeis et Samaritis; издание текста: Krueger, 1929, 50–60). См. также: Beskow, 1988, 1–11.

манихейства в Римской империи и иногда содержат подробности, которые не сохранили нам другие источники.

Арабские авторы

Сочинения арабских авторов IX–XII вв. содержат богатейший материал по истории манихейства (al-Mānawīyya)²²⁶. Большая часть сообщаемых ими сведений находит теперь надежное подтверждение в оригинальных манихейских текстах, и поэтому к их сочинениям в дальнейшем мы не раз будем обращаться.

Историк и путешественник аль-Якуби (ум. ок. 897 г.), самый ранний арабский автор, писавший о манихействе, несколько страниц своей «Историей» (ta'riḥ), охватывающей доисламский и исламский периоды (до 872 г.), посвятил Мани и его учению. Автор, вне всякого сомнения, пользовался не дошедшими до нас манихейскими сочинениями, переведенными на арабский (увы, не давая их названий), и сведения, сообщаемые им (например, о каноне манихейских сочинений или о манихейской мифологии), являются бесценными²²⁷.

Другой арабский философ, историк и путешественник Масуди (ум. ок. 957 г.), в своем сочинении «Золотые копи» (murūḡ ad-dahab), содержащем разносторонние географические, этнографические и исторические сведения, неоднократно упоминает манихеев, приводя ряд новых свидетельств об этой религии и о ее распространении в исламском мире²²⁸.

Багдадский книготорговец и энциклопедист ан-Надим (или Ибн ан-Надим) в 9-й главе («О толках и вероисповеданиях») своего сочинения «Фихрист» (kitāb al-fihrist; ок. 987 г.)²²⁹ оставил нам подробное и в высшей степени надежное свидетельство о Мани и манихействе, не раз позднее подтвержденное оригинальными манихейскими сочинениями; он дал подробное описание манихейской мифологии и

²²⁶ По-прежнему незаменимым собранием материала остаются Kessler, 1889 и, к сожалению, до сих пор не изданная диссертация Карстена Кольпе: Colpe, 1954. См. также: Stroumsa—Stroumsa, 1988, где можно найти ссылки на других арабских полемистов, которые не приводятся в нижеследующем списке.

²²⁷ Соответствующий раздел арабского текста см.: Houtsma, 1883, I, 180–181; немецкий перевод: Kessler, 1889, 324–331.

²²⁸ Издание арабского текста с французским переводом см.: Meynard—Courteille, 1861–1876; многочисленные упоминания о Мани и манихействе см.: *ibid.*, vol. 9, Index: 188. К сожалению, другой труд Масуди под названием «Сокровища религии», содержавший среди прочих рассказов о различных религиозных сектах и описание манихейства, до нас не дошел (см.: Flügel, 1862, 32–33).

²²⁹ Незаменимым путеводителем по всем вопросам, связанным с жизнью ан-Надима (правда, даты его жизни нам не известны), литературной деятельностью, рукописной традицией его сочинения, является Полосин, 1989.

рассказал не только о предыстории и ранней истории этой религии, но и о ее дальнейшей судьбе в мусульманских странах²³⁰.

Великий Бируни (973–1048) часто обращался к манихеям в своих сочинениях. Так, в «Хронологии» (al-āṭār al-bāqīya ‘an al-quṭūb al-ḥālyā; ок. 1000 г.)²³¹ и в «Индии» (kitāb al-hind; ок. 1030 г.)²³² он сохранил нам не только точную дату рождения Мани, взятую из сочинения самого Мани под названием *Шапуракан*, но и многочисленные цитаты из других его сочинений²³³.

Шахрастани (1086–1153) в своей «Книге о религиях и сектах» (kitāb al-milal wa l-niḥal) сохранил нам целый ряд ценных свидетельств о манихейском учении²³⁴, ссылаясь при этом на источник своих сведений, а именно на некоего ученого по имени ‘bū ‘isā al-Warrāk (вторая половина IX в.), который, по словам Шахрастани, сначала исповедовал зороастризм²³⁵; помимо этого, Шахрастани знал и цитировал оригинальные сочинения как самого Мани, так и его последователей.

Полемика на других языках

Богатая полемическими сочинениями против манихеев греческая, сирийская и латинская литературы почти ничего не сохранили нам из

²³⁰ Издание арабского текста 9-й главы с немецким переводом и подробным комментарием: Flügel, 1862; издание арабского текста всего сочинения: Flügel, 1871–1872 (о манихеях: 1871, 327–338); еще об одном издании «Фихриста» (Tajaddud, 1971), а точнее о его недостатках («впечатление субъективно-произвольного подхода к текстологической работе») см.: Полосин, 1989, 29; английский перевод: Dodge, 1970 (о манихеях: с. 773–805). Об источниках, которыми пользовался ан-Надим при написании раздела о манихеях см.: De Blois, 2005, 37–45; см. также: Sundermann, 1999.

²³¹ Издание арабского текста: Sachau, 1878 (о Мани: с. 118 и 207 сл.); английский перевод: Sachau, 1879 (с. 121 и 189 сл.); немецкий перевод соответствующего раздела: Kessler, 1889, 316–323; русский перевод, в котором сочинение называется «Памятники минувших поколений», см.: Бируни, 1957 (о манихеях: с. 122–123 и 211–213).

²³² Издание арабского текста: Sachau, 1887 (о манихеях: с. 19, 27); английский перевод: Sachau, 1888 (о манихеях: с. 39, 54–55). См. также ниже, прим. 400 об аль-Рази.

²³³ Ниберг так сказал по поводу ценности информации, которую сообщает нам Бируни о манихеях: «Он посвятил Мани, не считая нескольких отдельных замечаний, только две страницы связанного текста, однако на этих страницах каждая строчка на вес золота» (Nyberg, 1935 = 1977, 8). См. также: Browder, 1988; Strohmaier, 2000.

²³⁴ Издание арабского текста см.: Cureton, 1842 (о манихеях: с. 188–192); немецкий перевод: Haarbrücker, 1850 (о манихеях: с. 285–291; комментарий к разделу: Kessler, 1889, 338–343).

²³⁵ Haarbrücker, 1850, 285. Его, в числе тех мусульманских ученых (mutakallimūn), которые тайно были привержены манихейству, называет и ан-Надим (Flügel, 1862, 107). О том, что в действительности аль-Варрак был мусульманином-мутазилистом, который писал полемические сочинения как против манихейства, так и против других религий (иудеев, христиан, зороастрийцев), см. теперь: De Blois, 2005, 39–40 (на основе не известного Флюгелю раздела об аль-Варраке в «Фихристе» ан-Надима; впервые опубликован Фюком /J.W. Fück/ в 1955 г.: цит. по: De Blois, 2005, 39 прим. 4).

оригинальных трудов манихеев²³⁶. Дружная атака церковных авторов на манихеев и их нетерпимость по отношению к манихейству неуклонно вытесняла манихейские сочинения на периферию, где они в значительной своей части и погибали; но эти же церковные авторы сослужили нам и добрую службу, оставив в своих трудах многочисленные пересказы и цитаты из подлинных манихейских сочинений. С другой стороны, на тех языках, на которых до нас дошла обширнейшая манихейская литература (прежде всего коптский и иранские языки; см. ниже), почти не сохранилось (или, может быть, изначально не существовало) антиманихейской полемической литературы. Причину этому, скорее всего, следует искать в традициях самих этих литератур.

Так, например, учитывая небольшой интерес (или даже отсутствие интереса) коптов к исторической и теоретической литературе, мы едва ли должны ожидать найти здесь полемическую литературу в том объеме, в каком она была в ходу у греков. Из того немногого, что от этой литературы дошло до нас по-коптски, можно, однако, заключить, что у них в ходу были какие-то переводы греческих полемических сочинений (или извлечения из них; в первую очередь, из *Act. Arch.*), но они, безусловно, не играли у коптов той роли, какую играли у греко- и латиноязычных христиан²³⁷.

Мы располагаем папирусным фрагментом (VII в.) какого-то полемического сочинения на коптском языке, в котором содержатся свидетельства, известные нам из *Act. Arch.*²³⁸; другой фрагмент, также неизвестного происхождения, содержит прямые цитаты из *Act. Arch.*²³⁹; в одной из своих проповедей Шенуте, называя Мани «корнем манихеев», также ссылается на *Act. Arch.*²⁴⁰, а в другой говорит о «Мани, безбожном манихее, который отвергает Закон и Пророков»²⁴¹.

²³⁶ Правда, находки последних лет существенно обогатили греческую часть (см. ниже).

²³⁷ Чисто умозрительным представляется мне вывод Клейна о том, что в коптской литературе антиманихейские трактаты существовали не только в форме переводов, но коптские авторы сами создавали оригинальные антиманихейские сочинения (Klein, 1992, 379).

²³⁸ См.: Bilabel, 1924; Карл Шмидт предположил, что здесь мы имеем дело с вольным пересказом антиманихейского раздела из «Шестого катехитического поучения» Кирилла Иерусалимского, который в своем рассказе о манихеях сам пользовался «Деяниями Архелая» (Schmidt, 1925, 378–379). Однако какому именно полемическому сочинению принадлежит этот фрагмент (ведь он мог быть частью какого-то другого сочинения), сейчас установить невозможно.

²³⁹ Издание: Lefort, 1929, 429–430; Полоцкий предположил, что мы имеем дело с каким-то полемическим сочинением, в котором цитируются *Act. Arch.* (Polotsky, 1932, 18–20); Крам был уверен, что фрагмент принадлежит одному из сочинений Шенуте (Crum, 1933, 198).

²⁴⁰ *манис тноуне ннманихалос* (Leipoldt–Crum, 1908, 109–110); подробнее об этом пассаже см.: Klein, 1992, 367–379.

²⁴¹ *манис патноуте ннманихалос есаѳетеи нпномос ми непрофитнс* (Amélineau, 1907, 194); см. также: Leipoldt, 1903, 86–87. О других упоминаниях манихеев в коптской литературе см.: Crum, 1933, 198–199; Johnson, 1987, 199–209.

На пехлеви также сохранилась антимахейская литература. Мы имеем по крайней мере два сочинения, в которых авторы, исповедующие зороастризм, полемизируют с махейским учением. В своей книге *Škand gumānig wizar* зороастрийский автор середины IX в. *Mardān-farōx* среди прочих ересей обличает и махейство (гл. 16)²⁴², показывая при этом хорошее знание его мифологии. Другое сочинение, в котором находим полемику с махейским учением, — это *Dēnkard* (книга 3, гл. 200), где обличаются двенадцать положений махейского учения, которые противоречат основным положениям зороастризма, как они были сформулированы верховным жрецом *Adurbād ī Māraspandān*, занимавшим эту должность во времена Шапура II (309–379)²⁴³.

Существовала и антимахейская литература на китайском языке (как буддийская, так и конфуцианская), однако подробный анализ этой темы выходит за пределы моих знаний²⁴⁴.

Оригинальные сочинения махеев

Греческие тексты

Кельнский махейский кодекс

Важнейшим из них является Кельнский махейский кодекс (далее *СМС*), состоящий из 192 пергаменных страниц различной степени сохранности²⁴⁵. Мы имеем дело со своего рода биографией Мани, составленной его учениками на основе рассказов самого Мани (см. выше, прим. 107)²⁴⁶. Свидетельства, содержащиеся в этом сочинении, позволили подтвердить (а иногда и опровергнуть) данные, содержащиеся в антимахейских сочинениях. Возможно, что оригинал был

²⁴² Издание текста 16-й главы с английским переводом и пространным комментарием см.: Jackson, 1932, 174–201; издание всего текста с французским переводом см.: Menasce, 1945; дополнительный комментарий с привлечением материала, неизвестного предыдущим издателям, см.: Sundermann, 2001, 325–337.

²⁴³ Издание текста этого отрывка с английским переводом и комментарием см.: Jackson, 1932, 203–217, а также Olsson, 1991, 273–283.

²⁴⁴ Могу лишь сослаться на работы, в которых этот материал подробно проанализирован: Lieu, 1977, 397–425; id., 1979, 151–167 (расширенный вариант обеих статей: Lieu, 1998, 98–176); id., 1985, 401–419.

²⁴⁵ Кодекс составлен из восьми тетрадей, каждая из шести согнутых пополам листов (*senios*), т. е. из 24 страниц.

²⁴⁶ Критическое издание текста с обширным комментарием и немецким переводом: Henrichs–Koepen, 1975, 1978, 1981, 1982, а также Koepen–Römer, 1988. Дипломатическое издание текста и факсимиле см.: Koepen–Römer, 1985. Обширный комментарий к с. 121–192 кодекса см.: Römer, 1994. Переводы отдельных глав см. в Приложении 3.

составлен на арамейском языке, однако такие вопросы, как время и место его написания, а также время перевода сочинения на греческий остаются без точного ответа²⁴⁷. Рукопись датируется исследователями довольно единодушно: конец IV — начало V в.²⁴⁸

Литературные тексты из оазиса Дахла

Среди уже опубликованных греческих литературных текстов из оазиса Дахла назовем следующие²⁴⁹.

Ранее не известная христианская молитва (P. Kell. Gr. 91)²⁵⁰, содержащая серию доксологий от первого лица (δοξάζω), обращенных к божественным сущностям; некоторые среди них заставляют вспомнить персонажи манихейской мифологии (например, R. I. 7–9: τὴν μητέρα τῆς ζωῆς)²⁵¹.

Ранее не известный христианский гимн (P. Kell. Gr. 92), где автор от первого лица воспевает Бога Отца (ὕμνῳ σε...)²⁵².

Точную религиозную принадлежность фрагмента текста (P. Kell. Gr. 93), жанр которого можно условно определить как заклинание (в конце читаем слово ὀρκίζω), установить не удастся²⁵³.

²⁴⁷ Подробнее см.: Henrichs–Koenen, 1970, 104–105 (о языке: «Der griechischen Übersetzung liegt ein syrisches Original zugrunde»); Henrichs, 1979, 352–353; Böhlig, 1990, 38–41; Merkelbach, 1992, 159–166 (о времени написания сочинения: «Der Verfasser der Mani-Vita hat unmittelbar nach dem Tod Manis geschrieben und ihm lagen Augenzeugenberichte vor»; *ibid.*, 165). Анализ жанра сочинения, которое включает в себя «such well-known types as aretologies, revelation discourse, homily, apocalypse, epistle, and gospel», см.: Henrichs, 1981 (зл. с. 725). Для обзора дальнейшей научной литературы, посвященной сочинению, см.: Van Oort, 1996, 22–30.

²⁴⁸ Исключением является гипотеза Б. Л. Фонкича о том, что рукопись следует датировать VIII в. и связывать ее происхождение не с Египтом, а с Междуречьем (Fonkic–Poljakov, 1990); ср. Römer, 1994, IX, прим. 1: «scheint es aber unmöglich»; Gardner–Lieu, 2004, 42: «The historical problems confronting such a late dating are considerable».

²⁴⁹ Без того, чтобы утверждать их манихейское происхождение; однако, учитывая манихейский контекст, в котором они были найдены (см. выше, прим. 119–124), эти тексты представляют бесспорный интерес, как свидетельство того, что манихеи могли пользоваться не только собственно манихейскими сочинениями.

²⁵⁰ Издание всех нижеперечисленных греческих литературных текстов (совместно с Ворпом) см.: Gardner, 1996, 132 сл. Все найдены в думе 3. Другое издание см.: Jenkins, 1995b, 217–230.

²⁵¹ На хорошей сохранности папирусном листе малого формата, сложенном пополам (bifolium). Издатели, прежде всего на основании данных из найденных там же манихейских коптских текстов (см. ниже), характеризуют молитву как «Manichaean prayer of praise» (*ibid.*, 132). Однако даже если мы имеем дело не с манихейской по происхождению молитвой, перед нами хорошее свидетельство того, что манихеи пользовались общехристианскими сочинениями, возможно, редактируя их.

²⁵² Также на сложенном пополам папирусном листе, но худшей сохранности, чем предыдущий. Издатели также характеризуют текст как «Manichaean hymn of praise» (*ibid.*, 137).

²⁵³ Сохранился на обрывке папирусного листа. На том основании, что здесь встречается слово ἀπογενής, издатели склонны видеть в этом фрагменте остаток какого-то си-

Короткая, по всей вероятности, христианская евлогия, обращенная к «виновнику (ἐξαρχέτης)²⁵⁴ нашего благословия» (P. Kell. Gr. 94)²⁵⁵.

Полный текст молитвы с названием εὐχὴ τῶν προβολῶν, которую исследователи единодушно, одни решительно, другие более осторожно, признали манихейской²⁵⁶.

Обрывок листа папируса с текстом молитвы благодарения от первого лица множественного числа (εὐχαριστοῦμεν), обращенной к Иисусу Христу, в которой встречаются многочисленные параллели (если не цитаты) к апокрифическим «Деяниям апостола Иоанна»²⁵⁷. И хотя из многочисленных свидетельств известно, что манихеи в своих сочинениях охотно цитировали апокрифические деяния апостолов²⁵⁸, сам текст не содержит в себе никаких бесспорно манихейских вкраплений. Апокрифические деяния апостолов имели широкое хождение среди христиан различных толков.

Документальные тексты из оазиса Дахла

Не меньший интерес представляют многочисленные документы и частные письма, найденные в Келлис²⁵⁹. Эти тексты представляют нам живую картину повседневных забот и нужд обитателей этой деревни²⁶⁰,

фианского сочинения («Sethian invocation/scripture?»: *ibid.*, 141), однако текст слишком мал и темен для таких далеко идущих предположений.

²⁵⁴ Слово отсутствует и в LSJ, и PGL.

²⁵⁵ Текст написан на обеих сторонах деревянной таблички. Издатели не решаются определить религиозную принадлежность («religious context undefined»: *ibid.*, 143).

²⁵⁶ Текст написан на обеих сторонах деревянной таблички. Первое издание текста см.: Jenkins, 1995, 243–263 (издатель дает тексту номер T. Kellis 22); ср. Хосроев, 2001. Новое издание готовится Гарднером. Подробнее о проблемах, встающих перед исследователями этого текста, см. в Приложении 2 (греческий текст с переводом и комментарием).

²⁵⁷ Первое издание текста: Jenkins, 1995a, 197–216; см., однако, Gardner–Worp, 1997, 139–155, где изданы и другие фрагменты, не учтенные Дженкинсом; издание (с приложением хороших фотографий: pl. VIII–X) сопровождает подробное описание археологического контекста: *ibid.*: Hope, 156–161.

²⁵⁸ Подробнее см.: Nagel, 1973, 143–182; Kaestli, 1977, 107–116.

²⁵⁹ Издание греческих документальных текстов из Келлис см.: Worp, 1995. Часть населения Келлис была двязычной, но разговорным языком был все-таки коптский, поэтому греческий использовался преимущественно в деловых документах (хотя по-гречески дошли и частные письма), коптский же по большей части служил целям частной переписки.

²⁶⁰ Так, жители деревни занимались, среди прочего, изготовлением деревянных табличек для кодексов. Такая мастерская с большим количеством заготовок из акации была найдена при раскопках дома 2, а из документов (один из них датируется 331 г.), найденных в этом доме, мы узнаем, что эти мастера назывались τέκτων, т.е. плотниками (см. подробно Норе в: Vagnall, 1997, 8–9). В этом отношении интересен текст частного письма (присланного в Келлис откуда-то из Египта), обращенного к «моему возлюбленному сыну Феогносту от [...]», в котором другой рукой приписано: «пришли своему брату

среди которых мы не увидим людей искушенных в тонкостях церковной или манихейской догматики²⁶¹; они не только открывают нам их религиозные представления и практику, но и свидетельствуют о том, что граница между церковным христианством и манихейством, которая была строго проведена в полемической литературе того времени, для рядовых верующих этой общины едва ли существовала²⁶².

Наглядным примером весьма расплывчатых религиозных представлений жителей Келлис является текст, датированный 355 г. В этом документе некий Аврелий Валерий, ранее, по его словам, занимавший какую-то государственную должность в Мотисе²⁶³, отпуская на свободу свою рабыню, пишет: «Признаю, что освободил тебя по причине (своего) избытка христианства, (клянусь) Зевсом, Землей и Солнцем...»²⁶⁴

Автор одного частного письма, имя которого не сохранилось, обращаясь к своим (духовным?) сыновьям Павсанию и Писистрату, говорит: «Ибо один господин наш Параклет может достойно вас благословить»²⁶⁵. Таким образом, эта фраза может свидетельствовать о манихейской вере автора и, следовательно, о той же вере его адресатов.

Исиону книжечку аккуратную и красивую из десяти страниц (πινακίδιον... δέκα πτυχῶν): ведь он стал эллинистом и вдумчивым (?) читателем (ἐλληνοιστῆς γὰρ γέγονεν καὶ ἀναγνώστης συναιτικός): Worp, 1995, 178, № 67. 17–21.

²⁶¹ Впрочем, документальные тексты — это не тот материал, в котором мы должны ожидать найти детальное описание религиозного мировоззрения их авторов. Следует заметить, что в греческих документальных текстах из Келлис почти нет прямых свидетельств манихейской принадлежности их авторов (см., однако, № 63; ср. ниже, о коптских документальных текстах из Келлис, где эти свидетельства присутствуют).

²⁶² Утверждение Гарднера, что в Келлис «манихеи сосуществовали с христианами и язычниками» (Gardner, 1999, 72), предполагает, что в сознании обитателей деревни между этими конфессиями, по крайней мере, между собственно христианами и манихеями, существовала четкая граница. Едва ли. В этом отношении деревня Келлис не была исключением на религиозной карте Египта: так же обстояло дело и повсюду в «глубинке». Другое дело, что жизнь этого поселения, в отличие от многих других, теперь достаточно хорошо документирована.

²⁶³ Столица нома, в котором находилась Келлис.

²⁶⁴ ὁμολογῶ δὲ ὑπερβολῆν χριστιανότης ἀτελευτερωμένοι σε ὑπὸ Δία, Γῆν Ἥλιον... (Worp, 1995, 140, № 48. 4–5 и комментарий к этой фразе). Можем ли мы на основании этого высказывания определить, к какой общине, христианской или манихейской, принадлежал Аврелий Валерий? Конечно, в этой деревне не один только он, в прошлом городской человек, имел столь неопределенные религиозные воззрения: ведь когда храмовая жизнь прекратилась, многим, в прошлом язычникам, пришлось стать христианами. О том, что у жителей Келлис в широком ходу была и разного рода магическая литература, свидетельствуют многочисленные тексты (например, календарь благоприятных и неблагоприятных дней (№ 83); гороскоп (№ 84); амулеты (№ 85–88): Worp, 1995, 205 сл.; ср.: Jong–Worp, 2001.

²⁶⁵ Μόνος γὰρ ὁ θεῖος πότης ἡμῶν [ὁ] παράκλητος ἱκανὸς ἐλαξίως ὑμᾶς εὐλογεῖσαι]. (№ 63. 28–29; Worp, 1995, 168 и комментарий Гарднера (ibid., 169), который говорит здесь о том, что под Параклетом имеется в виду Мани, основатель манихейской церкви). О роли Параклета в манихейском учении см. ниже, прим. 981.

В документах несколько раз встречаются такие должности христианской церкви, как «священник вселенской церкви»²⁶⁶ и «чтец вселенской церкви»²⁶⁷, но имеется ли здесь в виду главная церковь деревни²⁶⁸ или церковь, которая подчиняется епископу и в этом случае принадлежит вселенской Церкви, сказать трудно. Из частного письма мы узнаем, что недалеко от деревни был монастырь, но из-за плохой сохранности текста мы ничего не можем сказать, где именно он находился и что это был за монастырь²⁶⁹, а на граффито, найденном в западной церкви, встречаем «монаха Псаиса»²⁷⁰. В документе, датированном 335 г., появляется языческий жрец деревни Келлис Аврелий Стоний²⁷¹, что свидетельствует о том, что в это время храмовая жизнь здесь еще продолжалась²⁷².

На этих разрозненных примерах мы видим, что в деревне бок о бок жили люди, исповедующие различные религии. Умиравшее язычество уживалось с христианством, а христианство с манихейством, но как именно сосуществовали христиане, принадлежавшие вселенской Церкви, и манихеи, мы сказать не можем. Посещали ли они одну и ту же церковь или (что, впрочем, маловероятно) разные? Должны ли мы предполагать, что большая церковь принадлежала церковным христианам, а малая манихеям (или наоборот)? Или церкви принадлежали разным языковым общинам: грекам и коптам?²⁷³ Было ли здесь вообще столь строгое деление на церковных христиан и манихеев (если было, то христиане должны были нетерпимо относиться к манихеям как к еретикам), или существовала некая единая манихео-христианская община, некое размытое и догматически неоформившееся христиан-

²⁶⁶ № 24. 3 и № 58. 8 (337 г.): *πρεσβύτερος καθολικῆς ἐκκλησίας* (Worp, 1995, 72, 158 со ссылкой на статью Випшицкой (Wipszyska, 1994), в которой объясняется значение слова *καθολικῆ* применительно к церкви).

²⁶⁷ № 32. 21: *ἀναγνώστης καθολικῆς ἐκκλησίας* (Worp, 1995, 94).

²⁶⁸ Раскопки открыли в Келлис два церковных комплекса одного и того же времени (IV в.): восточный (большой) и западный (малый); см.: Норе, 1990, 43. Нужно заметить, что это одни из самых ранних сохранившихся в Египте христианских церквей. Подробнее о топографии Келлис см.: Knudstad—Frey, 1999, 189 сл.

²⁶⁹ № 12, фрагмент II. 18—19: ...βάλε εἰς τὸ μοναστήριον... (Worp, 1995, 36 с примечанием, что «монастырь» встречается еще и в коптских документах из Келлис; см. ниже).

²⁷⁰ Worp, 2004 (№ 121).

²⁷¹ № 13. 14: *Αὐρήλιος Στῶνιος Τελνάχθου ἱερεὺς* (Worp, 1995, 39 и комментарий). Из другого текста мы узнаем, что уже в начале IV в. он был жрецом храма Туту (подробнее см.: Карег, 2003, 148—149). Вместе с тем в документах встречаются имена других жрецов и служителей храма (см., например, № 126, где приводится список языческих жрецов: *ἱερεῖς*; Worp, 2004, 116; ср. *ἀρχιερεὺς*, т.е. «главный жрец»: Worp, 2002, 334, № 1).

²⁷² Боуен (в неопубликованной диссертации) предположил, что языческий храм перестал быть действующим еще до того, как в 330-х годах была построена восточная церковь; возражения против этой недоказанной даты см.: Карег, 2003, 150—151.

²⁷³ См.: Bowen, 2003, 176 предположение о том, что западная церковь была церковью при кладбище (cemetery church).

ство? Я склоняюсь к последнему, хотя на эти вопросы наши источники не дают прямого ответа. Едва ли местные манихеи, если они выделялись в особую общину (а значит, имели и свой культ, и своих священников), могли скрыть от соседей-христиан, что они исповедуют иную религию: ведь вся жизнь в деревне была на виду, и каждый знал о каждом все²⁷⁴.

В любом случае эти документы, даже если они и не рассказывают нам о манихейском учении, являются ценными свидетельствами как религиозной ситуации того времени, в которой, как мы увидим ниже из коптских документов, манихеи играли не последнюю роль, так и свидетельствами того, как далеко в глубь Египта манихейство проникло в первой половине IV в.

Коптские тексты

На коптском языке до нас дошло одно из самых богатых собраний оригинальных манихейских текстов, по количеству и разнообразию сравнимое лишь с собранием текстов на иранских языках (см. ниже).

Тексты из Мединет Мади

1. Кодекс (более 250 листов, или 500 страниц²⁷⁵, со значительными лакунами)²⁷⁶, содержит сочинение под названием *Кефалайя* (т. е. главы) *учителя* (ⲛⲕⲉⲫⲁⲗⲁⲓⲟⲛ ⲛⲓⲡⲥⲁⲓ = греч. *κεφάλαια τοῦ διδασκάλου),

²⁷⁴ О том, что средняя египетская деревня насчитывала плюс-минус тысячу жителей, см., например, Vagnall, 1993, 110–111.

²⁷⁵ Все страницы пагинированы. Еще в 1940 г. первый реставратор рукописей Хуго Ибшер отметил, что один лист кодекса, из тех, которые он не успел реставрировать (см. след. прим.), имел пагинацию 501/502 (здесь начиналась глава 200), а на одном фрагменте сохранилась пагинация 514 (Polotsky–Böhlig, 1940, VII. Функ пишет, что местонахождение листа с пагинацией 501/502 сегодня не известно, но лист с пагинацией 499/500 находится в Папирологическом отделении Варшавского университета. Он также замечает, что разрозненные теперь фрагменты, первоначальное местоположение которых в кодексе трудно поддается определению, вполне могут принадлежать страницам 457–498 (Funk, 1997, 144–146; 157).

²⁷⁶ Кодикологически коптские манихейские рукописи отличаются от рукописей из Наг Хаммади: в то время как последние являются однотетрадными (за исключением кодекса I, состоящего из трех тетрадей; подробнее см.: Хосроев, 1997, 23–25), первые всегда многотетрадные. Берлинский кодекс *Кефалайя*, судя по последней пагинированной странице (514) (см. пред. прим.), состоял не менее чем из 22 тетрадей (каждая по шесть согнутых пополам листов (senios), т. е. 24 страницы), 19 из которых (до страницы 456) были восстановлены Хуго Ибшером, искусство которого, по сути дела, спасло рукописи.

каждая глава которого посвящена одному из аспектов манихейского учения, изложенного в форме вопросов учеников и ответов Мани. На коптский сочинение было переведено с греческого, однако это не исключает того, что оригинал (или, по крайней мере, его источники) мог быть написан по-арамейски²⁷⁷. Основная часть рукописи находится в Берлине (Р 15996), фрагменты в Вене и Варшаве²⁷⁸.

2. Кодекс (первоначально по меньшей мере 224 листа²⁷⁹; сейчас крайне плохое и фрагментарное состояние рукописи часто не позволяет установить даже порядок страниц²⁸⁰), содержащий, по всей вероятности, второй том того же сочинения²⁸¹, но с несколько измененным названием: *Главы мудрости господа моего Мани* (ⲛⲕⲉⲫⲁⲗⲁⲓⲟⲛ ⲛⲧⲥⲟⲫⲓⲁ ⲙⲓⲛⲁⲃⲁⲓⲥ ⲛⲙⲛⲭⲥ)²⁸². Вероятно, что обе рукописи были переписаны одной и той же рукой. Находится в собрании Честера Битти в Дублине.

3. Кодекс (первоначально, вероятно, не менее, чем 250 листов; уцелело, кажется, лишь 8) содержал собрание малых сочинений исторического характера, в которых, среди прочего, рассказывалось о смерти Мани и о некоторых событиях в манихейской церкви после его

²⁷⁷ См., например: Böhlig, 1968b, 230 сл., где автор приводит ряд примеров из коптского текста, которые показывают, что первоначальная редакция сочинения могла быть составлена по-сирийски (eine syrische Vorlage).

²⁷⁸ Издание текста: Polotsky–Böhlig, 1940 (1–244 страницы рукописи), Böhlig, 1966 (245–291), Funk, 1999 и 2000 (292–440); листы со страницами 441–446 утеряны (см.: Funk, 2000, 353 прим.). Лист 311/312 не сохранился; страницы 311–330 кодекса, которые, впрочем, практически не читаются, находятся в Вене; еще несколько листов этого же кодекса (447–454) находятся в Папирологическом отделении Варшавского университета; см.: Funk, 1997. Окончание текста *Кефалайя* (до с. 500), подготовленное Функом, в ближайшее время увидит свет. Русский перевод трактата (на основе текста: Polotsky–Böhlig, 1940; Böhlig, 1966) см.: Смагина, 1998. Переводы некоторых глав см. в Приложении 3.

²⁷⁹ Кодекс состоял, по всей вероятности, из 28 тетрадей (каждая из четырех согнутых пополам листов /quaternios/, т. е. 16 страниц).

²⁸⁰ Страницы не имели пагинации; подробнее см.: Funk, 1997, 146–147; ср. также: Funk, 1990, 534–535, где предложен целый ряд исправлений порядка страниц в факсимильном издании (см. ниже, прим. 282).

²⁸¹ О существенных отличиях берлинских и дублинских *Кефалайя* с точки зрения жанра, участников дискуссии и т. п. см. подробно: Tardieu, 1988a, 159–162.

²⁸² Текст не издан; факсимильное издание (177 листов) см.: Giversen, 1986; ср. однако Tardieu, 1982, 6, где автор говорит о находящихся в нашем распоряжении 179 листах этого кодекса. Гардые (Tardieu, 1987, 134) предположил, что автором этого сочинения, которое можно охарактеризовать как «véritable *summa theologica* du manichéisme» (имеются в виду оба тома) вполне мог быть Алда, которого манихей Фауст (см. выше, прим. 205) называл *theologus noster* (С. *Faust*. XX. 3; Zycha, 537. 14) (см. прим. 202 и 351, а также Указатель имен); Функ более осторожен и, замечая, что авторство Алды пока не может быть доказано, говорит: «There are certainly some other possible candidates...»; при этом он считает, что автором «должно быть, был один из учеников Мани, человек, занимавший высокую ступень в церковной иерархии; к сожалению, до сих пор у нас нет никаких свидетельств... чтобы установить его имя, но я почти уверен, что имя его не было тайной для его единоверцев-манихеев» (Funk, 1997, 154).

смерти²⁸³. Наверху каждой страницы этого сочинения, которое условно может быть названо *Acta Apostolorum Manichaeorum*, или *Историческое сочинение*, по утверждению Шмидта, было надписано имя автора каждого рассказа (Салмай, Кустай). Находится в Берлине (Р 15997)²⁸⁴.

4. Кодекс (первоначальное количество листов неизвестно, уцелело лишь около 20)²⁸⁵ содержал собрание *Посланий* самого Мани к различным ученикам, среди которых, по крайней мере, два обращено к Сисиннию (τμαϛϛαϛτε νεπιστολην ν̄σιςιννιος, т. е. «Первое» и «Второе послание Сисиннию»), ставшему главой манихейской церкви после смерти Мани²⁸⁶. По всей вероятности, оригиналы были написаны на сирийском, родном языке Мани, но переведены на коптский уже греческого. Находятся в Берлине (Р 15998) и Варшаве.

5. Кодекс, состоящий из около 300 разной степени сохранности непагинированных листов, содержит собрание манихейских Псалмов, объединенных в различные группы либо по имени автора (например, τ̄αλμοι ν̄ρακλειδου, т. е. «Псалмы Гераклида»), либо по литургической теме, которой они посвящены (например, «Псалмы Бемы» или «Псалмы на день Господа»)²⁸⁷. Первые 289 псалмов имеют номера (от α до

²⁸³ Кодекс погиб (пропал?) в конце Второй мировой войны. Восемь уцелевших листов были консервированы до войны, но до сих пор еще не изданы; см.: Böhlig, 1968, 183–184. Один лист, вероятно, из этого сочинения, предварительное описание которого дал уже Шмидт (Schmidt–Polotsky, 1933, 28) и где речь идет о царице φ̄αδ̄αμωρ (т. е. о царице Пальмиры Зиновии), о царке Хиры по имени Амаро, об ученике Мани Иннае, обнаружен теперь в собрании Честера Битти, куда он после консервации был по ошибке отправлен Ибшером: факсимильное издание этого листа см.: Giverson, 1986a, pl. 99–100; критическое издание: Pedersen, 1997.

²⁸⁴ Предварительное описание содержания, сделанное на основе восьми консервированных листов (см. пред. прим.), см.: Schmidt–Polotsky, 1933, 27–30 (ср., однако, Böhlig, 1968, 183–184: «Über einigen Seiten sind kaum lesbare und schwer deutbare Überschriften vorhanden. Die Behauptung Schmidts, es handle sich dabei um Namen von Jüngern Manis, dürfte auf einem Versehen beruhen»); Тардые (Tardieu, 1982, 6) даже предполагал, что полная версия этого сочинения дошла до нас по-гречески в «Кельнском манихейском кодексе», и говорит о том, что еще один лист этого сочинения находится в Варшаве. Издание уцелевших листов из берлинского кодекса Р 15597 готовится Функом.

²⁸⁵ См.: Schmidt–Polotsky, 1933, 24 о том, что рукописи представляла собой кучу слипшегося папируса. До войны было консервировано всего шесть листов. Так же, как и предыдущий кодекс, пропал во время войны, когда поезд, везущий рукописи из Германии в СССР, был разграблен где-то в Польше. Три листа этой рукописи оказались после войны в Варшаве; см.: Gardner–Lieu, 1996, 151; Тардые (Tardieu, 1982, 6) говорит о двух находящихся в Варшаве листах.

²⁸⁶ Предварительное описание содержания этих писем, сделанное на основе четырех к тому времени консервированных листов, см.: Schmidt–Polotsky, 1933, 24–27. После войны Белиг прочитал заглавие еще одного письма: «Седьмое послание в Ктесифон о всеночном бдении (παννυχισμος)»; см.: Böhlig, 1968, 184. Издание текста, включая листы, найденные в оазисе Дахла (см. ниже, прим. 300), готовится к публикации Функом и Гарднером.

²⁸⁷ По поводу группы из двадцати псалмов (ν̄τ̄αλμοσ ν̄φωμ: Allberry, 203–227), авторство которых традиционно приписывалось одному из учеников Мани Фоме, см. те-

спф), несколько десятков псалмов (71), следующих за ними, не пронумерованы²⁸⁸. Рукопись находится в собрании Честера Битти в Дублине²⁸⁹.

6. Кодекс, содержащий так называемые *Гомилии* (λόγοι) различных учеников Мани о его смерти и о дальнейшей судьбе манихейской общины, при продаже был разделен на две части; общее количество его листов сейчас не может быть установлено, поскольку большая часть рукописи, оказавшаяся в Берлине²⁹⁰, утеряна в конце Второй мировой войны. Остаток рукописи (точнее ее начало, 48 листов) находится в Дублине²⁹¹.

7. Кодекс (первоначально не менее 250 листов²⁹²), разделенный при продаже, по всей вероятности, на две части²⁹³ и содержащий сочинение под названием *Собрания* (Συνάξις) *Живого Евангелия*²⁹⁴. Текст до сих пор не издан²⁹⁵, и пока можно только предполагать, что же представ-

перь: Poirier, 2001, 9–27, где автор показывает, что здесь речь, вероятно, идет не о Фоме, а о коптской транскрипции сирийского слова t'm/t'wm, которое означает «близнец, двойник», и, следовательно, авторство этих псалмов приписывалось «небесному двойнику» (об этом персонаже манихейской мифологии см. ниже) Мани.

²⁸⁸ Книгу псалмов завершает индекс (Allberry, 1938, 229–233), в котором приведены начала псалмов 1–289 с указанием порядкового числа псалма (например, μαρῖουϥτῖ ϩ̅. смг, т.е. «Давайте помолимся [... (псалом №) 223]; перевод см. в Приложении 3.

²⁸⁹ До сих пор издана лишь вторая часть кодекса (последние 115 листов): псалмы 219–289 + псалмы без нумерации (Allberry, 1938). Новое издание группы «Псалмы Бемы» (№ 219–241 = Allberry, 1938, 1–47) см.: Wurst, 1996; группа «Псалмы Гераклида» (№ 277–286 + 7 псалмов, не имеющих нумерации = Allberry, 1938, 97–110; 187–202) см.: Richter, 1998.

Первая часть кодекса, сохранность которой значительно хуже, чем второй, доступна пока лишь в факсимильном издании: Giversen, 1988 (ср., однако, критическую рецензию Funk, 1990). Подробнее о содержании и структуре кодекса см.: Krause, 1991, 177–190. О псалмах, обнаруженных в Келлис, см. ниже. Переводы некоторых псалмов см. в Приложении 3.

²⁹⁰ Сохранность этой части была настолько плоха (Шмидт смог прочитать лишь имена учеников в верхней части страниц: Салмай, Кустай, Аммо; см.: Schmidt–Polotsky, 1933, 30), что Беллиг заметил: «Можно сомневаться в том, что эта потеря была очень тяжелой, ведь состояние рукописи было совершенно безнадежным...» (Böhlig, 1968, 184).

²⁹¹ Для издания этой части кодекса см.: Polotsky, 1934; факсимильное издание см.: Giversen, 1986a, pl. 1–98 (pl. 97–98 фрагменты). Новое издание Гомилий с ранее не изданными, правда, крошечными фрагментами, которые едва ли добавляют что-то новое к общей картине, см.: Pedersen, 2006.

²⁹² По предварительной оценке Шмидта, видевшего кодекс до консервации, когда листы еще не были отделены друг от друга (Schmidt–Polotsky, 1933, 34).

²⁹³ Вторая часть этого кодекса, купленная Шмидтом, представляла собой фрагменты, устаревшие торговцами из кодекса (см.: Böhlig, 1968, 185). Эти листы (всего 31) были консервированы до войны.

²⁹⁴ Шмидт смог прочитать лишь отдельные заглавия, например: «Третье собрание (σὺνάξις) третьей главы (? λόγος) „Живого Евангелия“». Позднее Беллигу удалось прочитать еще несколько (Böhlig, 1968a, 222–223); ср. также: Mirecki, 1988, 135–145.

²⁹⁵ Факсимильное издание 13 листов, находящихся в Дублине и консервированных еще до войны Ибшером, см.: Giversen, 1986a, pl. 101–126 (текст плохой сохранности).

ляло собой это сочинение: извлечения ли из *Живого Евангелия* Мани, или комментариев учеников на это сочинение учителя²⁹⁶. Рукопись находится в Дублине и Берлине.

Литературные тексты из оазиса Дахла²⁹⁷

Среди многочисленных коптских²⁹⁸ текстов различной степени сохранности, найденных в Келлис (дом 3), около сотни папирусных фрагментов из кодекса (9, или около того, листов: ex P 93C)²⁹⁹ донесли до нас остатки какого-то *Послания* (или даже *Посланий*) Мани.

Еще один лист (ex P 30) на папирусе из другого кодекса сохранил текст, правда, со значительными лакунами, другого *Послания* (или какого-то поучения) Мани³⁰⁰.

Полный текст (14 строк: T. Kell. Copt. 1), содержащий пространственный ответ на вопрос «Кто есть Отец?»³⁰¹

На одном листе кодекса (T. Kell. Copt. 2, fol. 4), состоящего из пяти деревянных табличек (на остальных различимы следы какого-то текста), читаются, по крайней, мере шесть псалмов/молитв от первого лица единственного и множественного числа, обращенные к Иисусу, к душе и т. д.³⁰²

Половина таблички (T. Kell. Copt. 4), на которой с одной стороны сохранился текст одного из псалмов Бемы, изданного Олберри (*PsBema*

Еще 153 (122+31) консервированных листа кодекса находятся сейчас в Берлине (Mirecki, 1988, 135), где они оказались после того, как в результате путаницы не были возвращены после консервации Честеру Битти (см. подробнее: Robinson, 1992, 23 сл.). Сейчас остается еще часть кодекса толщиной около сантиметра, листы которой не отделены друг от друга (около 100–120 листов; ср.: Mirecki, *ibid.*).

²⁹⁶ Ср. Böhlig, 1968, 185, *id.* 1968a, 222–227 и Tardieu, 1982, 6. В настоящее время издание готовит В.-П. Функ.

²⁹⁷ Подробный перечень приводится Гарднером (Gardner, 1997, 163–166).

²⁹⁸ Все тексты написаны на разновидности того же диалекта (субахмимский (A²), или, более принятое теперь обозначение, ликополитанский (L)), на котором написаны манихейские тексты из Мединет Мади.

²⁹⁹ Заглавной буквой *T* в издании текстов в Келлис обозначаются тексты на деревянных табличках (*tabula*), буквой *P* — тексты на папирусе и пергамене.

³⁰⁰ Оба эти текста вместе с *Посланиями* Мани из Мединет Мади (см. выше, прим. 286) подготовлены к изданию Функом и Гарднером. См. также: Gardner, 2001, 93–104.

³⁰¹ *ⲛⲓⲛ ⲡⲉ ⲡⲓⲱⲧ*; издание текста и комментарий см.: Gardner, 1996, 1–7, где текст характеризуется как «complete Manichaean doctrinal text» (*ibid.*, 2). Этот текст, как и все последующие в этом издании, снабжен хорошей фотографией.

³⁰² Например: «Иисус, мы благословляем тебя...» (*ⲓⲃⲤ ⲧⲓⲤⲛⲟⲩ ⲉⲣⲁⲕ*: A 1); издание текста: Gardner, 1996, 8–30. Текст характеризуется здесь как «Liturgical. Six (?) Manichaean psalms and an eschatological prayer...» (*ibid.*, 9). Еще раньше Гарднер (Gardner, 1993, 46 сл.; Gardner, 1995a, 129–138) в предварительном издании показал, что один из этих текстов (A 2), начинающийся словами «Давайте благословим нашего Христа» (*ⲛⲁⲣⲓⲤⲛⲟⲩ ⲁⲡⲛⲓⲤ*), есть не что иное, как сокращенная версия Псалма 68 из первой части еще не изданной, но доступной в факсимильном издании (Giversen, 1988, pl. 97) «Книги псалмов» (см. выше).

222; 8. 6 сл.), а с другой — псалом 109 из еще не изданной части манихейской псалтири³⁰³.

Табличка (Т. Kell. Copt. 6) плохой сохранности с остатками текста псалма к Иисусу, изданного Олберри (*Ps* 261; 75. 10 сл.)³⁰⁴.

Табличка, обломанная сверху и сбоку (Т. Kell. Copt. 7), с обеих сторон содержит текст какого-то манихейского сочинения (псалма?), в котором появляются различные персонажи манихейской мифологии; в конце текста появляется имя Мани ([*ma*]nīxaioc)³⁰⁵.

Папирусные фрагменты (P. Kell. Copt. 1–3) сохранили обрывки текстов манихейских псалмов или родственных им сочинений; еще на одном листе папируса (P. Kell. Copt. 6) сохранился текст «Послания римлянам» (2. 6–29) на диалекте³⁰⁶, отличном от того, на котором написаны манихейские сочинения, а на другом листе, восстановленном из семи фрагментов (P. Kell. Copt. 9), отрывок из новозаветного «Послания к евреям» (12. 4–13)³⁰⁷.

Документальные тексты из оазиса Дахла

Если только что приведенные коптские литературные тексты из Келлис представляют интерес в первую очередь для будущего критического издания манихейских псалмов, поскольку иногда дают интересные разночтения с уже известными ранее, то коптские документальные тексты (прежде всего частные письма) из той же деревни открывают нам совершенно новую страницу из повседневной жизни манихеев в египетской глубинке, в этом отношении они гораздо богаче информацией, чем греческие документальные тексты.

Так, несколько писем от некоего Хориона, найденных в доме 3 (P. Kell. Copt. 15–18), свидетельствуют не только о том, что сам Хорион (род его занятий и место жительства мы установить не можем) и его адресаты были манихеями, но и том, что в Келлис была манихейская община, состоявшая из «избранных» и «катехуменов»³⁰⁸.

³⁰³ Факсимиле см.: Giversen, 1988, pl. 154. Издание текста: Gardner, 1996, 33–41.

³⁰⁴ Издание текста: Gardner, 1996, 43–49.

³⁰⁵ Издание текста: Gardner, 1996, 50–54, где издатель отмечает, что в отличие от всех предыдущих текстов, найденных в доме 3, этот был найден в доме 4, что свидетельствует о распространении манихейства по всей деревне, поскольку дома 3 и 4 находятся на значительном расстоянии друг от друга (*ibid.*, 54).

³⁰⁶ Который иногда называют «протоликополитанский»; см.: Gardner, 1996, 81. Здесь же (84–90) издатель делает подробный экскурс в историю отношения манихеев к Посланиям Павла, который у них был в большом почете.

³⁰⁷ Издание текста: Gardner, 1996, 81–84; 98–100.

³⁰⁸ Так, например, в письме к Хору Хорион называет его «дитя праведности, добрый член Ума-Света» (ⲡⲓⲛⲣⲉ ⲛⲧⲁⲓⲕⲁⲓⲟⲥⲩⲛⲛ ⲛⲛⲉⲕ[ⲟ]ⲥ ⲉⲧⲁⲛⲓⲧ ⲛⲛⲛⲟⲩⲥ ⲛ[ⲟⲩ]ⲁⲓⲛⲉ: P. Kell.

Авторами другой группы писем (P. Kell. Copt. 19–29), также обнаруженных в доме 3, являются Макарий, живущий где-то в долине Нила, и его сыновья Матфей и Пиена, также живущие за пределами Келлис³⁰⁹. Все они манихеи, и их письма, наряду с описанием чисто бытовых ситуаций, дают в наши руки множество таких подробностей из повседневной жизни египетских манихеев, которые мы напрасно будем искать в их литературных сочинениях³¹⁰.

Подводя итог, нельзя не отметить одного поразительного обстоятельства (помня при этом, что еще далеко не весь материал из Келлис издан и, конечно, еще не весь обнаружен): среди найденных текстов практически нет ни ветхо-, ни новозаветных сочинений³¹¹, а наличие в деревне двух церквей предполагает, что такие сочинения должны были быть здесь, и не в малом количестве. Ведь если дом 3 был «сердцем манихейской общины»³¹², то где-то, нужно думать, было и «сердце церковной общины», но ни в той, ни в другой церкви, ни в остальных домах ничего похожего не обнаружено. Должны ли мы предполагать, что, оставляя деревню в конце IV в., жители унесли с собой священные для них книги, а ненужные им книги бросили? Однако так же, как и греческие документальные тексты, эти тексты не проливают свет на вопрос о взаимоотношении манихеев и церковных христиан в Келлис.

Сирийские тексты

Жалкие крохи сохранились из оригинальных манихейских сочинений по-сирийски. Это опубликованные Беркиттом (см. выше, прим. 68,

Copt. 15. г 2–4), а заканчивая письмо, просит его «приветствовать всех избранных и катекуменов» (ϣⲓⲛⲉ ⲡⲏⲉⲕⲗⲉⲕ[Ⲧ]ⲟⲥ ⲛⲏⲓ ⲡⲓⲕⲁⲓⲛⲕⲟⲩⲛⲉⲛⲟⲥ: г 27–29). Издание текста см.: Gardner, 1999, 141–154.

³⁰⁹ Многие из этих писем обращены к некоей Марии, которая, видимо, была женой Макария и матерью Матфея и Пиены (см.: Gardner, 1999, 155); одно из писем Матфей прислал «матери Марии из Гермополя в Келлис» (P. Kell. Copt. 26: (...) ⲁⲗⲓ Ⲙⲣⲓⲟⲩ ⲡⲟⲗⲉⲱⲥ ⲉⲓⲥ Ⲭⲉⲗⲗⲓⲛ: Gardner, 1999, 194); см. также перевод P. Kell. Copt. 19 в Приложении 3.

³¹⁰ Так, называя своего сына Матфея «дитя праведности» (ср. выше, прим. 308 о Хорионе) и приводя ему слова Параклета (очевидно, слова из какого-то сочинения Мани), Макарий так наставляет его: «Цитируй (ⲙⲉⲗⲉⲧⲁⲱ) [его ?/]; ср. ниже, в Приложении 3 прим. 338 к переводу этого места] псалмы (ⲱⲗⲙⲟⲥ) или по-гречески, или по-коптски [каждый] день [...] и не оставляй своего обета (ⲉⲧⲁⲱⲱⲉⲗⲓⲁ)» (P. Kell. Copt. 19. г 13 сл.: Gardner, 1999, 157). Пиена (по всей вероятности, манихейский катекумен) в письме к Марии рассказывает, что он следует за своим учителем и пойдет за ним в Александрию (P. Kell. Copt. 29. г 14–15: *ibid.*, 203).

³¹¹ См. выше, прим. 306, 307: всего лишь два коптских фрагмента новозаветных Посланий.

³¹² Так назвал Гарднер дом 3 («the heart of the community»: Gardner, 1999, 154) по той причине, что большая часть манихейских текстов была найдена здесь.

69) несколько найденных в Египте сирийских фрагментов. Хотя ни в одном из них связный текст не читается, отдельные термины могут свидетельствовать о том, что мы имеем дело с остатками манихейских сочинений. Например, один из них содержит такие термины, как *архонт* (заимствование из греческого) или *athalya* (т. е. эклиптика; об астрономических представлениях манихеев см. ниже). Фрагменты датируются IV в.

Еще один сирийский текст читается на печати (?) из горного хрусталя (Парижская Национальная библиотека), на которой изображен Мани, сидящий на троне; надпись вокруг изображения гласит: «Мани, апостол Иисуса Христа»³¹³.

Недавно открытые в Келлис (дом 3) фрагменты сирийских, предположительно манихейских (поскольку они были найдены вместе с греческими и коптскими текстами манихейского содержания), текстов IV в. свидетельствуют, кажется, о том, что некоторые члены местной общины, помимо коптского и греческого, в какой-то мере владели сирийским. Речь идет о двух сирийско-коптских глоссариях со словами и словосочетаниями преимущественно религиозного содержания (оба текста на деревянных табличках): это P. Kell. Syr./Copt.1³¹⁴ и P. Kell. Syr./Copt.2³¹⁵. Содержание других трех крошечных папирусных фрагментов, на которых читаются лишь отдельные сирийские слова, не поддается идентификации: это могло быть частью как частного письма, так и литературного сочинения (P. Kell. Syr.1)³¹⁶. Еще один пергаменный фрагмент (лист из кодекса) плохой сохранности содержит остатки сирийского текста вперемешку с греческим (P. Kell. Syr/Gr.1)³¹⁷.

³¹³ Подробное описание изображения и фотографию см.: Klimkeit, 1982, 50 и pl. XXXII, а также Adam, 1954, 105–106).

³¹⁴ Среди коптских слов и словосочетаний находим целый ряд греческих заимствований, например, *αἰρημαῖ* «мы оказались в заблуждении», *ἵπτος* (то же слово и в сирийском) «типы», *ταγαπν* «любовь» и т.д. Издание текста и комментарий см.: Gardner (совместно с M. Franzmann), 1996, 105–111. Возможно, как предполагают издатели, слова и фразы происходят из текстов литургического содержания, и здесь мы имеем дело с ученическим упражнением; но не следует исключать возможность и того, что мы имеем дело с фрагментом какого-то пособия для переводчика (ср. след. прим., а также ниже, прим. 352).

³¹⁵ В этом фрагменте часто встречаются те же коптские манихейские *termini technici*, которые мы находим в рукописях из Мединет Мади. Издание текста и комментарий см.: Gardner, 1996, 112–126. Возможно, как и в первом случае, речь идет об упражнении. См. также: Franzmann, 2005, 115–122.

³¹⁶ Издание текста: Gardner, 1996, 127–128.

³¹⁷ Издание текста: Gardner, 1996, 129–131; издатели предполагают, что кодекс был хорошего качества и, что, возможно, мы имеем дело с остатком какого-то сочинения Мани.

Латинские тесты

В отличие от богатой латинской антиманихейской литературы подлинные сочинения манихеев на латинском языке дошли до нас лишь в жалких крохах. Если не считать многочисленных цитат из манихейских трудов, рассеянных по полемическим сочинениям латинских церковных авторов³¹⁸, то в нашем распоряжении имеется всего лишь один оригинальный текст, дошедший не в передаче церковных авторов, а именно так называемый Кодекс из Тебессы (см. выше, прим. 66, 67)³¹⁹. Хотя начало сочинения утеряно³²⁰, что лишает нас возможности установить название сочинения и имя автора (если оно было), оставшийся текст свидетельствует о том, что мы имеем дело с манихейским сочинением, посвященным устройству манихейской церкви и судьбе тех, кто ей принадлежит; автор постоянно прибегает к Новому Завету, отдавая особое предпочтение Посланиям апостола Павла. Рукопись датируется IV–V вв. Нет никаких оснований предполагать, что мы имеем дело с переводом (например, с греческого), а не с оригинальным латинским сочинением манихеев³²¹.

³¹⁸ Для собрания всех приведенных у Августина цитат из трактата манихея Фавста «*Capitula*» и попытки реконструкции самого его трактата см.: Monceaux, 1933, 45–111; собрание всех цитат из *Ep. Fund.* с пространным комментарием см.: Feldmann, 1987 и Stein, 2002; отрывок из Послания Секундина Августину см.: Zucha, 1892, 893–901. Еще одно дошедшее до нас по-латински сочинение, а именно так называемое «Послание к Менехе», написанное якобы самим Мани (Manichaeus (т. е. Мани) *apostolus Iesu Christi filiae Menoch...*), которое сохранил нам Августин, не может с полной уверенностью считаться подлинным сочинением Мани. Послание, содержащее основные постулаты учения Мани, которое в своей полемике с Августином цитировал пелагианин Юлиан из Эклана (сам труд Юлиана сохранился лишь в пространных выдержках в незаконченном трактате Августина *Contra Iulianum opus imperfectum*; книги I–III: Zelzer, 1974; книги IV–VI: PL 45, 1337–1608), чтобы показать, что учение Августина сходно с учением Мани, по словам Юлиана, нашел в Константинополе (пелагианский же) епископ Флор. Сам Августин, который достаточно хорошо знал латинскую манихейскую литературу, об этом письме узнал впервые от Юлиана. Подробный анализ всех данных, относящихся к этому спорному тексту, см.: Stein, 1998, особенно с. 28–43; по его заключению, многое говорит в пользу того, что Послание не было составлено самим Мани (хотя он и не решается полностью исключить эту возможность), а написано по-латыни; но кем бы ни был его автор (манихей или пелагианин, создавший подделку), он был хорошо знаком с манихейским учением и сочинениями Мани: так, например, ан-Надим говорит о том, что Мани написал три письма некоей Майнак (Flügel, 1862, 104).

³¹⁹ Новые издания см.: Merkelbach, 1988, 229–264; Beduhn–Harrison, 1997, 33–87; Stein, 2004, где издатель предлагает иной, нежели в предыдущих изданиях, порядок расположения фрагментов (120–124).

³²⁰ Подробное описание физического состояния кодекса см.: Merkelbach, 1988, 229; Beduhn–Harrison, 1997, 33–34 и Stein, 2004, 114–118.

³²¹ Само сочинение было написано, возможно, в середине IV в.; см.: Stein, 2001, 259, прим. 36; ср.: id., 2004, 140.

Иранские тексты

Это фрагменты манихейских сочинений на иранских языках (среднеперсидском, парфянском и согдийском³²²), приобретенные в Турфанском оазисе экспедициями Берлинского этнографического музея (1902–1914 гг.). Рукописи (преимущественно на бумаге) датируются временем VIII–X вв.³²³ Большая часть текстов находится в Берлине. Из основных сочинений можно назвать следующие.

1. Фрагменты книги *Шапуракана* (š'bwhrġ'n [šābuhragān], т. е. книга, посвященная царю Шапуру) — сочинение, излагающее основы манихейского учения; единственный труд, написанный Мани на среднеперсидском языке³²⁴ и позднее, по крайней мере у восточных манихеев, претендовавший на то, чтобы быть включенным в канон³²⁵.

2. *Книга гигантов*³²⁶ — манихейская переработка «Книги Еноха», точнее той ее версии, которая полностью сохранилась лишь в эфиопском переводе³²⁷; одна из канонических книг манихеев.

3. *Послания Мани*, или, по крайней мере, цитаты из них; собрание *Посланий* было одной из канонических книг манихеев³²⁸.

³²² Подробнее о взаимоотношении этих иранских языков см., например: Расторгуева–Молчанова, 1981, 6–9, 147 сл.; Лившиц–Хромов, 1981, 347 сл.; Оранский, 1988, 212–222.

³²³ Однако в некоторых текстах встречаются указания на время, когда они были написаны. Так, например, в парфянском фрагменте *М* 5, который посвящен смерти Мани, говорится, что «вот уже 110 лет прошло» с тех пор, как Мани оставил мир: следовательно речь идет о 386 г. (см.: Andreas–Henning, 1934, 864–865 и прим. 1); о датах жизни Мани см. ниже.

³²⁴ Сочинение дошло до девяти листах (18 страниц) из одной и той же рукописи + около десятка маленьких фрагментов (Воусе, 1960, 31 /*М* 470/). Для комментированного издания текста с английским переводом см.: MacKenzie, 1979/1980; об общепринятых шифрах манихейских рукописей см.: Воусе, 1960, XXV сл.

³²⁵ Об этой и следующих книгах подробнее пойдет речь в главе III: «Канон манихейских сочинений»; см. также ниже, прим. 33 в Приложении 1.

³²⁶ В других источниках сохранилось греческое и коптское название этого сочинения: ἡ τῶν γιγάντων πρῶτα τεῖα и ττῆρα φη ἰνῆ γῆ γᾶς (см. ниже, главу III: «Канон манихейских сочинений»).

³²⁷ Комментированное издание с английским переводом фрагментов *Книги гигантов* на среднеперсидском (*М* 101а–п и *М* 911) и согдийском, а также собрание аллюзий к ней в манихейской литературе на других языках см.: Henning, 1943. Издатель замечает, что принятый им порядок расположения ср.-перс. фрагментов является условным и что рукопись, в которой находилась *Книга гигантов*, содержала еще по меньшей мере два сочинения: *Притчи* для катехуменов и трактат о пяти элементах (*ibid.*, 56). Еще один ср.-перс. фрагмент этого сочинения был издан с русским переводом Зундерманом по рукописи, хранящейся в СПб Филиале ИВ РАН (Шифр SI 0/120): Зундерман, 1989, 67–79. Ср. ниже, прим. 342, 379, 418, 669.

³²⁸ Воусе, 1960, 147 (Register: Letters). Парфянский фрагмент *М* 455, который Бойс со знаком вопроса отнесла к разряду «Письма Мани», содержит, как показал Зундерман, отрывок из рассказа какого-то манихейского учителя, который посетил Мани в тюрьме и теперь передает общине слова своего наставника (Sundermann, 1981, 124, № 21).

4. *Живое Евангелие*, или, по крайней мере, цитаты из него³²⁹; книга, которая часто стояла как первая в списке канонических книг манихеев.

5. Комментарии на книгу Мани под названием *ʾrdhng* [ārdahang]³³⁰. Сама книга до нас не дошла, но ее название, означающее, по всей вероятности, «(Книга) изображений»³³¹, позволяет отождествить ее с книгой *ṭεικων* (εἰκών), т. е. *Образ*, упоминаемой в коптских манихейских текстах.

Сочинения последователей Мани — а это многочисленные гимны³³², молитвы³³³, гомилии, догматические (в первую очередь *Трактат об Уме-Свете*³³⁴) и космогонические трактаты³³⁵, исторические сочинения³³⁶ и т. д. — из-за невероятного многообразия и количества фраг-

³²⁹ Воусе, 1960, 147 (Register: Evangel). Фрагменты *M* 17 и 172, содержащие *Евангелие* Мани и ранее опубликованные Мюллером (Müller, 1904b, 25–28, 100–103), + *M* 644 заново были изданы с комментарием Маккензи (MacKenzie, 1994, 183–198).

³³⁰ На целый ряд иранских фрагментов, содержащих этот комментарий (*Ārdhang wifrās*), указал еще Хеннинг (Henning, 1943, 71, прим. 4); там же см. издание одного из них (*M* 35); см. также: Воусе, 1960, 4 (*M* 35). Зундерман отмечает 15 фрагментов сочинения, принадлежащих, по крайней мере, девяти различным рукописям (Sundermann, 2005, 373; издание текста готовится к печати: *ibid.*, 374).

³³¹ Иное толкование этого названия предлагает теперь Зундерман (Sundermann, 2005, 373–383); подробнее см. ниже, прим. 424.

³³² Для первых изданий фрагментов гимнов см.: Schaedler, 1926, 290 сл.; Waldschmidt–Lentz, 1926, 112 сл. Комментированное издание парфянских гимнов с английским переводом см.: Воусе, 1954; дополнение (парф. и согд. гимны) см.: Sundermann, 1990; издание нескольких десятков ср.-перс. и парф. фрагментов гимнов, обращенных к душе (*gy'n*; об этом термине см. ниже, прим. 621) см.: Durkin–Meisterernst, 2006 (с английским переводом и комментарием).

³³³ См., например, молитвенно-покаянную книгу для избранных на согдийском языке, изданную Хеннингом (Henning, 1937, 11–12, 32 сл.), а также фрагменты текстов покаянных молитв, собранные из различных рукописей и комментированные Асмуссоном (Asmussen, 1965, 235–255); некоторые из них имеют определенное родство с *Хуастуанифтом* (см. ниже, прим. 346).

³³⁴ Особый интерес представляет *Трактат об Уме-Свете* (*mnwhmyd gwšn wyfr's* [manohmed gōšn wifrās]; о термине *mnwhmyd gwšn* см. ниже, прим. 673), скрупулезно восстановленный из многочисленных парфянских и согдийских фрагментов (с немецким переводом и пространным комментарием) Зундерманом (Sundermann, 1992). Как свидетельствуют многочисленные параллели к этому сочинению как в западной (например, коптские *Keph* 38 «Об Уме-Свете, об апостолах и святых»/89. 18 – 102. 12/; подробное сопоставление двух текстов см.: Sundermann, 1992, 13–15), так и в восточной манихейской литературе (см. ниже, о тюркских (*äki yiltiz nom*) и китайских (*Tract.*) текстах), оно было очень популярным среди манихеев. Меркельбах даже считал, что *Трактат об Уме-Свете* мог вполне быть сочинением самого Мани, «vielleicht die 'Pragmateia'» (Merkelbach, 1986, 28, прим. 17), но Зундерман показал (*vorläufig*), что трактат был написан на парфянском языке одним из учеников Мани (*ibid.*, 11–12).

Еще одно сочинение, а именно *Трактат о душе* (*gy'n wyfr's* [*gyān wifrās*]; о термине *gy'n* см. ниже, прим. 621), был также восстановлен Зундерманом из парфянских и согдийских фрагментов (Sundermann, 1997).

³³⁵ Комментированное издание значительной части этих текстов с немецким переводом см.: Sundermann, 1973.

³³⁶ Комментированное издание значительной части этих текстов с немецким переводом см.: Sundermann, 1981.

ментов не могут быть здесь даже бегло перечислены³³⁷. В дальнейшем, однако, мы не раз будем к ним обращаться.

Тюркские тексты

Среди сотен малых и больших фрагментов (в основном на бумаге; датируются VIII–XI вв.)³³⁸ сочинений различных жанров, как переведенных с парфянского и согдийского, так и написанных на уйгурском (гимны³³⁹, догматические и исторические сочинения, письма, литературные и документальные тексты), которые были открыты в начале XX в. в Турфанском оазисе³⁴⁰ и Дуньхуане, отметим следующие³⁴¹.

1. Фрагмент переведенной с согдийского *Книги гигантов*, входившую в манихейский канон³⁴².

2. Фрагменты переведенного, по всей вероятности, с парфянского догматического трактата (*äki yiltiz nom*, т. е. «Книга двух начал») ³⁴³,

³³⁷ Подробный репертуар сочинений см.: Воусе, 1960 146–151 (Register); ср. также: Хромов, 1992, 282–291 (согдийская манихейская литература), 297–302 (памятники среднеперсидской письменности), 302–303 (памятники парфянской письменности). Хорошим путеводителем по изданному (более, чем за сто лет) иранским манихейским текстам является теперь «Working Catalogue of Published Manichaean Texts», раздел 5 «Texts and text-fragments in Middle Iranian» (Lieu, 1998, 207–237).

³³⁸ О колофонах рукописей с точными датировками (например, 761 г. или 795 г.) см. подробнее: Clark, 1982, 159.

³³⁹ См., например: «Великий гимн Мани» из книги-потти (с манихейскими миниатюрами). Части этой книги были изданы уже Ле Коком (Le Coq, 1922, 46–48); полное издание текста см.: Clark, 1982, 145–218; см. также выше, прим. 64 и 65.

³⁴⁰ Впрочем, находки появляются и по сей день. См., например, пять фрагментарных листов из книги, случайно обнаруженные китайскими рабочими в 1981 г. (Безеклик, к северу от Кучи) в буддийской *ступе*, переоборудованной из манихейского религиозного комплекса. Два фрагмента сохранили рассказ, в котором Мани призывает князя Ормизда пользоваться магической формулой «Бог, Свет, Сила, Мудрость» (об этой тетраде см. ниже, прим. 583), чтобы прогнать печаль (Geng–Klimkeit–Laut, 1987, 44–58), три других фрагмента содержат историю о трех князьях, каждый из которых рассказывает Мани о себе (id., 1989, 329–345).

³⁴¹ См. удобный путеводитель по тюркской манихейской литературе (с подробной библиографией), в котором все рукописи систематизированы по жанрам (например, Doctrinal Literature, Sermons, Cosmological and Eschatological Texts и т.д.): Clark, 1997, 89–141; подробную библиографию изданий тюркских манихейских текстов см.: Tremblay, 2001, 241–245 (Turc et Tocharien Manichéen); ср. также: Кляшторный, 1992, 352–359 (рукописи манихейского содержания); id., 2003, 393–401; образцы манихейских гимнов с переводами см.: Тугушева, 1973, 238–242.

³⁴² Издание текста с немецким переводом см.: Bang, 1931, 13–17; ср. также: Henning, 1943, 55, 65. Ср. выше, прим. 326, 327 и ниже, прим. 379, 418, 669. Помимо этого, в тюркских текстах встречаются ссылки и на другие канонические книги, а именно на *Евангелие Мани* (awngliwn) и *Шапуракан* (см.: Clark, 1997, 92, прим. 7 и 8).

³⁴³ Отождествил и собрал из четырех рукописей Ле Кок (Le Coq, 1922, 16–24); новое издание с немецким переводом и комментарием см.: Klimkeit–Schmidt–Glintzer, 1984, 82–117; новые фрагменты сочинения см.: Zieme, 1995, 251–276. Недоумение вызывает утверждение Климкайта: «...the Old Turkish (Uighur) version of the *Book of the Two Principles*,

почти полная версия которого сохранилась на китайском языке (*Тракт.* см. ниже, прим. 351, 352), а также во фрагментах в парфянской и согдийской редакциях (*Трактат об Уме-Свете*; см. выше, прим. 334).

3. Сочинение *Хуастуанифт*, или исповедальная книга для катехуменов³⁴⁴, известна теперь в многочисленных рукописях³⁴⁵, что свидетельствует о его особой популярности среди восточных манихеев³⁴⁶: а) петербургский список (свиток длиной 256 см, бумага, уйгурское письмо), хотя и с лакунами (отсутствует начало текста), но единственный, сохранивший название сочинения³⁴⁷; б) фрагменты одного и того же сочинения, но из различных рукописей (манихейское письмо)³⁴⁸; в) лондонский список (наиболее полный; манихейское письмо)³⁴⁹. Текст был переведен, вероятно, с согдийского, что подтверждают согдийские фрагменты этого сочинения³⁵⁰. Время возникновения как оригинала, так и перевода установить невозможно, хотя очевидно, что основные идеи сочинения восходят к этическим постулатам самого Мани.

i. e. Šābuhragān» (Klimkeit, 1998, 120); ср. также: Rudolph, 1996, 755: «Das Schābuhragān... nach der igiturischen Überlieferung das „Buch der zwei Prinzipien“ genannt».

³⁴⁴ Парф. xw'stw'nyft [x'āstvānīft] означает «исповедание» (Asmussen, 1965, 122).

³⁴⁵ Циме считает, что дошедшие до нас фрагменты этого сочинения, включая петербургский и лондонский списки, принадлежат 24 различным рукописям, написанным как манихейским, так и уйгурским письмом (Zieme, 1975, 19).

³⁴⁶ Индивидуальное исповедание грехов у манихеев, как и у церковных христиан, было обязательным и для «избранных» (ср. фрагменты согдийской книги такого же содержания, но предназначенной для «избранных»: Henning, 1937, 32–44; ср. выше, прим. 333), и для катехуменов, но, кажется, только у восточных манихеев это исповедание приобрело крайне ритуализированную форму с помощью особой исповедальной литературы. Подробнее см.: Asmussen, 1965, 122 сл.; Clark, 1997, 99–100, а также ниже, прим. 855, 864.

³⁴⁷ Рукопись приобретена Дьяковым в 1908 г. в Турфане; издана с подробным описанием рукописи и немецким переводом Радловым (Radloff, 1909), а затем с русским переводом Дмитриевой (1963) с дополнением недостающих частей по берлинским фрагментам и лондонской рукописи (см. след. прим.).

³⁴⁸ Обнаружены экспедицией Ле Кока в 1905 г. в Турфане, а не Грюнвеллем в 1907, как пишет Дмитриева (1963, 214); нельзя говорить и о «берлинском списке» (Дмитриева, там же), поскольку этот текст, изданный Ле Коком (Le Coq, 1911a), был собран на основе текста Радлова из нескольких рукописей, найденных в разных местах (одна часть — это листы из различных кодексов, другая часть — фрагмент свитка; все на бумаге), причем часть фрагментов написана манихейским письмом, часть уйгурским.

³⁴⁹ Приобретен Стейном в 1907 г. в Дуньхуане. Издание текста см.: Le Coq, 1911a, а также: Bang, 1923, 137–242.

³⁵⁰ Издание см.: Henning, 1940, 63–67, а также Asmussen, 1965, 235–237; отождествление трех изданных Рагозой (1980) согдийских фрагментов из рукописного собрания ФИВ РАН (L 106, L 34, L 80) как фрагментов *Хуастуанифта* см.: Sims-Williams, 1991, 323–328 (ср. там же: «...it is highly probable that the Sogdian text is the original from which the well-preserved Turkish version of the Xwāstwānīft was translated»: 323); ср. замечание Дмитриевой (1963, 214) о том, что оригинал этого сочинения был написан, «по-видимому, на одном из древнеиранских языков». Критическое издание *Хуастуанифта* и пространственный комментарий см.: Asmussen. 1965;

Китайские тексты

1. Это в первую очередь китайский *Трактат (Tract.)*, изданный Шаванном и Пельо, уцелевшая часть которого начинается с вопроса ученика Мани Адды³⁵¹ к учителю, а далее следует пространный ответ Мани о сути манихейского учения; завершается текст славословиями, которые произносят слушатели в адрес Мани. Новые исследования внесли некоторые коррективы в выводы французских ученых³⁵².

2. Сочинение из шести глав³⁵³ под названием *Краткое содержание учений и правил религии Будды Света, Мани (Сотр.)*³⁵⁴, переведенный на

³⁵¹ Atuo = греч. Ἰαδδᾶς (см.: Указатель имен): Chavannes–Pelliot, 1911, 509 прим. 4; издание текста см. выше, прим. 58, а также: Schmidt–Glintzer, 1987, 77–103 (немецкий перевод), Т. 81–Т. 86 (китайский текст).

³⁵² Так, Зундерман считает, что трактат был переведен с не дошедшей до нас согдийской или тюркской версии, которые, в свою очередь, восходили к парфянскому оригиналу (Sundermann, 1983, 240–241), и в своем издании парфянских и согдийских фрагментов *Трактата об Уме-Свете* он уточнил, что, скорее всего, именно одна из парфянских версий этого сочинения, до нас не дошедшая, лежит в основе китайского перевода (Sundermann, 1992, 11–13, 19–22); ср. выше, прим. 334. См. также: Klimkeit–Schmidt–Glintzer, 1984, 85, где авторы, проанализировав тюркские параллели к *Tract.*, пришли к заключению, что «китайский текст вряд ли является переводом с уйгурского»; ср. Bryder, 1985, 39.

Вместе с тем современные исследователи отказались от прежних представлений о том, что китайское манихейство — это всего лишь «eine späte, dekadente Abart des Manichäismus, die für die Deutung der ursprünglichen Lehren und Intentionen desselben nicht taugt» (Nyberg, 1935, 87); теперь совершенно очевидно, что эти тексты являются собранием материала первостепенной важности: с одной стороны, богатый сравнительный материал (а это в первую очередь иранские тексты) показывает, насколько точно следовали своему оригиналу китайские переводчики (ср. ниже, цитату из *Tract.* в прим. 364); с другой стороны, найденные в Турфане фрагменты *Tract.* и *Гимн.* (см. ниже) содержат ту же самую терминологию, что и тексты из Дуньхуана, хотя эти переводы были сделаны с других оригиналов; по всей вероятности, такие переводы осуществляли хорошо организованные группы переводчиков, которых манихеи вербовали из переводчиков китайских буддийских школ (the translation bureaus of the Chinese Buddhist schools); чтобы обеспечить точность своего перевода (в именах божеств, технических терминах) манихейские переводчики пользовались, очевидно, двуязычными списками слов, что подтверждается такими списками, найденными в Турфане (среднеперсидско–согдийские, согдийско–уйгурские); подробно см.: Mikkelsen, 2002, 224–228. Следует вспомнить, что подобные двуязычные (сиро–коптские) списки были найдены в оазисе Дахла (см. выше, прим. 314, 315).

³⁵³ Главы имеют следующие названия: 1. О его (Мани) воплощении, его родине, его именах и титулах, а также о его учении; 2. Об образе Мани; 3. О каноне сочинений (Мани) и о (книге) Изображений; 4. О пяти классах (на которые делятся манихеи); 5. Об устройстве (манихейского) монастыря; 6. Условия для обращения (в манихейство).

³⁵⁴ Издание и перевод первых четырех глав (см. выше, прим. 53): Haloun–Henning, 1952 с комментариями Хеннинга. Издание и французский перевод глав 5–6: Chavannes–Pelliot, 1913, 99–199; 261–392 (ср. выше, прим. 54). Издание полного текста с французским переводом и, правда, малоинформативным комментарием см.: Tajadod, 1990, а также: Schmidt–Glintzer, 1987, 69–75 (немецкий перевод), К. 79–К. 81 (китайский текст).

китайский, предположительно с парфянского³⁵⁵. Глава 3 сочинения содержит перечень канонических книг манихеев.

3. Собрание манихейских гимнов (*Гимн.*) под названием «Второй отдел манихейских гимнов» (начало утеряно; всего 422 строфы)³⁵⁶ состоит из двух частей: первая часть включает пространные гимны³⁵⁷, вторая краткие³⁵⁸; эти гимны находят тесные параллели с иранскими и тюркскими манихейскими гимнами и молитвами³⁵⁹. Китайский перевод с парфянского³⁶⁰ был сделан, вероятно, на рубеже VIII–IX вв., а сама рукопись датируется серединой IX в.³⁶¹

³⁵⁵ Так считает Хеннинг (Haloun–Henning, 1952, 212). Однако недавно китайский исследователь манихейства Лин попытался доказать, что *Сотр.* не был *переведен* с другого языка, поскольку, среди прочего, иероглиф *yi*, который обычно понимали как «переводить» («translated»: Haloun–Henning, 1952, 188; «die Übersetzung... angefertigt wurde»: Schmidt–Glintzer, 1987, 69), имеет не только это значение, но и значение «объяснять, толковать классиков/или писания»), а составлен по-китайски манихейскими миссионерами в Китае (Lin Wushu, 1991, 225–232).

³⁵⁶ Лью, указывая на параллели в иранских манихейских текстах, считает, что название этого собрания гимнов, которое стоит в конце рукописи, следует понимать не в значении «The Lower (Second?) Section of the Manichaean Hymns» (см.: Tsui, 1943, 215; ср.: Schmidt–Glintzer, 1987, 67: «Die untere Abteilung der Manichäischen Hymnen, ein Buch»), а в значении «Hymns for the Lower Section (i.e. the Hearers) of the Manichaean Religion», т.е. гимны, предназначенные для катехуменов (Lieu, 1998, 50); ср. также Bryder, 1992, 336: «The Manichaean Hymns for auditores».

³⁵⁷ Два гимна Иисусу (строфы 6–44 и 45–82), плач, автором которого назван Mo-szu-hsin, т.е. Мар Сисиний, преемник Мани (строфы 83–119); хвалебная песнь (строфы 120–153), автором которой назван «учитель Mo-yeh» (имя, за которым, вероятно, скрывается ученик Мани мар Заку, см.: Waldschmidt–Lentz, 1933, 491), хвала миру Света (строфы 261–338), автором которой назван «учитель Wei-Mao» (что, при исправлении возможной ошибки в написании иероглифа, дает Muat–Mau со значением «учитель мар Аммо», манихейский апостол Парфия: см.: Henning, 1943a, 216, прим. 6) и т.д.

³⁵⁸ Молитва при завершении десятидневного поста (строфы 339–346); ежедневная общая молитва («мы прославляем и восхваляем Мани, царя совершенной мудрости...»: строфы 347–355) и т.д.

³⁵⁹ См., например: покаянная молитва при заходе солнца для катехуменов (строфы 387–400), начинающаяся с обращения: «Вы, катехумены» (издание текста с комментарием: Waldschmidt–Lentz, 1926, 122–124; Schmidt–Glintzer, 1987, 62–63); ср. выше, прим. 346 о *Хуастуанифте*.

³⁶⁰ В колофоне переводчик Tao-Ming пишет: «Из трех тысяч разделов из книг на иностранных языках здесь было переведено более двадцати. Канонические книги, гимны, песнопения, молитвы...» (строфы 416–417: Schmidt–Glintzer, 1987, 67; ср.: Tsui, 1943, 215 и Henning, 1943a, 216, прим. 9). Хеннинг установил, что 13-й гимн (строфы 261–338) китайского собрания дошел в отрывках в парфянском оригинале: это первая песнь (santo) из парфянского цикла гимнов Huvīdagmān («Счастье для нас»: название всему циклу давалось по первым словам первой песни); см.: Henning, *ibid.*, 216–219; Boyce, 1954, 67 сл.

³⁶¹ О датировке см.: Waldschmidt–Lentz, 1926, 8; ср.: Schmidt–Glintzer, 1987, 6: «Die Datierung der Hymnenrolle ist unsicher». Английский перевод текста: Tsui, 1943 с примечаниями Хеннинга (Henning, 1943a). Издание всего текста с немецким переводом: Schmidt–Glintzer, 1987, 11–67 (текст: H1-21-H+K79).

Обзор китайской и японской научной литературы, посвященной манихейству, см. в статье: Александян, 2007, 144–158. О качестве этого обзора предлагаю судить китаистам.

Глава III

КАНОН МАНИХЕЙСКИХ СОЧИНЕНИЙ

Мани, подчёркивая свою великую роль в создании новой религии и утверждая, что она превосходит все другие, среди которых он называет буддизм, зороастризм и христианство, говорил: «...моя церковь (ἐκκλησία) превосходит (другие) в мудрости (σοφία)... Эту [великую] мудрость (σοφία) написал в своих святых книгах, а именно: в Великом [Евангел]ии (ἡμ πναβ [Ἰεϋαγγελι]ον) и в других сочинениях (γραφή), чтобы она [после] меня не подверглась искажению... Ведь (καὶ γάρ) все а[постол]ы, мои братья, которые приходили до меня, не [записали] свою мудрость (σοφία) в книгах, как записал ее я, и [не] изобразили (ζωγραφέω) ее в образе (εἰκόν), как я ее изобразил. Моя церковь и в этом пункте превосходит (все) предыдущие церкви»³⁶².

Таким образом, одно из главных отличий от своих предшественников Мани видел в том, что ни один из них сам не записал своего учения (это было сделано только их учениками). Мани ставит себе в заслугу, что он был первым, кто сделал это; он сам записал всю истину, которую он проповедовал, и тем самым обезопасил свое учение от последующих искажений³⁶³; он сам установил канон своих сочинений, к которому отныне ничего нельзя было добавить³⁶⁴.

³⁶² См.: *Keph* 151 (371. 20 сл.); в ср.-перс. фрагменте *M* 5794 находим сходное утверждение. Перевод см. в Приложении 3.

³⁶³ Во введении к *Кефалайя* автор передает слова самого Мани (текст, к сожалению, значительно поврежден, но общий смысл достаточно прозрачен): Иисус не записывал своего учения, и это сделали его ученики после его смерти (7. 18–26); Заратустра также не писал книг, и его учение «вспомнили и записали» его ученики (7. 27–33); Будда «не записал свою мудрость в книгах», и его ученики, вспомнив «кое-что из мудрости, которую они от него услышали», записали это в книгах (7. 34–8. 7) — если бы эти великие учителя сделали это сами, то после их смерти их учение не было бы искажено (8. 11–14; ср. использованные здесь греческие глаголы: *πανάσαι* и *κατπλεώω*). Ср. четкое определение, данное Белигом: «...so schuf Mani, der sich nicht nur als Reformator, sondern als neuer Offenbarungsbringer verstand, einen ganz neuen Kanon, der von seiner eigenen Hand verfaßt war. Damit wollte er die Unsicherheiten in der Überlieferung Buddhas, Zarathustras und Jesu für seine Kirche ausschließen» (Böhlig, 1994b, 280–281).

³⁶⁴ См. китайский *Tract.*: «А что касается священных книг, то не позволяется ни добавлять (в них), ни убирать (оттуда) ни единой фразы, ни единого слова» (Chavannes–

Как антимахейские авторы, так и сочинения самих манихеев говорят о существовании этого канона манихейского Священного Писания из нескольких книг, автором которых был сам Мани. Правда, в наших источниках эти списки иногда существенно отличаются друг от друга и включают четыре, пять, семь, а иногда и более книг.

Так, автор *Act. Arch.*, строя свою историю манихейства и называя учителем Мани некоего находившегося под влиянием учения Пифагора Скифиана, приписывает одному из учеников последнего авторство четырех сочинений, которые Мани позднее положил в основу своей религиозной системы: «Имел он (т.е. Скифиан) некоего ученика, который написал для него четыре книги, из них одну назвал он (*Книгой*) *Таинств*, вторую (*Книгой*) *Глав*, третью *Евангелием*, а самую последнюю *Книгой Сокровищ*»³⁶⁵.

Епифаний следует за автором *Act. Arch.*, отступая от него лишь в деталях: «Скифиан... взял от Пифагора некоторые идеи, ...сочинил четыре книги; одной он дал название (*Книга*) *Таинств*, второй — (*Книга*) *Глав*, третьей — *Евангелие*, четвертой — *Сокровище*»³⁶⁶.

В другом месте того же сочинения Епифаний, пользуясь уже другим источником, дает иной перечень книг Мани: «...составил он различные книги, одну равную (по количеству глав) 22 буквам сирийского алфавита (ведь многие из персов пользуются сирийскими буквами наряду с персидскими) <...> поэтому и книга разделена на 22 главы, называет же он эту книгу *Таинство Мани*³⁶⁷, а другую *Сокровище*; и другие книги

Pelliot, 1911, 579; Schmidt-Glntzer, 1987, 97 /a 21/). Впрочем, Мани, кажется, не возбранил и своим ближайшим ученикам вспоминать и записывать после его смерти из той «великой мудрости», которую они от него услышали и которую он сам не успел записать (*Keph* 8. 34 сл.). См., однако, Хеннинг, который эти слова Мани считал «выдумкой» его учеников: «It is clear that Mani never gave any such instructions. ...Their invention enabled his disciples and their successors to issue elaborations of Mani's teachings at their convenience» (Haloun—Henning, 1952, 211), а также Funk, 1997, 152—153: «This passage is clearly meant to be a legitimation of the existence of the present book (т. е. *Кефалайя*), an it can also be understood as an effort to smooth out the apparent contradiction between the existence of such a book and the weight that Mani put not only on his own writings but especially on the fact that, by such writings of his own, he distinguished himself from his predecessors in the “apostolate” (especially Zarathustra, Buddha, and Jesus), who had to rely on their followers's writings and therefore were liable to falsification, while he himself was safe from any falsification of his doctrine»; но тут же Функ задает вопрос: «But how much credibility has this passage (т. е. *Keph* 8. 34 сл.) as a record of Mani's own words?».

³⁶⁵ Discipulum autem habuit quendam, qui scripsit ei quattuor libros, ex quibus unum quidem appellavit Mysterionum, alium vero Capitulorum, tertium autem Euangelium et novissimum omnium librum Thesaurum appellavit (*Act. Arch.* LXII. 6; Beeson 91. 3 сл.).

³⁶⁶ Σκοπιανὸς ... λαβὼν παρὰ Πυθαγόρου τὰς προφάσεις... βιβλίους τέσσαρας ἐαυτῷ πλάσσειται, τῇ μὲν ὄνομα θέμενος Μυστηρίων, τῇ δὲ δευτέρᾳ Κεφαλαίων, τῇ τρίτῃ Εὐαγγέλιον, τῇ τετάρτῃ Ἐθσαυρόν (*Ран* 66. 2. 9—10; Holl-Dummer, 18. 11—14).

³⁶⁷ Очевидно, что сам Епифаний эту книгу (как, скорее всего, и другие) не читал, поскольку, согласно другим источникам (см. ниже), *Евангелие* Мани (а не его *Книга Таинств*) было поделено на двадцать две главы.

он состряпал и (теперь) выставляет напоказ, одна — это так называемое *Малое Сокровище*³⁶⁸, а другая (под названием) *Об астрологии*³⁶⁹.

Феодор бар Кони в перечне манихейских книг повторяет сказанное в *Act. Arch.*, меняя лишь порядок книг: «Первую он назвал *Книга таинства* (*gāzē*), вторую *Евангелие* (*ewangelioñ*), третью *Книга сокровищ* (*sīmthē*) и четвертую *Книга Глав* (*gēsē*)»³⁷⁰. Этот список находим у всех авторов, которые в своей информации зависели от «Деяний Архелая»³⁷¹.

В диспуте с манихеем Феликсом Августин на основе Писания объясняет своему оппоненту, что такое истинная христианская вера; Феликс отвечает: «Если ты принесешь мне сочинения Мани, т. е. *пять* (канонических) сочинений, о которых я тебе говорил, то я растолкую тебе (все), о чем бы ты меня ни спросил»³⁷². Здесь впервые в христианской ересиологической традиции говорится о своего рода *Пятикнижии* манихеев, но, к сожалению, ни Августин, ни Феликс не приводят названий этих пяти сочинений; до нас дошли лишь названия двух из них: это так называемая *Epistola Fundamenti*, на возражениях которой Августин построил свой спор с Феликсом, и сочинение под названием *Thesaurus*³⁷³, которое состояло, по меньшей мере, из семи книг³⁷⁴.

³⁶⁸ Книга с таким названием другими источниками не засвидетельствована.

³⁶⁹ Βίβλους γὰρ οὗτος διαφόρους ἐξέθετο, μίαν μὲν ἰσάριθμον <τῶν> εἴκοσι δύο στοιχείων τῶν κατὰ τὴν τῶν Σύρων στοιχείωσιν δι' ἀλφαβήτων συγκεκμημένην χρώνται γὰρ οἱ πλείστοι τῶν Περσῶν μετὰ <τά> Περσικά στοιχεῖα καὶ τοῖς Σύρων γράμμασι... διόπερ καὶ ἡ αὐτὴ βιβλος εἰς εἴκοσι δύο τμήματα λόγων τέμνεται. ταύτη δὲ ἐπιτίθησιν ὄνομα Μανιχαίου Μυστήρια, ἑτέρα δὲ Θησαυρός. καὶ ἄλλας δὴ καττύσας φαντάζεται, τὸν Μικρὸν δὲ Θησαυρὸν οὕτω καλούμενον, ἄλλην δὲ τὴν περὶ ἀστρολογίας (*Pap* 66. 13. 3–6; Holl–Dummer, 34. 9 сл.).

³⁷⁰ Для сир. *gēsē* Адам дает греческий эквивалент *ἀρχαί*, замечая при этом, что «перевод *κεφάλαια* возможен, однако вряд ли имеет смысл» (Адам, 1954, 76, прим. 14). Однако список совпадает с тем, который дают «Деяния Архелая», и нет никаких оснований видеть здесь *Книгу начал* («Das Buch der Prinzipien» в переводе Адама), а не *Кефалайя*; см. также: Brockelmann, 1928, 728 (caput etc.). Тардые считает, что Феодор в своем описании учения Мани цитировал «ключевые пассажи трактата *Прагматейя*», который представлял собой «собрание легенд» (*recueil de légendes*): Tardieu, 1981, 56. Утверждение, которое при отсутствии самого текста ни подтвердить, ни опровергнуть нельзя.

³⁷¹ См., например: Кирилл Иерусалимский (*Cat. ad ill.* VI. 22), Петр Сицилийский (*Hist. Man.* I. 11), Фотий (*Contra Man.* I. 12).

³⁷² Felix dixit: Et ego, si mihi attuleris scripturas Manichaei, quinque auctores quos tibi dixi, quidquid me interrogaveris, probo tibi (*C. Fel.* I. 14; Jolivet, 678. 9 сл.). Сочетание *quinque auctores* означает здесь не «пять авторов», а пять «авторитетных (или канонических) сочинений», принадлежащих перу Мани; ср. выше: *scripturas Manichaei*.

³⁷³ Феликс говорит Августину: «Если я не докажу (истинность манихейской веры) при помощи этой (первой) книги (имеется в виду *Ep. Fund.*), то докажу при помощи второй (пробо in secundo; имеется в виду *Thesaurus*)» (*C. Fel.* I. 14; Jolivet, 678. 17–18). На этом основании Алфарик утверждал, что каждая книга в манихейском каноне имела свое фиксированное место (Alfaric, 1918, 11), что подтверждается теперь списками книг в манихейских сочинениях, где на втором месте всегда стоит *Сокровище жизни* (см. ниже перечни канонических книг в манихейских сочинениях, а также фрагмент *M* 733: 'wd

В «Семи главах против манихеев» (*VII Cap.*) находим иной перечень (совершенно очевидно, уже не зависящий от *Act. Arch.*) манихейских сочинений, часть из которых принадлежит перу самого Мани, а часть его ученикам Адде (Адамантию) и Агапию: «Предаю анафеме все манихейские книги, а именно³⁷⁵: ту, которую они называют 1. *Сокровище*, 2. их мертвое и несущее смерть евангелие, которое они, заблуждаясь, называют *Живым Евангелием*... (а также) книгу, называемую ими <...> 3. *Книгой Таинств*, <...> и 4. *Книгу посланий* безбожнейшего Мани³⁷⁶...»³⁷⁷.

pd 'wnglywn 'wd *gnz 'y zyndg'n gwyd... т. е. «и в *Евангелии*, и в *Сокровище жизни* он говорит...»: Воуея, 1975, 184 (до 4/). Но в этом случае *Ep. Fund.* можно было бы отождествить с *Евангелием жизни*, которое в списках книг Мани из манихейских сочинений всегда стоит на первом месте. Как для латиноязычных манихеев *Ep. Fund.* было основополагающим, в котором, по словам Августина, «содержится почти все, во что вы верите» (ubi totum pene quod creditis continetur: *C. Ep. Fund. V*; Zycha, 197. 8), так и для манихеев на Востоке *Евангелие* — это «царь писаний» (*PsSar*; Allberry 139. 54). Более того, Августин цитирует начало *Ep. Fund.*, которое «доподлинно начинается так: 'Мани, апостол Иисуса Христа, по провидению Бога Отца...'» (*C. Ep. Fund. V*; Zycha, 197. 10–11), но так же начинается и *Евангелие жизни*, как теперь свидетельствует *СМС* (66. 4 сл.): «Я, Мани, апостол Иисуса Христа по воле Бога, Отца истины, от которого я и произошел...». Такое же начало *Евангелия* находим и в ср.-перс. фрагментах *M 17* и *M 644*: 'n m'ny prystg 'yg uyš w' 'ry'm'n pd q'm 'y pydr by w'bryg'n... [an Māni, frēstag īg Yīš ō Arūyāmān, pad kām ī pīdar, bay wābarīgān...], т. е. «Я, Мани, апостол Иисуса-Друга (= Христа), по воле Отца, истинного Бога...» (MacKenzie, 1994, 184, 191). Если допустить, что *Ep. Fund.* и *Евангелие* это одно и то же сочинение, то встает вопрос, как из названия *Евангелие* могло возникнуть название *Epistola Fundamenti*? Может быть, латиноязычные манихеи, изменив название, стремились избежать конфликта с церковными христианами, которых бы привело в негодование то, что *Евангелием* называется сочинение никому еще не известного проповедника? Ведь *Epistola fundamenti* означает не что иное, как «Основополагающее послание», а *Евангелие* — это, в конечном счете, «Добрая весть, или послание».

³⁷⁴ Так, Августин в трактате *Nat. bon.* XLIV (а вслед за ним и Еводий в *Fide s. Man.* 14), приводя одну и ту же цитату, говорят, что она «находится в седьмой книге их *Сокровища*» (перевод см. в Приложении 3). К сожалению, ан-Надим (см. ниже, его список манихейских книг) не оставил (хотя и предполагал) оглавления этого сочинения, и мы не можем сказать, из скольких книг (глав) она состояла. Также и Бируни, приводя пространный цитату из этого сочинения, не говорит, из какой именно книги она происходит.

³⁷⁵ Практически тот же перечень дается и в так называемых «Пространных анафематизмах» (*Anath. L.* 1466D), однако в них на первом месте названа *Книга посланий* (τὸ τῶν Ἐπιστολῶν αὐτοῦ βιβλίον).

³⁷⁶ Из этого списка я исключаю *Книгу Апокрифов* (τῆνί βιβλίον τῶν ἀποκρύφων), стоящую в перечне перед *Книгой Таинств*, и *Книгу достопамятных событий* (τῶν ἀπομνηστικῶν), стоящую после *Книги Таинств*, поскольку они не засвидетельствованы другими источниками как принадлежащие перу Мани. Можно предположить, что под *Книгой Апокрифов* (ср. ниже, список в Нот 25. 1–7) имелась в виду либо *Книга гигантов*, либо *Прагматей* (см. ниже), и в этом случае она должна быть включена в список книг, принадлежавших перу самого Мани; ср. также предположение Алфарика о том, что эту книгу можно отождествить с *Шапураканом* (Alfaric, 1919, 49); *Книгу достопамятных событий*, вероятно, можно отождествить с книгой, посвященной истории манихейской церкви (ср. выше, прим. 283, 284). Что касается последнего компонента списка, который назывался «всякую их молитву» (πᾶσαν εὐχὴν αὐτῶν), то в этом можно было бы видеть аллюзию к собранию *Псалмов* и *молитв* самого Мани (см. ниже), о котором го-

Еще один, более пространный, перечень манихейских сочинений дают «Краткие анафематизмы» (*Anath. Br.*): Анафема Мани, составившему «пять книг, которые он назвал так: 1. *Живое Евангелие*, которое на самом деле умершвляет; 2. *Сокровище жизни*, которое на самом деле является сокровищем смерти; и 3. *Собрание посланий*³⁷⁸, и 4. *Книгу таинств*, которая предназначалась им для ниспровержения Закона и святых пророков, и книгу 5. *Прагматейя гигантов*³⁷⁹; (анафема) и так называемому *Семисловию* Агапия³⁸⁰, и самому Агапию, и вообще всякой их книге и всякой их молитве». Автор, хотя и говорит о «пяти книгах» (см. выше, у Августина), в действительности перечисляет больше, однако, очевидно, не считает последние книгами, написанными Мани³⁸¹.

Наконец, священник храма Святой Софии в Константинополе Тимофей в главе о манихеях своего сочинения «*De Receptione Haereticorum*» оставил нам такой список манихейских книг: «Его последователи, ненавистные Богу манихеи, ввели у себя бесовские книги, которые суть следующие: 1. *Живое Евангелие*; 2. *Сокровище*

ворят манихейские источники, однако очевидное указание этого текста на то, что *Молитвы* не принадлежат перу самого Мани (см. *υλ*, а не *εζο*), позволяет думать скорее о том, что автор имел в виду собрание *Псалмов и молитв*, которое возникло после смерти Мани, а не составленное самим Мани. Полный перевод текста *VII Cap.* см. в Приложении 3.

³⁷⁷ Ἀναθεματίζω πάσας τὰς μανιχαϊκὰς βίβλους, τὸν λεγόμενον παρ' αὐτοῦς Θεσαυρὸν καὶ τὸ νεκρὸν καὶ θανατηφόρον αὐτῶν εὐαγγέλιον, ὃ ἐκεῖνοι πλανώμενοι Ζῶν εὐαγγέλιον ἀποκαλοῦσι... καὶ τὴν τῶν Μυστηρίων... μετὰ καὶ τῶν ἐπιστολῶν τοῦ ἀθεωτάτου Μανιχαίου... (*VII Cap.* 2; Lieu, 178 /40–50/).

³⁷⁸ τῶν ἐπιστολῶν ὁμάδα (так в PG 100: 1321B) следует читать: τῶν ἐπιστολῶν ὁμάδα (Schmidt—Polotsky, 1933, 25; Ficker, 1906, 447. 4).

³⁷⁹ Чтение названия сочинения ἡ Πραγματεῖα τῶν πάντων, которое находилось в тексте PG 1321, уже Шмидт (см.: Schmidt—Polotsky, 1933, 39) считал испорченным из Πραγματεῖα τῶν γιγάντων (название, которое этой форме находим у Тимофея (21С); см., однако, ниже, прим. 383). Алфарик (задолго до открытия коптских *Кефалайя*) сопоставив этот список книг со списком, приведенным в *Act. Arch.* (см. выше), предположил, что *Прагматейя* и *Кефалайя* (Κεφάλαια) вполне могли быть разными названиями одного и того же сочинения (Alfaric, 1919, 9). Шмидт (*ibid.*) был уверен, что это сочинение не имеет ничего общего с *Кефалайя*. Под названием *Прагматейя*, по его мнению, скрывалось сочинение «практически-этического содержания». Полоцкий же считал, что слово *Прагматейя* означает не что иное, как *трактат* (Polotsky, 1934, 25, прим. а; ср. Haloun—Henning, 1952, 207: примечание Хеннинга). Тардые пишет о том, что слово *Прагматейя* в данном случае имеет значение «легенда» или т. п. (Tardieu, 1981, 55–57).

³⁸⁰ Алфарик предположил, что, «вероятно, этот трактат состоял из семи книг и содержал резюме семи великих трактатов Мани» (Alfaric, 1918, 106; см. также: Lieu, 1983, 198–199).

³⁸¹ Исправленную версию текста *Anath. Br.* см.: Ficker, 1906, 446–448; здесь 447. 1–9: ...πέντε βίβλοις. ἃ καὶ ἐκάλεσεν οὗτος τὸ Ζῶν εὐαγγέλιον, ὅπερ καὶ νεκροποιεῖ, καὶ τὸν Θεσαυρὸν τῆς ζωῆς, ὅπερ ἐστὶν θεσαυρὸς θανάτου καὶ <τῆν> τῶν ἐπιστολῶν ὁμάδα καὶ τὴν τῶν μυστηρίων, ἧτις ἐστὶν πρὸς τὴν ἐπιτηδευθεῖσαν αὐτοῖς ἀνατροπὴν τοῦ νόμου καὶ τῶν ἁγίων προφητῶν, καὶ τὴν τῶν γιγάντων πραγματείαν...

жизни; 3. *Собрание писем* (Мани); 4. *Книга таинств*; 5. *Семисловие Алогия*; 6. *Книга молитв*; 7. *Кефалайя*; 8. *Прагматейя гигантов*...³⁸² Это самый полный и точный список в греческой антиманихейской литературе, который полностью, за одним (возможно, кажущимся) исключением³⁸³, совпадает со списками канонических книг в оригинальных манихейских сочинениях.

Арабские авторы так же, как и Тимофей, были прекрасно осведомлены о составе манихейского канона и, безусловно, сами читали сочинения Мани в арабском переводе³⁸⁴.

Так, аль-Якуби в своей «Истории» перечисляет следующие сочинения Мани (иногда давая их краткое содержание)³⁸⁵: «К тому, что он написал, принадлежит книга, названная им 1. *Сокровище жизни* (kanz al-ahya'), в которой он описывает, что происходит в душе от светлой чистоты и что от темной порчи, и в которой он причину плохих дел объясняет Тьмой³⁸⁶; еще сочинение, которое он называет 2. *Шануркан*, в котором он описывает чистую душу и душу, смешанную бесами,

³⁸²...ἀπὲρ εἰς τὰδε α'. τὸ ζῶν Εὐαγγέλιον β'. Ὁ θησαυρὸς τῆς ζωῆς γ'. Ἡ τῶν ἐπιστολῶν ὁμάς δ'. ἡ τῶν μυστηρίων ε'. Ἡ ἐπτάλογος Ἀλογίου ζ'. Ἡ τῶν εὐχῶν ζ'. Ἡ τῶν κεφαλαίων η'. Ἡ τῶν γιγάντων Πραγματεία... (*De Rec. haer.*: PG 86, 21 C). Далее Тимофей перечисляет еще пять книг, которыми пользовались манихеи, но к канону манихейских сочинений они не имеют отношения (перевод см. в Приложении 3). Из сжатого текста Тимофея, в котором отсутствуют какие бы то ни было цитаты из манихейских сочинений (как, например, у Бируни), мы не можем заключить, читал ли он сам какие-то из этих сочинений.

³⁸³ Если допустить, что в текст Тимофея в ходе рукописной традиции вкрался пропуск одной буквы, а именно: вместо сочетания η'. Ἡ τῶν γιγάντων Πραγματεία, т. е. «8. Прагматейя гигантов», в тексте первоначально стояло η'. Ἡ τῶν γιγάντων. <θ>. Πραγματεία, т. е. «8. Книга гигантов, <9.> Прагматейя», то окажется, что этот список содержит самый точный перечень книг Мани (ср. ниже, списки книг у ан-Надима и Бируни, а также списки в оригинальных манихейских сочинениях, где *Прагматейя* и *Книга гигантов* являются двумя разными книгами).

В список книг Мани у Тимофея попала и книга под названием Ἡ ἐπτάλογος Ἀλογίου, о которой мы ничего не знаем; скорее всего, имя автора искажено рукописной традицией, поскольку и *VII Cap. 2* (Lieu, 178 /49/), и *Anath. L* (1468В) говорят о манихейской книге под названием Ἡ ἐπτάλογος Ἀγαπίου, т. е. «Семисловие Агапия» (см. выше, прим. 380).

³⁸⁴ Масуди пишет, что во время правления аббасидского халифа аль-Махди (775–785) «возникли и укрепились религиозные ереси после появления трудов Мани, Бардайсана и Маркиона, переведенных с персидского и парфянского (min al-fārisīya wal-fahlawīya) на арабский» (Meunard [–Courteille], 8, 1874, 293. 3–4). al-fahlawīya я понимаю в значении ср.-перс. phlw'nyg (см. ниже, прим. 916), т. е. парфянский.

³⁸⁵ Арабский текст: Houtsma, 1883, I, 181. 4–16; нем. перевод: Kessler, 1889, 328–329. Неоценимую помощь при комментировании арабских текстов, использованных как в этом разделе, так и далее, оказали мне арабисты И. Н. Воевуцкий, Вал. В. Полосин и Самуэль Моавад (Samuel Moawad), чьи замечания я учитываю ниже при обращении к арабским авторам.

³⁸⁶ Текст допускает и чтение (поскольку отсутствует хамза) kanz al-ihya', т. е. «Сокровище оживления», как понимали название старые исследователи (например, Flügel, 1862, 103; Kessler, 1889, 328: «Schatz der Lebendigmachung»).

а также болезни; еще книга, которую он называет 3. *Книга руководства и устройства* (kitāb al-hudā wat-tadbīr)³⁸⁷, а также 4. *Двадцать два Евангелия*³⁸⁸, из которых он каждое называет по одной из букв алфавита; еще 5. *Книга таинств* (sifr al-asrār), в которой он клеветает на чудеса, совершенные пророками, а также 6. *Книга гигантов* (sifr al-ġabābirah). Кроме того, ему принадлежат (другие) многочисленные сочинения и 7. *Послания* (rasā'il)». В этом перечне появляется книга *Шапуракан*, не известная западным источникам, но известная всем последующим арабским авторам, писавшим о манихействе.

Список аль-Якуби интересно сравнить со списком ан-Надима в «Фихристе», который перечислил не только названия сочинений Мани, но и кое-где привел их оглавление: «Мани написал семь книг, одна из них по-персидски, а шесть по-сирийски... Вот их названия: 1. *Книга таинств* (sifr al-asrār)³⁸⁹, 2. *Книга о гигантах* (sifr al-ġabābirah)³⁹⁰, 3. *Книга предписаний для катехуменов* (kitāb farā'id as-sammā'īn) и *предписаний для избранных* (farā'id al-muġtabīn)³⁹¹, 4. *Шапуракан*³⁹², 5. *Книга жизни* (sifr al-aḥyā')³⁹³, 6. *Прагматейя*³⁹⁴ и 7. *Послания Мани* (ar-rasā'il al-latī li-Mānī)».

³⁸⁷ Kessler, 1889, 329: «Buch der Führung und der Leitung»; также и Colpe, 1954, 133. Слово tadbīr арабы обычно переводили греческое οἰκονομία.

³⁸⁸ В тексте: «двенадцать евангелий» (iṭnā ʿašar inġīl); исправление Кесслера (Kessler, 1889, 329); о том, что *Евангелие жизни* было разделено на 22 главы, см. ниже.

³⁸⁹ Ан-Надим дает названия 18 глав, из которых состоит книга (Flügel, 1862, 102–103); по всей вероятности, у него под рукой был оригинал этого сочинения, за которым позднее так долго охотился Бируни (см. ниже, прим. 400).

³⁹⁰ После слов «которая содержит...» во всех рукописях «Фихриста» оставлено место (Flügel, 1862, 103 и прим. 320); нужно думать, что ан-Надим сам оставил место для того, чтобы заполнить его позднее, когда книга окажется в его распоряжении.

³⁹¹ Флюгель предпочел чтение muġtabīn («Vorschriften für die Verführten» чтению muḥsinīn «die Guthandelnden» (Flügel, 1962, 103 и 363, прим. 321; ср.: Flügel, 1871, 336. 16). Додж (Dodge, 1970, 798, прим. 276) читает слово как muġtabīn «the chosen» (n и t легко путаются при чтении арабских рукописей) и замечает, что вариант muḥsinīn «righteous» дает хороший смысл. Кольпе принимает чтение muġtabīn и переводит название главы как «Vorschriften für die Electi» (Colpe, 1954, 133). С точки зрения манихейского учения имеет смысл только оппозиция «слушатели / sammā'īn» (т. е. катехумены) и «совершенные / избранные / muġtabīn / muḥsinīn», а не «слушатели» и «грешники», как предложил Флюгель.

³⁹² Ан-Надим говорит, что книга содержит три главы: 1. О смерти катехуменов, 2. О смерти соблазненных, 3. О смерти грешников (Flügel, 1862, 103). Однако, если глагол «содержит» (yaḥtawī) понимать в значении, что книга «содержит только» эти главы, то свидетельство ан-Надима не согласуется со свидетельством Бируни, согласно которому в книге *Шапуракан* была глава с названием «О приходе пророка». Толкование Флюгелем происхождения названия *Шапуракан* не выдерживает критики (ibid., 366); ошибку исправил Кесслер (Kessler, 1889, 182 сл.) на основе свидетельства Бируни, сочинения которого Флюгель еще не знал (*Chronol.* VIII; см.: Sachau, 1879, 190. 1–2: «В начале своей книги, названной *Шапуракан*, которую он написал для Шапура, сына Ардашира, он говорит...»). Это и есть та книга, которую он написал по-персидски.

³⁹³ Так же, как и в случае с *Книгой о гигантах*, для оглавления книги оставлено место, но оглавление отсутствует. Уже Флюгель отметил, что это название, которое в такой форме не засвидетельствовано другими источниками («Das Buch der Lebendigen oder

Ан-Надим говорит о том, что канон манихейских сочинений состоял из семи книг.

Два варианта списка книг Мани находим у Бируни. Первый перечень в «Хронологии» (ок. 1000 г.) гласит: Мани «написал много книг: свое 1. *Евангелие*³⁹⁵, 2. *Шапуракан*³⁹⁶, 3. *Сокровище жизни*, 4. *Книгу гигантов*, 5. *Книгу книг*³⁹⁷ и много (других) сочинений».

Другой, более пространный, перечень книг Мани, составленный Бируни ок. 1036 г., выглядит так: «1. *Прагматейя*, 2. *Книга гигантов* (sifr al-ğābābira) 3. *Сокровище жизни* (kanz al-aḥyā')³⁹⁸, 4. *Свет истины и основания* (dihh al-yaqīn wat-ta'sīs)³⁹⁹, 5. *Евангелие*, 6. *Шапуракан* (Šābūrqān), 7. Еще несколько *Посланий* Мани ('iddat rasā' li-Mānī), и, наконец, искомая⁴⁰⁰ 8. *Книга таинств* (sifr al-asrār)»⁴⁰¹.

wo(h) richtiger der Lebendigmachung»), заставляет вспомнить о двух сочинениях Мани, которые упоминают западные тексты: *Живое Евангелие* и *Сокровище жизни* (см. выше, *Anath. Br.*), однако не решился отождествить эту книгу ни с одним из двух сочинений (Fygel, 1862, 367–369). Между тем в списке аль-Якуби упоминается сочинение под названием *Сокровище жизни* (Θησαυρὸς ζωῆς у греков), которое Кесслер справедливо отождествил с *Книгой жизни* у ан-Надима (Kessler, 1889, 203–204). Колье подчеркнул, что перевод («Schatz der Lebendigmachung» bzw. «(thesaurus) vivificationis» (который находим также и у аль-Якуби, и у Бируни) возник из неверного чтения 'ihyā' — «следует читать 'aḥyā' der Lebendigen, что является переводом сирийского (d)ḥajjē» (Colpe, 1954, 136, прим. 4; ср. также: Andreas–Henning, 1933, 296, прим. 4).

³⁹⁴ Так же, как и в случае с *Книгой о гигантах*, после слов «книга *Прагматейя*, которая содержит...», ожидаемое оглавление отсутствует.

³⁹⁵ Страницей выше Бируни говорит, что Мани расположил содержание своего *Евангелия* по двадцати двум буквам алфавита (Sachau, 1879, 190. 8–10; арабский текст: Sachau, 1878, 207); ср. выше, у аль-Якуби.

³⁹⁶ Бируни говорит, что одна из глав книги называлась «О приходе пророка», и судя по тому, что Мани рассказывает здесь о своем рождении, это была одна из первых глав (ср., однако, оглавление *Шапуракана*, приводимое ан-Надимом); ср.: *Keph 1* (глава называется «О [приходе] апостола»: 9. 12–13), где Мани также рассказывает о своем рождении. Как мы увидим ниже, оба свидетельства являются важнейшими для установления даты рождения Мани.

³⁹⁷ Такое сочинение Мани не известно (см.: Sachau, 1879, 191. 6: «the Book of Books»; арабский текст: Sachau, 1878, 208. 14; ср. Kessler, 1889, 321: das «Buch der Bücher»). Или Бируни не был знаком еще со всеми сочинениями Мани: в «Хронологии» он цитирует только *Шапуракан* (Sachau, 1879, 190. 2–8, 37–38) и *Евангелие* (ibid., 190. 8–10); ср.: Kessler, 1889, 187, 317) и это название почерпнул из какого-то источника, или, скорее всего, в ходе рукописной традиции из сочетания sifr al'-asrār (*Книга таинств*) в результате порчи возникло sifr al-asfār (Книга книг; ср. следующий список).

³⁹⁸ Из этой книги Бируни дает пространную цитату в 3-й главе своего труда «Индия» (Sachau, 1888, 39; араб. текст: Sachau, 1887, 19). Похожую цитату из манихейского сочинения *Thesaurus* приводит Августин в трактате *Nat. Bon.* XLIV (перевод см. в Приложении 3).

³⁹⁹ «Licht der Gewissheit und der Grundlegung»: Kessler, 1889, 179; ср. также: Colpe, 1954, 133.

⁴⁰⁰ Этот список находится в сочинении Бируни, в котором он перечисляет известные ему труды выдающегося арабского врача и ученого аль-Рази. Поскольку последний полемизировал с сочинениями Мани (особенно с *Книгой таинств*), у Бируни был повод самому рассказать то, что он знал о Мани, а также о том, как он сам на протяжении сорока лет искал *Книгу таинств* и как наконец в его руках оказался целый том с произ-

Списки входящих в канон книг, которые засвидетельствованы манихейскими сочинениями, написанными на разных языках и в разное время, отличаются от тех, которые дают нам авторы, зависевшие от *Act. Arch.*, но в основном подтверждают свидетельство Тимофея и арабских источников. Эти списки лишь незначительно расходятся друг с другом и содержат, как правило, семь или пять книг.

I. Так, во вступлении к *Кефалайя* сам Мани перечисляет свои сочинения: «Я написал [это] в своих книгах Света, а именно в 1. *Великом Евангелии* (ⲡⲛⲁⲃ ⲛⲉϣⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲟⲛ), в 2. *Сокровище жизни* (ⲛⲉⲛⲥⲁϣⲓⲠⲟⲥ] ⲛⲓⲠⲱⲛⲉ), в 3. *Прагматейе* (ⲧⲡⲣⲁⲓⲃⲣⲁⲓⲃⲉⲓ), в 4. *Книге таинств* (ⲡⲧⲁ ⲧⲱⲛ ⲙϯⲥⲧⲉⲣⲓⲟⲛ)⁴⁰², в 5. Писании (γραφή)⁴⁰³, которое я написал по просьбе парфян, а также во всех своих 6. *Посланиях* (ⲉⲠⲓⲧⲟⲗⲁ]ϣⲉ = ⲉⲓⲡⲓⲧⲟⲗⲁⲓ) и в 7. *Псалмах и молитвах* (ⲙⲡⲁⲗⲙⲟⲥ ⲙⲛ ⲛⲱⲛⲁ)» (*Keph Intr.* 5. 22–26). Как видим, речь идет о семи канонических книгах.

II. В другом месте того же сочинения в главе под названием «О пяти книгах, которые принадлежат пяти Отцам» Мани еще раз возвращается к этой теме: «Великие сочинения, которые я для вас написал, это великие дары, подаренные вам Отцами Света: 1. *Великое Живое Евангелие* это дар Посланца (ⲡⲣⲉⲟⲃⲉⲩⲧⲉⲥ)⁴⁰⁴; 2. *Сокровище жизни* это дар Столпа (ⲟⲩⲧⲟⲗⲟⲥ) Славы; 3. *Прагматейя*, 4. *Книга таинств* и 5. *Писание о гигантах* (ⲧⲡⲣⲁⲓⲃⲣⲁⲓⲃⲉⲓ ⲙⲛ ⲓⲛⲓⲃⲱⲙⲉ ⲛⲓⲛⲙϯⲥⲧⲉⲣⲓⲟⲛ ⲙⲛ ⲧⲡⲣⲁⲓⲃⲣⲁⲓⲃⲉⲓ]ⲁ]ϣϥ) — три святыя сочинения, которые являются единым целым, — это дары Двойника Света, 6. все *Послания*, которые я вам написал по различным поводам, это мои дары и мои подарки» (*Keph* 148; 355. 2–25)⁴⁰⁵. Исходя из названия главы, можно думать, что речь должна была идти о своего рода манихейском *Пятикнижии*, в котором одна книга заключала в себе три (итого семь), однако реально в списке находится всего четыре (шесть) книг: отсутствует *Книга псалмов и молитв* (см. выше, *Keph Intr.*), которая, возможно, была случайно

ведениями Мани. Сочинение Бируни об аль-Рази дошло, кажется, в единственной рукописи. Арабский текст частично был издан Захау (Sachau, 1878, XXXVIII–XLVIII). Немецкий перевод см.: Ruska, 1923, 26–50 (зд. 31–32); ср. также: Kessler, 1889, 179.

⁴⁰¹ Но уже в «Индии», написанной (ок. 1030 г.) за несколько лет до этого сочинения, Бируни приводит большую цитату из *Книги таинств*, в которой Мани полемизирует со сторонниками Бардайсана по вопросу о соотношении души и тела (*India V*; Sachau, 1888, 55; арабский текст: Sachau, 1887, 27); ср. у ан-Надима в оглавлении *Книги таинств*, где находим несколько глав, содержащих полемику с последователями Бардайсана.

⁴⁰² Здесь неожиданно появляется греческая форма названия книги τὰ τῶν μυστηρίων, хотя во всех других местах (см. ниже) название имеет форму ⲡⲧⲁ ⲧⲱⲛ ⲙϯⲥⲧⲉⲣⲓⲟⲛ.

⁴⁰³ По всей вероятности, имеется в виду *Книга гигантов*; ср. след. текст: ⲧⲡⲣⲁⲓⲃⲣⲁⲓⲃⲉⲓ]ⲁ]ϣϥ.

⁴⁰⁴ Об этом и других персонажах манихейской мифологии см. ниже, в разделе «Религиозное учение Мани».

⁴⁰⁵ *Keph* 148 (Funk 355. 5–17). Коптский текст этой главы уже был издан ранее; см.: Schmidt–Polotsky, 1933, 86.

пропущена при переписывании на одной из стадий рукописной традиции (ср., однако, ниже список IV). В списке I (см. также список III) эта книга завершала канон и шла после *Посланий*, однако в этом списке она должна была бы предшествовать *Посланиям*, поскольку последние являются даром самого Мани, замыкающего ряд своих мифологических предшественников (Посланец, Столп Славы, Двойник).

III. В *Гом依иях* находим следующий вложенный в уста автора перечень написанных Мани книг, которые «попадут в руки праведников (δικαίος) и верующих (πίστός): 1. *Евангелие*, 2. *Сокровище жизни*, 3. *Прагматейя*, 4. *Книга таинств* (πχωμε νμμυστηριον), 5. *Книга о гигантах* (πχω[με ν]νιγгас), 6. *Послания*, 7. *Псалмы и молитвы* (μψαλμος м[н н]ψαλη) моего Господа, (а также) его *Образ* (εικων = εἰκων), его *Откровения* (απο[καλυ]ψεις), его *Притчи* (παροιαι) и его *Таинства* (μμυστηριον) — все они не погибнут» (Нот 25. 1–7). Здесь после семи канонических книг добавлены еще четыре, из которых первая, т. е. Образ, неоднократно засвидетельствована другими источниками⁴⁰⁶, а о трех последних, т. е. *Откровения*, *Притчи* и *Таинства*, мы ничего не знаем. Можно, однако, предположить, что, приведя список из семи книг + книга *Образ* (о ней см. ниже), автор словами *откровения*, *притчи* и *таинства*⁴⁰⁷ давал не названия новых сочинений, а основные «темы» перечисленных выше канонических книг.

IV. Другой, хотя и сильно поврежденный, пассаж в *Гом依иях* содержит такой перечень книг, вложенный, по всей видимости, в уста самого Мани: «1. Мое *Великое Евангелие* от альфы до омеги (παναβ νευ[αγγελιον χνн]α ια ω)⁴⁰⁸, 2. *Сокровище жизни* (πενσαυρος мп[ω]н[2]), 3. все *Послания* ([непистолау]ε τηρου), 4. *Книга таинств* (πχωμε νμυστηρι[он]), 5. возвышенная *Прагматейя* ([тгр]αγματεια εται) и 6. *Книга о гигантах* (тг[r]αφη [νнн]ггас. .)» (Нот 94. 18–22).

⁴⁰⁶ В Нот 18. 5 Мани, вероятно, предсказывая будущие гонения на свою церковь и гибель своих сочинений (текст сильно поврежден), говорит: «...[Я] плачу о картинах (πζω[гра]φεια) моей (книги) *Образ* (πταεικων)». Полоцкий предположил, что эта книга содержала иллюстрации к *Живому Евангелию* Мани (Polotsky, 1934, 18, прим. а). Ср.: *Keph* 92 (234. 24 сл.), где катехумен спрашивает Мани, почему тот изобразил (ζωγραφειω) в своей книге под названием тнаб ηεικων, т. е. *Великий образ*, сцены освобождения праведников и смерти грешников, но не изобразил судьбу катехуменов после смерти; а также *Keph* 151 (371. 24 сл.; перевод см. в Приложении 3).

⁴⁰⁷ Иначе придется допустить, что среди книг, написанных Мани, были две почти с одинаковым названием: *Книга таинств*, названная в списке под № 4, и *Таинства*. Ср., однако, *VII Cap.* 2 (Lieu, 178 /44–45/), где в числе манихейских книг называется и *Книга Апокрифов* (την... βιβλον των αποκρυφων), о которой нам ничего не известно из других источников (см. выше, прим. 376).

⁴⁰⁸ *Евангелие* Мани состояло из 22 глав по количеству букв арамейского алфавита (см., например, у Бируни в «Хронологии»: Sachau, 1879, 190; Kessler, 1889, 318), а в греческом алфавите 24 буквы. Здесь в значении от первой буквы (арамейского) алфавита до последней.

Здесь достаточно надежно восстанавливаются названия шести канонических книг, а после сочетания τΓ[ρ]αϕη [ἸἸΓΓΓαС] следует лакуна примерно в 10 букв, которую, можно допустить, занимало название седьмой книги, а именно *Молитвы и псалмы*⁴⁰⁹.

V. Своего рода поэтический рассказ о канонических сочинениях находится в одном из псалмов Бемы: «У него есть противоядие (ἀντίδοτος) от каждой страсти (πάθος), и в его противоядии присутствуют двадцать две смеси (μίγμα): это его 1. *Великое Евангелие* (περναб ἡευαγγελιον), т. е. благая весть для всех тех, кто принадлежит Свету. Его таз (λακάνη)⁴¹⁰ — это сокровище (θησαυρός), т. е. 2. *Сокровище жизни* (περο ἡτε πωνη): в нем горячая вода, а также холодная, смешанная с ней. Его мягкая губка (σπόγγος), которая стирает синяки (πλήγη), — это 3. *Прагматейя* (τπραγματια). Его хирургический нож (ἀκμάδιον) — это 4. *Книга таинств* (πχωμε ἡἸμυστηριον). Его добрые метлы (?) — это 5. *Книга о гигантах* (πχωμε ἡἸβαλαυρε). Ларец (νάρθηξ), полный всяких медикаментов, — это книга его 6. *Посланий* (πχωμε ἡνερε-πιστολαуе)...». Далее текст испорчен, однако сохранившиеся слова (πῆαλμος ϕνεу, т. е. «два псалма» и неϕωлан, т. е. «его молитвы») свидетельствуют о том, что речь здесь шла о книге 7. *Псалмов и молитв* (Ps 241; Allbergу 46.19 сл.).

VI. В одном из псалмов *Саракотон*, в котором, правда, текст перечня канонических книг частично поврежден, читаем: «Пять его святых книг. 1. Царь писаний (υραφῆ) — это его *Великое Евангелие* (περναб ἡευαγγελιον) — (это) его Новый Завет (διαθήκη), манна небесная; наследство (κληρονομία) [...]. 2. *Сокровище жизни* (πөнсаурос ἡπωνη) его вторая книга; [...] позор сынов заблуждения (πλάνη). 3. Книга *Прагматейя* (πχωμε ἡтπραγματια) [...]»⁴¹¹. 5. *Книга* [о гигантах?]

⁴⁰⁹ После лакуны Полоцкий читал конец слова .]ϕс и оставлял лакуну незаполненной (*Нот* 94. 22). Вурст (Wurst, 2005, 243 /d/) предложил восстановить здесь псνεу ἡῆαλ]ϕс, т. е. «два псалма», имея в виду книгу с таким названием и основываясь на упоминании «двух псалмов» в *PsBema* 241 и *PsSar* (см. два следующих списка). Однако название книги «Два псалма» нигде более не засвидетельствовано, и если различать в конце лакуны сочетание .]ϕс (в факсимильном издании я его не вижу), то скорее следовало бы восстановить здесь название [нϕлан нн мῆαλн]ϕс, т. е. «молитвы и псалмы», которое не раз (правда, в ином порядке: «псалмы и молитвы») встречается в коптских текстах (см. выше, *Keph* 5 и *Нот* 25; ср. ниже, *PsBema* 241); ср. также ниже, в *PsSar* ἡωлан ἡте πῆαис («Молитвы нашего господ») как название седьмой книги Мани, которое также умещается в лакуну. Впрочем, реконструкция лакуны основана только на сравнении с другими списками, и мы не можем исключить того, что название этой книги, так же, как и в списке книг в *Keph* 148, в этом списке отсутствовало.

⁴¹⁰ Таз, как и все последующие реалии, — это атрибуты врача, которому здесь Мани уподобляется.

⁴¹¹ Далее две строки, в которых, очевидно, речь шла о *Книге таинств* (ср. ниже) не читаются. Этот список был подробно (с привлечением параллельного коптского материала) проанализирован Краузе: Krause, 1994.

(пхωμε $\overline{\text{N}}\overline{\text{N}}[\text{Г}|\text{Г}|\text{Г}|\text{А}|\text{С} ;]$). Ларец ($\nu\acute{\alpha}\rho\theta\eta\xi$) его медикаментов — это б. книга *Посланий* (пхωμε $\overline{\text{N}}\overline{\text{N}}\overline{\text{E}}\overline{\text{Π}}\overline{\text{I}}\overline{\text{C}}\overline{\text{T}}\overline{\text{O}}\overline{\text{Λ}}\overline{\text{A}}\overline{\text{Y}}\overline{\text{E}}$)⁴¹². Ревность ($\sigma\pi\omega\upsilon\delta\acute{\eta}$) избранных ($\acute{\epsilon}\kappa\lambda\epsilon\kappa\tau\acute{o}\varsigma$) [и...] катехуменов ($\kappa\alpha\tau\epsilon\chi\omega\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$) [...] суд праведности ($\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$) — это 7. *Молитвы* нашего господя ($\overline{\text{N}}\overline{\text{W}}\overline{\text{A}}\overline{\text{N}}\overline{\text{A}}\overline{\text{N}}\overline{\text{T}}\overline{\text{E}}\overline{\text{P}}\overline{\text{N}}\overline{\text{X}}\overline{\text{A}}\overline{\text{I}}\overline{\text{C}}$)...» (*PsSar*, Allberry 139. 54 сл.). В этом списке говорится о пяти канонических книгах (ср. выше *Anath. Br.* и *August.*, *C. Fel.* I. 14), хотя перечисляются семь, и это говорит в пользу того, что *Прагматейя*, *Книга таинств* и *Книга гигантов* рассматривались как единое целое (ср. выше список книг в *Keph* 148).

VII. В китайском *Сотр.* III (58–66), в главе под названием «О каноне сочинений (Мани) и о (книге) *Изображений*», говорится о том, что канон состоит «из семи частей и книги изображений»⁴¹³: 1. *Великое Евангелие* (da-ying-lun = $\epsilon\upsilon\acute{\alpha}\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\iota\omicron\nu$) 2. xintihe⁴¹⁴, т. е. *Священная книга сокровища чистой жизни*, 3. piwan, т. е. *Священная книга поведения* (также названная Священная книга исцеления)⁴¹⁵, 4. eluozan⁴¹⁶, т. е. *Священная книга тайного учения* (или закона), 5. bojiamodiye, т. е. *Книга наставления о прошлом*⁴¹⁷, 6. chü-huan⁴¹⁸, т. е. *Книга сильных героев*, 7. afuyin⁴¹⁹, т. е. *Книга гимнов и молитв*, и (еще) одна книга с изображениями, damen heyi⁴²⁰, т. е. *Изображение (tu) двух великих начал* (tsung)».

⁴¹² Ср. выше: «Ларец, полный всяких медикаментов, это книга его *Посланий*» (*PsBeta* 241).

⁴¹³ Названия даются сначала по среднеперсидски, затем следует китайский перевод. См.: Haloun–Henning, 1952, 194–195; Schmidt–Glintzer, 1987, 72–73. Tajadod, 1990, 57.

⁴¹⁴ Транслитерация ср.-перс. слова smtyh', которое встречается во фрагменте *M* 915 / *R* 3/ и в свою очередь является первым словом арамейского названия сочинения Мани smāṭā hauyē, т. е. Сокровище жизни (Haloun–Henning, 1952, 205–207).

⁴¹⁵ Эту книгу (pi-wan) Хеннинг отождествляет с книгой *Посланий* Мани с замечанием, что «это единственное название в китайском списке, которое могло бы соответствовать *Посланиям* — все другие названия надежно идентифицированы. <...> Имя представляет ср.-перс. dēwān в значении archive» (Haloun–Henning, 1952, 207, §6с). Если принять во внимание второе название, а именно *Книга исцеления*, то напрашивается сравнение с коптским текстом (см. выше, список книг в *PsBeta* 241 и в *PsSar*), в котором собрание *Посланий* Мани сравнивается с «ларцом, полным медикаментов».

⁴¹⁶ Транслитерация ср.-перс. и парф. слова gāzān (зд. pl.; sing.: gāz), что означает «тайны» (*DictMT* II, 294. 1); речь идет о книге Мани, известной под названием ἡ τῶν Μυστηρίων, т. е. *Книга таинств*.

⁴¹⁷ Хеннинг пишет: «Po-chia-ma-ti-yeh это, конечно, = $\pi\rho\upsilon\mu\alpha\tau\epsilon\acute{\iota}\alpha$ «the treatise» и продолжает: «возможно... в значении 'систематический или научно-исторический трактат'» (Haloun–Henning, 1952, 207–208; ср. также: Gardieu, 1981, 55 о том, что слово в манихейском контексте имеет значение «легенда» или т. п.

⁴¹⁸ Транслитерация ср.-перс. и парф. слова kawān (зд. pl.; sing.: kaw), что в манихейском контексте означает «гиганты» (*DictMT* II, 203); речь идет о *Книге гигантов*; см.: Haloun–Henning, 1952, 207–208; ср. также, прим. 326.

⁴¹⁹ Транслитерация ср.-перс. слова āfrīn, т. е. «молитва» или т. п. (*DictMT* II, 26–27); см.: Haloun–Henning, 1952, 208 / § 6e/.

⁴²⁰ Хеннинг отметил, что «удивительным образом название, данное этому сочинению в китайском тексте, не Ārdhang, как следовало бы ожидать» (поскольку все предыдущие названия являются транслитерацией персидских названий. — А. Х.): Haloun–

Итак, одно из ранних свидетельств о составе манихейского канона, а именно «Деяния Архелая» (как и зависящие от этого сочинения более поздние авторы) знают лишь четыре названия:

1. *(Великое) Евангелие.*
2. *Сокровище жизни.*
3. *Книга таинств.*
4. *Кефалайя.*

Последнее из них, *Кефалайя*, в собственно манихейский канон, однако, никогда не входило. Хотя христианские полемисты, принадлежащие традиции *Act. Arch.*, едва ли сами читали перечисляемые ими книги и, можно думать, не знали о различии между каноническими и неканоническими книгами манихеев, подобный список свидетельствует о том, что *Кефалайя* уже с ранних времен было весьма популярным у манихеев как сочинение, в котором ближайшими учениками было записано подлинное учение самого Мани⁴²¹.

То обстоятельство, что традиция, восходящая к *Act. Arch.* (вспомним, появившаяся не позднее 340-х гг.), знает далеко не все канонические сочинения Мани, может, с одной стороны, свидетельствовать о том, что не все эти сочинения сразу были переведены на греческий или латинский, с другой стороны, о том, что, даже если они и были переведены, не все они быстро стали известными за пределами манихейских общин. Более же поздние авторы (Тимофей и арабские историки) знают манихейский канон почти в том же виде, в каком он дошел до нас в оригинальных сочинениях манихеев.

Списки канонических манихейских сочинений (правда, порядок сочинений в них различен) в оригинальных манихейских текстах (коптские *Керф*, *Нот*, *Ps* и китайский *Сотр.*)⁴²² в основном идентичны, и их авторы стремятся ограничиться числом *семь*:

Henning, 1952, 210. Еще до публикации китайского текста Пюэш, ссылаясь на толкование Бенвениста и не отмечая никакой связи этого названия с *Ārdhang*, писал, что *ta-pên-ho-i*, т.е. «великий *mên-ho-i*» является передачей персидского *bungâhîg* в значении «le Fondamental, l'écrit de Fondement» (Puech, 1949, 149, прим. 262). Ср. замечание Хеннинга о том, что прилагательное *bungâhîg* (от парф. *bungâh* «основание») не засвидетельствовано, но объяснение Бенвениста «is certainly attractive», поскольку нижеследующий китайский перевод этого загадочного сочетания, а именно *Изображение двух великих начал*, заставляет вспомнить об *Epistula Fundamenti* и о «двух великих началах» (*dō bun wazarg*) в *Шануракане* (Haloun–Henning, 1952, 210, прим. 10).

⁴²¹ См., например: *Нот* 18. 6 (из «Слова о великой войне», автором которого назван один из непосредственных учеников Мани Кустай; о нем см. ниже, прим. 508, 945), где в уста Мани вложен плач о его погибших книгах, среди которых он называет *Кефалайя* (ср. выше, прим. 406). Вопрос об авторстве Кустая, против которого выступал Баумштарк (Baumstark, 1935, 264), подробно рассмотрен (и решен в пользу подлинности) Педерсеном (Pedersen, 1996, 87–94).

⁴²² К сожалению, среди манихейских сочинений на иранских языках не сохранилось ни одного списка сочинений Мани; здесь мы находим только упоминания их названий и (иногда значительные по объему) фрагменты самих сочинений.

1. *(Великое) Евангелие.*
2. *Сокровище жизни.*
3. *Книга таинств.*
4. *Прагматейя.*
5. *Книга о гигантах.*
6. *Послания.*
7. *Псалмы и молитвы.*

К семи сочинениям в этих списках иногда добавляется (как правило, особо выделенная и, следовательно, уже восьмая по счету) книга под названием *Образ* (𐭪𐭫𐭮𐭲: см. *Нот* 25. 5; *damen-heyi*: см. *Сотр.* III /65/) ⁴²³, которая, по всей вероятности, содержала сделанные самим Мани иллюстрации, облегчавшие читателям понимание сложного космологического учения Мани ⁴²⁴. При этом, что совершенно неожиданно, книга *Шануракан* (š'bwhrǵ'n), которую в числе канонических книг манихеев единодушно называют арабские авторы и которая дошла в многочисленных фрагментах на иранских языках, в коптских и китайском списках отсутствует; не знает эту книгу и христианская ересиологическая традиция.

Списки манихейских книг у арабских авторов отличаются друг от друга лишь в деталях. Так, в списке ан-Надима удивительным образом отсутствует (обязательно присутствующее во всех списках манихейских сочинений) *Евангелие* Мани, которое или по случайности было пропущено автором, или может скрываться здесь (что маловероятно) за каким-то другим названием. Если предположить, что ан-Надим по ошибке пропустил *Евангелие* (или не сказал о нем ничего, потому что не имел о нем никакой информации), то тогда *Послания* окажутся восьмой книгой по счету и к числу «семи книг» канона (ср. выше в

⁴²³ Книга не упоминается вышеназванными арабскими авторами, но, например, персидский ересиолог Абу-л-Маали в сочинении *Bayān al-adyān* («Толкование религий»; 1092 г.) говорил о том, что Мани «составил книгу с различными изображениями (*tašāvir*), которая называется *Arǧang* Мани и которая находится в сокровищнице Газни» (Kessler, 1889, 371). О других упоминаниях этой книги Мани в персидской исламской литературе см.: Asmussen, 1965, 10–11.

⁴²⁴ От самой книги до нас ничего не дошло (ср., однако, выше, прим. 330). Уже Полоцкий преположил, что книга содержала иллюстрации к объяснению *Живого Евангелия* Мани (*Нот* 18, прим. а); см. также: Henning, 1948, 310: «to make his cosmologic views clear he (Мани) published a volume of drawings and paintings, called the *Eikōn* in the Coptic Manichaica, *Arđ(a)hang* in Parthian...»; Nagel, 1981. Ср.: Tardieu, 1981, 57 (чисто умозрительно) о том, что эта книга иллюстрировала не *Живое Евангелие*, а *Прагматейю*. Зундерман, оспорив этимологию слова *Arđ(a)hang*, предложенную Хеннигом (-hang в значении «рисовать»: Haloun–Henning, 1952, 210, прим. 5), недавно высказался в пользу того, что сочинение *Ārdhang* следует отождествить не с книгой иллюстраций, а с сочинением *Прагматейя* (Sundermann, 2005, 373–383, замечая при этом, что «*Прагматейя* является единственным сочинением манихейского канона, название которого не заведомо присутствовало ни в одном иранском языке»: *ibid.*, 381), гипотеза, вызывающая, по крайней мере у меня, большие сомнения.

перечне ан-Надима: «Мани написал семь книг, одна из них по-персидски») не принадлежат⁴²⁵.

Списки аль-Якуби и ан-Надима в основном совпадают, только на месте *Евангелия* у аль-Якуби у ан-Надима стоит *Прагматейя*, которая у аль-Якуби отсутствует, но предполагать, что речь идет об одном и том же сочинении, но с разным названием, мы не можем, поскольку и у Бируни, и в оригинальных манихейских сочинениях *Евангелие* и *Прагматейя* всегда стоят в списке канонических книг как разные сочинения. Еще одно отличие состоит в том, что вместо *Книги руководства и устройства* у аль-Якуби в списке ан-Надима называется *Книга предписаний для катехуменов*.

Если, однако, допустить, что *Евангелие* было случайно пропущено ан-Надимом, то его список окажется наиболее соответствующим списку Бируни с той лишь разницей, что вместо *Книги предписаний для катехуменов* у ан-Надима (ср. *Книгу руководства и устройства* у аль-Якуби) у Бируни находим книгу под названием *Свет истины и основания*, но ни об одной из этих книг нам равным счетом ничего не известно⁴²⁶.

Приняв во внимание вышеприведенные замечания, увидим, что спискам, которые мы находим в оригинальных манихейских сочинениях, наиболее точно соответствует список, приведенный Бируни, с той лишь разницей, что 1) вместо книги *Псалмов и молитв* манихейских списков в списке Бируни говорится о книге под названием *Свет истины и основания*; 2) вместо книги *Образ* манихейских списков в списке Бируни стоит *Шануракан*.

Итак, у нас есть списки канонических книг манихеев, но мы ничего не знаем ни о том, когда сформировался этот канон⁴²⁷, ни о том, в какой последовательности Мани писал свои сочинения. Более того, ни одна из книг Мани не дошла до нас полностью. Несмотря на то, что манихейские сочинения, которыми мы сейчас располагаем, занимают

⁴²⁵ Так считал Флюгель, который пронумеровал сочинения от одного до шести, но *Послания* оставил без номера (Flügel, 1862, 102–103, однако он никак не прокомментировал отсутствие номера 7), хотя собрание *Посланий* Мани в числе канонических манихейских книг называет и антиманихейская литература (например, *VII Cap.* и *Anath. Br.*), и оригинальные сочинения манихеев. Правда, ан-Надим, приводя огромный список манихейских посланий (очевидно, что они составляли отдельный том), говорит, что они принадлежали не только Мани, но и главам манихейской церкви после него (*ibid.*, 103).

⁴²⁶ Название *Книга предписаний для катехуменов* у ан-Надима (ср. *Книга руководства* у аль-Якуби и *Свет истины и основания* у Бируни) заставляет вспомнить дошедшую только в уйгурском переводе книгу *Хуастуанифт*, предназначенную для катехуменов (см. выше, прим. 346), но эта книга никогда не претендовала на каноничность.

⁴²⁷ Тардье считает, что решение создать канон «было принято вскоре после смерти Мани, при Сисиннии, и это решение было в согласии с волей основателя» (Tardieu, 1981, 64–65). О Сисиннии см. ниже, прим. 932–934; 936–939.

тысячи страниц, из сочинений самого Мани (да и то не из всех) мы имеем лишь крохи в виде цитат в манихейских сочинениях более позднего времени или у арабских авторов, писавших о манихействе⁴²⁸. Также ничего определенного мы не можем сказать о том, сохранились ли эти отрывки в том виде, как они вышли из-под пера самого Мани, или его сочинения после его смерти были в той или иной степени обработаны учениками. Хотя уже ранние списки⁴²⁹ говорят о принадлежности канонических сочинений перу самого Мани, нельзя, однако, полностью исключать и такую возможность: часть из этих сочинений представляла собой записи учения Мани, сделанные его ближайшими учениками вскоре после смерти учителя, и этим сочинениям, как знак великого почтения перед учителем, ученики присвоили имя Мани⁴³⁰.

Можно только предполагать, почему пропали (или, во всяком случае, пока не обнаружены) труды самого Мани. Не последнюю роль в этом, вероятно, сыграло то обстоятельство, что «святые книги» (*Keph* 151; 371. 22) учителя изначально предназначались не для всех верующих, а лишь для тех, кто достиг высшей ступени совершенства, т. е. для *совершенных* (или *избранных*), которые, конечно, составляли незначительную часть той или иной общины⁴³¹; поэтому и количество копий его сочинений было не столь большим⁴³², как количество копий манихейских сочинений, предназначенных для *катехуменов*, в которых учение, можно думать, давалось в упрощенной форме⁴³³.

⁴²⁸ Подробный инвентарь всех цитат и фрагментов канонических манихейских текстов см. теперь: Wurst, 2005, 245–267.

⁴²⁹ Так, коптские рукописи из Мединет Мади исследователи датировали примерно одним и тем же временем, а именно концом IV — началом V вв; см., например, Schmidt-Polotsky, 1933, 35: «вторая половина IV в., или + 400»; Ибшер (см.: Polotsky, 1934, X): «вторая половина IV в.»; Полоцкий считал эту датировку слишком ранней и высказался в пользу V в. (*ibid.*, прим. 1). Олберри считал книгу *Псалмов* самой ранней из этих рукописей и допускал, что она могла быть написана ок. 340 г. (Allberry, 1938, XX). Оригиналы же *Keph* и *Нот* возникли вскоре после смерти Мани.

⁴³⁰ Подобная практика была хорошо известна как языческой (например, греческие философские школы), так и христианской древности. Подробнее см.: Speyer, 1971, 34–35.

⁴³¹ Вспомним, например, что в школе Плотина сочинения учителя доверялись лишь близкому кругу учеников, чтобы обезопасить их от возможной фальсификации (Porph., *Vita Plot.* 4. 14); так, самому Порфирию «книги Плотина были доверены» (τὰ τε βιβλία τὰ Πλωτῖνου ἐπίστεύθη) лишь после того, как он окончательно понял учение учителя и отказался от своих прежних взглядов (*ibid.*, 18. 11; подробнее см.: Адо, 1991, 98 сл.).

⁴³² См., например, рассказ Бируни о том, как он сорок лет искал *Книгу таинства* Мани, которую за сто лет до него часто цитировал аль-Рази, и как лишь случайно Бируни ее получил (см. выше, прим. 400). Однако и ан-Надим, и Бируни имели еще в своем распоряжении многие из книг, написанных Мани.

⁴³³ Так, например, из огромной библиотеки коптских манихейских текстов из Мединет Мади лишь одно сочинение, а именно собрание *Посланий* Мани, принадлежало канону. По тому немногому, что дошло от этого собрания, можно заключить, что в этих посланиях не затрагивались сложные вопросы манихейской догматики, а рассматривались преимущественно вопросы повседневной жизни манихейской общины и т. п.

В результате как события жизни Мани, так и его религиозную систему нам приходится реконструировать, по большей части, не по его собственным сочинениям, а по сочинениям его последователей и свидетельствам полемистов. К этому материалу теперь и обратимся.

Глава IV

МАНИ И МАНИХЕЙСТВО

Жизнь и личность Мани

Будущий основатель манихейства Мани⁴³⁴, по словам ан-Надима, был сыном Патики⁴³⁵, выходца из Хамадана⁴³⁶, и Марии⁴³⁷, принадле-

⁴³⁴Происхождение этого загадочного имени (сир. m'ni; греч. Μάνης, Μανῆς; лат. Manes) пытались объяснить уже ранние оппоненты Мани, и недостатка в гипотезах не было. Так, Кирилл Иерусалимский (а с ним и некоторые другие ересиологи) считал, что имя Мани персидское (κατὰ τὴν Περσῶν διάλεκτον) и означает «беседа» или т.п. (ὀμιλία; *Cat. ad ill.* VI. 24), Елифаний говорил, что имя μανῆ, переведенное с языка вавилонян (κατὰ τὴν τῶν Βαβυλωνίων γλῶτταν; имея, вероятно, в виду арамейский), означает «сосуд» (σκεῦος; *Pan.* 66. 1. 5; в *Act. Arch.* XL. 2: vas). Однако, как правило, греческие и латинские оппоненты связывали это имя с пассивным причастием μανείς от глагола μάνισσα, которое означает «одержимый, безумный», и с существительным μανία «безумие» (*Cat. ad ill.* VI. 24; *Eriph.*, *Pan.* 66. 1. 5; etc.). Другая форма имени, а именно Манихей, появляется уже в ранних источниках, причем не только у полемистов, но и в оригинальных манихейских сочинениях. Так, *СМС* дает формы Μαννιχαῖος (66. 4) и Μανι[χ]αῖος] (110. 19); коптские тексты: μαννιχαῖος (*Hom* 28. 6) и μανιχαῖος (*Hom* 45. 13); в иранских текстах (наряду с формой m'ny) встречаем, вероятно, пришедшую через греческий форму m[']ny' xwys (см., например, *M* 801: Henning, 1937, 19 /47/). Августин говорит о том, что так (Manichaëus) ученики стали называть учителя, чтобы избежать созвучия со словом мания, а более ученые среди манихеев, по его словам, «называют его Mannichaeus с удвоенной nn, как будто (это имя означает) 'изливающий манну'» (от μαννα и χέω «лью»: *De haer.* 46. 1; Vander-Plaetse-Beukers, 313. 5–6). В более поздних греческих антиманихейских сочинениях часто встречаем рядом две формы: «Предаю анафеме Мани, он же и Манихей...» (ἀναθεματίζω Μάνην τὸν καὶ Μανιχαῖον. *VIII Cap.* 1; Lieu, 176 /9/), и т.д.

В научной литературе происхождение имени вызывало долгие споры (о попытках, начиная с XVI в., объяснить имя из персидского, санскрита и еврейского см.: Klīma, 1962, 260–270; ср. также: Puech, 1949, 113–114, прим. 102). Принятое большинством исследователей предложенное Шедером (Schaeder, 1927, 88–89, прим.) объяснение происхождения формы «манихей» (из сирийского, где Mānī haījā означает «живой Мани») недавно было подвергнуто пересмотру (Tubach-Zakeri, 2001) на том основании, что сирийская буква ḥet не эквивалентна греч. χ, которая обычно передает сир. kāf; имя должно было бы иметь в греч. форму manīkaυ (ibid., 281–284). Первая часть имени — это сирийское mānā (отмеченное уже Елифанием), т. е. «сосуд», а вторая — это производное от сир. kasuṯā «скрытость» или т. п., что дает имени значение «скрытый сосуд», имя, которое Мани получил в общине эльксаитов. Имя же, полученное им при рождении, было иранским. В целом ряде антиманихейских сочинений, начиная с *Act. Arch.*,

жавшей к еще правившему (ко времени рождения Мани) царскому роду Аршакидов⁴³⁸. До рождения сына семья переместилась из Мидии в

рассказывается легенда о том, что сначала Мани имел имя *Curbicus* (варианты написания: *Curbicus*, *Corbicus*, *Urbicus*, *Urbicius*; ср. *Kurkabios* у Феодора бар Кони и т.д.), и это могло быть тем именем, которое Мани получил при рождении (*Tubach—Zakeri*, 284). В этой гипотезе новым является лишь то, что авторы предложили считать иранское *kyrbkr* [kirbakkar], что означает «благочестивый», именем, которое Мани получил при рождении. Однако *kyrbkr* не раз засвидетельствовано в иранских манихейских текстах применительно не только к Мани, но и к Иисусу, и к манихейским учителям, и уже Пюэш, сопоставив это обозначение с именем *Curbicus*, считал, что этим титулом манихейская община называла своего основателя (*Puech*, 1949, 25). То, что имя Мани арамейского происхождения (оно встречается и у мандеев, и у вавилонских иудеев), см.: *Puech*, 1949, 114, прим. 103.

⁴³⁵Имя отца Мани в источниках различно огласовано: греч. Παττίκιος (*СМС* 89. 10; 90. 2 etc.; *VII Cap. 2*; *Lieu*, 178 /2/), Πατέκιος (*Anath. L.*); лат. *Patticius* (*C. Ep. Fund. XII*); сир. pāṭīq (Феодор бар Кони); ср.-перс. ptyg (*M 2*); араб.: у Масуди *fādīk* или *fātin* (*Flügel*, 1862, 116); в различных рукописях «Фихриста» ан-Надима встречаем формы *ftq*, *fnq* и т.п. (подробнее см.: *Klima*, 1962, 270); у Бируни *fatak* (*Chronol.*, *Sachau*, 1878, 208. 13); у Шахрастани *fātik* (*Haarbrücker*, 1850, 285); кит. *pati* (*Comp. I /19/*; *Tajadod*, 49; *Haloun—Henning*, 1952, 190; *Schmidt—Glintzer*, 1987, 70). Имя, вероятнее всего, иранского происхождения, но надежной этимологии нет. Для арамейского уха, считает Кеберт, оно было горящим именем и значило что-то вроде «хозяин пристанища»: сир. *putākā* из греч. πλωδοχείον. Он считает, что это имя Патик как земной отец Мани (в противопоставление Отцу небесному) мог получить в манихейской общине, и следовательно, его настоящее имя было другим (*Köbert*, 1971, 243). См., однако, уже замечание Шедера о том, что адресат *Epistula Fundamenti* Патик является не отцом Мани (ср. обращение: *frater dilectissime Pattici*: *August.*, *C. Ep. Fund. XII*; *Zycha*, 207. 25), а его тезкой и одним из учеников Мани (*Schaeder*, 1934, 69—70, где Шедер также исправляет чтение фрагмента *M 2* в издании *Andreas—Henning*, 1933, 301 и читает там имя Патик).

Наш главный источник в этом вопросе ан-Надим говорит еще о том, что Патик был из рода *Naskānīya*, что, возможно, является искаженным написанием иранского *Aškānīja* и означает «из рода Аршакидов» (см.: *Schaeder*, 1927, 68—69, прим. 4; ср. *Puech*, 1949, 36); ср. ниже, прим. 438 об имени матери Мани.

⁴³⁶Хамадан (греч. Экбатана; совр. Хамадан на территории Ирана), древний город в западной Персии (Мидии), бывший летней столицей Ахеменидов, а затем и Аршакидов.

⁴³⁷Ан-Надим дает три имени *Maus*, *Utākhīm* и *Mar Maryam* (о разном написании последнего имени в рукописях «Фихриста» см.: *Klima*, 1962, 281). Имя матери Мани называют греческие и сирийские источники, но там оно имеет совсем другую форму: греч. Καρόσσα (*VII Cap. 2*; *Lieu*, 178 /3/) или Κάροσσα (*Anath. L.*), сир. Taqšit (Михаил Сириец, *Chron.*, VI. 9; *Chabot*, 1899, 198); араб. Noušit (*Chron. Séerr*: *Scher*, 1908, 225). В *Comp. I /19/* (*Tajadod*, 49; *Haloun—Henning*, 1952, 190; *Schmidt—Glintzer*, 1987, 70;) мать Мани называется *Maṣyan*, что, вероятно, является передачей имени *Maryam* (которое стояло в согдийском, с которого переведен китайский текст), т.е. Мария (*Henning*, 1943, 52, прим. 4; ср. комментарий Демиевиля, который приводит Пюэш: по-китайски это имя означает «pleine... beauté»: *Puech*, 1949, 118, прим. 129). Библейское имя *Mar Maryam* (в конечном счете, из иранск. *mādar Maryam*, т.е. мать Мария), которым современные арабы называют мать Иисуса Христа, могло быть ее вторым именем, которое ей позднее дали сами манихеи.

⁴³⁸Ан-Надим говорит, что мать Мани была из рода *Ašghānīyah*, что означает «из рода Аршакидов» (ср. выше, прим. 435 об отце Мани). В *Comp. I /19/* (*Tajadod*, 49) сказано, что она была из рода *jīnsajān*, слово, в котором Хеннинг предложил видеть передачу *Kamsar(a)gān*, имени одного из армянских родов, который возводил свое происхождение к Аршакидам; вместе с тем, считал он, и имя Κάροσσα (см. пред. прим.) является

Вавилон и поселилась в Ктесифоне⁴³⁹. Где-то в этих краях⁴⁴⁰ и родился Мани.

Год рождения Мани⁴⁴¹, ссылаясь на его собственные слова, сообща-

искажением первоначального Kamsar (Henning, 1943, 52, прим. 4). В пользу надежности свидетельства о том, что родители Мани происходили из одного и того же царского рода, Шедер привел два аргумента: с одной стороны, женщина из царского рода могла выйти замуж только за равного по знатности происхождения; с другой стороны, в некоторых иранских текстах сам Мани называет себя *pwš ī šahrū'r'n*, т.е. «царским сыном» и т.п. (Schaefer, 1927, 68–69, прим. 4). Квиспел, напротив, считал, что мы имеем дело с распространенным литературным топосом, когда основателю новой религии присваивается царское происхождение (Quispel, 1975, 232). Как развивалось это представление о царском происхождении Мани, можно видеть на примере китайского текста (*Comp. I / 19/*), где говорится, что он родился в «царском дворце» (Haloun–Henning, 1952, 190).

Парфянская династия (или династия Аршакидов) правила Персией с 250 г. до н.э. по 226 г. н.э., и на смену ей пришла династия Сасанидов.

⁴³⁹ Согласно ан-Надиму, отец Мани поселился в al-Madā'in, т.е. «в городах» (так арабы называли Селевкию и Ктесифон, два города, расположенные друг против друга на западном и восточном берегах Тигра).

⁴⁴⁰ Шедер говорит, что ан-Надим называет область Гауха местом рождения Мани («Gauha ist nach dem *Fihrist* der Geburtsort Manis») и что исследователи, ошибочно вслед за Флюгелем, искали ее возле Ктесифона; однако эта область, считает он, находилась гораздо южнее, в провинции Месена, и тогда свидетельство Феодора бар Кони о том, что Мани родился в городе Абрүма, подтверждается (см.: Yāqūt I. 669. 14 сл.: Afrūna в непосредственной близости от Гауха; Schaefer, 1925, 23). Однако ни у ан-Надима (см.: Henning, 1942a, 947, прим. 2) о том, что текст в этом месте испорчен: «the decisive words are hopelessly corrupted»; ср., однако, там же: «in all probability Mani was a native Gaukhai»), ни у Феодора (где говорится о только том, что «его город назывался Абрүма»: *Lib. schol. 11*; Scher, 311. 15; Hespel–Draguet, 1982, 232) прямо не сказано о месте рождения Мани.

Между тем Бируни, со ссылкой на слова самого Мани в *Шатракане* (в главе, которая называется «О приходе пророка»), говорит, что Мани «родился в деревне Мардину (Mardīnū), расположенной на верхнем канале Күтһа» (*Chronol. VIII*; Sachau, 1879, 190. 39–40; араб. текст: Sachau, 1878, 208. 7–8). Подробное описание (правда, от арабского времени) расположения каналов, соединяющих Евфрат с Тигром (направление с севера на юго-восток), см.: Goeje, 1885, 5 сл. Канал Күтһа, по берегам которого были расположены многочисленные деревни, впадал в Тигр в 10 парасангах (ок. 50 км) ниже Ктесифона. Однако, поскольку такое название деревни не засвидетельствовано другими источниками, исследователи с недоверием отнеслись к сообщению Бируни. Шедер хотел посвятить сообщению Бируни отдельную работу (Schaefer, 1925, 23, прим. 3), но так и не написал ее. Хеннинг на том основании, что название деревни встречается только у Бируни («otherwise unknown») и чтобы привести свидетельство Бируни в согласие со свидетельством Феодора бар Кони (Абрүма), предложил исправить в арабском тексте Күтһа на Күһа (т. е. Gaukhai) и Mardīnū на Abruyma (Henning, 1942a, 947, прим. 2). Едва ли, однако, у нас есть достаточные основания сомневаться в свидетельстве Бируни, поскольку у него не было причин придумывать это название, да еще ссылаться при этом на слова самого Мани (Сам Бируни замечает: «В своем законе Мани запретил говорить ложь, и у него не было необходимости извращать историю»: *Chronol. VI*; Sachau, 1879, 121. 9–10; араб. текст: Sachau, 1878, 118. 10–11). К тому же свидетельство ан-Надима о том, что Патик поселился в Ктесифоне, не обязательно предполагает сам город (он мог поселиться в деревне Мардину возле города): так, о человеке, который уехал, например, из Сибири и поселился в Гатчине, вполне можно сказать, что он перебрался в Петербург.

⁴⁴¹ При установлении этой и других дат жизни Мани следует иметь в виду то обстоятельство, что, с одной стороны, «хронология жизни Мани неразрывно связана с датами ранних правителей сасанидского государства» (Taquizadeh–Henning, 1958, 116), кото-

ет нам Бируни в своем сочинении «Хронология»: «...в 527 году по эре вавилонских астрономов, т. е. по эре Александра, в четвертом году (правления) царя Артабана, т. е., как я думаю, последнего Артабана»⁴⁴². Независимое свидетельство, а именно (переведенный с согдийского на китайский) манихейский *Смп.*, подтверждает дату, приводимую Бируни: «Согласно их вавилонско-персидскому календарю, от начала мира существуют различные эры, каждая из которых находится под началом своего созвездия⁴⁴³ <...>. В 527 году той эры, которая находится под началом двенадцатого созвездия (Зодиака), называемого Рыба, родился Мани, Будда Света...»⁴⁴⁴

Год 527 по селевкидской эре соответствует в нашем календаре промежутку с 7 апреля 216 по 26 марта 217 г.⁴⁴⁵ Западные манихейские тексты позволяют уточнить эту дату. Так, в *Кефалайя* сам Мани называет месяц своего рождения, а именно фармути: «...месяц фармути (ϩΑΡΜΟΥΤΕ)... в то время (καίρος) он [дал] мне образ (εἰκών), который

рые у исследователей различаются на несколько лет, с другой стороны, что «даты ранних сасанидских царей сплошь и рядом предположительны; многие из них, в свою очередь, сами основаны на истории Мани» (Haloun–Henning, 1952, 199); подробнее см. ниже.

⁴⁴² *Chronol.* VI (Sachau, 1879, 121. 12–14; араб. текст: Sachau, 1878, 118. 14–17); ср. *Chronol.* VIII (ibid. 190. 39–41; арабский текст: 208. 7–9). Первый год правления последнего царя парфянской династии Аршакидов Артабана IV установить трудно из-за долгой междоусобицы между им и законным наследником престола его старшим братом Вологазом VI, которая началась ок. 213 г. (Должны ли мы считать этот год первым годом его правления?) Артабан IV был убит в апреле 224 г. в сражении с войсками Ардашира, родоначальника династии Сасанидов.

⁴⁴³ po-ssŭ p^c-p^ci: Puech, 1949, 115, прим. 109: «le calendrier perpétuel de Babylone de Perse»; ср. также комментарий Хеннинга: Haloun–Henning, 1952, 197. Речь идет о персидской эре в 12 тыс. лет, каждое тысячелетие которой находится под господством своего знака Зодиака. Начало последнего (перед концом мира) тысячелетия под знаком Рыбы манихеи связали с началом селевкидской эры (по вавилонскому календарю с 1 апреля 311 г. до н. э.). Подробнее см.: Хеннинг, ibid., 196, а также ниже раздел «Представление манихеев о времени».

⁴⁴⁴ *Смп.* I /15–16, 18/ (Tajadod, 47, 49; Haloun–Henning, 1952, 190; Schmidt–Glintzer, 1987, 70).

⁴⁴⁵ Трудность возникает там, где китайский переводчик пытается синхронизировать событие с китайским календарем и пишет: эта дата «равна восьмому дню второго месяца тринадцатого года периода Chien-an императора Hsien поздней династии Хань», что соответствует в нашем календаре 12 марта 208 г. Эта ошибочная дата, как полагает Хеннинг, возникла в результате того, что наш текст, составленный в 724 году, был переписан в 732 г. (после императорского декрета о непреследовании манихеев; см.: Bryder, 1985, 4), причем переписчик не исправил в нем даты, рассчитанные для 724 г. (Haloun–Henning, 1952, 198–199). Поскольку манихейские переводчики механически перенесли даты из одной календарной системы в другую, меняя при этом только названия месяцев, приспособивая их к тому языку, на который делался перевод (например, 8 нисана на 8 фармути; подробнее см.: Hengrichs–Koenen, 1970, 122, прим. 58), то исправив год (соотв. 208 на 216) мы получили бы точную дату рождения Мани: 8 нисана 527 г. селевкидской эры = 14 апреля 216 года (см.: Puech, 1949, 33; Haloun–Henning, 1952, 200; Taqizadeh–Henning, 1958, 108; Puech, 1972, 531).

я ношу (φορέω), (и было это) в годы Артабана, царя Парфии (Παρθία)»⁴⁴⁶. В указанном выше временном промежутке фармути приходился только на 216 г., и таким образом дата рождения Мани может быть достаточно надежно установлена: апрель 216 г.

Еще до рождения сына, по свидетельству ан-Надима, Патик, получив откровение⁴⁴⁷, оставил языческую веру⁴⁴⁸ и вступил в религиозную общину крестителей⁴⁴⁹, которая обитала в низовьях Тигра и Евфрата⁴⁵⁰. Когда Мани пошел четвертый год, отец взял его в свою общину⁴⁵¹.

⁴⁴⁶ *Keph* 1; 14. 26–29. Египетский месяц фармути соответствует в нашем календаре 9 апреля — 8 мая. На родине Мани этому месяцу соответствовал вавилонский месяц нисан, и именно нисан и стоял в греческом (восходящем к сирийскому?) оригинале, с которого был сделан коптский перевод.

Еще одно указание на месяц фармути содержит *СМС* в рассказе о втором откровении Мани (см. ниже), вложенном в его уста: «[Когда мне исполнилось] двадцать [четыре] года... в месяце фармути по лунному календарю блаженнейший Господь... послал мне моего Двойника (σὺζυγόν)» (*СМС* 18. 1 сл.; о возрасте Мани «24 года» во время этого события см.: *СМС* 73. 5–6). Издатели сначала читали, как и я читаю на качественной фотографии в факсимильном издании: τὸν μῆνα τὸν Φαρμοῦθι ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς σεληνῆς... (Henrichs–Koenen, 1970, 120, прим. 52; ср. факс. изд. и там же рабочее чтение ἐν τῇ [...] ἡμέρᾳ: Коепен–Römer, 1985, 36), однако позднее приняли чтение ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς σεληνῆς, т.е. «в восьмой день луны», чтобы дата приходилась на день рождения Мани (см. выше) 8 (нисана) фармути (Коепен, 1971, 247–248). В любом случае имеющиеся в нашем распоряжении свидетельства позволяют утверждать, что месяцем рождения Мани был фармути.

⁴⁴⁷ В храме, который он посещал, Патик услышал голос: «Патик, не ешь мяса, не пей вина, не имей общения с женщинами». На то, что этот рассказ, как и рассказ о видении матери Мани, которая увидела, как ее только что родившегося сына кто-то взял на небо, ан-Надим, безусловно, заимствовал из какого-то манихейского сочинения, в котором подробно излагалась жизнь Мани, указал уже Кесслер: Kessler, 1889, 332).

⁴⁴⁸ То, что Патик был не зороастрийцем, а язычником, отметил уже Флюгель. У ан-Надима сказано, что он посещал в Ктесифоне языческое капище aṣnām (Flügel, 1862, 130, прим. 130).

⁴⁴⁹ Об этой секте ан-Надим дал нам подробный и крайне важный отчет: muḡtasila, т.е. «себя моющие», учат, что следует не только регулярно совершать ритуальные омовения, но и мыть все, что предназначено для еды; родоначальником их учения был некто al-Ḥasīḥ (текст: Flügel, 1871, 340. 25 сл.), т.е. Эльксай (см. ниже).

⁴⁵⁰ Персидская провинция Месена в районе нынешней Басры.

⁴⁵¹ Здесь уже свидетельство ан-Надима («позднее отец взял его туда, где он был») отходит на второй план, уступая место *СМС* с его более точной информацией, вложенной в уста самого Мани: «...до моего четвертого года; тогда вступил я в секту крестителей, в которой и вырос» (μέχρι) τετάρτου ἔτους. [τότε εἰσῆλασα εἰς τὸ δόγμα τῶν βαπτιστῶν ἐν ᾧ καὶ ἀνετράφη: *СМС* 11. 2–5; Henrichs–Koenen, 1975, 12). Из текста мы впервые узнаем, что Мани попал в общину после того, как ему исполнилось три года, и что это была община крестителей (βαπτισταί = muḡtasila ан-Надима). Более того, *СМС* теперь подтверждает слова ан-Надима о том, что основателем секты был некто al-Ḥasīḥ, т.е. Эльксай (первый слог этого имени ан-Надим принял за определенный артикль): ведь здесь сам Мани (после того, как он оставил общину) говорит, что родоначальником этой секты крестителей был Ἀλχασαῖος (δεικνύσας γάρ Ἀλχασαῖος ὁ ἀρχηγὸς τοῦ νόμου ἡμῶν: «ведь учит родоначальник вашего учения Эльксай»; *СМС* 94. 10–12; Henrichs–Koenen, 1978, 114). Имя встречается также и в парфянском фрагменте *M* 1344 + *M* 5910 в форме 'lxs' (Sundermann, 1974, 128–130; id., 1981, 19). *Эльксай* (имя, которое не находит надежного объяснения и которое выступает у разных древних авторов в разных формах: Елкеас,

В двенадцать лет Мани было (первое) откровение⁴⁵², в котором его Двойник (at-Taum⁴⁵³), наказал ему в будущем (не сейчас, поскольку он еще юн) оставить секту крестителей и идти своим собственным путем⁴⁵⁴.

В двадцать четыре года от своего небесного Двойника Мани получил еще одно откровение⁴⁵⁵, в котором ему было велено окончательно

Еλξα, Νηχασα и т. п.) был хорошо известен церковным ересиологам как основатель иудео-христианской секты эльксаитов (вероятно, ок. 100 г. н. э.). Собрание всех источников, относящихся к Эльксаю, и комментариев к ним см.: Luttikhuisen, 1984, однако этот автор (по-моему, бездостаточных оснований) утверждает, что крестители, у которых Мани воспитывался, не имели никакого отношения к эльксаитам (подробно см.: id., 2007).

⁴⁵² Бируни, приводя выдержку из *Шапуракана* Мани, как всегда, точен: «Божественное откровение он получил на тринадцатом году, в 539 год по эре вавилонских астрономов, во второй год (правления) царя царей Ардашира» (*Chronol.* VIII: Sachau, 1879, 190. 41–43; араб. текст: Sachau, 1878, 208). Ан-Надим также говорит об этом событии: «Несмотря на свой юный возраст, Мани говорил слова мудрости, и когда ему исполнилось двенадцать лет, он, по его словам, получил откровение» (Flügel, 1862, 84; id., 1871, 327). Здесь нельзя не вспомнить рассказ евангелиста Луки о необычайной мудрости двенадцатилетнего Иисуса (*Лк* 2. 42–50). В *СМС* (как и в *Кефалайя*) рассказа об этом откровении нет, но там говорится о том, что в юности Мани получил множество видений (*СМС* 4. 7–12). Подробнее см. Приложение 1.

Вместе с тем, можно думать, что традиция о двенадцатилетнем возрасте Иисуса, которой бегло касается *Лк* 2, и традиция о таком же возрасте Мани имела в христианском мире более широкое распространение, чем может показаться из этих случайных упоминаний. Весьма интересен в этом отношении китайский текст под названием Hsü-t'ing Messiah Sūtra, т.е. «Сутра об Иисусе Мессии»; речь идет о сочинении, в котором пришедшие из Персии в Китай в 635 г. несторианские монахи изложили основы христианской веры для китайского императора; текст (так же, как и в случае с манихейскими текстами, при помощи буддистов; см. выше, прим. 352) был переведен с сирийского на китайский, но до сих пор остается не ясным, какими христианскими источниками пользовались миссионеры (Raguin, 2002, 161). Так, здесь среди прочего говорится о том, что Иисус Мессия (I-shu Mi-shih-ho), когда ему двенадцать лет, пришел на Иордан (Shupan), был крещен Иоанном (Yao-ku-hun) и стал его учеником (ст. 166–168; я использую транскрипцию китайских слов, которая приводится в английском переводе этого сочинения: Malek, 2002, 310), и это представление, которое нигде более не засвидетельствовано, может уходить корнями в иудейскую традицию: ведь, с одной стороны, там сохранилось свидетельство о том, что Соломону тоже было 12 лет, когда он принял дела своего отца Давида (Pierre, 1994, 29–30, прим. 32 со ссылкой на еврейский трактат *Seder Olam rabba*, 14 /ок. 160 г. н. э./), с другой стороны, уже в раннем христианстве Иисус, сын Давида (см., например, *Мф* 12. 23), воспринимался как «новый Соломон» (ср.: πλεῖστον Σολομώνος в *Мф* 12. 42); подробнее см.: Nanig, 1993. Можно предположить, что эта традиция (в подробностях, которые не сохранили нам новозаветные сочинения) была известна и крестителям/эльксаитам, у которых Мани ее и узнал.

⁴⁵³ Ан-Надим называет его ангелом и передает здесь сирийское слово taumā «близнец», или «двойник», переводя его на арабский словом qaṭīn; ср. ниже, прим. 455. Подробнее об этом персонаже, занимавшем важное место в религиозном сознании Мани, см. ниже, прим. 676, 678.

⁴⁵⁴ Содержание этого откровения сохранил только ан-Надим.

⁴⁵⁵ Ан-Надим здесь краток в своей информации: «Когда ему исполнилось двадцать четыре года, пришел к нему ангел Taum и сказал: „Пришло теперь для тебя время выйти открыто и возвестить твое собственное учение“» (Flügel, 1862, 84). Манихейские сочинения гораздо подробнее в этом вопросе. В *Keph* 1 (14. 31–15. 1) читаем: «В том самом

порвать с сектой и отправиться проповедовать свое евангелие истины⁴⁵⁶. Как свидетельствует наш единственный источник в этом вопросе, а именно *СМС*, отношения Мани с крестителями к этому времени едва ли можно назвать безоблачными. Между ними (особенно в последние месяцы пребывания Мани в общине⁴⁵⁷) постоянно возникали несогласия по поводу самого учения и ритуальной практики крестителей⁴⁵⁸, трения, которые закончились тем, что Мани был ими просто избит⁴⁵⁹. К молящемуся и плачущему Мани является неизменный помощник и защитник, его Двойник, и, утешая его, говорит: «Ты послан не только в эту секту, но к каждому народу, к каждому учению, в каждый город и каждое место. Ибо через тебя это учение будет объяснено и проповедано во всех краях и частях света... Уходи отсюда и отправляйся (по миру со своим учением)»⁴⁶⁰.

году, когда Ардашир царь [разделил?] корону (апрель 240 г. — А. Х.), Живой Параклет (πῆρκλς εἰτανῆ) сошел ко [мне и го]ворил со мной»; ср. *СМС* 18. 1 сл. Подробнее об откровениях Мани см. Приложение 1; о роли Параклета в манихейском учении см. ниже, прим. 981, а также прим. 676, 678; о том, что Параклет и Близнец — два названия одного и того же персонажа, см.: Quispel, 1975, 234–236; такая традиция восходит к иудео-христианству, в котором Мани был воспитан: «The Twin or heavenly Self, who inspired Mani <...> was an angel (the angel at-Taum), more specifically a guardian angel, and at same time the Paraclete, the Holy Spirit» (Quispel, 1975a, 168–169).

⁴⁵⁶ Один из авторов рассказов о Мани, входящих в *СМС*, ближайший ученик Мани Барай, давая краткое жизнеописание Мани, говорит только об этом откровении: «Явился ему (Двойник) в славе, когда ему (Мани) шел двадцать пятый год» (73. 5–8: κατὰ γὰρ τὸ εἰκοστὸν καὶ πέμπτον ἔτος ἀπελαλύθη αὐτῷ μεγαλοπρεπῶς; Henrichs–Koenen, 1978, 93. Перевод текста см. в Приложении 3).

⁴⁵⁷ Так, вероятно, было не всегда, и, когда дело дошло до открытого конфликта, крестители напомнили Мани: «Находясь у нас с малых лет, ты вел себя хорошо и жил по предписаниям нашего закона; ты был среди нас, как скромная невеста. Так что случилось с тобой теперь?» (*СМС* 90. 8–18; Henrichs–Koenen, 1978, 111).

⁴⁵⁸ Так, тот же Барай сохранил нам подробную информацию о характере их несогласий: Мани расхотел с ними по таким вопросам, как «заповеди Спасителя» ([περὶ τῶν] τοῦ σωτήρος ἐντολῶν), «о крещении» (περὶ τοῦ βαπτίσματος), «о мытье овощей» (περὶ ὧν βαπτίζουσιν λαχάνων) и вообще «по каждому их установлению и предписанию, по которым они жили» (περὶ παντὸς θεσμοῦ καὶ τάξεως αὐτῶν καθ' ἣν πορεύονται; *СМС* 79. 13–90. 7; Henrichs–Koenen, 1978, 99–100). Аргументацию Мани см. в *СМС* 80. 18 сл.

⁴⁵⁹ Крестители вначале хотели урезонить Мани, который уже открыто перестал соблюдать их законы (когда, по словам самого Мани, «они увидели, что я во всем им противостою»: ἰδόντες με ἐν τούτοις πᾶσιν ἀνθεστῶτα αὐτοῖς), созвали собрание старейшин (σύνοδον ἐποιήσαντο) и даже обратились за помощью к его отцу Патику, который занимал в общине видное место (он был «главой дома» οἰκοδεσπότης), что позволяет думать, что община делилась, как позднее общежительные монастыри, на дома; ср. ниже, в прим. 839 ср.-перс. m'ns'r'r [mānsārār], т. е. 'глава дома', или 'пресвитер' — третья ступень в манихейской иерархии). Пригласили Мани, и спор закончился избиением Мани (*СМС* 88. 16 – 101. 5; Henrichs–Koenen, 1978, 108–119; id., 1981, 207–09).

⁴⁶⁰ *СМС* 104. 10 – 105. 2: οὐκ εἰς τοῦτο μόνον τὸ δόγμα ἀπεστάλης, ἀλλ' εἰς πᾶν ἔθνος καὶ διδάσκαλίαν καὶ εἰς πᾶσαν πόλιν καὶ τόπον. [ὑπὸ σοῦ γὰρ σαφηνισθήσεται κκαὶ κηρυχθήσεται [αὐτῇ ἢ ἐλπίσας] πάντα [τὰ κλίματα καὶ περιοχὰς [τοῦ κόσμου] <...> ὅθεν πρόελθε καὶ περίηθι (Henrichs–Koenen, 1981, 213).

Итак, Мани в сопровождении двух последовавших за ним учеников, Симеона и Авизахии (бывших членов общины крестителей)⁴⁶¹, тайком даже от отца оставил общину и пришел в Ктесифон⁴⁶². Спустя какое-то время Патик разыскал их в деревне Насер, недалеко от города⁴⁶³, и присоединился к группе⁴⁶⁴. Итак, именно отсюда Мани «вышел» в мир, «чтобы сеять (там) самое доброе семя»⁴⁶⁵. Именно с этого момента начинается собственно история манихейства и история манихейской церкви. Произошло это после апреля 240 г.⁴⁶⁶

⁴⁶¹ СМС 106. 15–19: «Присоединились (ко мне) два юноши из крестителей... [Симеон] и Авизахия» (παρεγένον[το] νεανία δύο ἐκ τῶν βαπτιστῶν... [Συμεὼν] καὶ Ἀβιζαχίας; Henrichs–Koenen, 1981, 215).

Имя Симеон восстанавливается здесь на основе свидетельства ан-Надима: «Два человека последовали за ним... один по имени Симеон, другой Заку» (араб. Dhakwā, Zakwā; Flügel, 1871, 328. 19; Zakū в транскрипции Флюгеля: Flügel, 1862, 84).

Заку/Зако (ср.: «Нурокористик von Zakaḡā, also nicht Zakū»; Schaefer, 1926, 293), стал впоследствии одним из великих апостолов манихейства, вероятно, его имя, как подлежащего анафеме, находим в антиманихейской литературе, правда, в искаженной форме Ζαροῦαζ (VII Cap. 2: Lieu, 176 /38/); *Anath. L.*: 1468B), а также в манихейских сочинениях в форме zkw (см. стрк. 239 фрагмента M 1, которая, вероятно, тождественна отсутствующей теперь стрк. 1 парф. фрагмента M 6, содержащего плач на смерть Мара Заку: Andreās–Henning, 1934, 21, прим. 3; Воусе, 1960, 1 /M 1/). В СМС имя выступает в форме Ἀβιζαχίας (сир. «Мой отец Захария»; подробнее см.: Henrichs–Koenen, 1981, 254–255). В не изданных пока *Посланиях* Мани также встречаем эти двоих ἀντζαχίας πῖ σῖμεω[ν], к которым Мани, среди прочих учеников, обращается в своем *Седьмом послании* в *Ктесифон* *о осеночном бдении* (р. 49. 13: Funk, 216; ср. выше, прим. 286).

⁴⁶² СМС 109. 9–17: «Мы ушли таким образом, что никто из членов секты не понял, куда мы отправились. И мы шли до тех пор, пока не оказались в Ктесифоне» (... μηδενὸς αἰσθηθέντος τῶν τοῦ [δό]γματος ἐκείνου, ἅπου ἐπυροεῦθημεν οὐ φθάσωμεν [εἰς Κτησιφῶντος]; Henrichs–Koenen, 1981, 217).

⁴⁶³ СМС 111. 12–15: ἐξῶ τῆς πόλεως εἰς μίαν κάμην καλ[ου]μένην Νασήρ (Henrichs–Koenen, 1981, 219).

⁴⁶⁴ Уже раньше Двойник сказал Мани, что за ним следует его «первый избранник» Патик (Παττικίος πρῶτός σου τῆς ἐκλογῆς γενήσεται καὶ συνακολουθήσει σοι: СМС 106. 11–14; Henrichs–Koenen, 1981, 215). Также и у ан-Надима читаем о том, что «его отец сопровождал его» (Flügel, 1862, 84).

⁴⁶⁵ СМС 107.1–6: προήλθον <...> πρὸς τὸ καταστειῖραι τὸ κάλλιστον <...> σπέρμα (Henrichs–Koenen, 1981, 215). Ср. *Keph. 1* (15. 25): ἀἶε ἀβλ ἀτα,υεαῖω (я вышел /в мир/, чтобы проповедовать); ср. ниже, прим. 531.

⁴⁶⁶ Свидетельство ан-Надима о том, что Мани вышел на проповедь «в день, в который Шапур, сын Ардашира, надел корону» (Flügel, 1862, 84), нуждается в уточнении. Речь идет о коронации Шапура как соправителя Ардашира, которая, по всей вероятности, имела место в апреле 240 г., в то время как коронация Шапура как единичного монарха последовала после смерти Ардашира, т.е. только через два года (подробнее см. Приложение 1). В *Keph 1* (15. 25) Мани говорит: «В последний год царя Ардашира вышел я проповедовать...». Сочетание 2ῖ τ2αε ннрнπεεε можно понять двояко: либо как «в конце годов Ардашира» (так, например, Полоцкий в Polotsky-Böhlig, 1940, 15. 24: «Am Ende der Jahre des Ardaschir des Königs»; Gardner, 1995, 21: «In the last years of Ardaschir»; Смагина, 1998, 65: «В конце годов царя Артаксеркса»), либо как «в последний год царя Ардашира» (так Böhlig, 1980, 86: «Im letzten Jahr des Königs Ardaschir»). Грамматически правильно, скорее всего, второе, поскольку слово 2αε «конец», стоящее перед существительным, может означать и «последний» (Crum, 635b: «last»), и таким образом сочетание означает «в последний из годов». Это подтверждается и точны-

Языком проповеди Мани и его первых учеников, как и языком их сочинений, определенно был арамейский⁴⁶⁷, но каким было само учение Мани на начальной стадии, когда оно сформировалось (разумеется, не в одночасье) и какие изменения претерпело в ходе своего развития, мы сказать не можем. Ничего не можем мы сказать и о том, когда и в какой последовательности Мани написал свои книги (исключением, вероятно, является его первое сочинение *Шапуракан*; ср. ниже Приложение 1, прим. 33). О миссионерских путешествиях Мани мы также знаем не так много, как хотелось бы: информация у писателей, писавших о манихеях, носит, как правило, общий характер⁴⁶⁸, оригинальные же сочинения манихеев, хотя и уделяли этой теме больше внимания, не сохранили никакого систематического хронологически организованного рассказа о его путешествиях. Из разрозненных свидетельств мы можем составить следующую картину.

Согласно *Кефалайя*, первой страной, куда отправился Мани, была Индия⁴⁶⁹, где он провел, по всей вероятности, около года. «Я, —

ми хронологическими указаниями, которые даются в этом рассказе Мани. В этом случае Мани вышел на проповедь не сразу после коронации Шапура, а год спустя, поскольку последний год Ардашира приходится на 241/242 гг.

⁴⁶⁷ Лидзбарски считал, что родным языком Мани был персидский и что по-арамейски он писал с тем, «чтобы сделать свое учение понятным, как можно большему числу людей», поскольку «арамейский был тогда самым распространенным языком в западной Азии» (Lidzbarski, 1927, 914). Беркитт говорил о том, что в тех краях, где родился и рос Мани «повседневным разговорным языком был арамейский, а не персидский», хотя «с приходом Сасанидов персидское влияние сильно возросло»; «Мани писал на диалекте, сходном с 'классическим' сирийским, (т. е.) диалектом Эдессы» (Burkitt, 1925, 73); ср. Schaefer, 1934, 11: «Mani dachte und sprach aramäisch»; ср. также Böhlig, 1968c, 205 о том, что «Manis Muttersprache... das babylonische Aramäisch war». Розенталь считал, что родным языком Мани был персидский, поскольку Мани «находился в родственных отношениях с парфянским царским домом» (Rosenthal, 1939 = 1977, 257). О том, говорил ли Мани по-персидски (или по-парфянски), см.: Henning, 1942a, 953 («Although Mani knew some Persian <...> he must have felt his knowledge of that language to be insufficient...»); ср., однако, Schaefer, 1927, 72: «Das persische beherrschte er vollkommen»; Durkin-Meisterernst, 2000, 165–167 (с ответом: едва ли говорил, но понимал). По поводу спорного до сих пор вопроса о том, избрал ли Мани так называемое манихейское письмо, см.: *ibid.*, 176–177 (с ответом: нет).

⁴⁶⁸ Христианские авторы вообще не интересовались этим вопросом. Более содержательными (однако часто не согласующимися с данными оригинальных манихейских сочинений) являются свидетельства арабских авторов. Так, аль-Якуби рассказывает о том, что Мани долго находился в Индии (Houtsma, 1883, I, 180–181; Kessler, 1889, 329–330). Ан-Надим сообщает, что Мани проповедовал в Индии, Китае и народам Хорасана и в каждой стране оставлял своего ученика (Flügel, 1871, 328. 29–31; *id.*, 1862, 85). Бируни в сочинении «Индия» также говорит о пребывании Мани в Индии, где он перенял учение о переселении душ и ввел его в свою систему (*India V*; Sachau, 1888, 54; ср. ниже, прим. 535). В «Хронологии» Бируни уточняет, что Мани отправился в Индию, Китай и Тибет с проповедью своего евангелия (*Chronol.* VIII; Sachau, 1879, 192. 2–3).

⁴⁶⁹ ἀἰχίονε ἀτχώρα ἰνδῆντοῦ т.е. «я поплыл в страну Индия» (*Keph I*; 15. 25), что предполагает путь от одного из портов в Персидском заливе к западному побережью Индии (подробнее об этом пути см.: Römer, 1994, 138–139). В *СМС* (140. 4–7), где рас-

говорит Мани, — проповедовал им надежду жизни и избрал здесь хорошее избрание»⁴⁷⁰. Однако в другом месте *Кефалайя* Мани рассказывает уже о том, что его проповедь в Индии едва ли имела большой успех⁴⁷¹. Тем не менее ан-Надим в числе Посланий Мани называет и *Великое послание к индийцам*⁴⁷², что предполагает, что какая-то манихейская община все-таки осталась в Индии⁴⁷³ после ухода отсюда Мани⁴⁷⁴.

сказывается о путешествии Мани в Индию (крайне плохая сохранность текста), упоминается находившийся в устье Тигра и Евфрата порт Фарат (Фарат; главный порт Месены), из которого должно было начаться путешествие. Таким образом, Мани воспользовался обычным маршрутом: из Фарата в Деб (порт в устье Инда; вероятно, Daibul арабских авторов, который отождествляют с современным Банбхор в 55 км к западу от Карачи; см.: Sundermann, 1986, 12–13).

Почему Мани выбрал именно Индию в качестве начальной цели своего миссионерского путешествия, мы не знаем. Предположение Шмидта о том, что Мани, помимо проповеди своего учения, хотел познакомиться там с буддийской литературой (Schmidt—Polotsky, 1933, 48), не может быть доказано, поскольку в ранних манихейских сочинениях мы не находим явных следов знакомства с буддизмом (ср. по этому поводу высказывание Шедера: «Mani ist, meine ich, so wenig zum Studium des Buddhismus nach Indien gefahren wie Paulus zum Studium der stoischen Philosophie nach Athen und Korinth»: Schaedter, 1933, 349). Можно, однако, вслед за Шедером, допустить, что Мани, в подражание апостолу Фоме, о котором он знал из апокрифических «Деяний Фомы» и который был для него высоким авторитетом, хотел повторить его путешествие в эту страну и обратиться со своим учением к христианской общине, основанной там апостолом (ibid., 350); о возможном влиянии Бардайсана на Мани в выборе Индии как цели своего первого миссионерского путешествия см. ниже, прим. 564.

⁴⁷⁰ *Keph* 1 (15. 26–27): α[ι]ταλφωαίμ νεϋ ντρελις ιπιωνη αιςωτп ιппа ετпппϋ ϩουπнтсωтп есапт. Словом «надежда» (ἐλπίς) манихеи обозначали свое благовестие; см., например, в *Keph* 151 (371. 11–14): «Что же касается моей надежды, то я устрою так, что она пойдет и на запад, пойдет она и на восток, и услышит ее голос на всех языках, и будет она проповедана во всех городах» (ταρελις δε апаκ сџппϋт нес атресвпк апсанштп псџе нес ан апсамппїе псесωтпне аптраϋ ппестаφωαίϋ ρп несπε тпρω нсетаφωаіϋ пнас ρп ппolic тпρωϋ); ср. *Keph* 1 (16. 3–9). См. также: *СМС* 65. 5–6, где Мани цитирует свое *Евангелие жизни*: «я возвестил надежду бессмертному роду» (ἐλπίδα δ' ἐκήρυξα γένοι τῶι ἀθανάτῳ). Также копт. αιςωтп ϩουпнтсωтп букв. «я избрал избрание» в точности соответствует греч. ἐκλογὴν ἐξελεξάμην (*СМС* 67. 7).

⁴⁷¹ В *Keph* 76 (184. 27 сл.; глава «О том, как странствовал господин Мани»; текст довольно сильно разрушен) читаем: «Я привел в движение всю индийскую землю [...] все люди, которые там живут [...] (185. 1) [...] против меня. [...] поскольку мир любит тьму и ненавидит свет». Ср., однако, реконструкцию с. 184–185 коптского текста у Смагиной (1998, 202–203), где не оставлено ни малейшей лакуны; ср. ошибочное утверждение о том, что Мани предпринял несколько успешных миссионерских путешествий в Индию («...mehrere erfolgreiche, wie koptische Quellen melden, Missionsreisen nach Indien gemacht hatte»: Rose, 1979, 119).

⁴⁷² Flügel, 1862, 103; id., 1871, 336. 20. В неизданном ср.-перс. фрагменте M 1221 также упоминается *Послание Мани*, обращенное к индийцам ('с frwrdg (y) hynd[...]: Boyce, 1960, 69).

⁴⁷³ Какие области Индии Мани посетил, мы не знаем. Хеннинг считал, что миссионерская деятельность Мани «была ограничена западным берегом Инда» и что «он не вышел за пределы Турана и Синда» (Henning, 1936, 6–7). Зундерман допускал (если принимать буквально слова Мани в *Keph*: «Я привел в движение всю индийскую землю...»), что Мани мог проповедовать в «плотно населенной долине Инда»: от порта Деб он мог добраться до Брахманабада, главного города провинции Синд (к северу от сегод-

Может быть, однако, путешествие в Индию предшествовало путешествию на север Ирана⁴⁷⁵, как свидетельствует теперь *СМС*⁴⁷⁶. После ухода из окрестностей Ктесифона (деревня Насер), куда Мани удалился, оставив общину крестителей, он оказывается в Мидии; отсюда он направляется в город Ганзак⁴⁷⁷, и недалеко от города в деревне, назва-

нышнего Хайдерабада в Пакистане), а оттуда на северо-запад вплоть до Хуздара (Sundermann, 1971, 90). Из всего путешествия Мани в Индию мы знаем лишь один эпизод, который «несмотря на свой легендарный характер, содержит в себе вполне историческое зерно» (Henning, 1936, 7): речь идет о целом ряде парфянских фрагментов *M 8286* (Sundermann, 1971, 103–104), *M 48 /1/, 566* (оба впервые издал Müller, 1904b, 86–88), 871b, 1306, 1307, 2231, 2401, 5911 (Sundermann, 1981, 19–24), которые сохранили сказку о проповеди Мани в Туране (северо-восток Белуджистана), об обращении из буддизма (ср. слова самого шаха в начале его беседы с Мани: «Ты сам — Будда» /bwt/; Sundermann, 1981, 21 /56/) в манихейство шаха Турана (tw'n š'h) и об исцелении дочери шаха. После беседы с Мани шах Турана и его приближенные «возрадовались, приняли (новую) веру (w'wruft pdgruft) и стали доброжелательны к апостолу и (его) религии» ('w fryštg 'wd dyn: *ibid.*, 22 /73–75/). О том, что уже Ардашир оказывал местным царьками Мукрана и Турана своего рода патронаж и наделял их титулом «шах», см.: Henning, 1936, 7, а также Puech, 1949, 44–45, который смело предположил, что «захват долины Инда (будущим царем) Шапуром в ходе его быстрой военной кампании 241 г. пришелся на время пребывания Мани в тех же краях; можно сказать даже больше... юный миссионер установил отношения с царевичем, который, может быть, уже тогда принял его в свою свиту».

⁴⁷⁴ Мани обращался с проповедью к арамеоязычным слушателями и, возможно, что первыми, кого он попытался обратить в новую веру, были его бывшие единоверцы эльксайты. В *СМС* (если следовать реконструкции издателей) говорится о том, что в Фарате, перед отправлением в Индию, Мани проповедовал «в собрании крестителей» (140. 14–15: Ἐλεγεῖν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τῶν βαπτιστῶν: Henrichs–Koenen, 1982, 33); в другом месте (*M 4575*) читаем, что в Рев-Ардашире, уже на пути из Индии, Мани получил от крестителей (abšōdagān) какие-то подарки (Sundermann, 1981, 57). Принимая во внимание эти примеры, а также то, что эльксайты распространили свое учение и в Римской, и Персидской империях (см., например: Streckler, 1959, 1178), можно, вслед за Зундерманом, предположить (но не доказать), что общины (поселения) крестителей существовали вдоль торгового пути из Персии в Индию и что они были для Мани своего рода базой, где он мог останавливаться. Ранняя миссионерская деятельность Мани «зависела от общин крестителей в диаспоре так же, как миссионерская деятельность ап. Павла зависела от иудейских общин в греческом мире» (Sundermann, 1986, 13).

⁴⁷⁵ Это путешествие автор *Кефалаия* по какой-то причине не счел нужным упоминать (как, впрочем, он не приводит никаких рассказов из жизни Мани у эльксайтов).

⁴⁷⁶ Следует, однако, иметь в виду, что между 5-й и 6-й тетрадами кодекса (соответственно 120-й и 121-й страницами по нынешней пагинации) первоначально была еще одна тетрадь в 24 страницы (может быть, даже несколько тетрадей), теперь утерянная (см.: Koenen–Römer, 1988, 87). На с. 121 (далее до конца кодекса текст сильно разрушен) начинается рассказ о миссионерских путешествиях Мани (подробнее см.: Römer, 1994; ср. также: Henrichs, 1973, 41, прим. 66).

⁴⁷⁷ В тексте читается: εκ [...] τῶν Μιδίων [...] Γουναζάκ ἀδ[...] ἐλορεύθην (*СМС* 121. 6–9: Henrichs–Koenen, 1982, 13; издатели были предложено: «из [земли] мидийцев отправился я [к братьям в] Ганзак»: *ibid.*, ср. также: Koenen–Römer, 1988, 87; в 121. 12 топоним имеет форму Γαναζάκ). Отвлекаясь от далеко идущей реконструкции (ведь сочетание «[к братьям в] Ганзак» предполагает, что там уже существовала манихейская община. Откуда? По отношению же к своим бывшим единомышленникам, крестителям, Мани, кажется, не применяя термин «братья»; ср., однако: Tubach, 1995, 165, не отмечая, что слова «братья» в тексте нет: «Diese Brüder... waren Angehörige seiner ehemaligen

ние которой в тексте не сохранилось, в собрании какой-то религиозной общины, название которой также утеряно, он полемизирует с главой этих верующих⁴⁷⁸. После этого он направляется в Фарат, чтобы оттуда плыть в Индию (см. выше).

Так или иначе, но когда Шапур после смерти отца стал единоличным владыкой (в апреле 242 г.), Мани тотчас возвратился⁴⁷⁹ из Индии на родину⁴⁸⁰, какое-то время оставался, вероятно, в Рев-Ардашире, а затем отправился в столицу⁴⁸¹, где и был ласково встречен новым царем⁴⁸². Шапур приблизил Мани к себе⁴⁸³ и позволил ему беспрепят-

elchasaïtischen Glaubensgemeinschaft»), можно думать, что путешествие Мани в этот город не было случайным (другое дело, было ли оно реальным, или мы имеем дело с благочестивым вымыслом автора). Расположенный к юго-востоку от озера Урмия (Атропатена; юг Азербайджана) Ганзак, основанный еще при Ахеменидах, был известен своим зороастрийским святилищем великого огня (*ādur gušnasp*, подробнее см.: Römer, 1994, 5–11). Хотел ли Мани обратиться огнепоклонников в свою веру? (см. след. прим.).

⁴⁷⁸ Текст дошел в очень плохом состоянии: ...] δὲ εἰς κώμη[ν τινα κα]λοῦμένην Σ[...] καὶ εἰσεβῆν εἰς τὴν συ[ναγωγὴν τῶν ...]ων <...> [καὶ ὁ ἀρχηγὸς τῆς ἀξί... (СМС 137. 4–10; Henrichs–Koenen, 1982, 29; ср. Koenen–Römer, 1988, 98). Издатели, вероятно, на том основании, что события разворачиваются недалеко от города Ганзак (см. пред. прим.), предложили восстановить название этой общины как μαγουσαῖοι (правда, замечая при этом «aber die Erwähnung der Magier an unserer Stelle ist unsicher; es könnte auch eine Versammlung der Juden gemeint sein»: Koenen–Römer, 1988, 99, прим. 1). Подробный анализ этого текста см.: Lieu–Lieu, 1991, 203–223 с выводом о том, что вопрос об отождествлении этой секты остается открытым. Смагина (1998, 21) пишет, что из Ганзака «его путь, очевидно, лежал в Армению», ссылаясь при этом на Henrichs–Koenen, 1982, 2. Однако у издателей речь идет не о Мани, а о его ученике Габриабе, который, как предполагает Зундерман, проповедовал в Армении (см. ниже, прим. 930). О том, что в Армении при жизни Мани существовала манихейская община, свидетельствует его *Послание в Армению* (risalah arminiyah), которое в списке посланий Мани под № 8 приводит ан-Надим (Flügel, 1871, 336. 21, id., 1862, 103); см. также согд. фрагмент M 915, где говорится о послании Мани в Армению /rmyu/; Haloun–Henning, 1952, 206).

⁴⁷⁹ *Keph 1* (15. 28). Небольшую лакуну в конце строки Полоцкий восстановил как «Шапур [послал за мной]», что объясняет поспешность возвращения Мани. Петерсон предположил, что индийское путешествие Мани было вызвано не столько желанием проповедовать там свое учение, сколько политическими причинами, поскольку Мани, принадлежавший к парфянскому царскому роду, мог быть активно недоволен воцарением сасанидской династии (Peterson, 1934, 386). Ранее Хеннинг, на основе анализа другого текста, а именно ср.-перс. фрагмента M 2, уже допускал «eine aktive politische Betätigung Manis gegen das sasanidische Regime» (Andreas–Henning, 1933, 303, прим. 3). В этом случае следует думать, что Шапур изменил политику своего отца по отношению к инакомыслящим.

⁴⁸⁰ Парф. фрагмент M 4575 уточняет обратный маршрут Мани: «когда наш отец (Мани) прибыл из Индии и достиг города Рев-Ардашир...» (Sundermann, 1981, 56–57).

⁴⁸¹ По свидетельству ан-Надима, его сопровождали туда два ученика Šamʿūn и Mār Zakō (см. выше, прим. 461) и его отец Патик, «который хотел посмотреть, что из этого получится» (Flügel, 1862, 84; id., 1871, 328. 19–20).

⁴⁸² Ан-Надим говорит о том, что Мани, прежде чем встретиться с Шапуrom, странствовал сорок лет. Ошибка, вероятно, возникла на ранней стадии рукописной традиции, и Шедер предположил, что «число сорок в арабском возникло в результате порчи текста из числа два» (Schaefer, 1933, 350). В «Фихристе» есть еще одна подробность, которая лишь недавно была подтверждена манихейскими текстами и которая лучше помогает понять теплое отношение царя к Мани. Ан-Надим утверждает, что до встречи

ственно проповедовать учение по всей империи⁴⁸⁴. Таким образом, царь официально признал новую религию. Мы не знаем, когда именно и при каких обстоятельствах Мани составил свое первое сочинение, написанное по-персидски, а именно *Шапуракан*⁴⁸⁵, не знаем также и о том, когда он преподнес книгу царю, но можно думать, что именно этот момент был подходящим.

с царем Мани обратил в свою веру брата Шапура Пероза (араб. Firūz) и что именно тот способствовал встрече Мани с Шапуром (Flügel, 1862, 85; см. также ниже, прим. 484 о парф. фрагментах *M* 267b и *M* 314). Это имя хорошо известно и от того времени, когда Пероз был наместником провинции Абаршахр (Хорасан); до нас дошли монеты с его изображением и титулом [wuzurg kušān-šāh] («великий царь Кушана»; см.: Christensen, 1944, 195–196). Можно допустить, что его обращение в манихейство действительно имело место и произошло во время путешествия Мани в Индию «в последний год Ардашира и первый год Шапура» (Taqizadeh, 1946, 17).

⁴⁸³ Сам Мани говорит (*Keph* 1; 15. 33–34): «Следующие годы я провел [...] у него 𐭪𐭫𐭬𐭭𐭮𐭯𐭰𐭱𐭲𐭳𐭴𐭵𐭶𐭷𐭸𐭹𐭺𐭻𐭼𐭽𐭾𐭿 (лат. comitatus, здесь означает или «сопровождал его», или даже «был в свите»). По свидетельству Александра Ликопольского, который, в свою очередь, получил информацию от учеников Мани (см. выше, прим. 125), Мани «жил при Валериане и сопровождал Шапура (царя) персов в его военных походах» (αὐτὸς δὲ ἐπὶ Οὐαλεριανοῦ μὲν γεγονέναι λέγεται, συστρατεύσασθαι Σαλαῶρος τῷ Πέροσσι; *Adv. Man.* II; Brinkmann, 4. 19–21). Император Валериан (253–260) вел войны с Шапуром и в 260 г., потерпев от него под Эдессой поражение, был взят в плен. Должны ли мы допустить, вслед за Шмидтом и Шедером (Schmidt–Polotsky, 1933, 52; Schaefer, 1933, 351), что все эти годы (с 242 г.) Мани сопровождал царя? Или, вслед за Пюэшем, предположить ошибку у Александра и что речь идет о военных действиях Шапура против Гордиана III (238–243) в 242 г. (Puesch, 1949, 47) и, следовательно, отнести это событие только к первым годам общественной деятельности Мани? Текст *Keph* поддерживает первый вариант, поскольку там после слов «сопровождал его» говорится о «многих годах» (𐭪𐭫𐭬𐭭𐭮𐭯𐭰𐭱𐭲𐭳𐭴𐭵𐭶𐭷𐭸𐭹𐭺𐭻𐭼𐭽𐭾𐭿: 15. 34). Ср., однако: Воусе, 1975, 2: «Мани как член свиты Шапура сопровождал царя в одной из его римских кампаний или против Гордиана III (242–44), или против Валериана (256–60)»; Grant, 1972, 431: «more probably, in 256–260 against Valerian».

⁴⁸⁴ «Он принял меня, — говорит Мани, — с великой почестью и позволил мне ходить по [всей стране] и проповедовать слово жизни» (*Keph* 1; 15. 32–33). В *Гомлиях* находим более подробный рассказ: Мани перед казнью говорит Бахраму: «Царь Шапур был расположен (προσέχω) ко мне [он на]писал письма (ἐπιστολή) по поводу меня ко [всем] высоким (чиновникам: εὐγενής), в которых говорил: „Заботьтесь о нем и помо[гайте ему] (ῥων[ο]εῖ ἀρα.) чтобы никто не делал ему плохо...“» (*Hom* 48. 2–5); ср. также *Psbema* 241 (Allberg, 43. 5). В иранских текстах также находим этому подтверждение. Так, в парф. фрагментах *M* 267b и *M* 314 читаем о том, что Мани получил рекомендательные письма как от Шапура (? — текст испорчен), так и от Пероза (purgw: Sundermann, 1981, 106 /1653–1658/; ср.: Heining, 1936, 8–9). Эти тексты еще раз подтверждают надежность свидетельств ан-Надима (хотя некоторые подробности его рассказа не находят соответствий в манихейских источниках). По его словам, Шапур вначале хотел убить Мани, но увидел его, испытал трепет и расположился к нему; Мани вновь просил его, чтобы его ученикам было оказано содействие и позволено свободно учить в Персии и в прочих странах империи (Flügel, 1862, 85). В *Keph* 76 сохранился рассказ о том, как Шапур, когда Мани был в Ктесифоне, трижды звал его к себе во дворец, и трижды Мани ходил; во время второго визита он «возвещал ему слово Бога» (183. 13–25). Но здесь мы имеем, скорее, некий сказочный мотив, который ничего не добавляет к нашему знанию.

⁴⁸⁵ Бируни не сообщает по этому поводу никаких подробностей: «Книга, названная *Шапуракан*, которую он написал для Шапура, сына Ардашира» (Sachau, 1879, 190. 1–2). По поводу времени и обстоятельств написания *Шапуракана* см. ниже, Приложение 1.

После этого несколько лет Мани, по его собственным словам, странствовал по стране, был «в Персиде, в стране парфян, (дошел) до Адиабены⁴⁸⁶ и до границ с Римской империей»⁴⁸⁷. Он учредил там «святую церковь (ἐκκλησί[α])» и посеял «зерно жизни», и в результате его учение «пошло на восток (ἀνατολή) мира (κόσμος) и во [все] части вселенной (οἰκουμένη), в северном направлении (κλίμα) и [южном]» (*Keph* 1; 16. 3–9). Однако, как и выше в случае с путешествием в Индию, в другой главе *Кефалайя* Мани не столь высоко оценивает свои успехи⁴⁸⁸.

После путешествия в Индию Мани, кажется, не покидал пределов Персидской империи⁴⁸⁹, и можно предположить, что основную миссионерскую работу он доверил своим ученикам, а сам или оставался при Шапуре, или совершал ближние путешествия, поддерживая контакты с миссионерами в дальних странах, а также с вновь образованными общинами через письма к ним⁴⁹⁰. Во всяком случае, турфанские фрагменты говорят нам по большей части об успешных путешествиях его учеников (см. ниже).

⁴⁸⁶ Область между Тигром и озером Урмия, которая простиралась до границ с Римской империей на востоке. Не к этому ли путешествию Мани отсылает нас рассказ *СМС* о проповеди Мани в окрестностях Ганзака? Уже Хеннинг заметил, что указание на Адиабону как на пограничную с Римом провинцию, куда дошел Мани со своей проповедью, находит подтверждение и уточнение в иранских манихейских фрагментах, где упоминается область, лежащая к юго-западу от озера Ван, а именно Arwāyistān (арам. Bēṭ ‘Arbāyē; Henning, 1936, 8). В ср.-перс. фрагменте *M* 464a, где речь идет о миссионерской деятельности Мани, встречается этот топоним (Sundermann, 1981, 95/5.3/).

⁴⁸⁷ *Keph* 1 (15. 34–16. 2): 𐭪𐭥 [Ṭ]ṭērs[ī]c 𐭪𐭥 𐭪𐭥ṭāreos 𐭪𐭥ṭārī 𐭪𐭥ṭārī 𐭪𐭥ṭārī 𐭪𐭥ṭārī 𐭪𐭥ṭārī 𐭪𐭥ṭārī 𐭪𐭥ṭārī 𐭪𐭥ṭārī 𐭪𐭥ṭārī 𐭪𐭥ṭārī. Все эти области (среди многих других) Шапур перечисляет как свои владения в трехязычной надписи (среднеперсидский, парфянский и греческий) из Накш-и-Рустама (возле Персеполя): «Я владею (следующими) народами (έθνη): Персида (Περσίδα), Парфия (Πάρθια)... Адиабена (Ἀδιαβηνή)...» (Maticq, 1958, 305).

⁴⁸⁸ *Keph* 76 (185. 16 сл.; текст местами значительно поврежден). Мани сначала говорит о «стране Персия (Ṭṭērs[ī]c) и ее городах»: (эта страна) «выносит царей, принимает (ἰλοβέχω) сатрапов (σατράπης) и начальников (ἡγεμόν), которые в ней», но «не смогла принять истину, которую я проповедовал». «Из страны Персия я пошел в город Месену ([αἰτναῖ]ζανος τπολις) [...] истину, которую я среди них проповедовал, они не приняли [...] и не услышали голос жизни». «Отсюда я пошел в Вавилон, город ассирийцев (ἡβυλων τ[πολις] νηασσυρος) [...] они и тамошние лжеученики (δδοις) [поднялись] против меня». Затем «я пошел в страну мидийцев и парфян (𐭪𐭥𐭥𐭥ṭ 𐭪𐭥ṭārī 𐭪𐭥ṭārī 𐭪𐭥ṭārī) [...] велика земля мидийцев и парфян», она могла выносить царей и вождей, «но не смогла вынести силу моей истины...».

⁴⁸⁹ Мани был неутомимым путешественником, «но границы (персидской) империи он, кажется, не покидал, не считая его первого большого путешествия в Индию...» (Henning, 1936, 6). Может быть, принимая свидетельство ан-Надима о том, что Мани был хромым («одни говорят, что он был хром на обе ноги, другие — только на правую»: Flügel, 1862, 100), его физическое состояние не располагало к некомфортабельным путешествиям (подробнее см.: Jackson, 1938, 235–240).

⁴⁹⁰ Прочных оснований для каких бы то ни было датировок у нас нет. См., однако, Тардые: после 260 г. «Мани поселяется на западном берегу Тигра в Вех-Ардашире. Здесь, в 262–263 гг. он составил основополагающие правила (les statuts définitifs) для своей церкви и миссионерскую программу для своих учеников» (Tardieu, 1981, 31).

Далее в наших знаниях о жизни Мани — большая лакуна, и довольно подробно мы знаем лишь историю его последних дней. Свидетельства же антиманихейских авторов о том, что Мани в конце концов попал к Шапуру в немилость⁴⁹¹, не находят никакого подтверждения в манихейских сочинениях⁴⁹².

В апреле 273 г. после более чем тридцатилетнего правления Шапур I умер⁴⁹³. Трон занял его младший сын (и одновременно внук⁴⁹⁴) Ормазд(-Ардашир), который царствовал всего 18 месяцев⁴⁹⁵, но который, как и его отец, был расположен к Мани⁴⁹⁶. Ситуация резко изменилась с началом царствования старшего сына Шапура Бахрама I (ок. 274 —

⁴⁹¹ Эту информацию дают нам прежде всего арабские авторы. Аль-Якуби рассказывает о том, что Мани обратил в свою веру Шапура и тот 10 лет был манихеем; затем царь вернулся к зороастризму и решил убить Мани; тот бежал в Индию и оставался там до смерти Шапура (Houtsma, 1883, I, 180—181; Kessler, 1889, 329—330). Бируни в сочинении «Индия» говорит о том, что Мани был выслан из Ирана (*India V*; Sachau, 1888, 54); в «Хронологии» он уточняет, что Мани как лжепророк был выслан из империи Шапуром с требованием никогда не возвращаться (*Chronol.* VIII; Sachau, 1879, 191—192). Между тем несколькими строками выше Бируни говорит о том, что «манихейство возрастало при Ардашире, при его сыне Шапуре и при сыне Шапура Ормизде, до того времени, когда Бахрам, сын Ормизда, занял престол» (*ibid.*, 191. 9—11). Александр Ликопольский утверждает, что Мани, «поспорив о чем-то с Шапуром, был (им) убит» (*Adv. Man.* II; Vbinkmann, 4. 21—22).

⁴⁹² Это подчеркнул уже Хеннинг: «Оригинальные сочинения манихеев совершенно ничего не знают об этом предполагаемом разрыве» (Henning, 1936, 9).

⁴⁹³ Предположенные датировки расходятся на три года: так, Такизаде датировал смерть Шапура серединой апреля 273 г. (Ta'qizadeh, 1946, 41—42; Ta'qizadeh—Henning, 1957, 116); его датировку приняли Puech, 1949, 49 (probablement), Widengren, 1983a, 970. Хеннинг же датировал это событие маем 270 г. (Haloun—Henning, 1952, 199; Ta'qizadeh—Henning, 1957, 116). Ср. также: Christensen, 1944, 197: «en l'an 272»; Tardieu, 1981, 34: «ca 272—273»; Hinz, 1971, 486: «in 272»; Lieu, 1992, 107: «died c. 272». В *Hom* (42. 11—15) так говорится о его смерти: «Царь Шапур пришел в Персиду, он пришел в город Бишапур (βα(α)βα(α)ρ). Болезнь напала на его тело. Великая опасность угрожала ему. Он достиг [времени] своего ухода (из жизни). Умер царь Шапур и был взят из мира».

⁴⁹⁴ Ормазд родился от брака Шапура и его дочери Адур Анахид и, став царем, обошел своего брата (и дядю) Бахрама, который был старше его на 15 лет (см.: Hinz, 1971, 486—487).

⁴⁹⁵ Дата его правления зависит от того, какую дату смерти Шапура принимать. Такизаде считал, что Ормазд умер в апреле 274 г., Хеннинг — в июне 271 г. (Ta'qizadeh—Henning, 1958, 116); ср. Klima, 1962, 527: «starb am 12. Juli 273» и Hinz, 1971, 487: «after a reign of only eighteen months, Hormizd I died in 273».

⁴⁹⁶ Коптские *Гомилии* сохранили рассказ (правда, текст сильно поврежден, и многие подробности ускользают) о встрече Ормазда и Мани: «И поднялся царь Ормазд (ϩORMNCΔΔ) и принял вместо него (Шапура) корону... Мой господь (Мани) пришел к [нему и сказал]: „Тебя называют хорошим (ἀγαθός) царем...“ Он (Ормазд) помог ему... чтобы он смог пойти к ассирийцам... Сказал мой господь: „...[чтобы] никто не грешил против меня и не стеснял [меня у ас]сирийцев“. Тогда дал (Ормазд) [ему]...» (*Hom* 42. 15—30). По всей вероятности, как и в случае с Шапуром (см. выше, прим. 484), речь идет о рекомендательных письмах, которые Мани получил от царя. Это подтверждается и словами из оправдательной (перед царем Бахрамом) речи Мани, где он говорит, что не только Шапур писал для него рекомендательные письма, но и «царь Ормазд, когда я был у него» (*Hom* 48. 9—10). В *PsBeta* 241 прямо говорится: «[Ты] явился перед коронованными... Шапур почитал тебя, и Ормазд принял твою истину» (Allberry, 43. 5—8).

ок. 277)⁴⁹⁷, сразу отказавшегося от политики религиозной веротерпимости, которую исповедовали его предшественники⁴⁹⁸.

Вероятно, Мани уже знал о том, что отношение нового царя к нему будет другим, и поэтому, как свидетельствует наш основной источник о последних днях Мани, а именно коптские *Гомилии*, он не отправился ко двору, как он это делал раньше, а во избежание опасности отправился вниз по Тигру⁴⁹⁹. Он дошел до города Ормазд-Ардашир (Хузистан) и хотел оттуда отправиться в кушанскую область⁵⁰⁰, но распоряжение царя (?) заставило его вернуться обратно⁵⁰¹. Он возвратился в Хузистан и из Ормазд-Ардашира отправился в Месену, оттуда вышел к Тигру и по реке поднялся к Ктесифону. Можно думать, что именно здесь его настиг не предвещавший ничего хорошего приказ царя явиться к нему, потому что именно здесь он «предсказал ученикам свою смерть на кресте»⁵⁰². Отсюда, через Παρυαλια и Холассар⁵⁰³, он направился в Белапат⁵⁰⁴, т. е. в зимнюю столицу Бахрама⁵⁰⁵.

⁴⁹⁷ Согласно Такизаде, Бахрам правил с апреля 274 до июля 277 г., Хеннинг же считал, что царь умер в сентябре 274 г. (Taḳīzādēh–Henning, 1958, 114, 116); ср. Lieu, 1992, 107: «273–276».

⁴⁹⁸ Возможно, с одной стороны, Бахрам не мог простить, что он был обойден при наследовании трона, с другой стороны, на него оказывал сильное влияние религиозно нетерпимый верховный зороастрийский жрец (mogbad) Карлер (Кардир), служивший еще при Ардашире, но при Бахраме достигший вершины религиозной власти (так, в надписи из Накш-и-Рустама читаем, что Бахрам предоставил ему в религиозных делах «самостоятельность и свободу действий»: Hinz, 1970, 260); см. ниже.

⁴⁹⁹ Бируни говорит о том, что Бахрам «отдал приказ искать Мани» (*Chronol.* VIII; Sachau, 1879, 191. 11); ср. у аль-Якуби: «Его местонахождение было известно, и Бахрам приказал взять его» (Houtsma, 1883, 181; немецкий пер.: Kessler, 1889, 330).

⁵⁰⁰ Все было спокойно, «пока он не [добрался] до Ормазд-Ардашира (ḡormnc[ḡaḡwā]ḡar). Он хотел уже [уйти] в кушанскую область (коушан)...» (*Hom* 44. 10–11).

⁵⁰¹ Коптский текст имеет лауну в треть строки, хотя общий смысл вполне ясен: он хотел пойти в кушанскую область, «[...] ему туда идти. Тогда он возвратился в гнев и печали» (*Hom* 44. 11–13). Полоцкий, не восстанавливая текста, в переводе дает «[verbot?]; Хеннинг пишет: «he was forbidden to go there» (Henning, 1942a, 941); Пюэш: «... interdiction est faite a l'Apôtre, vraisemblablement par un ordre de la police» (Puech, 1949, 49); Хинц еще более оживляет рассказ: «But his movement were controlled by Bahram's secret police, and he suddenly was stopped... and sent back to Mesopotamia» (Hinz, 1971, 488). В любом случае, Мани получил приказ оставаться в пределах досягаемости.

⁵⁰² ḡncḡouḡe pḡḡḡwḡr[me] ḡatecḡstaḡwḡcic (*Hom* 44. 13–18). Именно тогда он отдал первые распоряжения ученикам. В сильно разрушенном тексте сохранились слова: «позаботьтесь о моих книгах» и «позаботьтесь о моих вдовах и моих сиротах» (*Hom* 44. 24–26).

⁵⁰³ Топоним Παρυαλια (*Hom* 44. 21) не поддается отождествлению; Холассар (Χολάσσαρ: *Hom* 44. 27) — возможно, местное название эллинистического города, который античные авторы называют Артемита; находился примерно в 90 км к северо-востоку от Ктесифона (см. прим. Шедера: Polotsky, 1934, 44, а также: Henning, 1942a, 942).

⁵⁰⁴ Bēt Lapaḡ — сирийское название города ḡöndēšāpūr (в Хузистане / Сузиане) — был к тому времени совсем молодым городом (основан ок. 260 г. Шапуром I). Форма Белапат, засвидетельствованная греческими и коптскими текстами, отражает местное произношение названия.

⁵⁰⁵ Рассказ *Гомилий* подтверждается отчасти и (правда, сильно разрушенным) парф.

В воскресенье⁵⁰⁶ Мани⁵⁰⁷ пришел в Белапат в сопровождении учеников⁵⁰⁸. О приходе Мани доложили царю, который тотчас приказал его позвать⁵⁰⁹. Мани предстал перед царем и, грубо им встреченный⁵¹⁰,

фрагментом T ii D 163 (Henning, 1942a, 942–944; ср. Boyce, 1960, 119: *M* 6033), в котором говорится об этом последнем путешествии Мани. Он «оставил город Ктесифон и вместе с царевичем (?) Батом ('d (b)'t [šh](r)d'r)...» (Ср. *Нот* 44. 22: «Он шел с Батом» /*Δσδϑικ ην βαατ*; см. ниже, прим. 510). Далее во фрагменте встречаются несколько топонимов, которые позволили Хеннингу, правда, очень гипотетически и с постановой отсылкой к рассказу в *Гомилиях* (например, «he entered [? Kholassa]» с пометкой «very doubtful»: Henning, 1942a, 944), восстановить последний путь Мани в Белапат. Важнее в этом фрагменте упоминание Бата, о котором мы мало что знаем, но который появляется в рассказе *Гомилий* (имя имеет зд. форму *βαατ*: *Нот* 44. 22) о последнем путешествии Мани. Он сопровождал Мани в Белапат.

⁵⁰⁶ «Он пришел в Белапат в воскресенье» (*Нот* 45. 19–20: *μη[πρω]οϋε ηκυριακ ησει αρωην αυλαπατ*); ср. также *Нот* 60. 4. Предлагалось по-разному датировать это событие. Так, например, по подсчетам Климы, это произошло «возможно, 23 января 276 г.» (Klima, 1960, 466); ср.: Hinz, 1971, 488, прим. 22 об этой дате: «the most reliable»; ср., однако: Lieu, 1992, 108: «He arrived there on 21 January (274 or 276)» и т.п.

⁵⁰⁷ Основные источники о последних днях Мани и о его смерти — это *Нот* 45. 9 сл. и ср.-перс. фрагмент *M* 3 (текст был издан уже Мюллером, который, однако, считал, что речь здесь идет о встрече Мани с Шапуром: Müller, 1904b, 80–82; исправленное и дополненное издание см.: Henning, 1942a, 949–952). К этому нужно добавить несколько парфянских фрагментов (*M* 4525, 4572, 4573), изданных Зундерманом (Sundermann, 1981, 72–75).

⁵⁰⁸ А именно своего переводчика по имени Нухзадаг (он и является автором рассказа) и учеников, Кустая [...] и Авизахия перса (*M* 3. R. 1–4: *nwhz'dg 'yg trkw'm'n 'wd kwštyh [...]'wd 'bzh'y 'y p'rsyg*; Henning, 1942a, 949). Андреас (см.: Henning, *ibid.*, прим. 5; ср.: Schaeder, 1933, 343) предложил восстановить лауну: *d(b)[y]g*, т.е. «Кустай [переписчик?] (следовательно, было только два ученика; ср. Asmussen, 1975, 54: «Kushtai the [scribe?] and Abzakhuā»). Хеннинг считал, что скорее всего речь идет об имени собственном (т.е. был какой-то третий ученик: *ibid.*; ср.: Klima, 1960, 464: «Kuštai, Dahār (?Dahvar?) und Abzakhuā»). Имя Кустай (*κουσταϊος*; от сир. *kuštā* «истина»), который в *СМС*, как автор одного из разделов сочинения, назван «сыном *Сокровища жизни*» (114. 6–7), стоит также и в коптских *Гомилиях* как имя автора «Слова о великой войне» (*Нот* 27 и 31); он также известен нам как соавтор Мани в его *Третьем послании к Сисиннию* (Schmidt-Polotsky, 1933, 25).

Авизахия (ср.: Sundermann, 1994, 45: «его отношение к *Zakī* мне не ясно») был одним из первых учеников Мани, покинувший с ним общину крестителей (*СМС* 106; подробнее см. выше, прим. 461), но идет ли в нашем рассказе речь об одном и том же человеке (здесь он назван «персом»), сказать нельзя. Хеннинг считал, что переводчика Нухзадага, от лица которого ведется рассказ, Мани взял с собой по той причине, что сам недостаточно владел персидским и в столь ответственном деле, как беседа с царем о своей судьбе и судьбе своей церкви, не мог положиться на свое знание языка (Henning, 1942a, 953). Заметим, что в коптских *Нот* нигде не говорится о том, кто сопровождал Мани к царскому двору.

⁵⁰⁹ Живой рассказ об этом находим в *Нот* 45. 11 сл.: зороастрийцы встретили Мани в городе и сообщили о его приходе верховному жрецу Кардеру (в копт. тексте его имя имеет форму *καρδεα*), тот пожаловался (*κατ'αγορεύε*) «советнику» царя (*σουλκώδερος*), и оба пошли к главному визиру (*μαγίστωρ*), который и доложил, наконец, царю. О разных возможностях толкования того, какие придворные должности скрываются за этими греческими терминами, см.: Böhlig, 1980, 309, прим. 99, а также Hinz, 1971, 489, прим. 25.

⁵¹⁰ Фрагмент *M* 3 содержит дополнительные подробности: царю, который это время обедал, доложили, и он послал сказать Мани: «Подожди, пока я сам не выйду к тебе». Когда царь вышел к Мани, его первыми словами были: «Ты здесь нежеланный гость» и т. д. (Henning, 1942a, 949–951).

безуспешно пытался оправдаться, излагая ему основы своего учения⁵¹¹ и взывая к памяти Шапура и Ормазда⁵¹². Царь приказал заключить его в оковы и бросить в темницу⁵¹³, а на следующий день, в понедельник,

В *Нот* оправдательной речи Мани предшествует гневный вопрос царя: «Вот уже три года ты ходишь вместе с Батом. Какой же вере (vōuoc) ты [научил] его, что он оставил нашу (веру)? [...] Почему ты не пришел с ним, как я приказал тебе?» (46. 12–17). Этот Бат, который в парфянском фрагменте T ii D 163 (*M* 6033) назван [šh](r)d'r («king Bāt» в переводе Хеннинга: Henning, 1942a, 943; заметим, что слово основательно разрушено; ср. Henning, *ibid.*, 945: «Bāt must have been a sub-king» и Hinz, 1971, 491: «[sub-king] Bāt [of Armenia]»; предпочтительнее, кажется, более нейтральное: «a man of high rank»: Sims-Williams, 1989, 277), видимо, был важной фигурой для царя, если он упрекает Мани прежде всего за то, что тот явился к нему без Бата. То ли Бат в последний момент испугался (Henning, 1942a, 945, Puech, 1949, 50), то ли по дороге заболел (см. теперь парф. фрагмент *M* 4574, где Бахрам, в гневе из-за того, что Бат не пришел (ws(n)'d b't), спрашивает: «Почему был он не здоров?»; далее говорится о том, что царь «хотел для Бата смерти»: Sundermann, 1981, 80 /1210–1211/). Был ли Бат близким родственником царя, или, наоборот, принадлежал к парфянской династии (как и мать Мани; ср.: Russell, 1989, 277) и был потенциальным соперником Сасанидов, остается гадать. Имя Bāt (в копт. βαατ) Хеннинг считал сокращенной формой от Bagdād, т.е. «Богом данный» (Henning, 1952, 511; ср.: Sundermann, 1987, 304 /130/).

⁵¹¹ На вопрос царя, от кого Мани получил свое учение, он ответил: «Спроси у любого человека обо [мне], (и они скажут, что) у меня не было среди людей никакого учителя или наставника (σα2 21 ρεϕ†σβα), от которого я научился этой мудрости (σοφία)... Но получил я это от [Бога] через его ангела (21ΓΠ̄ Π̄ϕαγΓελοσ). (Именно) от Бога было мне возвешено, чтобы я проповедовал это (учение) в [твоем] царстве. Поскольку весь мир впал в [заблуждение] и отпал от мудрости (σοφία) Бога [Господа] всего, то я получил это (учение) от него и открыл путь истины [миру], чтобы души этих многих смогли спастись и избежать наказания (κόλασις)... Все, что я [возвестил], было и у предшествующих поколений, но обычно путь истины то открывается, то скрывается...» (*Нот* 47. 6–21).

⁵¹² На вопрос царя, почему Бог открыл это Мани, а не открыл ему, «владыке всей земли» (*Нот* 47. 24, далее ок. 10 строк сильно повреждены), тот сказал: «Я хочу сказать тебе правду. Царь Шапур обо мне заботился (προσέχω). [Он] написал письма (ἐπιστολή) по поводу меня ко [всем] важным людям (εὐγενής) (с такими словами): „Берегите его и помо[гайте] ему (βοηθήω), чтобы никто не причинил ему вреда и не согрешил [против него]“. Вот тебе свидетельство того, что царь [Шапур] усердно (καλῶς) заботился обо мне... Также и царь Ормазд...» (*Нот* 48. 2–11). Иначе выглядело оправдание Мани в ср.-перс. фрагменте *M* 3: «Я не сделал ничего плохого. Я всегда делал добро тебе и твоей семье. Многих твоих слуг я излечил от бесов и напастей. Много было и тех, кого я поставил на ноги от их болезней» и т.д. (Henning, 1942a, 951). А в одном из псалмов говорится о том, что огнепоклонники (μαγουσαῖοι) подстрекали царя сурово наказат Мани: «Вот явился в эти дни человек, который воюет против нас и сводит на нет наши усилия. Все вместе мы просим тебя, о царь, забери его (от нас), потому что он учитель, который вводит людей в заблуждение». После оправдательной речи Мани царь разгневался и «приказал заковать праведника (δίκαιος), чтобы доставить удовольствие магам, персидским учителям, служителям огня» (*PsBema* 225; Allberry, 15. 21 сл.).

⁵¹³ «После этого царь приказал заковать моего господина. Он приказал наложить три оковы (ἄλυσις) на его [руки?]; ножные оковы (πέδη) на его ноги; и одну окову на его шею» (*Нот* 48. 19 сл.; ср. *PsBema* 226; Allberry 19. 6: «[Они наложили на] меня шесть оков (κολλάριον/»). «Его заковали 8-го числа месяца эмшир» (*Нот* 60. 10–11: ἀγμαρῆ Ἰσοϋψμοῦνι π̄ν[ψρ]). Между началом рассказа о приходе Мани в Белапат (*Нот* 45) и этими страницами текст сильно поврежден, и это дало Климе повод к далеко идущему предположению, что Мани имел две встречи с Бахрамом, между которыми прошло 24 дня (на основе своей реконструкции вырванной из контекста фразы *Нот* 46. 5: μῆπ̄σα [χοῦ]τεϕ[ε] π̄ροοϋε, т.е. «после [2]4 дней») и что только после второй встречи Мани

ему уже было предъявлено обвинение⁵¹⁴. Ученикам все же было позволено его посещать и слушать его беседы⁵¹⁵, но через 26 дней после своего ареста он умер⁵¹⁶.

Это случилось в понедельник 4-го числа вавилонского месяца адара (перс. шахревар; копт. фаменот/баремхат; т. е. в самом конце февраля или в первых числах марта)⁵¹⁷, и указание источников на то, что Мани

был взят под стражу (Klima, 1960, 466); ср. также: Sundermann, 1986b, 51: «[*Hom*] S. 46.8–48: Beschreibung eines weiteren Gesprächs oder einer anderen Version desselben Gesprächs Manis mit dem König».

⁵¹⁴ «[В воскресенье] он пришел в Белапат. В поне[дельник] ему было предъявлено [об]винение» (*Hom* 60. 4–5: 2ΠΤΔΕΥ(ΤΕΡΑ ΔΥΚΑ)ΤΗΓΟΡΕ ΠΙΝΑϸ). Отталкиваясь от предложенной Климой даты прихода Мани в Белапат (см. пред. прим.), Хинц добавляет в рассказ о последних днях Мани подробности, которые едва ли можно найти в источниках: в воскресенье 23 января 276 г. Мани пришел в Белапат, в понедельник 24 января он явился к царю, «первая официальная аудиенция имела место в (следующее) воскресенье 30 января», затем для Мани наступила передышка (*respite*) в 24 дня и т.д. (Hinz, 1971, 488 сл.).

⁵¹⁵ После рассказа о заключении Мани под стражу текст сильно поврежден, но, начиная с *Hom* 50. 19 речь идет уже о его беседах с учениками, в которых он дает свои последние распоряжения и наставления. «[Он] настаивал тех, кто принадлежал к числу его учеников... Он распорядился (κελεύω) относительно своих (духовных) детей...» (*Hom* 50. 20–21). Далее, по всей вероятности, он говорил о том, кто должен стать после него главой основанной им церкви (см. обрывок фразы в *Hom* 50. 24: Ͱϰ]ΠΕ ΠΑΡΧΗΓΟΣ ΠΙΝΣΙϰ, т. е. «стать после него руководителем...»). Вероятно, к последней беседе Мани с учениками принадлежит и крайне фрагментарный текст *Hom* 94–96, в котором учитель, среди прочего, дает распоряжения о своих книгах, перечисляя их (подробнее см. в разделе «Канон манихейских сочинений»). Текст заканчивается такими словами: «Мы вышли, причем он благословлял нас [...] (Стражники) заперли двери темницы» (*Hom* 96. 19, 20); ср. ср.-перс. фрагмент *M* 454 /R 18–24/: Мани «благословил всех на прощание, и они вышли от него плача» (Andreās–Henning, 1934, 891–892).

Другие истории о последних днях Мани содержались в коптском манихейском *Историческом сочинении* (текст не издан; пропал /?/, см. выше, прим. 283): его беседа со стражником, посещение тюрьмы новообращенной по имени Анушак, которая сетует на скорую смерть Мани, а он ее утешает (краткий пересказ этих эпизодов см.: Schmidt–Polotsky, 1933, 27–28).

Незадолго до смерти Мани (в подражание Иисусу /?/, см.: *Mф* 26. 26 сл.), по всей вероятности (текст здесь сильно разрушен), имел с учениками последний ужин, о котором читаем: «После этого он попросил хлеба и соли [...] он на них помолвился [...] своих детей [...] он приветствовал (ἀσπάζω) [...] Он сказал им: „Приветуйте от меня избранных (ἐκλεκτός) и катехуменов (κατηχούμενος), моих детей [...]“» (*Hom* 57. 18–23).

⁵¹⁶ Со дня, когда его заковали 8 эмшира, «и [до] дня, в который он поднялся наверх (т. е. умер), прошло 2[6] дней» (*Hom* 60. 10–12). Лакуна в числительном (Ͱϰϰ]ΤΕΣΕ Π]ϰϰϰϰϰ) восстанавливается на основе параллельных свидетельств в коптской книге псалмов: «Всего 26 (Ͱϰϰ]ΤΕΣΕ) дней и ночей ты провел в оковах в Белапате» (*PsBema* 225; *Allbepu* 16. 25–27; *PsBema* 241; *Allbepu* 43. 28–30).

⁵¹⁷ В парф. фрагменте *M* 5569 /V 23–27/ читаем: случилось это «4-го числа месяца шахревар (šhrywr), в понедельник в 11-м часу, в провинции Хузистан, в главном городе провинции Белапате» (Andreās–Henning, 1934, 861); ту же дату находим и во фрагменте *M* 5 /R II 57–60/ (*ibid.*, 864). В коптских текстах засвидетельствована именно эта дата: «в месяце фаменот (ΠΑΡΦΕΑΤ), в четвертый день, в понедельник ты принял свой венец...» (*PsBema* 225; *Allbepu* 17. 26–27; ср.: *PsBema* 226; *Allbepu* 18. 6–8, где сочетание «в 11-часу» восстанавливается на основе текста *Hom* 60. 13). Так же и в китайском *Comp*. I /41–42/ говорится о том, что Мани умер «в четвертый день первого месяца...» (Tajadod,

умер в возрасте шестидесяти лет⁵¹⁸, свидетельствует, скорее, в пользу того, что годом его смерти был скорее всего 277 г.⁵¹⁹ Хотя, как теперь явствует из оригинальных манихейских сочинений, Мани умер в темнице своей смертью⁵²⁰, в манихейской традиции его смерть стала

53; Haloun—Henning, 1952, 193). Разумеется, говорит Такизаде, «ни персидский, ни коптский месяц не входили в первоначальную дату, где стоял вавилонских месяц *addaru*, для которого переводчики подставили приблизительно соответствующие их календарю названия месяцев» (Taʿizadeh—Henning, 1958, 107).

⁵¹⁸ Указание на этот возраст (правда, здесь не очевидно, что речь идет о возрасте, в котором Мани умер) находим в *Act. Arch.* LXIV. 4 (Beeson, 93. 4—5): *effectus igitur puer ille annoqum prope sexaginta*, т.е. «достиг этот малый примерно шестидесяти лет» (см.: Puech, 1949, 140, прим. 217: «lignes énigmatiques, que je ne puis expliquer autrement qu'en voyant un souvenir de la donnée manichéenne relative a l'âge de l'hérésiarque au moment de sa mort»). В неизданном парф. фрагменте *M* 278 (на который указал уже Henning, 1936, 6) сохранилось свидетельство о возрасте Мани: «ты был шестидесяти лет (ššt (s)r)» (фразу приводит Sundermann, 1987, 49, прим. 56, ср. также *M* 4523 с указанием на тот же возраст: Sundermann, 1981, 140/2401/). Также и в китайском *Comp.* I /31/, III /68/ дважды встречаем упоминание шестидесятилетнего возраста Мани (Tajadod, 51, 57; Haloun—Henning, 1952, 191, 195). Хеннинг, который датировал смерть Мани 2 марта 274 г. (следовательно, Мани, по его датировке, умер в возрасте около 58 лет), считал, что здесь мы имеем дело с агиографической стилизацией, которая едва ли имеет историческую ценность (первое откровение Мани в возрасте 12 лет, второе — в возрасте 24 лет, смерть — в возрасте 60 лет; «пять и двенадцать были сакральными числами для Мани и все в его системе было сгруппировано в пентады и додекады»: Taʿizadeh—Henning, 1958, 119). Оценку этого заключения см.: Sundermann, 1987, 53: «etwas zu weitgehend».

⁵¹⁹ Не было недостатка в попытках установить точную дату смерти Мани, исходя из указаний на день и месяц его смерти. Шедер, а за ним и Такизаде считали, что Мани умер 14 февраля 276 г., поскольку в предположительные годы правления Бахрама I (273—277) 4 шахревар приходилось на понедельник только в 276 г. (Schaefer, 1933, 351; Taʿizadeh—Henning, 1958, 107). Когда стало известно свидетельство коптских псалмов, а именно дата «понедельник 4 фамеиот», Такизаде (Taʿizadeh, 1946, 49 сл.) пересмотрел свою датировку в пользу 4 адара 277 г. (26 февраля 277 г.), поскольку в 276 г. 4 фамеиот приходилось на вторник. Хеннинг, который, в свою очередь, считал, что самым надежным свидетельством в этом вопросе является указание китайского *Comp.* I /41—42/, а именно: Мани умер «в 4-й день первого месяца во второй год периода Т'аи-ших династии Цин», что соответствует 266 г.; приняв, однако, ту же поправку в 8 лет, как и в случае с датой рождения Мани (см. выше, прим. 445), получим соответственно 274 г. В подтверждение этой даты Хеннинг приводил свидетельство изданного Ле Коком (Le Coq, 1911, 12) колофона одного из уйгурских манихейских текстов, написанного «в 522 г. после смерти Мани, в год свиньи», и в пересчете на наше летосчисление получается 2 марта 274 г. (Haloun—Henning, 1952, 198—199, 201). Свою датировку предложил Клима: 20 марта 276 г. (Klima, 1960, 465—466; за ним последовал Hinz, 1971, 492; ср. Lieu, 1992, 109: «26 February, 274 or 276»). Пюэш, рассмотрев все предложенные датировки, оставил вопрос открытым (Puech, 1972, 537). Белиг считал датировку, предложенную Хеннингом, слишком ранней и склонялся к 276/277 гг. (Böhlig, 1980, 309—310, прим. 103). Тарде предпочел более осторожную датировку: «La mort de Mani... se situe probablement en 277», замечая при этом «les mentions de mois, de jours et d'heures, que livrent les documents d'Asie centrale, ne construisent qu'un calendrier à usage liturgique» (Tardieu, 1981, 40); ср. также ниже, прим. 872 о времени празднования праздника Бема.

⁵²⁰ Согласно иранским текстам, при смерти Мани, которая наступила, вероятно, от истощения (об огромной тяжести оков Мани, хотя, конечно, преувеличенной, см.: *Act. Arch.* LXIV. 9 (Beeson 93. 25: *ferti talentum*), присутствовало трое его учеников: после того, как все вышли из темницы, «Узия ('wz'y), учитель ([hm]w'c'g), и два избранных (dw

называться «крестной»⁵²¹, сам же день смерти, от которого манихеи, кажется, начали вести свое собственное летосчисление⁵²², стал для них

’rd’w’n) [остались при нем]» (M 454 /R 24–26/: Andreas–Henning, 1934, 892). Этот Узия, носивший высокий титул «учитель», упоминается также в дохологии *PsBema* 235 (Allberg, 34. 13) в форме πῆχαις οζειος, т.е. «наш отец Озия». Именно он, согласно парф. фрагменту M 5569 (=T II D 79) /R 30 сл./, после смерти Мани «дал всей общине свидетельство о том, что он увидел, поскольку он, Узия, был оставлен в ту ночь с субботы на воскресенье при посланце (т.е. при Мани). Множество благочестивых заповедей посланца Света передал он устно всей общине» (Andreas–Henning, 1934, 862 и прим. 3; см. также уточнения к тексту и переводу: Sundermann, 1981, 30; об Узии см.: Sundermann, 1987, 68). На сильно разрушенной странице *Hom* 58 читаются обрывки фраз: «...тогда вытянулся он (8)... [на?] своем ложе. Они поцеловали (ἀσπάζω) [его] (9)... они плакали над ним... (12) ...[мы остались] сиротами (ὄρφανος) после тебя (14)» (Можно думать, что эти «они» и были теми тремя учениками, о которых говорится во фрагменте M 454). О Маре Аммо, которому Мани за несколько часов до смерти доверил свое последнее письмо с увещаниями к общине (M 2 /R 12 сл./), см. ниже, прим. 915.

Далее в *Hom* говорится о том, что тело Мани подготовили к погребению три ученицы: «Тогда [подошли] к нему (т.е. к телу) три новообращенных (κατηχησμένῃ) в веру (по имени) Банак, Динак и Н[...]». Они сели перед ним, плакали над [ним, они положили свои руки] на его глаза. Они закрыли их [...] Они поцеловали (ἀσπάζω) его в уста [...], плача и говоря...» (*Hom* 59. 2 сл.).

⁵²¹ В коптских манихейских текстах, по всей вероятности, в подражание крестной смерти Иисуса, о смерти Мани также говорится как о σταυρωσις. Так, незадолго до смерти он предсказывает ученикам «свою крестную смерть» (τεϋσταυρωσις: *Hom* 44. 18); Мани «пришел в Белапат, место (своей) крестной смерти» (*Hom* 45. 9); «крестная смерть нашего господа» (*Hom* 81. 13) и т.п. Этот термин предполагал для манихеев не только тяжелые предсмертные дни учителя в темнице, но и надругательство над его телом после смерти (см. ниже).

До открытия подлинных манихейских сочинений общим мнением было (на основе свидетельств антиманихейской литературы), что Мани претерпел мученическую смерть. Так, у Епифания, повторяющего рассказ *Act. Arch.*, царь «приказал содрать с него кожу тростниковой палочкой (καλάμῳ)... и до сих пор его содранная тростником кожа, набита макиной, находится в Персии» (*Pan.* 66. 12. 1–2; *Act. Arch.* LXVI. 3 /Beeson, 95. 20/ добавляют: «а мясо приказал бросить птицам»). Феодорит говорит о том, что схваченный царем Мани «претерпел персидское наказание: содрал с него кожу, его бросили собакам» (*Haer. fab.* I. 26 /381В/); ср.: Суг., *Cat. ad ill.* VI. 30: Царь «по персидскому закону приказал содрать с Мани кожу. И тело его было отдано на пожарище диким зверям». А кожа... была повешена перед воротами, как мешок». Ан-Надим приводит сначала легендарную историю (царь вначале отдал приказ убить Мани, а затем, разделив тело на две части, одну часть повесить на одних воротах города, другую на других), затем более надежную: «другие, напротив, говорят, что он умер в тюрьме. В том, однако, что он был распят, нет сомнения» (Flügel, 1862, 99–100; полное собрание свидетельств о смерти Мани у арабских авторов см.: *ibid.*, 329–333). Также и Бируни приводит две версии смерти Мани: согласно одной, Мани был убит, с него была содрана кожа, набита травой и повешена на воротах Белапата, «которые и по сей день известны как ‘ворота Мани’»; согласно другой, которая излагалась в книге одного из учеников Мани, Мани обещал исцелить родственника царя, но потерпел неудачу и, скованный по рукам и ногам, умер в темнице. Его голова была выставлена перед входом в царский дворец, а тело было выброшено на улицу, чтобы служить другим предостережением (*Chronol.* VIII; Sachau, 1879, 191. 15–26). Последняя версия находит подтверждение в манихейских сочинениях. Так, в *PsBema* 241 читаем: «Беззаконные... перенесли гнев на твое тело. Они разбрызгали твою кровь посреди площади своего города. Они отрубили твою голову и подняли ее над своими воротами» (Allberg 44. 15–20: ἀνανοιος... ἀυῖτεῦβακε ἀχῖ πεκσωνα ἀυψωλ πεκснаϋ ἀβαλ зῖπῆнтне пῆтпаτῖα пῆтеуполис ἀυῖουзе пῆтекапе

днем их главного церковного праздника, а именно праздника Бемы (см. ниже, прим. 870–873). За смертью Мани на манихеев в Персидской империи обрушились гонения⁵²³, которые, вероятно, на время закончились со смертью Бахрама I (277 г., см. выше, прим. 497, 519).

Культурный и религиозный мир Мани

Мани в возрасте около четырех лет был принят в арамеоязычную иудео-христианскую общину⁵²⁴ эльксайтов⁵²⁵ и на протяжении двадцати лет оставался ее членом. Здесь он вырос, получил воспитание и

αυκαας εσχασε αχι τευπυλν); ср. также: *PsBema* 226 (Allberry 19. 29–31); 228 (*ibid.*, 23. 32 – 24. 3). Была ли смерть Мани на самом деле такой жестокой, как ее изобразили антиманихейские писатели (о том, что такие мучения, как, например, сдирание кожи, действительно применялись персами, см.: Puech, 1949, 56, 142 прим. 232–234), или мы имеем дело с вымыслом — сказать трудно.

⁵²² Так, в парф. фрагменте *M 5 /V II 101 сл.* / читаем: «Вот уже сто десять лет прошло с тех пор, как ты, Боже, ушел в собрание мира...» (Andreas–Henning, 1934, 864–865). Еще более раннее свидетельство использования даты смерти Мани как своего рода начала нового счета лет находим в парф. фрагменте *M 8171 (= T III D III 267)*: «В году пятьдесят пятом после паринирваны (т.е. смерти) апостола господи Мани, когда он поднялся наверх...» (*ibid.*, 868–869). Также в колофон одного из уйгурских манихейских текстов (*T II D 173a*) гласит: «В год свињи, 522 года спустя после вознесения божественного Мани на небо...» (*Le Coq*, 1911, 12).

⁵²³ Об этом сообщает аль-Якуби в «Истории»: единоверцев Мани Бахрам I «начал преследовать и убил множество из них» (Houtsma, 1883, 181; немецкий пер.: Kessler, 1889, 331); также и Бируни: после расправы над Мани «Ормазд (так ошибочно в тексте вместо Бахрам) убил много манихеев» (*Chronol.* VIII: Sachau, 1879, 191. 17–18). Ан-Надим говорит, что после смерти Мани царь запретил манихейскую религию и отдал приказ убивать манихеев; результатом было их массовое бегство в Трансоксиану, где они и поселились на долгое время (Flügel, 1862, 105). Другие свидетельства о преследовании манихеев в это время приводит Пюэш (Puech, 1949, 143, прим. 237).

⁵²⁴ Так называют иудейские общины первых трех веков новой эры, распространенные как в Палестине, так и повсюду в диаспоре, которые, сохраняя обрезание и строго соблюдая Закон, исповедовали при этом Иисуса Мессией (но не Сыном Бога); сжатое и очень информативное введение в проблему см.: Strecker, 1986, 81–96. Вместе с тем, хотя наши знания о Мани и манихействе в последние годы существенно обогатились, нужно иметь в виду, что слова, 80 лет назад сказанные Шедером о том, что мы крайне недостаточно знаем о духовном климате, в котором формировалось учение Мани, по-прежнему остаются актуальными («Fragen wir nun, unter welchen geistigen Einflüssen Mani während der Ausbildung seiner Lehre stand, so ist vorweg zu bemerken, daß wir uns diese Einflüsse gar nicht vielseitig genug vorstellen können»: Schaefer, 1927, 71).

⁵²⁵ До находки *СМС* исследователи считали свидетельство ан-Надима о том, что Мани воспитывался в иудео-христианской секте эльксайтов, вымышленным и предполагали, что секту мугтасила (так называет эльксайтов ан-Надим) следует отождествлять с мандеями или с какой-то родственной мандеям сектой (см., например: Schaefer, 1927, 69–70, прим. 1; Puech, 1949, 41–42). Однако на основе свидетельств ан-Надима о том, что Мани воспитывался в секте мугтасила и что основателем этой секты был Эльксай (см. выше, прим. 451), уже Хвольсон показал, что Мани принадлежал к секте эльксайтов (Chwolson, 1856, I, 112 сл.).

В случае с мандеями речь идет об одной из сект крестителей (время возникновения

образование, здесь сложились у него те религиозные представления, которые он позднее преобразовал в свою религиозную систему.

К сожалению, мы не можем сказать ничего определенного ни о том, как строилось образование в таких общинах (можно, однако, думать, что здесь сохранялся принцип еврейской школы, в которой во главу угла ставилось основательное знание Писания), ни о том, какими книгами (кроме Писания⁵²⁶, книги Элькса⁵²⁷ и, возможно, некоторых

секты не известно), представители которой до сих пор живут в Южном Ираке и Юго-Западном Иране (т. е. Южная Вавилония, места, в которых обитала и секта мугтасила) и пользуются для культовых целей своим языком и письмом (разновидность восточно-арамейского, на котором написаны их священные книги). Название мандеи не является самоназванием (оно появляется в европейской науке в XIX в.; от араб. *manda* 'знание'). Арабы, в окружении которых они живут в Ираке, называют их сабеями (*šābi'īn*, т. е. крестителями; ср. прим. 527), а сами себя они называют назореями (*naṣurāiia*, т. е. 'посвященные' или т. п.) и ведут свое происхождение от Иоанна Крестителя (поэтому в XVII в. португальские миссионеры, их открывшие, назвали их *Christiani di San Giovanni*). Мандеи практикуют регулярные крещения водой, исповедуют дуализм и считают Иисуса Христа лжепророком. Подробнее о мандеях см., например: Rudolph, 1992, 19–25; о различных сектах крестителей, которые существовали в иудаизме, начиная, по крайней мере, со II в. до н. э. (например, ессеи, Иоанн Креститель), а затем и в христианстве (например, эвониты, унаследовавшие свою ритуальную практику от иудейских крестителей) см.: id., 1981, 5–37.

⁵²⁶ Ветхозаветные книги были переведены с еврейского на сирийский, вероятно, уже во II в. н.э. (см., например: Naase, 1925, 87; более осторожную датировку см. теперь: Sheding, 2001, 2 сл., 154 сл.), но в каком виде они были у эльксаитов мы не знаем, поскольку не знаем ни о том, какие именно сочинения принадлежали к древнейшему слою перевода, ни о том, перевести ли сочинения полностью, или сначала были сделаны переводы только ветхозаветных пассажей с пророчествами о Христе. В любом случае утверждение Шедера: «Von Alten Testament hatte er schwerlich direkte Kenntnis» (Schaefer, 1927, 72) представляется малоосновательным.

Евангелия эльксаиты знали в форме «Диатессарона» (τὸ διὰ τεσσάρων εὐαγγέλιον, т. е. связанное евангельское повествование на основе всех четырех канонических евангелий), который ученик Иустина Мученика Татиан, вернувшись из Рима в Месопотамию (ок. 172 г.), составил по-сирийски, взяв за основу, вероятно, греческий текст четырех канонических евангелий. По всей вероятности, этот сирийский перевод был первым евангельским текстом на сирийском языке (см.: Leclercq, 1920, 760 и подробнее Metzger, 1977, 45–48). К сожалению, сам текст Татиана до нас не дошел, но Феодорит Кирский свидетельствует о том, что «Диатессарон» был очень популярен у сирозычных христиан еще в середине V в. (см.: Theod. *Haer. fab.* I. 20, где он говорит, что приказал убрать из церкви своей епархии более 200 экземпляров «Диатессарона»). См. также: Peters, 1939, 127: «denn für den ostsyrisch-persischen Raum, in dem Mani beheimatet war, war die Form des Evangelium, das Evangelium schlechthin zu seiner Zeit nichts anderes als die Schöpfung Tatians».

Вместе с тем нам ничего не известно о том, из каких книг (во времена Мани и ранее) состоял сирийский Новый Завет, были ли вообще к этому времени переведены на сирийский, например, Послания Павла (Metzger, 1977, 8–9), но мы знаем, что эльксаиты (как и другие иудео-христианские секты, например, эвониты, которые назвали Павла «греком»: Ebionaei... apostolum Paulum recusant, apostatam eum legis dicentes: Iren., *Adv. Haer.* I. 26. 2; τὸν ἀπόστολον τέλεον ἀθετεῖ: Eus., *H. E.* VI. 38; Eipih., *Pan.* 30. 16. 8–9) не признавали этого апостола, считая его отступником от Закона (см. ниже, прим. 540).

⁵²⁷ По словам церковных ересиологов (наш единственный источник знания об этом не дошедшем до нас сочинении, из которого они приводят пространные выдержки), она или «упала /Эльксаю/ с неба» (Eus., *H. E.* VI. 38), или «была открыта ему ангелом»

апокрифических сочинений⁵²⁸) пользовались эльксаиты, но можем быть уверены, что община исповедовала аскетический образ жизни⁵²⁹ и, как всякая подобная община, строго соблюдавшая Закон, едва ли была широко открыта различным влияниям извне⁵³⁰. Поэтому прежде

(Hipp., *Ref.* IX. 13. 2). Эту книгу, написанную по-арамейски ок. 116 г. и предсказывающую близкий конец света, Эльксай передал крестителям (Hipp., *ibid.*), и она была у них в высоком почете. Сочетание «передал некоему человеку по имени Собий» (παρέδωκεν τῷ λευογιένῳ Σοβιά) в тексте Ипполита следует, как показал уже Брандт (Brandt, 1912, 42), исправить на «передал крестителям», поскольку Ипполит принял за имя человека арамейское название секты šebī'ajā, т. е. сабеи, или крестители (ср. также Bousset, 1907, 158).

⁵²⁸ См. в *СМС* 48. 16 сл. (перевод см. в Приложении 3) длинный перечень цитируемых Мани апокрифических сочинений, авторство которых приписано ветхозаветным пророкам, и у нас нет оснований сомневаться в том, что эти сочинения Мани читал, когда был еще членом общины крестителей (это, задолго до открытия *СМС*, подчеркнул Шедер: Schaeder, 1927, 72). Уже Петерсон предположил, что крестители знали также и апокрифические деяния апостолов (Peterson, 1959b, 204–205), которые затем не раз будут охотно цитировать сам Мани и манихеи в своих сочинениях.

⁵²⁹ Заповедь «не есть мяса, не пить вина и не иметь общения с женщинами», которой, согласно ан-Надиму, последовал Патик, оставив язычество и вступив в общину муттасила, составляла суть всего раннесирийского христианства, а именно энкратизма (т. е. воздержания; подробнее об энкратизме вообще см.: Chadwick, 1960, 343–365; об энкратизме в сирийском христианстве см.: Quispel, 1985, 55–63). Эта заповедь лежала в основе этического учения Татиана (после 170 г.), последователи которого называли себя энкратитами (ἐγκρατεῖς, continentes) (Iren., *Adv. haer.*, I. 28. 1) и которые, как и он сам, отвергали брак (ἀγαμίαν ἐκήρυξαν) и не употребляли в пищу мяса (ἐκψύχων ἀποθήν ειστήσαντο). Отказ от мяса практиковался во многих иудео-христианских общинах Междуречья; см., например: Epirh., *Pan.* 18. 1. 4 (назарей); *ibid.*, 19. 3. 6 (оссен, они же эльксаиты); *ibid.*, 30. 15. 3 (эвиониты); об отказе от вина в этих общинах наши источники не говорят, но можно думать, что отношение к нему было таким же отрицательным, как у Иоанна Крестителя и его последователей (см.: *Лк* 7. 33). *СМС* прямо не говорит о том, что эльксаиты (муттасила арабских источников) жили в безбрачии, но отсутствие всякого упоминания женщин в этом сочинении, с одной стороны, с другой стороны, свидетельство ан-Надима о том, что Патик ушел в общину без жены и сына, а сына взял к себе после того, как тому исполнилось 3 года, говорят в пользу того, что община была мужской. В противоречии с вышесказанным находится, правда, свидетельство Епифания о том, что сам Эльксай «был врагом девственной жизни, ненавидел воздержание и заставлял (своих последователей) вступать в брак» (ἀπεχθάνεται δὲ τῇ παρθενίᾳ, μισεῖ δὲ τὴν ἐγκράτειαν, ἀναγκάζει δὲ γαμεῖν: *Pan.*, 19. 1. 7; о ненадежности этой информации см.: Luttikhuisen, 1984, 112–113). Основываясь на свидетельстве такого иудео-христианского сочинения, как Псевдо-Клементины (*Hom.* III. 68: «брак должен поощряться, поскольку избавляет от греха прелюбодеяния»), Квиспел заключил, что и эльксаиты не были энкратитами и что «Мани, или его ученики, экстраполировали манихейскую этику в религиозный опыт отца Мани» (Quispel, 1985, 57–58; Квиспел имел в виду ср.-перс. фрагмент *M* 2 /V I/, где манихейский апостол Мар Аммо говорит о воздержании от мяса, вина и [женщин] как об основе манихейского учения: Andreas-Henning, 1933, 304 и прим. 5). Хенрихс, напротив, считает, что слова Мар Аммо «подтверждают влияние этики муттасила на этическое учение Мани» (Henrichs, 1973, 53, прим. 114). Об аскетизме эльксаитов по данным *СМС* см.: Henrichs-Koenen, 1970, 141–149; Henrichs, 1973, 53–54 (Enkratism); Merkelbach, 1988a, 127–128. См. также ниже, прим. 909.

⁵³⁰ С утверждением Меркельбаха о том, что «Мани, живя в Сирии, остался почти не затронут греческими представлениями» («...fast unberührt von griechischen Vorstellungen»; ср., однако, точку зрения Шедера о влиянии греческой философии на учение Мани: выше прим. 82), нужно согласиться, но следующие за этим слова о том, что «Мани в

чем искать далеко и предполагать, например, глубинное влияние зороастрийской религии или греческих философских представлений на формирование учения Мани, следует сначала поискать поближе и постараться понять религиозную систему Мани прежде всего из того иудео-христианского окружения, в котором он вырос⁵³¹, а также из христианской традиции (восходящей, в конечном счете, к апостолу Павлу), которую он усвоил позднее.

Уже в своем первом сочинении *Шапуракан* Мани говорил: «Мудрость и знание время от времени приносились человечеству посланцами Бога. Так, в одно время они были принесены в Индию посланцем (Бога) по имени Будда; в другое (время) в Персию Заратустрой; а в другое (время) на Запад Иисусом. И вот это откровение, это пророчество в последний век пришло в Вавилон через меня, Мани, посланца Бога истины»⁵³².

юности прочитал много книг» (Merkelbach, 1992, 166), следует принимать с известной оговоркой. Предположение Хенриха: «Более, чем вероятно (it is more than likely), что Мани вошел в личный или через знакомство с сочинениями) контакт с христианством Маркиона и Бардайсана в то время, когда он жил у крестителей» (Henrichs, 1973, 52), доказать пока невозможно, и нам остается только гадать, какими именно путями Мани знакомился с христианством Маркиона и Бардайсана. Активное заимствование из различных религиозных учений, к которым Мани вряд ли имел свободный доступ, находясь у эльксаитов, становится, однако, вполне понятным при той свободе от всякой цензуры, которую Мани получил после того, как оставил крестителей. Ср. ниже, прим. 544 о времени знакомства Мани с учением Павла.

⁵³¹ Так, благодаря СМС, мы теперь знаем, что Мани, живя у эльксаитов, идеал жизни и учения уже тогда видел в Иисусе; так, например, на собрании старейшин общины, где Мани должен был объяснить свое поведение (см. выше, прим. 459), он говорит: «Да не нарушу я заповеди Спасителя (τὰς ἐντολάς τοῦ σωτήρος)» (СМС 91. 20–23); оставляя же общину крестителей (ср. выше, прим. 455–460) он с такими словами: «Вот, ушел я из этой секты (ἐκ τοῦ νόμου ἐκείνου) по воле нашего Господа, чтобы сеять его самое доброе семя (πρὸς τὸ κατασπείραι τὸ κάλλιστον αὐτοῦ σπέρμα; ср. Мф 13. 37), чтобы зажечь его светлейшие светильники, чтобы освободить живые души..., чтобы странствовать по миру по образу Господа нашего Иисуса (πρὸς τὸ ἐμμελεῖν αὐτῆσσι τῷ κόσμῳ κατ' εἰκόνα κ(υρίου) ἡμῶν Ἰη(σοῦ)...)» (СМС 107. 1 сл.; ср. выше, прим. 465).

⁵³² Эту цитату сохранил нам Бируни в *Chronol.* VIII (Sachau, 1879, 190. 2–8; арабский текст: Sachau, 1878, 207. 12–15). Почти такую же последовательность пророков, предшествующих Мани, который был последним в их ряду, сохранил нам целый ряд текстов. Так, Шахрастани свидетельствует о том, что Мани в первой главе *Книги гигантов* и в начале *Шапуракана* говорил: «Первый, кого Бог со знанием и мудростью послал (людям), был Адам, отец рода человеческого, после него (были) Сиф, Ной, Авраам; затем послан он Будду в Индию, Заратустру в страну персов, Мессию... на Запад, а после него (в те же земли) Павла; после этого „печать пророков“ (т. е. последний пророк, Мани. — А. Х.) явилась в земле арабов» (Naarbrücker, 1850, 284; также и Бируни говорит, что Мани в своем *Евангелии* называл себя «печатью пророков» /ḥātam an-naḥūyīn/: Sachau, 1878, 207. 19); ср. почти идентичный текст у Муртады (арабский текст и немецкий пер. см.: Kessler, 1889, 343–355). Подтверждение находим и в оригинальных сочинениях манихеев. Так, в *Кефалайя* Мани говорит: «Приход апостола происходит время от времени...» и далее, после перечисления ветхозаветных пророков (от Сифа до Еноха, от Еноха до Симы): «...после того, как Будда (Βουδδᾶς) [был послан] на Восток (ἀνατολή) и Аурент (αὔρεντῆς) <...>; после прихода Будды и Аурента до прихода Заратустры

Итак, свое время Мани называл «последним веком»⁵³³, и эту веру в близость конца мира, характерную для различных иудео-христианских сект, с одной стороны, и, с другой стороны, веру в то, что Бог в разные времена действует через разных пророков, которые возвещают людям спасительную истину, Мани, вне всякого сомнения, унаследовал от эльксаитов. Так, по свидетельству Ипполита, эльксаиты «не считают, что Христос — один, но (верят) что один (Христос) пребывает наверху, что он часто переходит во многие тела⁵³⁴ и теперь (перешел) в тело Иисуса, однажды он был рожден Богом, в другой раз он был Духом, однажды он (родился) от девы, а в другой раз нет. И таким образом он

(Ζαράδης) в Персию (Περσίς), когда он пришел к царю Гистаспу; от прихода Заратустры до прихода Иисуса [Христа]...». Затем, продолжает Мани, были 12 апостолов и апостол Павел и еще один праведник (δικαίος), имя которого не названо (см. ниже, прим. 567), затем «пришло время моего апостольского служения (ταἀποστολῆν)» (*Кeph* 1; 12. 9 — 13. 4). В неизданных *Кефалайя* из Дублина (факсимиле см.: Giversen, 1986, pl. 299. 2—12; о самом сочинении см. выше, прим. 279—282) Тардые читает: «Господь Заратустра (Ζαράδης) [пришел] в Персию (persis) при царе Гистаспе (ὁϋστᾶσπης) и провозгласил закон (νόμος), который еще действует в Персии; господь Будда (Βουδδᾶς), мудрец и блаженный, пришел в землю Индии (Ἰνδία) и Кушан (Κουσαν) и провозгласил закон (νόμος), который еще действует во всей Индии и у кушан... затем Иисус Христос (Ἰησοῦς Χριστός) пришел на Запад к [римлянам], ко всей [земле] Запада» (Tardieu, 1988a, 163—164). Перед царем Бахрамом Мани так формулирует суть своего учения: «Все, что я [проповедую] было (уже) и в предшествующих поколениях (ἐπιπῶσαρπ ἡγεν[εα]), но путь истины иногда открывается, а иногда скрывается» (*Нот* 47. 18—21). Также и в парф. фрагменте *M* 42 предшественниками Мани названы Заратустра (zrdwšt), который пришел в царство персов (i. 38—39), и Будда Шакьямуни (š'qmñ bwt), который открыл индийцам ворота спасения (i. 57) (Andreas—Henning, 1934, 34—35).

Сочетание «печать пророков» применительно к Мани встречаем только у арабских авторов, но и Мухаммед говорит о себе в Коране, что он является «посланцем Бога и печатью пророков» (Сура 33. 40: *rasūla l-lāhī waḥātama n-nabīyīn*); на вопрос о том, откуда Мухаммед почерпнул это сочетание, см.: Colpe, 1990, 231: «Es ist gut möglich, daß Mani den Ausdruck für sich selbst geprägt hat, und daß Mohammed ihn für sich übernahm»; о том, что в окружении Мухаммеда были манихеи, см.: *ibid.*, 231, прим. 19; о том, что это понятие избрал не сам Мани, а что оно вполне могло возникнуть уже раньше в иудео-христианской среде, из которой вышел Мани, см.: *ibid.*, 232. Ср. также: Reeves, 1996, 22, прим. 27: «The epithet 'seal of the prophets'..., normally associated with the mission of Muhammed, is almost certainly of Manichaean origin...».

⁵³³ О вере Мани и манихеев в то, что они живут в «последние времена», см. подробнее в главе IV раздел «Представление манихеев о времени». По всей вероятности, эту веру Мани унаследовал от эльксаитов, которые, считая, что конец мира близок, ожидали скорого явления пророка (см. цитату из СМС 86. 1 сл. ниже, в прим. 535, а также Pedersen, 1988, 181—182).

⁵³⁴ Глагол μεταγγίζω, означающий «переливаю (из одного сосуда в другой)», использовался эльксаитами как синоним для μετασφαιτίζω (μετασφαιτίζωσις/μετεψφύωσις в значении «переселение /душ/ в другое тело»). Этот же греческий глагол охотно использовался позднее и манихеями в том же значении; см., например: *PsThom* 12 (Allberry, 218. 6—7) и т.д. (подробнее: *DictMT* I, 75); ср. также: *VII Cap.* 6 (Lieu, 184 /169—170/): «(Предая анафеме) тех, кто вводит *метемпсихоз*, который они называют *метанисмос*». В сирийских манихейских текстах это понятие передавалось словом *taš rīkhā*, что также означает «переливание» (подробнее с примерами см.: Jackson, 1925, 256; Casadio, 1992, 110).

постоянно переходит в (разные) тела и в разные времена явился во многих»⁵³⁵.

К этим представлениям, унаследованным от эльксаитов, Мани уже на раннем этапе создания своей религиозной системы добавил персонажи из других религий, а именно Заратустру и Будду (см. выше, свидетельство *Шануракана*), знания о которых у него, очевидно, были весьма поверхностными. Какое-то знание об Индии Мани, скорее всего, получил еще до своего путешествия в эту страну: с одной стороны, из апокрифических «Деяний Фомы» он знал о великой миссии в Индию этого апостола, которому он сам, возможно, хотел

⁵³⁵ Χριστὸν δὲ ἕνα οὐχ ὁμολογοῦσιν, ἀλλ' εἶναι τὸν μὲν ἄνω ἕνα, αὐτὸν δὲ μεταγγιζόμενον ἐν σώμασι πολλοῖς πολλάκις καὶ νῦν δὲ ἐν τῷ Ἰησοῦ, ὁμοίως ποτὲ μὲν ἐκ τοῦ θεοῦ γεγενῆσθαι, ποτὲ δὲ πνεύμα γεγενόμενα, ποτὲ δὲ ἐκ παθρόνου, ποτὲ δὲ οὐκ αἶψά τοῦτον δὲ μετέπειτα αἰεὶ ἐν σώμασι μεταγγιζέσθαι καὶ ἐν πολλοῖς κατὰ καιρὸς δέικνυσθαι (Ref. X. 29. 1). Эту веру эльксаитов в то, что Бог в нужное время воплощается в разных пророков (но могут являться и лжепророки), подтверждают и слова самого Мани: так, после того как он высказал свое несогласие с учением эльксаитов, «некоторые из них приняли меня за пророка и учителя (ὡσεὶ προφήτην καὶ διδάσκαλον), а другие из них говорили: „Через него (нам) возвещается живое слово (ζῶν λόγος); давайте сделаем его учителем нашей веры (διδάσκαλον τοῦ δόγματος ἡμῶν)“... а еще одни говорили: „А не тот ли он, о котором пророчествовали наши учителя, говорившие, что восстанет некто молодой (ἡῖθερος) из нашей среды и придет новый учитель, чтобы сотрясти всю нашу веру...“» (СМС 86. 1 сл.). Квиспел допускал, что, скорее всего (most probably), и сам Мани уже в это время считал себя пророком, призванным открыть эльксаитам истину; и, таким образом, он был «the last representative of that archaic office which in the Gentle Church was sooner or later eliminated and replaced by the monarchic episcopate, but which in Jewish Christianity seems to have persisted much longer» (Quispel, 1975a, 169); см. также Koenen, 1986, 286–291.

Относительно представления о переселении душ и о «циклическом воплощении истинного пророка» у других иудео-христианских сект см.: Henrichs, 1973, 54–55 (где автор высказывается против утверждения Виденгрена /Widengren, 1945, 64 сл./ о том, что учение о циклическом воплощении пророка является древним индо-иранским учением и служит «as the real background of the doctrine of Mani»: *ibid.*, 54, прим. 118); см. также: Merkelbach, 1988a, 116–118; ср. Böhlig, 1989a, 568, прим. 66. Издатели СМСтак кратко определили зависимость Мани в этом вопросе от учения эльксаитов: «Die Elchasaiten lehrten, daß Christus in immer neuen Erscheinungen auf die Welt kommt; so konnte Mani sich leicht als Prophet verstehen, in dem sich dieser Christus zum letzten Mal inkarnierte» (Henrichs–Koenen, 1970, 158–159). Эта вера, унаследованная Мани от эльксаитов, будет в дальнейшем играть важную роль в его христологии.

Учитывая сказанное об иудео-христианских корнях этого учения, утверждение Бирни о том, что Мани «заимствовал свое учение о переселении душ у индусов, а затем ввел в свою систему» (*India V*; Sachau, 1888, 54), — утверждение, к которому совсем недавно вернулся Хенрих («Mani's radical concept metempsychosis... must to have come to Mani from elsewhere, most likely from India»: Henrichs, 1979a, 99; ср. также Böhlig, 1983, 101: «India may have been responsible for confirming for him the concept of the transmigration of the soul, which he already knew from Greek philosophy»), — едва ли можно считать отвечающим существу дела. Джексон, собравший весь доступный к его времени материал об этой теме у манихеев, считал, что эту идею Мани унаследовал «in the first place from Hellenistic concepts current in Mesopotamia before his banishment to India» (Jackson, 1925, 268). Зундерман считает, что «знание Мани о метемпсихозе обязано христианскому гностицизму» (Sundermann, 1986, 16).

подражать⁵³⁶, с другой стороны, если общины эльксаитов действительно находились вдоль всего торгового пути из Персии в Индию⁵³⁷, неизбежное общение эльксаитов с индийскими торговцами приводило к тому, что имя Будды как великого религиозного реформатора и кое-что о его учении становилось известным иудео-христианам, а следовательно, и самому Мани. Иранское же окружение, в котором жили эльксаиты, заставляло их постоянно сталкиваться с зороастрийцами, и по этим (скорее всего устным) каналам шло и их знакомство с религией магов⁵³⁸. Таким образом, и Будда, и Заратустра, как своего рода предтечи Мани⁵³⁹, вполне могли принадлежать к раннему слою его учения, однако одно только наличие имен этих великих религиозных деятелей в религиозной системе Мани не позволяет еще говорить о том, что их учения оказали на манихейскую систему серьезное влияние.

По-настоящему глубокое воздействие на иудео-христианина Мани оказало учение апостола Павла, несмотря на то (или именно потому),

⁵³⁶ См. выше, прим. 469 и ниже, прим. 564 о возможном влиянии Бардайсана.

⁵³⁷ См. выше, прим. 474.

⁵³⁸ Так, сегодня у нас нет достаточных оснований продолжать безоговорочно утверждать вслед за Шедером, что Мани «уже в юные годы хорошо был знаком с мыслью и языком современного ему персидского (т.е. зороастрийского. — А. Х.) богословия» (Schaefer, 1927, 71). Высказывание Ниберга по этому вопросу представляется более отвечающим реальному положению дел: «Durch seinen Vater gehörte er von Geburt an zu den gnostischen Kreisen Mesopotamiens (т.е. к эльксаитам), wo semitische und iranische Religion sich trafen und in einem unauflösbaren Wirrwarr vermischten. <...> Er besaß wenigstens eine allgemeine Kenntnis der Hauptformen der westiranischen Religion» (Nyberg, 1938, 411); ср. Böhlig, 1983, 101: «Iranian ideas may have been brought to him by his descent... Perhaps his harsh dualism was influenced by Iranian ideas...»; см. также ниже, прим. 989. О том, что дуализм, лежащий в основе религиозной системы Мани, заимствован не из зороастризма, а, в конечном счете, восходит к учению эльксаитов, см. ниже, прим. 992–994.

⁵³⁹ О том, что Будда и Заратустра в системе Мани были скорее номинальными фигурами, см., например, замечание Белига: «Dabei ist interessant, daß Buddha und Zarathustra in wenigen Zeilen (имеется в виду рассказ *Keph* 1; 12. 14–20; см. перевод текста в Приложении 3) gleichsam als mythische Gestalten der Vorzeit abgetan werden, während anschließend Jesus Christus eingehend behandelt wird» (Böhlig, 1968c, 207). С другой стороны, прямое утверждение Климкейта о том, что Мани был знаком с учениями Заратустры и Будды («...Babylonian ports were the gates to India and other areas farther east. Thus Mani became familiar with the teachings of the great founders of religions before him, namely Jesus, Zoroaster, and Buddha»: Klimkeit, 1993, 2), нуждаются, по крайней мере, в целом ряде оговорок. Что касается «заимствований буддийских терминов» в восточные манихейские тексты (например, «паринирвана» применительно к смерти Мани, «Майтрейя» применительно к Мани и т.п.: Klimkeit, 1998a, 239–249), то, очевидно, подобная практика была неизбежной при переходе текста в совершенно иную культуру и не была изобретением манихеев; ср. Mikkelsen, 2002, 229–230: «The decision of the Manichaean missionaries to dress their texts in Buddhist garb was natural. Buddhist language was the dominant religious code in China and Central Asia during the eighth century, and the adoption of Buddhist terms seems in some cases almost inevitable»; сам Климкейт в другой работе так охарактеризовал переводы (более ранние, чем манихейские) несторианских текстов с сирийского на китайский: «Die meisten bekanntgewordenen chinesisch-christlichen Texte kleiden sich in eine ausgesprochen buddhistische Sprache, und zwar in einem solchen Grad, daß sie in Gefahr stehen, ihre Identität aufzugeben» (Klimkeit, 1986a, 19–20); ср. также выше, прим. 352.

что христианство этого «апостола язычников» было полным антиподом иудео-христианству, в традициях которого Мани воспитывался⁵⁴⁰. Мани, как и Павел (см. *2Кор* 1. 1; *Ефес* 1. 1 и т.д), называет себя «апостолом Иисуса Христа»⁵⁴¹ и постоянно цитирует Послания Павла; полемизируя с эльксаитами по поводу их ритуальной практики⁵⁴², Мани исходит из полемики, которую Павел вел против иудейского легализма⁵⁴³; он, вероятно, также в подражание Павлу, сам предпринимает далекие путешествия, а затем насаждает свое учение неутомимой миссионерской работой учеников; так же, как и Павел, Мани постоянно обращается с посланиями как к своим ученикам, так и ко вновь созданным церквям.

Открытым остается, однако, вопрос: как и где Мани, до 24 лет живший в иудео-христианской общине, члены которой были яркими противниками Павла, мог познакомиться с Посланиями этого апостола столь основательно, что сделал его жизнь и деятельность образцом для своей жизни и проповеди? Если это произошло до того, как Мани оставил общину эльксаитов, нужно признать, что сочинения Павла в том или ином виде были в ходу у эльксаитов (например, какие-то извлечения из его Посланий, переведенные на арамейский в целях полемики с его учением); если же знакомство состоялось уже после того, как Мани оставил общину, то тогда мы должны признать, что ситуация, описанная в *СМС*, является проекцией более поздних событий на юность Мани и что причина конфликта Мани с эльксаитами была другой, нежели желание Мани следовать учению Павла. В пользу второго предположения свидетельствует тот факт, что в раннем сочинении Мани *Шануракан*, кажется, еще нет места апостолу Павлу⁵⁴⁴, а в написанном позднее *Живом Евангелии* апостол язычников занимает уже видное место.

⁵⁴⁰ Это неприятие Павла иудео-христианами, о котором говорят ересиологи (см. выше, прим. 526), нашло теперь подтверждение в *СМС*, где крестители упрекают Мани, что он, восстав против их образа жизни и учения, «хочет идти к грекам» (εις τοὺς Ἑλλη[ν]ῶς βούλεται πορευθῆ[ν]αι: 80. 16–18; ср.: 87. 19–21), что в этом контексте означает: Мани, по примеру апостола Павла, собирается обратиться с проповедью к язычникам (ср.: *Ин* 7. 35, где фарисеи упрекают Иисуса в том, что он собирается «отправиться учить греков»: πορευεσθαι καὶ διδάσκειν τοὺς Ἕλληνας).

⁵⁴¹ Примеры см. выше, прим. 373, а также Коепен, 1978, 167–168; ср. также предположение Кенена (ibid., 170 и прим. 64) о том, что термин σὺςυος (т.е. небесный Двойник Мани), который часто встречаем в *СМС*, также может восходить к Павлу (см.: *Фил* 4. 3).

⁵⁴² Например, против практики каждодневного крещения пищи у эльксаитов («Крещение, которым вы крестите вашу пищу /ἐν ᾧ βαπτίζετε ὑμῶν τὰ ἐδέσματα/, [не] имеет смысла»: *СМС* 80. 22 сл. с дальнейшей аргументацией), против каждодневного крещения тела («И то, что вы каждый день креститесь в воде, не имеет смысла»: καθ' ἐκάστην ἡμέραν βαπτίζεσθε ἐν ὕδατιν οὐδὲν τυγχάνει: *СМС* 82. 23 сл.).

⁵⁴³ Подробнее см., например: Betz, 1986, 217 сл.

⁵⁴⁴ Ср., однако, выше в прим. 532 цитату из *Шануракана* у Шахрастани, где в ряду своих предшественников Мани называет и апостола Павла.

Не раз уже высказывалось предположение, что знакомство Мани с учением Павла было опосредованным и произошло не через чтение самих Посланий Павла, а было почерпнуто им из сочинений великого христианского еретика Маркиона⁵⁴⁵, рано переведенных на сирийский⁵⁴⁶. Зависимость учения Мани от учения Маркиона была очевидна уже для церковных ересиологов, начиная с Ефрема Сирина, но как и когда Мани получил доступ к трудам Маркиона⁵⁴⁷, для которого Павел был единственно истинным апостолом⁵⁴⁸, мы также не знаем, и вопрос о том, читал ли Мани сочинения Маркиона, находясь еще у эльксаи-

⁵⁴⁵ Этот грекоязычный христианин, уроженец Синопа (род. ок. 85 г.) и сын христианского епископа, изгнанный в 144 г. из христианской общины Рима и основавший после этого свою церковь, по утверждению одного из его ранних оппонентов (Iren., *Adv. Haer.* I. 27. 2), верил в то, что Бог, о котором говорят закон и пророки, не является отцом Иисуса Христа, потому что этот Бог — «виновник зла» (factor malorum); Иисус же происходит «от того Отца, который выше Бога, творца мира» (ab eo Patre, qui est super mundi fabricatorem deum); поэтому Маркион полностью отвергал Ветхий Завет, а с ним и те новозаветные сочинения (или части из них), в которых Христос говорит о том, что «творец этого мира является его Отцом». Из новозаветных сочинений Маркион признавал лишь Евангелие от Луки (правда, «убирая из него все, что написано о рождестве Господа»: omnia quae sunt de generatione Domini conscripta auferens); он составил и свой канон сочинений Павла, называемый им ἀποστολικόν (Epirh., *Pan.* 42. 10. 2), в который входило всего десять Посланий Павла (ibid., 42. 9), существенно им переработанных (подробный перечень всех исправлений, сделанных Маркионом в новозаветных текстах, см.: ibid., 42. 11–12).

Об искренней христианской вере этого «великого христианского еретика» и почитателя апостола Павла проникновенно сказал Гарнак: он «war ein Religionsstifter... Aber Marcion gehörte zu den Religionsstiftern, die selbst nicht wissen, daß sie es sind. Diese Selbsttäuschung war bei ihm entschuldbarer als bei irgendeinem anderen; denn der Apostel Paulus hat keinen überzeugteren Schüler als ihn gehabt, und von keinem anderen Gott wollte M(arcion) wissen als von dem, der in dem Gekreuzigten erschienen war» (Harnack, 1921, 1).

⁵⁴⁶ См., например: Böhlig, 1975, 158; id., 1980, 23. Однако ни Писание Маркиона (см. пред. прим.), ни его главный труд под названием Ἀντιθέσεις, т. е. «Непримиримые различия» (contrariae oppositiones), в котором он, по свидетельству Тертуллиана, «пытается показать несогласие Евангелия с Законом» (consantum discordiam evangelii cum lege committere: *Adv. Marc.* I. 19. 4), до нас не дошли; сохранились лишь крошечные извлечения из них у церковных ересиологов.

⁵⁴⁷ Учение, а следовательно, и сочинения Маркиона рано распространились в Месопотамии; как свидетельствует яростная полемика Ефрема Сирина с маркионитами во второй половине IV в. (тексты см.: Mitchell, 1911, 1921; Beck, 1957), его учение долго оставалось серьезным соперником церковному христианству на сироязычном пространстве. Распространение маркионизма по всей тогдашней ойкумене (см., например: Epirh., *Pan.* 42. 1. 2) не в последнюю очередь было связано широкой миссионерской деятельностью самого Маркиона, который, по словам Тертуллиана, повсюду насаждал свои общины, «как осы строят гнезда» (*Adv. Marc.* IV. 5. 3). О том, что маркиониты еще в конце X в. были многочисленны в Хорасане, свидетельствует ан-Надим (см.: Flügel, 1862, 159–160).

⁵⁴⁸ Маркион, исходя прежде всего из Послания к галатам (например, *Гал* 2. 11–14), считал, что подлинное учение Христа донесли до нас только некоторые Послания Павла, в то время как Петр и прочие апостолы исказили это учение «отступили от истины Евангелия» (Tert., *Adv. Marc.* I. 20. 2); учение маркионитов о том, что «один только Павел познал истину», опровергал уже Иринея: *Adv. Haer.* III. 13. 1.

тов, остается открытым. Так или иначе, вероятно, благодаря знакомству с идеями Маркиона Мани радикализировал свой религиозный дуализм, присутствовавший в его религиозном сознании со времен пребывания у эльксаитов⁵⁴⁹, именно от Маркиона он унаследовал глубокий пиетет к апостолу Павлу, полное непризнание Ветхого Завета⁵⁵⁰, а также принцип субординации верующих в своей церкви (полноправные члены церкви, не могущие состоять в браке, и еще не достигшие совершенства «слушатели»)⁵⁵¹. В дошедших до нас манихейских текстах, насколько мне известно, имя Маркиона упоминается лишь однажды⁵⁵².

Другим христианином, оказавшим большое влияние на Мани, был Бардайсан из Эдессы⁵⁵³. Философ и поэт, владевший как сирийским,

⁵⁴⁹ О дуализме в учении эльксаитов см. ниже, прим. 992. Один из последователей Маркиона Марк в полемике с правоверным христианином Адамантием так резюмировал учение Маркиона (утверждение, под которым мог бы подписаться сам Мани): существуют два начала, плохое и хорошее; они самородны, безначальны и бесконечны; они не соединяются и не соприкасаются друг с другом (δύο ἀρχαί... πονηρὰ καὶ ἀγαθὴ... αὐτοφωεῖς καὶ ἀναρχοὶ οὐσα... ἀπέραντοι... οὐτὲ συμπλεκόμενα, οὐτὲ ψαύουσα (ἀλλήλων): Adam., *De Fide* II; PG 11. 1761B сл.; о том, что этот приписанный Оригену трактат возник в Сирии ок. 300 г., см.: Drijvers, 1966, 171; ср.: Altaner—Stuiber, 1980, 216: «wohl erst nach 325»).

⁵⁵⁰ У Маркиона дуализм и основанное на нем непризнание Ветхого Завета (как позднее и у Мани; см. ниже, прим. 573) возник из проблемы теодицеи. Тертуллиан говорит: «Размышляя до изнеможения... о проблеме зла, о том, откуда возникло зло (unde malum)» (Tert., *Adv. Marc.* I. 2. 2), Маркион был поражен одним евангельским пассажем, а именно Лк б. 43, где говорится о том, что не может хорошее дерево приносить плохие плоды и т.д. (об использовании этого пассажа манихеями см. ниже, прим. 577), и это послужило толчком к созданию им учения о двух богах (см. выше, прим. 545).

⁵⁵¹ См.: Tert., *Adv. Marc.* IV. 11. 8. Для маркионитов плотский брак был созданием творца этого мира, т.е. Бога Ветхого Завета, и поэтому недопустим для полноправного члена церкви; подлинным браком был только духовный брак верующего с Христом, и те, кто хотел вступить в церковь маркионитов, должны были расторгнуть земной брак (Tert., *Adv. Marc.* I. 29. 1; ср.: Igen., *Adv. Haer.* I. 28. 1). Подробнее о том, что катехумены и «совершенные» маркионитской церкви послужили прообразом деления манихейской церкви на «избранных» и «слушателей», см.: Burkitt, 1925, 83—84.

⁵⁵² См.: mṛkywn в ср.-перс. фрагменте гимна (M 28 I /R II 34/; текст: Müller, 1904b, 95; Буосе, 1975, 175 /9/), содержащем полемику с другими религиями; ср. также Puech, 1949, 150—151, прим. 268 со ссылкой на *Keph* 89 «Глава о назорее (назорейс), который спрашивает учителя» (221. 18 — 223. 16), где, как предполагает автор, речь идет о полемике Мани с маркионитом.

⁵⁵³ Уже Ефрем так сформулировал зависимость учения Мани от Бардайсана: «Мани, хотя и не желая того, вошел через дверь, которую открыл Бардайсан» (*4DiscHyp.*: Mitchell, 1912, XC); в другом месте он прямо называет Бардайсана «учителем Мани» (*2DiscHyp.*: Mitchell, 1912, XXXII). Ср. также утверждение исследователя нового времени: «In fact, the religion of Mani becomes more comprehensible if the ideas of Bardaisan are recognised as one of its formative elements» (Burkitt, 1921, CXXIV).

Бардайсан родился в языческой семье в Эдессе в 154 г. По свидетельству Михаила Сирийца, в возрасте 25 лет, т.е. в 179 г., он обратился в христианство и стал дьяконом (Феодор бар Кони говорит о том, что он был посвящен в пресвитеры и хотел уже стать епископом: текст см.: Nau, 1907, 517), но после того, как были обнаружены его отступления от истинной веры в сторону учения Валентина, он был отлучен от церкви; почти

так, возможно, и греческим языком⁵⁵⁴, он был автором многочисленных сочинений; среди них древние полемисты называют его главный труд под названием «Книга законов стран», в котором Бардайсан спорит с язычником Авидой о свободе воли и о понятии «судьба»⁵⁵⁵, а также его «диалоги» против Маркиона⁵⁵⁶, и многочисленные псалмы и гимны⁵⁵⁷. В отличие от Маркиона Бардайсан не создал собственной,

всю жизнь Бардайсан провел при дворе христианского царя Авгаря Великого и умер в 222 г. (см.: Nau, 1907, 521–524). Однако вследствие того, что источники существенно расходятся друг с другом, духовную эволюцию Бардайсана проследить трудно. Так, согласно Евсевию, вначале он был последователем Валентина, а затем, опровергнув его учение, «изменил свои убеждения на сторону более правильных взглядов» (*Н. Е. IV. 30. 3*; здесь Евсевий говорит о Бардайсане как о «муже в высшей степени одаренном»: *ἰκανώτατος <...> ἀνὴρ*: *ibid. IV. 30. 1*); согласно же Епифанию, Бардайсан вначале был правоверным христианином, но затем под влиянием учения Валентина создал свою ересь и «стал учить о многих началах... и отвергал воскресение мертвых» (*Pan 56. 2. 1–2*). Ср. полемику Дрейверса и Аланд о том, считать или не считать Бардайсана христианским гностиком (Drijvers, 1974 с ответом нет; Aland, 1975 с ответом да).

Собрание всех древних свидетельств о жизни Бардайсана см.: Nau, 1907, 492–535; основанную на этих свидетельствах биографию Бардайсана и обзор его литературной деятельности см.: Schaefer, 1932, 28 сл., а также: Drijvers, 1966, 161 сл.. О культурной и религиозной ситуации в Эдессе в первые века нашей эры см., например: Drijvers, 1970а.

⁵⁵⁴ Дрейверс считал, что в Бардайсане следует видеть не «арамейского философа», а «арамейского богослова», который не знал подлинных философских сочинений, а имел доступ лишь к вульгарной философской продукции своего времени, которая была «the common property of every intellectual or semi-intellectual who felt the urge to pronounce upon the problems of man and the cosmos» (Drijvers, 1970, 192; ср. *id.*, 1982 о возможном влиянии греческой философской традиции на сироязычное христианство). О том, что Бардайсан знал также и греческий, говорит только Епифаний (*Pan.*, 56. 1. 2), однако Беркитт не без основания поставил под сомнение это свидетельство (подробнее см.: Burkitt, 1921, СХХVI: «the impression I get is that he /Бардайсан/ had little or no first-hand knowledge of Greek writings»).

⁵⁵⁵ О том, что известное древним авторам по-гречески сочинение Бардайсана «О судьбе» (*Περὶ εἰσαρμένης διάλογος*: *Eus.*, *Н. Е. IV. 30. 2*; ср. *De fato*: Hieron. *Vir. ill.* 33) и дошедшая по-сирийски «Книга законов стран» (обнаруженная лишь в середине XIX в.; изданная текст с латинским переводом см.: Nau, 1907, 536–610) являются одним и тем же сочинением, см., например: Schaefer, 1932, 33. Евсевий сохранил по-гречески пространное извлечение из этой книги: *Praep. Ev. VI. 10. 1–48*; ср. также: *Ps. Clem.*, *Rec. IX. 19. 1–29. 2*. Представление о содержании этого сочинения, основной темой которого является «свобода воли», данная человеку Богом, можно получить из книги: Пигулевская, 1979, 118 сл. (правда, изложение пестрит ошибками и неточностями).

⁵⁵⁶ *Eus.*, *Н. Е. IV. 30. 1*; эти диалоги до нас не дошли, но из выдержек у Ефрема можно понять, в чем состояла суть полемики: Бардайсан, признавая существование верховного Бога и совечного ему темного начала (см. ниже, прим. 561), выступал против веры Маркиона в двух богов («Не может быть двух богов»: *Гимн. 3. 4*; Beck, 1957, 12); при этом оба учения были в основе своей дуалистическими, причем дуализм Маркиона можно назвать *богословским*, а дуализм Бардайсана *космологическим*. Следует заметить, что, по свидетельству Ипполита, маркиониты позднее и сами писали полемические сочинения против бардайсанитов (*Ref.*, VII. 31. 1).

⁵⁵⁷ По свидетельству Ефрема, Бардайсан, подражая Давиду, написал 150 псалмов (*Гимн. 53. 6*; Beck, 1957, 182); также он создавал гимны (*madraše*) и перекладывал их на музыку (*ibid.*, 53. 5). Из этих гимнов Ефрем сохранил несколько цитат. Ср., однако, у Созомена о том, что не Бардайсан, а его сын Гармоний (см. ниже, прим. 552), находившийся под влиянием греческой поэзии, был первым сирийцем, который стал писать

хорошо организованной церкви⁵⁵⁸, не был аскетом⁵⁵⁹, не отрицал Ветхий Завет⁵⁶⁰ — не в этих вопросах он повлиял на Мани; но именно у Бардайсана Мани многое заимствовал для создания своей космологии⁵⁶¹, от него он унаследовал свой интерес к поэзии⁵⁶², астрологии⁵⁶³

религиозные гимны, пользуясь стихотворным размером и придав им музыкальное звучание, что привело к тому, что гимны у сирийцев стали исполняться хором; сам Ефрем (спустя более чем столетие), видя, сколь популярными стали у сирийцев стихотворные размеры и мелодии Гармония, именно на эти мелодии и этими размерами стал писать свои гимны (*Н. Е. III. 16. 5–7*).

⁵⁵⁸ В отличие от неутомимого миссионера Маркиона Бардайсан, оставаясь при царском дворе, не стремился, по всей видимости, сам распространять свое учение. По крайней мере источники об этом молчат. Евсевий сообщает о том, что у Бардайсана было множество учеников и что они переводили сочинения учителя на греческий (*Н. Е. IV. 30. 2*). Ан-Надим говорит о том, что еще в его время последователей Бардайсана, распавшихся на две секты, можно было встретить в Китае и Хорасане (*Flügel, 1862, 161–162*).

⁵⁵⁹ Согласно Михаилу Сирийцу (*Nau, 1907, 523–524*), Бардайсан утверждал, что соитие с женщиной — это «доброе очищение»; сам он был женат, и у него было три сына: Авгарь, Хасаду и Гармоний, которые стали последователями его учения.

⁵⁶⁰ См., например, свидетельство Епифания: Бардайсан «пользуется законом и пророками, как Ветхим, так и Новым Заветом, а также некоторыми апокрифами» (*Pan. 56. 2. 2*). О позитивной оценке Ветхого Завета Бардайсаном см.: *Schaeder, 1932, 69 = 1968, 156*.

⁵⁶¹ В основе космологического учения Бардайсана лежало представление о том, что мир состоял из пяти начал, или сущностей (*ityē = греч. οὐσία*; ср. *Drijvers, 1975, 111*: «Obwohl Monotheist, lehrt er doch die Existenz einer Anzahl ungeschaffener ityē neben dem einen Gott»), а именно огня, ветра, воды, света (чистые сущности) и тьмы, и каждая занимала свою область: свету принадлежал восток, ветру — запад, огонь был на юге, а вода на севере, господин над всеми этими сущностями пребывал наверху, а их враг, тьма, находился внизу. Однажды чистые сущности пришли в движение и бросились друг на друга, и тогда тьма попыталась подняться наверх и смешаться с ними. Они побежали от тьмы и воззвали к тому, кто пребывал наверху, чтобы он помог им. Тогда послал Бог свое Слово, т. е. Мессию (*msyh'*), и тот отделил тьму от четырех чистых сущностей и сбросил тьму обратно вниз. Из субстанции, которая возникла в результате смешения четырех начал с тьмой, Мессия создал этот мир (миф Бардайсана пересказал сирийский автор Моисей бар Кефа /ум. 903/; сирийский текст с латинским переводом см.: *Nau, 1907, 513–516*). Таким образом, Бардайсан, вопреки традиционному христианскому учению, не признавал творения *ex nihilo*, поскольку верил в сечное Богу существование материи. Шедер не без основания утверждал, что с этой верой в вечное существование материи «Бардайсан ступает на почву греческой философии», влияние которой он, безусловно, испытал (*Schaeder, 1932, 50 = 1968, 137*; см. также его экскурс в темный пассаж из пересказа Феодором бар Кони космологического мифа Бардайсана /текст: *Scher, 1912, 308/*: «Огонь воспламенил лес»; здесь за сирийским словом 'ābā, т. е. «лес», совершенно неуместным в этом контексте, скрывается греческое слово ὕλη, которое означает как простое «лес», так и философское понятие «материя»: *ibid., 51*); о том, какими путями знание греческой философии могло достичь Бардайсана, ср. заключение Дрейверса: «That we must assume him (Bardeaisan) to have been influenced by late classical philosophy, however, is beyond dispute. Along which historical lines and in what form this knowledge reached him, we cannot say» (*Drijvers, 1966, 165*).

⁵⁶² Вспомним, что сам Мани составил книгу своих молитв и псалмов; см. выше, главу III.

⁵⁶³ Об интересе Бардайсана к астрологии не раз говорит Ефрем; см., например: *Гимн. I. 18* (*Beck, 1957, 6*) о том, что на собраниях своих последователей Бардайсан «читал не проповоков, но читал и толковал сочинения о знаках Зодиака». Согласно его учению, звездами и планетами, хотя они и влияют на судьбу человека, управляет Бог (ср. *Гимн. 6. 9*; *Beck, 1957, 26*); подробнее см.: *Drijvers, 1966, 157–161*. Об астрологии и астрономических представлениях у манихеев см. ниже, раздел «Об астрономических представлениях манихеев».

и, возможно, к Индии⁵⁶⁴. Это, однако, не помешало Мани впоследствии самому полемизировать с учением Бардайсана⁵⁶⁵.

Когда и где Мани познакомился с учением Бардайсана и в какой форме оно было ему доступно (прямо или опосредованно, т. е. через труды последователей Бардайсана)⁵⁶⁶, остается, как и ранее в случае с Маркионом, неясным. Тем не менее очевидно то, что учение Мани выросло из различных христианских учений, зачастую непримиримых друг с другом (таким образом, можно говорить только о христианском синкретизме Мани): из учения противников Павла и исповедников ветхозаветного Закона эльксаитов, из учения адепта Павла и яркого противника Ветхого Завета Маркиона, из учения оппонента Маркиона Бардайсана. Правда, сам Мани никогда не называет ни Эльксая, ни Маркиона, ни Бардайсана в числе своих духовных отцов⁵⁶⁷.

⁵⁶⁴ Среди прочего Бардайсан интересовался и тем, что сегодня мы бы назвали этнографией: об этом свидетельствует не только его «Книга законов стран», но и сохранившиеся у более поздних авторов отрывки из его книги об Индии. Бардайсан сам никогда не бывал в Индии, и свои знания об этой стране он почерпнул из рассказов индийских послов, с которыми он беседовал (свидетельство Порфирия: *Stob., Eclog.* I. 4. 56; впрочем, за знаниями Бардайсана об Индии мог стоять и какой-то письменный источник: ведь подобный рассказ об индийских гимнософистах мы находим и у современника Бардайсана Климента: *Strom.* I. 71. 5–6). Бардайсан знал о существовании двух течений у индийских аскетов, а именно брахманов и саманеев, практика которых заключалась в том, чтобы не убивать ничего живого, не есть мяса и не пить вина (*Porph., De abst.* IV. 17; ср. также *Hier., Adv. Jov.* 2. 14; об этой практике брахманов см. в «Книге законов стран»: *Nau, 1907, 584*; а также *Eus. Praep. Ev.* VI. 10. 14;). Именно через знакомство с идеями Бардайсана, как с полным основанием предположил Шедер, у Мани, еще до его путешествия в Индию, мог пробудиться интерес к этой стране, и именно от Бардайсана он мог получить знание о Будде и об индийских аскетах, «образ жизни которых в точности соответствовал его собственным аскетическим установкам» (*Schaefer, 1927, 87, прим. 3 = 1968, 37*). — О том, что интерес к Индии у Мани мог возникнуть и под влиянием чтения апокрифических «Деяний Фомы», см. выше, прим. 469.

⁵⁶⁵ Из оглавления не дошедшей до нас *Книги таинств* Мани, которое приводит ан-Надим (см.: *Flügel, 1862, 102*), оказывается, что значительная часть книги была посвящена полемике с Бардайсаном: глава 1 «О последователях Бардайсана»; глава 12: «По поводу учения последователей Бардайсана о душе и теле»; глава 13: «Спор с последователями Бардайсана о живой душе»; помимо этого, по крайней мере, еще две главы, хотя в их названии имя Бардайсана не упоминается, также были посвящены полемике с ним: глава 7 «О семи духах» и глава 8 «По поводу учения о четырех преходящих духах». Шедер показал, что в главе 7 речь шла о семи духах планет (*Schaefer, 1927, 74–75, прим. 3 = 1968, 24–25*). Бируни цитирует из *Книги таинств* (возможно, из главы 13) слова Мани, направленные против учения последователей Бардайсана о живой душе (*India V; Sachau, 1888, 54*).

⁵⁶⁶ С большой долей уверенности можно, однако, предположить, что Мани знал книгу Бардайсана под названием «Книга таинств» (о ней говорит Ефрем: *Нумн.* 1. 14 и 56. 9; *Beck, 1957, 5, 192*) и что именно поэтому он дал то же название одной из своих главных книг, в которой полемизировал с Бардайсаном (см. пред. прим.).

⁵⁶⁷ Лишь однажды он упоминает некоего «праведника», который действовал в Церкви во времена после Павла и до «апостольства» самого Мани, но не называет его имени (*Keph 1; 13. 30 сл.*). Текст гласит: [ז]מ פישנן פישנן אנ זבן תזאנ נעקאנסא אודאקאוס נ[ר]מיןנע ב[שאל] אבאל ערנן אדמיתררו אדפתעте ми [далее лакуна в полстроки]

Теперь, получив представление о религиозной традиции, которая питала Мани, обратимся к анализ у его учения.

Религиозная система Мани

Вследствие того что источники по манихейству были написаны на разных языках как самими манихеями, так и их противниками, составлены в разное время, возникли в различных странах и культурных средах, нам зачастую не удастся примирить между собой, особенно в частностях, различные версии манихейского мифа. Так, одни свидетельства, хотя и очень надежные, содержат лишь краткий пересказ основных положений учения, другие же, напротив, пестрят невероятным нагромождением подробностей, которые зачастую противоречат друг другу. Кроме того, манихейские сочинения, а вместе с ними, разумеется, и содержащееся в них учение, кочуя из одной культурной среды в другую и приспособляясь к новому окружению, неизбежно обрастали все новыми деталями. В результате (а особенно в тех случа-

αὐρτακ ντεκλнссн нпнхаῖс и т. д., т. е. «В то самое время в последней Церкви явился некий праведник, человек истины, который причислен к Царствию. Он встретился с [...] и они укрепили (? по поводу этого глагола ср. ниже, прим. 206 к переводу этого текста в Приложении 3) Церковь нашего Господа».

Полоцкий предположил, что речь в этом пассаже идет о двух людях (см. его перевод «ein Gerechter (und) Wahrhafter»), а именно о Маркионе и Бардайсане («Vermutlich sind Markion und Bardesanes gemeint»: Polotsky–Böhlig, 1940, 13, прим.), и это предположение до сих пор часто повторяется в литературе (см., например: Gardner–Lieu, 2004, 261: «The identity of these figures has been much debated, but are presumably Marcion and perhaps Badaisan»).

Однако, как отметил уже Белиг, здесь говорится только об одном человеке, и сочетание οὐδικαῖος ν[ρ]μῆμνε следует переводить как «ein wirklicher Gerechter», т. е. «истинный праведник»; в этом «праведнике», по его мнению, следует видеть Маркиона (Böhlig, 1968c, 209, прим. 2; ср.: id., 1980, 84: «ein wahrer Gerechter»; ibid., 23, 318, прим. 38: «Damit dürfte Markion gemeint sein»); это отождествление покоится, однако, на чисто умозрительном заключении (ср.: «Der Weggang des Mani von den Elkesaiten kann sicher als ein Übergang zu den Markioniten angesehen werden»: ibid.), которое не находит прямого подтверждения в источниках.

Рудольф считал, что здесь речь идет об Эльксае (Rudolph, 1974, 484), — отождествление, против которого возразил Белиг (1980, 308, прим. 81) и к которому недавно вернулась Смагина, не упоминая, правда, о существовании точки зрения Рудольфа. Исследовательница видит подтверждение своему тезису в свидетельстве СМС и ссылается на с. 94. 10 – 97. 16 кодекса, где якобы говорится о том, что «в споре Мани с баптистами Элхасай упомянут не как оппонент, но как авторитет для подтверждения правоты Мани» (Смагина, 1998, 291; ср.: Smagina, 1992, 365–366). Однако возникает вопрос, а мог ли Мани считать Эльксаю тем «праведником» и своим предшественником, который укрепил «Церковь нашего Господа». Ведь, как явствует из СМС, для Мани Эльксаю был всего лишь «родоначальником» (ἀρχηγός) той «секты крестителей» (δῶμα τῶν βαπτιστῶν: 11. 3–4), из которой Мани бежал и которую он, конечно, не воспринимал как истинную Церковь. Учитывая сказанное, вопрос об отождествлении этого «праведника» с тем или иным конкретным персонажем следует пока оставить открытым.

ях, когда за тем или иным сочинением стоит долгая традиция передачи на разные языки) перед нами оказывается на первый взгляд достаточно видоизмененная версия первоначального мифа, приспособленная к той или иной религиозной культуре, в которую манихеи принесли свое учение⁵⁶⁸. Однако все эти версии без труда распознаются как манихейские⁵⁶⁹.

Тем не менее, вопреки всем изменениям и «трансформациям» манихейского мифа в различных религиозных и языковых культурах, мы все же можем, критически сопоставляя наши источники, нарисовать довольно цельную картину религиозной системы Мани, которую он представил в виде сложного драматического мифа⁵⁷⁰, повествующе-

⁵⁶⁸ См., например, Böhlig, 1994b, 279: «Wohin der Manichäismus auch kam, er bemühte sich, die Sprache seines Mythos der Sprache der jeweils vorhandenen Religionen anzupassen». Это приспособление касалось как изменений самого жанра сочинения, так и, естественно, изменений терминологии. Так, например, китайский *Tract.*, переведенный, скорее всего, с согдийского или парфянского (см. выше, прим. 352), был стилизован под буддийскую сутру (Chavannes—Pelliot, 1911, 509, прим. 2 et passim; ср., однако, возражения Зундермана, который считает, что здесь, по всей вероятности, мы имеем дело с тем же, что и в коптских *Keph*, жанром: Sundermann, 1992, 19); китайские тексты дают также богатый наглядный материал по изменению терминологии: так, например, поскольку китайский язык не имеет слова для обозначения понятия «бог», при переводе таких парфянских слов, как *bg'n* или *lyzd'n* (оба мн.ч.; букв. 'божества'), обозначающих в манихейском контексте «эманации» Отца Величия, в китайских переводах использовался термин *fo*, т. е. «Будда» и т.д. (подробнее см.: Bryder, 1992, 338—339). Примерно то же положение дел мы встречаем и в иранских манихейских текстах, которые зачастую передавали такие сирийские понятия, как *ābā d-rabbūā* или *'nāšā qadmāyā* (т. е. «Отец Величия» и «Первый Человек»), понятиями, взятыми из пантеона маздеизма: ср.—перс. *by grw'n*, *'whgrmyzd by* (т. е. «Бог Зурван», «Бог Ормазд»; подробнее об иранском материале см.: Sundermann, 1979). Делалось это, с одной стороны, для того, чтобы приспособить новые представления к местной религиозной культуре и сделать их понятными тем, кто исповедовал другую религию, с другой стороны по тому, что манихеи на протяжении всей своей истории из-за постоянных преследований почти всегда вынуждены были скрывать свою истинную веру и быть своего рода *surgro-Manichéens* (об этом феномене в Египте см.: Stroumsa, 1982, 194 сл.).

⁵⁶⁹ Слова, сказанные почти сто лет назад по поводу китайского манихейства выдающимися французскими учеными, применимы в равной степени и к манихейству в любой другой стране: «Séparé de son pays d'origine... manichéisme, tout en réagissant sur les religions voisines, se pénétra peu à peu de leurs idées et de leurs formules. <...> Jusqu'aux derniers temps de son histoire, il connaît les 'deux principes' et les 'trois moments'» (Chavannes—Pelliot, 1913, 377). Современный исследователь, задавая вопрос, каким же понятием, transmission, translation или transformation, следует определить переход манихейского учения из одной культуры в другую, отвечает на него так: «All of them. I think the secret of the often successful Manichaeism 'manichaeism technique' was exactly this combination» (Bryder, 1992, 334—335).

⁵⁷⁰ Этот миф поражал своей причудливостью и вызывал активное раздражение у всех древних оппонентов манихейства, давая им широкий простор для насмешек. Так, Александр Ликопольский говорит: «Они перешеголяли даже мифографов (ποῦ δὲ τοὺς μυθολογοῦς ὑπερβέβηκασι), оскопивших Урана и выдумавших козни сына, который желал захватить власть, против Крона... Разве не похожи (на рассказы этих мифографов) их (т. е. манихеев) рассказы, когда они описывают прямую войну Материи против Бога? Однако они говорят об этом не аллегорически (μῦθεῖ δὲ ὕλοισις), как делает это Гомер

го о творении мира и человека, о судьбе человека в этом мире и о путях его спасения. Вследствие того, однако, что от подлинных сочинений Мани сохранились лишь жалкие крохи (см. выше, раздел «Канон манихейских сочинений»), далеко не всегда можно решить вопрос о том, что в этой системе принадлежит самому Мани, а что является продуктом религиозного творчества его учеников. Канвой для ниже-следующей передачи манихейского мифа послужило сочинение Феодора бар Кони, в котором содержится сжатый, но связный и последовательный пересказ манихейского мифа (ср. выше, прим. 190), а там, где свидетельство Феодора могло быть дополнено важными подробностями, привлекались и все другие источники⁵⁷¹.

В основе учения лежит изначальный дуализм⁵⁷², рожденный желанием его создателя разрешить проблему существования доброго

в Илиаде, когда заставляет Зевса радоваться, глядя на войну богов друг с другом... Говорю я это, потому что знаю такую породу людей: когда у них не хватает доказательств, ташат они (цитаты) из самых разных сочинений, чтобы защитить свою собственную точку зрения (...ἐπειδὴν ἀποδείξαι ἀπορώσιν, ἐν πανταχῶθεν ἀπὸ τῶν ποιήσεων συμφέροντας καὶ ἀπολογία τὰ αὐτὰ ὑπὲρ τῶν ἰδίων δοξῶν ποιούμενους)...» (*Adv. Man.* X; Brinkmann, 16. 9–24). Спустя два с лишним века ему вторит Симплиций: «Они выдумывают какие-то небывлицы, которые даже не заслуживают того, чтобы называться мифами; они относятся к ним не как к мифам, поскольку не думают, что за ними стоит что-то другое, но верят в сказанное, как в истину» (τέρατα γὰρ πλάττοντες τινα ἄπερ οὐδὲ μύθους καλεῖν ἄξιον, οὐχ ὡς μύθους χρῶνται οὐδὲ ἐνδείκνυσθαί τι ἄλλο νομίζουσιν, ἀλλ' ὡς ἀληθῆσιν αὐτοῖς τοῖς λεγομένοις πιστεύουσι: *In Epict. Ench.* XXXV; Hadot, 326. 105–107). Оба философа упрекают манихеев в том, что они понимают свой миф буквально, а не толкуют его аллегорически; только такой способ толкования, по мнению обоих, может открыть истинное значение мифа.

⁵⁷¹ Религиозная система манихеев не раз была описана исследователями: Alfarc, 1918, 32–47; Burkitt, 1925, 16–33; Schaeder, 1927, 77–85 (= 1968, 27–35); Jackson, 1932, 7–13; Polotsky, 1935, 249–262; Puech, 1949, 61–92 (исчерпывающие для того времени ссылки на источники и литературу в примечаниях на с. 143–194); Assmussen, 1965, 12–14; Böhlig, 1980, 27–36; Ries, 1980, 202–205; Tardieu, 1981, 95–112; Lieu, 1992, 7–32; Sundermann, 1993, 310–315; Neuser, 1998, 3–106; Gardner–Lieu, 2004, 8–21 и др. По-русски см.: Смагина, 1998, 38–43; Виденгрен, 2001, 71–106. При этом последовательность мифологических событий и их участники разнятся в этих пересказах учения в зависимости от того, какие именно свидетельства (Феодор бар Кони, коптские или иранские тексты и т.д.) были положены в основу изложения.

⁵⁷² Дуализм христианских гностиков II в. можно назвать *вторичным*, или *относительным*, поскольку, согласно их учениям, дуализм не *изначально* присутствовал в божественном мире, а возник как следствие отпадения из совершенной Плеромы одного из эонов, и таким образом был следствием ее своего рода деградации; см., например, учение валентиниан о том, что изначально божественный мир был един и «в невидимых высотах» (ἐν ὀρατοῖς... ὑψώμασι) существовало только «вечное и нерожденное Первоначало и Первоотец» (Προαρχὴ καὶ Προπάτωρ... ἀϊδιός τε καὶ ἀγέννητος: Iren., *Adv. Haer.* I. 1. 1); падение же младшего из эонов, Софии, нарушило эту целостность и привело к созданию низшего Бога, Демиурга, который создал тварный мир и стал «Отцом и Богом всего сущего вне Плеромы» (Πατὴρ καὶ Θεός... τῶν ἐκτός τοῦ πλῶματος: *ibid.*, I. 5. 1).

В отличие от этого типа дуализма дуализм манихейского учения можно назвать *изначальным*, или *радикальным*, поскольку в своей картине мира Мани исходил из изначального и равноправного сосуществования двух противоположных принципов, не за-

Бога и зла в мире или, точнее говоря, освободить Бога от ответственности за существование зла в мире⁵⁷³. Сами манихеи считали, что для того, чтобы стать истинным последователем религии, нужно прежде всего постичь «учение о двух началах и учение о трех временах», т. е. знать и исповедовать эти главные постулаты, на которых покоится вся манихейская религиозная система⁵⁷⁴.

висимых друг от друга. Этот дуализм был комбинацией двух типов дуализма — онтологического, или, скажем, философского, в котором изначально существуют два принципа, дух и материя, и этического, или религиозного, в котором изначально противостоят доброе и злое начала: дух отождествляется с добрым началом, а материя — со злым; см., например: Stroumsa, 1984, 141, где автор так характеризует манихейское учение: «Im allgemeinen hält man den Manichäismus für eine der radikalsten Ausprägungen dualistisch-religiöser Systeme, die je existiert haben, wenn nicht sogar für die radikalste überhaupt».

⁵⁷³ Как дуализм Маркиона (см. выше, прим. 550) и христианских гностиков II в. (см.: Хосроев, 1991, 47, прим. 203), дуализм Мани был порожден проблемой теодицеи, и это правильно понял уже Симплиций: καὶ τὸ θαυμαστόν, ὅτι πάντα ταῦτα ἀπέπλασαν διὰ θεοσεβῆ ἤθην εὐλάβειαν μὴ βουλόμενοι γὰρ αἴτιον τοῦ κακοῦ τὸν θεὸν εἰπεῖν, ἀρχὴν ὑπεστήσαντο ἴδιαν τοῦ κακοῦ, ἰσοτύπων αὐτὴν καὶ ἰσοσθενῆ τιθέντες τῷ ἀγαθῷ (*In Epict. Ench.* XXXV; Hadot, 326. 111–114: «И более всего достойно удивления, что все это /манихеи/ выстроили, по-видимому, по причине своего благочестия: ибо не желая говорить о том, что причиной зла является Бог, они ввели /в свое учение/ собственное начало для зла, считая это /начало/ равноценным и равносильным добру»). По поводу этого верного наблюдения языческого философа Полоцкий заметил: «eine Objektivität der Betrachtung, die man bei jedem anderen Bestreiter des Manichäismus vergeblich suchen würde» (Polotsky, 1935, 250. 57–59). Однако уже христианский автор, живший без малого на два столетия раньше Симплиция, а именно Тит из Бостры, отчетливо понимал, что в основе манихейского мифа лежала именно идея теодицеи: κακίας γὰρ ἀνάτιον ἀποδείξει τὸν θεὸν βουλευθεῖς, κακίαν προῶν ἀντέστησεν αὐτῷ ἀγέννητον ὡς φησὶν, ἀγεννήτην, ζῶσαν ζῶντι, ἀεὶ μὲν ἐπανισταμένην καὶ μαχομένην (*Adv. Man.* I 1 /PG 18; 1070A/: «Ибо пожелав показать, что Бог не является причиной зла, (Мани) противопоставил ему зло, нерожденное, как он утверждает, нерожденному, живое живому, постоянно возмущающееся и воюющее»; ср. также: Eriph., *Pan.* 66. 16. 3).

Именно потому манихеи отвергали Ветхий Завет, что он не был созданием того Бога, от которого происходит Новый Завет (ср. выше, прим. 545, 550 о Маркионе). Елифаний приводит такие слова Мани: «Не может от одного учителя быть и Ветхий, и Новый Завет <...> Но один (завет) от одного Бога и учителя, другой — от другого Бога и учителя» (*Pan.* 66. 74. 1: οὐ δύναται ἐνὸς διδασκάλου εἶναι παλαιὰ καὶ καινὴ διαθήκη <...> ἀλλὰ ἐκείνη ἄλλου θεοῦ καὶ ἄλλου διδασκάλου, καὶ αὕτη ἑτέρου θεοῦ καὶ ἑτέρου διδασκάλου; см. также цитату из Eriph., *Pan.* 66. 31. 2–3 ниже, в прим. 679); ему вторит Августин: «Они поносят патриархов и пророков и говорят, что Закон, данный слуге Бога Моисею, был не от истинного Бога, но от архонта Тьмы» (... non a vero deo... sed a principe tenebrarum: *Ep.* 236. 2; Goldbacher, 524. 23 сл.); ср. *Keph* 65 (159. 1–5), где Мани, объясняя ученикам великую природу Солнца, говорит, имея в виду *Втор* 17. 3: «Но поскольку Сатана знает, что (Солнце) является воротами исхода душ (ср. ниже, прим. 660, 688), положил он в своем законе (νόμος) строгий запрет, чтобы его (Солнце) никто не смел почитать, сказав при этом: „А тот, кто будет его почитать, умрет“». Вместе с тем Мани называет своими предшественниками тех ветхозаветных пророков, (апокрифические) сочинения которых не попали в Ветхий Завет (см. выше, прим. 528, 532).

⁵⁷⁴ Суть учения Мани *expressis verbis* выражена в восточных манихейских текстах. Так, в *Wastv.* VIIIа читаем: «С тех пор, как мы познали истинного Бога и святое учение, мы знаем „два корня“ (āki yiltiz) и (знаем) учение о „трех временах“ (iūč öd). (Итак) мы знаем корень Света, страну Бога, и (знаем) корень Тьмы, преисподнюю» (Bang, 1923, 156–157; ср. Asmussen, 1965, 174–175 /158–162/, 196; Radloff, 1909, 18; Дмитриева, 1963,

Итак, вечно существовали два противоположных по своей природе начала⁵⁷⁵, а именно Свет и Тьма⁵⁷⁶; они отделены друг от друга и

222 /131–133/, 230). Также и в китайском *Comp.* VI (97–101): «Прежде всего следует различать „два начала“. Тот, кто желает вступить в (манихейскую) общину, должен знать, что „два начала“ (eg zong), а именно (начало) Света и (начало) Тьмы, имеют совершенно разные природы. Если он этого не различает, как может стать он совершенным? А еще следует знать о „трех временах“ (sanji), а именно: о времени предшествующем (chuiji), времени срединном (zongji), времени последующем (houji)»; далее (102–109) следует подробный рассказ о том, что происходило в каждом из этих времен (Tajadod, 1990, 63–64; ср. Chavannes–Pelliot, 1913, 114–116 и комментарий: 133–145). Ср. также суть манихейского учения (правда, без упоминания о „трех временах“) в *PsBema* 223 (Allberg, 9. 8–11): «Когда пришел Святой Дух, он открыл нам путь истины, он научил нас, что существует две природы (φύσις): одна Света, другая Тьмы, которые изначально [отделены] друг от друга». См. также в *Ep. Fund.* обращенные к Патику (см. выше, прим. 203) слова Мани о том, что, прежде чем задавать разные богословские вопросы, надо знать «о том, что было до возникновения мира и как велась война (Света и Тьмы), чтобы ты смог отличать природу Света от (природы) Тьмы» (August., *C. Ep. Fund.* XII; Zycha, 207. 23–26: ...quae fuerint ante constitutionem mundi quo pacto proelium sit agitatum, ut possis luminis seiungere naturam ac tenebrarum). Подробнее о манихейском учении о «трех временах» см. ниже, раздел «Учение манихеев о времени».

⁵⁷⁵ Именно это учение о двух независимых и вечных началах вызывало главное недоумение у всех церковных полемистов, которые охотно подписались бы под словами Епифания: «Ибо для всякого, кто может здраво судить, невозможно, чтобы в одно и то же время существовали два вечных начала (δύο γάρ ἐπὶ τὸ αὐτὸ εἶναι σύγχρονά τε καὶ αἰδία... ὀδύνατον εἶναι). И это должно быть известно каждому, кто имеет разум. <...> Ибо нет ничего вечного, кроме Бога» (*Pan.*, 66. 14. 4–5); ср.: Tit., *Adv. Man.* I. 5 (1076A). Также и языческий философ высмеивал это, с его точки зрения, «богохульство против Бога» (Βλάσφημα εἰς τὸν θεόν): «Утверждая, что существуют два начала, Благо и Зло (Благо, которое они называют Богом), вынуждены они уже не считать (Бога) причиной всего (μηκέτι πάντων αἴτιον λέγειν), не воспевать его, что было бы справедливо, как Вседержителя (παντοκράτορα), не наделять его высшей и полной силой, — но (приписывать) ему только полсилы (τὸ ἥμισυ τῆς ὅλης δυνάμεως), если действительно (только полсилы), — не думать, что он все наполняет благом и светом (πάντα ἀγαθύνειν καὶ φωτίζειν), он, кого они называют источником блага и света. О сколь великое богохульство против Бога неизбежно следует из того, что они утверждают» (Simp., *In Epict. Ench.* XXXV; Hadot, 323. 31–38).

⁵⁷⁶ Не два бога (ср. именно «два бога» в учении Маркиона), как, например, утверждал «Деяния Архелая» (*Act. Arch.* VII. 1; Beeson, 9. 18 сл.), которые цитирует Епифаний: οὗτος δῶο σέβει θεοὺς ἀγεννήτους etc. (*Pan.* 66. 25. 3: «Этот (Мани) почитает двух нерожденных богов...»); ср.: Manichei... duos deos, unum bonum et unum malum esse adserentes (Filastr. *Div. Haer.* XXXIII. 2; Marx, 1898, 32. 8–9: «Манихеи... утверждают, что существуют два бога, один добрый, а другой злой»). На основании этих свидетельств современные исследователи иногда даже характеризовали манихейские религиозные представления как «двоебожие» (dithéisme; см., например: Cumont, 1908, 7, который, правда, исходил из того, что это учение Мани почерпнул из маздеизма).

Однако уже манихей Фауст, по словам Августина, возражал на упреки христианских полемистов в том, что манихеи исповедуют двух богов. Так, он говорит: Unus deus est, an duo? Plane unus. ...Numquam in nostris quidem assertionibus duorum deorum auditum est nomen. ...duo principia confitemur, sed unum ex his deum vocamus, alterum hylen (*C. Faust.* XXI. 1; Zycha 568. 9 сл.: «Существует один бог или два? Разумеется один. <...> Разве в наших утверждениях можно чтонибудь услышать о двух богах? <...> Мы признаем два начала, но одно из них мы называем Богом, а другое — материей»). Впрочем, большинство ересиологов говорит именно о двух началах, двух природах или двух корнях, из

занимают противоположные области. Эти начала изображались манихеями также и при помощи других противоположных понятий или

которых только доброе начало является Богом (ср. учение Бардайсана). См., например, у Александра Ликопольского: ἀρχὰς εἶθετο θεὸν καὶ ὕλην, εἶναι δὲ τὸν μὲν θεὸν ἀγαθόν, τὴν δὲ ὕλην κακόν (*Adv. Man.* II; Břinkmann, 4. 24 – 5. 2: «Как основные начала положил он (в основу своей системы) Бога и Материю: Бог является хорошим, а Материя плохой»; см. также ниже, прим. 988). Ему вторит Тит из Бостры: <...> δύο ἐναντίας ἀρχὰς τῶν ὄντων <...> ἦν θεὸς καὶ ὕλη, φῶς καὶ σκότος, ἀγαθὸν καὶ κακόν (*C. Man.* I 5 /PG 18; 1076A/: «...о двух противоположных началах сущего... был Бог и Материя, Свет и Тьма, Добро и Зло»); Тита цитирует Елифаный (*Pan.* 66. 14. 1; Holl-Dummer, 36. 3–4); ср. также *VII Cap.* I (Lieu, 176 /18–19/): δύο ἀρχὰς ἤγουν δύο φύσεις τερατεύεται («(Мани) утверждает, что существуют два начала, или даже две природы»); Joh. Gram., *Disp.* 58: δύο ἀρχὰς εἶναι φατε, θεὸν καὶ ὕλην, καὶ τὸν μὲν θεὸν ἀγαθόν, τὴν δὲ ὕλην πονηράν (Richard, 125 /245–246/: «вы утверждаете, что существует два начала, Бог и Материя, причем Бог является добрым, а Материя злой»). О двух началах говорит и Симплиций: οἱ δύο λέγοντες τῶν ὄντων ἀρχὰς, τὸ τε ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν, καὶ τὸ ἀγαθὸν ἄς παρ' αὐτοῖς λεγόμενον θεὸν <...> πηγὴν λεγόμενον ἀγαθότητος καὶ φωτός (*In Epict. Ench.* XXXV; Hadot, 323. 31–36: «Они говорят, что есть два начала сущего, а именно: добро и зло, и добро называется у них Богом... которого они называют источником добра и света»). Также и у Августина в *C. Ep. Fund.* XIII: <...> in exordio fuerunt duae substantiae a se divisae (Zycha, 209. 11–12: «...в начале существовали две субстанции, отделенные одна от другой»; ср. id., *De haer.* 46. 2; Vander-Plaetse–Beukers, 313. 7–9: duo principia inter se diversa et adversa, ...duasque naturas atque substantias). Феодор бар Кони также говорит о двух природах: «До существования неба и земли и всего, что в них есть, было две природы (kjānīn = φύσεις), одна хорошая, другая плохая» (*Lib. schol.* 11; Scher, 313. 13–14; о том, что сирийское kuṣānā использовалось Мани, как и ранее Бардайсаном, в значении греч. φύσις, см. подробно: Schaefer, 1927, 77, прим. 2); ср. также у Севира Антиохийского: манихеи провозглашают «два несозданных и безначальных принципа, а именно Добро и Зло, Свет и Тьму, которую они также называют Материей» (*Hom.* CXXIII; Břière, 149. 28–29; ср. Kugener–Cumont, 1912, 89–90), а также у ан-Надима: «две природы: Свет и Тьма» (kawnayn: pūr и zulmah: Flügel, 1871, 329. 3; id., 1862, 86). Серапион Тмуитский говорит о том, что манихеи противопоставляли Бога и зло: κακία, φησίν, ἦν καὶ ἀγέννητος ἦν ἦν δὲ καὶ ὁ θεὸς καὶ ὁ θεὸς ἀγαθός... (*Adv. Man.* XXXI; Casey, 47. 3–4: «Существовало, говорит (Мани), зло, и было оно нерожденным, но был и Бог, причем добрый Бог»); ср. у него же противопоставление Бога и Материи: μυθολοοῦσι πόλεμον ὕλης καὶ θεοῦ (ibid., Casey, 48. 42–43: «они сочиняют басни о войне Материи и Бога»).

Оригинальные манихейские тексты также говорят не о двух богах, а о двух сущностях, началах, корнях или природах. См., например: *Keph* 120 (286. 28–30): «...две сущности (οὐσίαι) существовали изначально: С[вет] и Тьма, Добро и Зло, [Жизнь] и Смерть»; *PsBema* 223 (Allberry, 9. 8–11): «Когда пришел Святой Дух (πνεῦμα), он открыл нам путь истины, он научил нас, что существует две природы (φύσις): одна (природа) Света (οὐραίνε), другая Тьмы (κεκε), которые изначально отделены друг от друга»; ср. заглавие раздела *Шануракана* в ср.-перс. фрагменте *M* 477: dw bwn wzrg [dō bun wazrg], т. е. «два великих корня»; ср. *M* 482: dw bwn [dō bun], «два корня» (MacKenzie, 1979, 508, 510; ср.: Haloun–Henning, 1952, 210, прим. 10); см. также: *X^aastv.* VIIIA: «(учение) о двух корнях (āki yiltīz)... светлый корень и темный корень» (Bang, 1923, 156–157; ср.: Asmussen, 1965, 174 /156–161/, 196; Дмитриева, 1963, 222, /131–133/, 230); ibid., IV: «Бог (tānri) и Дьявол (yāk), Свет (yargu) и Тьма (qara)» (Bang, 1923, 144–145; Asmussen, 1965, 167 /6–7/); китайский *Comp.* VI /97–99/: «знание двух начал (er zong)», из которых «одно Свет (ming), другое Тьма (ngan)»; эти два начала были уже тогда, когда «еще не было ни земли, ни небес» (*Comp.* VI /102/; Tajadod, 63; см. пред прим.); ср. также китайский *Tract.*: истинные манихеи (tien-na-wu; см. ниже, прим. 952) «верят в два начала» (Chavannes–Pelliot, 1911, 579; Schmidt–Glintzer, 1987, 97 /a 18/).

образов: Бог и Материя, Добро и Зло, Хорошее Дерево и Плохое, День и Ночь⁵⁷⁷ и т. п.

В стране Света⁵⁷⁸ царствует Отец Величия⁵⁷⁹, он же Бог Отец⁵⁸⁰, или

⁵⁷⁷ См., например: Theod., *Haer. fab.* I. 26 (377В): «(Мани) заявил, что есть два нерожденных и вечных (начала), а именно Бог и Материя (Θεὸν καὶ Ὑλην), и назвал Бога Светом (Φῶς), а Материю Тьмой (Σκότος), Свет (он назвал) Добром (Ἀγαθόν), а Тьму Злом (Κακόν). Добавил же и другие имена: Свет назвал он Добрым Деревом (δένδρον ἀγαθόν), которое приносит добрые плоды, а Материю — Худым Деревом (δένδρον κακόν), приносящим плоды, соответствующие своему корню»; ср. Севир Антиохийский: «...добро, которое они называют Светом и Деревом Жизни, в то время как Деревом Смерти они называют Материю» (*Hom.* СХХIII; Brière, 153. 15–20; ср.: Kugener—Cumont, 1912, 96). См. также в *Кефалайя* главу под названием «Притча о дереве», где ученики просят Мани дать объяснение тому, что означают «дерево хорошее» и «дерево плохое», о которых говорил Иисус (см.: *Лк* 6. 43–44); хотя текст главы сильно поврежден, из фрагментов очевидно, что Мани сам отождествлял эти деревья с царством Света и Тьмы: см., например: ...π]ωνн ρωσц ετ]αυ τε τ]υλн (*Keph* 2; 22. 32: «...А плохое дерево это Материя»; ср. выше, прим. 550 об использовании этого пассажа из *Лк* у Маркиона). Ср. китайский *Comp.* VI (102): «природа Света — это мудрость и рассудительность, а природа Тьмы — это глупость» (*Tajadod*, 63). В *Keph* 4 «Отец, Бог истины» уподобляется «первому великому Дню» (25. 12–13), в то время как «земля Тьмы» уподобляется «первой Ночи» (26. 3), а «вторая ночь — это Материя (ύλη)» (26. 11).

⁵⁷⁸ См., например, копт. τ]χωρα π]πουα]ινε (*PsJesus* 267; Allberry 85. 18; *PsJesus* 275: *ibid.* 95. 28); сир. aṗā q-nuḥrā (Theod., *Lib. schol.* 11; Scher, 313. 15) и т.д. Встречаются и другие обозначения: τ]ν]π]τρ]ο π]πουα]ινε (*PsBema* 223; Allberry 9. 12: «царство Света»); luminis <...> imperium (*C. Ep. Fund.* XIII; Zycha, 209. 12: «Царство Света»); π]κα]ε π]πουα]ινε π]ν] π]π]ωτ (*PsBema* 219; Allberry 1. 10: «земля Света, дом Отца»); lucida et beata terra (*C. Ep. Fund.* XIII; Zycha, 209. 26–27: «светлая и блаженная земля») и т. п. См. ниже, прим. 598 о том, что «(светлый) воздух и (светлая) земля» совечны Отцу Величия. Страна Света наделена всеми положительными качествами: она, по свидетельству Шахрасти, прекрасна, чиста, с хорошим запахом и приятна на вид; там царит порядок и согласие; по своему строению она напоминает нашу землю, имея свою землю и атмосферу, но по природе похожа на солнце: как солнце, она излучает лучи, и ее краски подобны цветам радуги и т. п. (Haarbrücker, 1850, 286–288); ср. также схожее описание у ан-Надима (Flügel, 1862, 93–94).

⁵⁷⁹ Греч. πατήρ τοῦ μετέθους (*VII Cap.* 3: Lieu, 178 /60/); сир. ābā q-rabbūtā (Theod., *Lib. schol.* 11; Scher, 313. 16); копт. π]ωт нт]ε τ]н]π]т]на]ε (*Keph* 7; 34. 21–22; *PsSar.* Allberry 136. 14; 144. 10 и т.д.; ср. также: π]ωρ]π] π]ωт нт]ε τ]н]π]т]на]ε, т.е. «Первый Отец Величия: *Keph* 21; 64. 22); ср.-перс. rud 'y wzgūh (примеры см.: Sundermann, 1979, 99, 118, прим. 30); ираноязычные манихеи часто отождествляли Отца Величия с главным богом зурванизма Зурваном: ср.-перс. byzrw'n («Бог Зурван»); подробнее об этом и подобных обозначениях верховного Бога в иранских манихейских текстах (например, «Отец Бог Зурван» или «Бог Царь Зурван») см.: Sundermann, 1979, 124, прим. 139; так же и у тюркоязычных манихеев: āzrua tānī (*X^aastv.* VIIIB: Bang, 1923, 156–157; Asmussen, 1965, 175 /173/); ср. у ан-Надима: malik ḡinān an-nūr, т.е. «Царь садов Света» (Flügel, 1871, 329. 4; Flügel, 1862, 86), но также и malik 'ālam an-nūr, т.е. «Царь мира Света» (330. 14); ср. ср.-перс. whyštšhrd'r [wahištšahrđār], т.е. «Владыка сада» (т.е. Рая): примеры см.: Andreas—Henning, 1932, 220 и *DictMT II*, 342b).

То, что Отец Величия царствует в стране Света, не означает, что он вторичен по отношению к самому Свету и порожден им: он вечен и бесконечен во времени. Его природа описана в *Keph* 7 (34. 21–26) в лучших традициях христианского апофатического богословия: «Первый Отец — это Отец Величия, славный (и) благословенный, тот, величие которого нельзя измерить; он первый (и) единственный (μ]ον]ου]γεν]ής), первый вечный, который вечно существует с пятью Отцами, который существует прежде всякой вещи, который существовал и будет существовать». Одним словом, в отличие от царя Тьмы, который представлял во всей отвратительной наглядности (см. ниже), Отец Величия ускользает от всякого адекватного описания.

великий Отец Светов⁵⁸¹. С ним неразрывно связаны и совечны ему четыре его качества⁵⁸²: собственно Божественность (или Чистота), Свет, Сила и Мудрость⁵⁸³. Поэтому Бога называют еще и «четырёхликим Отцом Величия»⁵⁸⁴.

⁵⁸⁰ См., например, August., *C. Ep. Fund.* XIII (Zycha, 209, 12–13): *luminis <...> imperium tenebat deus pater, in sua sancta stirpe perpetuus* («Над царством Света господствовал Бог Отец, вечный в своем святом основании»). Ему принадлежит «первый трон (ῥθνός)», т. е. «трон Бога, Отца [истины], царя Эонов Величия (πῆρο νμαшн нтмїтнџб)», и этот первый трон — «превосходит все (прочие) троны» (*Keph* 29; 81, 29–33).

⁵⁸¹ Копт. пнаб нїот пноуаїне (*Keph* 9; 40, 11–12; *PsSar*; Allberry, 162, 27; о сочетании «Отец светов» в неманихейских текстах см.: Khosrouey, 2000, 198–203.); ср. также парф. *rudr gwšn* («Отец Света»; подробнее: Sundermann, 1979, 118, прим. 33); лат. *lucis beatissimae pater* (August., *C. Fel.* I, 19; Jolivet 694, 5: «Отец блаженнейшего Света»). Нет недостатка и в других эпитетах Верховного Бога: «Бог Истины», «Отец Всего» и т. п.; ср., например: *PsSar* (Allberry, 136, 13 сл.): «Покой вселенной, Отец Величия, славный Царь, Солнце... Отец всего нашего рода, Бог всех богов (пноуте пнїоуте тнроу), Доброе дерево, которое не принесило плохого плода (ср. выше, прим. 577), Отец, у которого много сыновей..., недремлющий Пастырь..., Царь, Бог истины (пῆро пноуте птнне)» и т. п. Исчерпывающий список различных обозначений, встречающихся в коптских манихейских текстах см.: *DictM TI* (єшт: 100–101; ноуте: 117).

⁵⁸² Шедер видел в этом представлении о четырех атрибутах Бога позднейшую уступку со стороны манихеев персидской религии («ein Zugeständnis an die persische Religion»; с целью сделать свою проповедь более понятной среди тех, кто эту религию исповедовал), точнее зурванизму, в котором верховный бог Зурван предстает именно в таком виде; в первоначальной системе Мани, по убеждению Шедера, этого представления не было (Schaefer, 1927, 135 сл.; цитата на с. 143). Виденгрэн, возражая Шедеру, считал, что это иранское представление лежало в основе системы самого Мани (Widengren, 1977, XII); также и Тонгерлоу видит в этом представлении иранское влияние («A major Iranian influence in the documents of the Western and Eastern Manichaeans is the doctrine of God's fourfoldness»: Tongerlo, 1994, 336). Однако уже Петерсон предположил (предположение, однако, забытое современными исследователями), что этим представлениям Мани о четырех атрибутах Бога могло, в конечном счете, предшествовать не иранская мифология, а «более древний иудейский гносис» с его толкованиями библейского образа колесницы Бога (*Иез* 1, 4 сл.) и с постоянным обыгрыванием числа «четыре» (Peterson, 1928, 243–244; о так называемой мистике Merkabah см.: Scholem, 1961, 40–79). О том, что эта идея восходит к ранней стадии манихейского учения, свидетельствуют теперь многочисленные примеры в коптских (в то время еще не известных Шедеру и Петерсону) текстах (см. след. прим.).

⁵⁸³ См. *PsSar*: пноуте птнне... поуаїне... тџан ппноуте... тсофия ппноуте (Allberry, 186, 9–12: «Бог Истины... Свет... Сила Бога... Мудрость Бога»); *Keph* 112 (267, 10–12): «Бог, Господь всего... Сила, которая все поддерживает, его святой Свет, его славная Мудрость». Об этой тетраде в тюркских манихейских текстах см.: Bang, 1925, 24, а также с многочисленными параллелями из иранских текстов Asmussen, 1965, 220–221 (например, в парф. фрагменте *M* 267b: *bg* [bay], *rwšn* [rōšn], *zwg* [zōg], *jugyft* [žīgf]), т. е. «Бог, Свет, Сила, Мудрость»; подробнее см.: Sundermann, 1981, 107/1680–1683//). В китайском тексте (*Нумн.* строфы 146. 1 и 151. 1) Бог также наделен четырьмя качествами: *qingjing*, *guangming*, *dali*, *hui*, т. е. «Чистота, Свет, великая Сила и Мудрость» («Reinheit, Licht, große Kraft und Weisheit»: Waldschmidt–Lentz, 1933, 488, 489 и прим. на с. 527–529; id., 1926, 98, прим. 11; ср.: «clean Purity, Light, Great Power and Hui /i.e. Wisdom; lit. Kindness/»: Tsui, 1943, 189 /146/; подробнее Bryder, 1985, 82–83). У ан-Надима эта четверица предстает в такой форме: «четыре славных сущности: Бог (allah), его Свет (nūr), его Сила (qūwa), его Мудрость (hikma)» (Flügel, 1871, 333, 6; id., 1862, 95). Об этой тетраде см. также: Merkelbach, 1986, 39–50; Heuser, 1998, 12–14.

⁵⁸⁴ См., например: *тетραπρόσωλος πατήρ τοῦ μεγέθους* (*VII Cap.* 3; Lieu, 178 /59/ и *Anath.* L:

Помимо этого, сущность Отца Величия может выражаться пятью абстрактными понятиями: Ум, Мысль, Разумение, Помышление, Размышление⁵⁸⁵, которые являются его ипостасями, атрибутами⁵⁸⁶, или

1461С); ср. также *PsHer*: πνοῦτῆ ἵψτοῦτο (Allberry, 191. 12: «Четырехликий Бог»). Чтобы понять, что же именно скрывается за этим образом, нужно отказаться от его буквального понимания и за персонификацией и ипостазированием каждого качества Бога (излюбленная у манихеев практика, с которой мы не раз встретимся в дальнейшем) следует видеть не четыре «лица», или «ипостаси», а всего лишь «светлого, сильного и мудрого Бога».

⁵⁸⁵ Сирийские слова для обозначения этих духовных качеств: hawnā, maddā, ḡeyānā, maḥṣabbā, taḥtā: Theod., *Lib. schol.* 11 (Scher, 313. 17). При переводе этих понятий трудно подобрать однозначные эквиваленты, которые бы передавали все оттенки; ср., например: Cumont, 1908, 9: «l'intelligence, la raison, la pensée, la réflexion, la volonté» (так Pognon, 1898, 127); Hespel-Dragnet, 1982, 234: «l'intellect, l'entendement, l'esprit, la pensée, la cogitation»; Schaeder, 1926, 342: «Bewußtsein, Vernunft, Denken, Vorstellung, Gesinnung»; Böhlig, 1980, 103: «der Nus, das Denken, die Einsicht, der Gedanke, die Überlegung»; Burkitt, 1925, 33: «Sence, Reason, Thought, Imagination, Intention»; Jackson, 1932, 223: «Intelligence (or Mind), Knowledge, Reason, Thought, Deliberation».

По-гречески этот ряд выглядит так: νοῦς, ἔννοια, φρόνησις, ἐνθύμησις, λογισμός (Ephr., *Pan.* 66. 28. 1; здесь они названы «именами души»); в латинском переводе: mens, sensus, prudentia, intellectus, cogitatio (*Act. Arch.* X. 1; Beeson, 15. 11). Также и ан-Надим, пересказывая манихейский миф, говорит о том, что «Бог имеет пять составляющих (ḡuz' букв. «часть»; ср., однако, Dodge, 1970, 777: «It has five worlds»), а именно: ḥilm, ḡilm, ḡaql, ḡayb, ḡitnah» (Flügel, 1871, 329. 4–5; ср.: id., 1862, 86: «Er hat fünf Glieder, die Sanftmuth, das Wissen, den Verstand, das Geheimniss, die Einsicht»). По предположению Андреаса, в этот список у ан-Надима вкралась какая-то ошибка, поскольку ни ḥilm («кротость» или т. п.), ни ḡayb («тайна») не подходят к перечню духовных качеств, которые засвидетельствованы всеми прочими источниками (см.: Waldschmidt–Lentz, 1926, 43).

Этот ряд надежно засвидетельствован и оригинальными манихейскими текстами. Так, в коптском находим: ноῦς мееε сѡв сажне макнек («Nous, Denken, Einsicht, Sinnen, Überlegung»: *Keph* 33; 96. 30 сл.; *PsBema* 228; Allberry, 23. 14–18 и т.д.); в парфянском (фрагмент *M* 27 и 34): b'm [bān], mnwhmyd [manohmed], 'wš [uš], 'ndyšyhn [andēšīhn], prn'ng [parmānag] («Vernunft, Wissen, Verstand, Denken, Überlegung»: Waldschmidt–Lentz, 1926, 41–42); в китайском: xiang, xin, nian, si, yi («pensée, sentiment, réflexion, intellect, raisonnement»: Chavannes–Pelliot, 1911, 520, прим. 1; 559; подробнее см.: Bryder, 1985, 85–86); в уйгурском: qut, ög, köngül, saqinč, tuimaq («Seele, Verstand, Gemüt, Denken, Einsicht»: Le Coq, 1911, 18). Таблицу соответствий этих понятий во всех восточных манихейских текстах (кроме коптских, еще не открытых в то время) см.: Waldschmidt–Lentz, 1926, 42.

Безусловно, перечень этих пяти качеств принадлежит к раннему слою учения Мани, но остается открытым вопрос, откуда он его заимствовал. Тожественный список мы встречаем также в греческой редакции *ActThom.* 27 (νοῦς, ἔννοια, φρόνησις, ἐνθύμησις, λογισμός; Vopnet, 142. 19 — 143. 1) и в коптских текстах из Наг Хаммади, а именно в трактатах «Блаженный Евгност» (*Eug.* III. 73. 9–12) и «Премудрости Иисуса Христа» (*SophJ.C.* III. 96. 4–8), где Бог вмещает в себя те же понятия: он — «ноῦς· ἐνθυμησις· ἐννοια· νῆτ· савε (= φρόνησις), мееεε (= λογισμός) и бом (= δύναμις)» (подробнее об этом сочетании в гностических текстах II в. н.э. см.: Khosrouev, 1995, 115, прим. 42; Хосроев, 1997, 163–4). Тарде предположил, что Мани мог заимствовать эти понятия «из традиции *Eug/SophJ.C.* через сочинения Бардайсана» (Tardieu, 1984, 366), но Мани знал также и апокрифические «Деяния Фомы» (см. выше, прим. 469), и эти понятия он вполне мог почерпнуть оттуда (ср. ниже, прим. 867 о крещении у манихеев).

⁵⁸⁶ В *Keph* 25 (76. 24) они названы «пятью членами (μέλος) [Отца]» (πῆτοῦ μνελος [μῆωτ], а в *Keph* 21 (64. 21 сл.) — «его пятью великими светлыми членами» (τοῦ πναб μνелος ποῦλαῖνε).., «которые не поддаются никакому измерению (μέτρον)».

даже его жилищами⁵⁸⁷. Здесь через нагромождение близких по значению понятий подразумевается и уточняется в конечном счете одно и то же качество Бога, а именно его всеобъемлющее знание⁵⁸⁸.

Страна Света занимает три четверти пространства и безгранично простирается в высоту, вправо и влево⁵⁸⁹, или, применяя географические термины (как об этом свидетельствуют только антимахнейские авторы): на север, восток и запад⁵⁹⁰. Страна эта состоит из пяти Величий⁵⁹¹, которые суть 1. сам Отец, 2. двенадцать его зонов⁵⁹², 3. зоны

⁵⁸⁷ См.: Theod., *Lib. schol.* 11 (Scher, 313. 16): «Пять его шехин». О слове škīntā, которое, среди прочего, означает «слава» или «величие», см.: Cumont, 1908, 9, прим. 4 и 5 («de-meure», «habitation», «gloire», «majesté»; ср. также Hespel-Dragnet, 1982, 234 и Jackson, 1932, 223: «Glories (or 'habitations, tabernacles')»; Burkitt, 1925, 19: «Мани изображает Отца Величия занимающим пять обиталищ (dwellings): следует сказать пять атрибутов (attributes), поскольку это слово является сирийской формой еврейского shekinah».

У Феодора сказано, что «рядом с ним» (Отцом Величия) были «пять его шехин», однако сочетание lbr mnh может означать как «рядом с ним», или «при нем», так и «вне его»; ср. Cumont, 1908, 8: «en dehors du Père»; Jackson, 1932, 223: «outside of (or beside) Him»; Schaefer, 1926, 342 и Böhlig, 1980, 103: «außerhalb von ihm».

⁵⁸⁸ О том, что все эти сирийские понятия являются по сути дела синонимами и едва ли строго различались, см.: Burkitt, 1925, 33; ср. также Schaefer, 1926, 285: «Ihre Reihe zeigt... daß nicht fünf verschiedene geistige Funktionen ausgedrückt und von einander abgegrenzt werden sollen, sondern daß eine Pentade aufgestellt werden soll, die einen und denselben Gegenstand: das eine göttliche Wissen oder Denken mit fünf verschiedenen Worten nennt». О том, что, например, греческое понятие νοῦς (в НЗ 18 раз), открывающее этот манихейский список, в сирийском Новом Завете (Пешитта) переводилось по-разному (однажды как һавнā, 6 раз как maddā, 10 раз как ḡeʿuānā и однажды как ḡr'īā), см.: Хосров, 1997, 183, прим. 360.

⁵⁸⁹ См. у ан-Надима: «Свет неограничен ни сверху, ни справа, ни слева» (min 'ulwihi wa la yamnatih wa la yasratih: Flügel, 1871, 329. 10; id., 1862, 86). Ср. «верх» у Александрия: τὸ δὲ λαίπρον καὶ τὸ φῶς καὶ τὸ ἄνω, πάντα ταῦτα σὺν τῷ θεῷ εἶναι (*Adv. Man.* II; Brinkmann, 5. 11–12: «Светлое, и сам Свет (занимают) верх, и все это пребывает с Богом»), а также у Шахрастани: «Свет... (занимает) сторону наверху; и большинство (манихеев) думают, что он с севера поднимается наверх» (Haarbrücker, 1850, 286) и похожее у Муртады (Kessler, 1889, 350).

⁵⁹⁰ См., например, Theod., *Haer. fab.* I. 26 (377B): σχεῖν τὸν μὲν θεὸν τὰ τε ἀρκτῶα μέρη καὶ τὰ ἑῶα καὶ τὰ ἐσπέρια, т. е. (Мани говорит): «Бог занимает северные части, восточные и западные части»; Joh. Gram., *Disp.* 9: τὸ δὲ βόρειον καὶ ἀνατολικὸν καὶ δυτικὸν προσέμεται τῷ ἀγαθῷ θεῷ (Richard, 118 /36–37/: «а север, восток и запад отводятся Доброму Богу»); Simp., *In Epict. Ench.* XXXV: τὰ μὲν τρία μέρη, τὸ ἀνατολικὸν καὶ δυτικὸν καὶ βόρειον, τῷ ἀγαθῷ διδόντες (Hadot, 324. 63–65: «Они отводят три части, восточную, западную и северную, Доброму (началу)»); также Sev., *Hom.* CXXXIII: «Это Добро занимает области (расположенные) к востоку, западу и северу» (Brière, 153. 16–18; Kugener-Cumont, 1912, 96, ср. ibid. 164–165). Другие примеры см.: Bennet, 2001b.

⁵⁹¹ См.: *PsVema* 223 (Allberry, 9. 12–16): «Царство Света состояло из [пяти] Величий (מִלְּתֵינַאב): это Отец, его Двенадцать зонов (אִיּוֹן) и зоны зонов, живой Воздух (אֵתֶר), земля Света, причем Великий Дух (פִּנְא) овекает их все и питает их своим светом». В согд. фрагменте *M* 178 из-за разрушения текста отсутствуют первые два Величия, но последние три совпадают с тем, что мы находим в коптском псалме, это: 3. Блаженные места (= зоны зонов), 4. чистый Воздух, 5. земля Света (Henning, 1948, 307–308).

⁵⁹² Если «Отец, Бог истины» уподобляется «первому великому Дню» (см. выше, прим. 577), то «двенадцать великих... богов Величия» (פְּנִינְתֵּינַאב... פְּנִינְתֵּינַאב... פְּנִינְתֵּינַאב, т. е. двенадцать зонов) уподобляются «двенадцати часам великого Дня»; эти

эонов⁵⁹³, 4. окружающий их воздух, 5. земля, на которой они обитают⁵⁹⁴, и все это овеивает Великий Дух⁵⁹⁵; пребывает эта страна в мире и покое⁵⁹⁶. Все эти атрибуты Отца Величия не являются, однако, его

двенадцать эонов Бог распределил по четырем сторонам света, по три на каждую (*Keph* 4; 25. 15–19). В *Ep. Fund.* они называются «двенадцатью членами его Света... а в каждом из его членов сокрыты тысячи бесчисленных и несметных сокровищ» (*August., Ep. Fund. XIII; Zycha, 209. 16–20: duodecim membra luminis... in unoquoque autem membrorum eius sunt recondita milia innumerablem et inensorum thesaurorum*). Ср. насмешки Августина над манихейским учением о «двенадцати эонах» (*duodecim saecula*), или о «двенадцати великих богах, по три на каждой стороне света, которые окружают (Отца Величия)» (*duodecim magnos... deos... ternos per quattuor tractus, quibus ille unus circumcingitur: C. Faust. XV. 5; Zycha, 425. 17–20*). Также и ан-Надим говорит о том, что при Боге находятся «двенадцать величий (читай: эонов. — *A. X.*), которые называются Первородными и которые по своему образу ему подобны» (*Flügel, 1862, 94; Tardieu, 1988, 264*).

⁵⁹³ *PsThom* 1 (*Allberry, 203. 5–8*): «Отец... радостный и славный Свет, вызвал эоны Света (αἰστωρμε πῆνασιν ἵπουαῖνε) и установил их на радость своего Величия». Ср. *VII Cap. 3* (*Lieu, 178. 60–63*): καὶ ὃν προβαλεῖν λέγει θεοὺς δυοκαίδεκα καὶ αἰῶνας ἐπονομάσαι, ἐξ ὧν προβλήθηναί ἐκάτὼν τεσσαρακοντατέσσαρας θεοῦς, οὓς αἰῶνας αἰῶνων κληθήναί («И/Отец Величия/, по утверждению /Мани/, произвел двенадцать богов и назвал их эонами, из которых были произведены сто сорок четыре бога, названные эоны эонов»); ср. *August., Ep. Fund. XIII (Zycha, 209. 20–24): ipse vero pater... copulata sibi habet beata et gloriosa saecula neque numero neque prolixitate aestimanda* («К тому же сам Отец... имеет у себя блаженные и славные эоны, которые нельзя измерить ни по числу, ни по величине»).

⁵⁹⁴ Августин спорил с Феликсом не о пяти (ср. выше, прим. 591), а о «трех вечных субстанциях, которые суть: сам Отец, его светлая земля и светлый воздух» (*C. Fel. I. 17–18; Jolivet, 684. 9 сл.*; см. ниже, прим. 598). У ан-Надима речь также идет о трех (не о пяти) вечных субстанциях: Мани учил, что вместе с вечным Отцом Света были две другие вечные субстанции: одна — (светлый) воздух, другая — (светлая) земля; воздух состоял из тех же пяти «членов», что и сам Отец Света: ḥilm, 'ilm, 'aql, ḡayb, fiṭnah (см. выше, прим. 585), а земля — из пяти других, а именно: an-nasīm, ar-rīh, an-nūr, al-mā', an-nār (*Flügel, 1871, 329. 7; id., 1862, 86: «Und die Glieder der Erde, der leise Lufthauch, der Wind, das Licht, das Wasser und das Feuer»*). То, что an-nasīm в этом ряду следует понимать в значении «воздух», «эфир» или т.п. (это подтверждают все параллели), на многочисленных примерах показал уже Беркит (*Burkitt, 1925, 24–25, 107–111*). Этими же «пятью светлыми элементами» Отец Света вооружил позднее Первого Человека (см. ниже, прим. 617, 618).

Несколько особняком стоит свидетельство Шахрастани, согласно которому сам Свет имеет пять качеств: «четыре из них — тела (*abdān*), а пятое — Дух (ср. след. прим.); тела это Огонь, Свет, Ветер и Вода, а Дух — это an-nasīm, и он движется в этих телах» (*Haarbrücker, 1850, 285–287; арабский текст: Cureton, 1842, 189*).

⁵⁹⁵ В *Keph* 3 (24. 1–2): «его (т. е. Отца) Великий Дух (πεσφιας μπῆα), который «пронизывает все его эоны (μεσφιασιν τῆροϋ), отождествляется с Мудростью (σοφία). Кажется, однако, что представление о «Великом Духе» не получило полного развития, и он так и остался маргинальным персонажем в манихейской мифологии. Так, этот «Дух» часто отождествлялся с «Матерью жизни», т. е. с первой эманацией «первого вызывания»; см., например, *Keph* 7 (34. 27–28): «Славный Отец вызвал из себя три эманации (προβολή). Первая — это Великий Дух, Первая Мать...» (πῆνα[δ] μπῆα τῶαρπ ἵμεϋ); ср. *Keph* 16 (49. 21): «Мать Жизни, Великий Дух» (τῆνεϋ ντε πῶνρ πῆαβ μπῆα); о «Матери Жизни» см. ниже, прим. 615); ср., однако: *Keph* 24 (71. 24–25), где говорится, что «Мать жизни» была вызвана Отцом «через (при помощи) его Великого Духа» (ῶμ πεσφιας μπῆα). Ср.: *Quispel, 1975, 161*, который говорит о «well-known Jewish-Christian concept according to which the Holy Spirit is a mother».

⁵⁹⁶ См., например, в *PsThom* 1 (*Allberry, 203. 22–25*) описание страны Света и ее составляющих: «Все они пребывают в единстве и согласии. В них нет недостатка и ущерб-

созданиями или эманациями: они не что иное, как сам Бог, они лишь проявления его качеств и разных аспектов его бытия⁵⁹⁷, они так же, как и сам Бог, вечны и одной с ним природы⁵⁹⁸. На этой стадии нет еще никакого развития во времени, никакого действия; здесь Отец Величия просто проявляется со всех сторон во всей своей полноте.

Внизу, или на юге⁵⁹⁹, к стране Света примыкает⁶⁰⁰ страна Тьмы⁶⁰¹,

ба. Они ликуют и радуются [в славе], они полны (т. е. самодостаточны), пребывая в вечности»; ср. согд. фрагмент *M* 178: Эти пять Величий «спокойны, пребывая в мире, и не знают страха; они пребывают в свете, где не имеют тьмы; в вечной жизни, где у них нет смерти; в здоровье без болезней; в радости, в которой у них нет скорби» и т. д. (Hempel, 1948, 308); подробное описание этой страны, в которой «все есть Свет, и нет Тьмы» (265 /4/), см. в кит. *Нумн.* строфы 261–338 (Tsui, 1943, 199–208).

⁵⁹⁷ Об этих совечных Богу «проявлениях его качеств» говорит Александр: «εἶναι δὲ καὶ τῷ θεῷ ὁρέξεις, ἀλλὰ καὶ ταύτας ἀγαθὰς» (*Adv. Man.* II; Brinkmann, 5. 13–14: «Есть же и у Бога желания, но и они добрые»; для ὁρέξεις можно использовать и такие синонимы, как «стремления», «волеизъявления» и т. п.). Чуть выше Александр называет эти «желания» Бога его «силами»: συντετάχθαι δὲ τῷ θεῷ δυνάμεις ἑτέρας οἷον ὑπρέτδας, ἀγαθὰς πασάς (*ibid.*, 5. 9–10: «Соединены с Богом другие силы, как бы (его) помощники, и все они добрые»).

Асмуссен так четко резюмировал это положение дел: «Все, что происходит из страны Света, — это Бог, божество... (Но) у всех манихейских божеств недостает индивидуальности, и их скорее следует рассматривать как „персонифицированные задачи“ (personified tasks), или „аспекты“ Отца Света. По той же причине трудно себе представить всякие наглядные изображения этих божественных существ» (Asmussen, 1965, 23, прим. 48).

⁵⁹⁸ Это *expressis verbis* утверждал манихей Феликс в своем споре с Августином. На вопрос последнего, «не породил ли или сотворил Бог светлую и блаженную землю» (*lucidam et beatam terram*: *C. Fel.* I. 17; Jolivet, 684. 11), Феликс отвечает: «Нет, (эта земля) ему совечна» (*Non, sed est illi coeterna*: *ibid.*, I. 18; 688. 13) и продолжает: «Есть три (вещи), которые имеют одну и ту же субстанцию (*una substantia*): нерожденный Отец, нерожденная Земля и нерожденный Воздух (...*pater ingenitus, terra ingenuita, et aer ingenitus*: *ibid.*, 690. 25–26).

⁵⁹⁹ О том, что в Междуречье юг, откуда дуют знойные ветры, традиционно считался местом обитания демонов, см.: Kugener–Cumont, 1912, 164; ср. ниже, прим. 603 о «самуме» в арабских текстах.

⁶⁰⁰ Ан–Надим специально подчеркивает: «Без какой-бы то ни было перегородки (*hāḡiz*) <...> Свет соприкасается своей (нижней) частью с Тьмой» (Flügel, 1871, 329. 9; *id.*, 1862, 86, 187–192, прим. 80, 81). Ср. также у Августина в цитате из манихейского *Ep. Fund.*: *iuxta unam vero partem ac latius inlustris illius ac sanctae terrae erat tenebrarum terra* (*C. Ep. Fund. XV*; Zycha, 212. 19–20: «А вплотную к одной части и стороне той славной и святой земли примыкает земля Тьмы»). У Муртады находим интересное свидетельство: одни манихеи говорят о том, что Свет и Тьма соприкасаются, как тень и солнце (см. то же сравнение у Тита: *Adv. Man.* I. 7 /1077 V/), «а другие утверждают, что между ними (т. е. Светом и Тьмой). — *A. X.*) находится зазор» (*furḡa*, букв. 'дыра'; «Kluft» в переводе Кесслера: Kessler, 1889, 347). С другой стороны, Севир, ссылаясь на слова Мани, прямо говорит о том, что Бог «окружил стеной место, которое ему принадлежит» (т. е. царство Света: *Hom.* CXXIII; Brière, 155. 28; Kugener–Cumont, 1912, 106 и комментарий 166–167); ср. также у Серапиона: καὶ μέσα ἦν τευχία μεταξὺ τῶν οὐσῶν (*Adv. Man.* XXXI; Casey, 48. 35–36: «И была срединная стена между этими сущностями»). Подробнее см.: Jackson, 1932, 201–202; Puech, 1949, 162–163, прим. 293.

⁶⁰¹ пка2 мпкккк (*Keph* 6; 30. 14: «земля Тьмы»), пксснос мпкккк (*ibid.*, 33. 33: «мир Тьмы»), тнпттрро мпкккк (*PsBerna* 223; Allberry, 9. 17: «царство Тьмы»); «terra tenebrarum» (August., *C. Ep. Fund. XV*; Zycha, 212. 10), ср.: арā hšōktā (Theod., *Lib. schol.* 11;

которая занимает лишь четверть всего пространства⁶⁰². Она является своего рода отображением страны Света, повторяет ее структуру, но все атрибуты, ее составляющие, противоположны по качествам атрибутам страны Света. Страна Тьмы состоит из пяти миров, которые расположены один под другим, а именно мир Дыма, мир Огня, мир Ветра, мир Воды и собственно мир Тьмы⁶⁰³; каждый имеет своего владыку⁶⁰⁴, но всей страной управляет царь Тьмы⁶⁰⁵.

Scher, 313, 19: «темная земля») и т. п. Страна Тьмы наделена всеми отрицательными качествами: по живописному описанию ан-Надима, она наполнена пропастями, пещерами, болотами, дырами, из которых исходит ядовитый дым и огонь и т. п. (Flügel, 1862, 94); Шахрастани еще более обогателен: хотя Тьма своим устройством похожа на наш мир, имея свою землю и свою атмосферу, сущность этой страны отвратительна; она нечистая, грязная, вонючая; сама земля здесь плотнее и тверже нашей, запах ее ужасен, а цвет черен и т. п. (Haarbrücker, 1850, 286–288).

⁶⁰² Об том, что страна Тьмы занимает лишь южную (нижнюю) часть пространства, см.: Tit., *Adv. Man.* I. 7 (1077C): τὸ μεσσηβρινὸν μέρος τῆ κακίᾳ δίδοντες («южную часть / манихеи / отводят Злу»); Theod., *Haer. fab.* I. 26 (377B): τὴν δὲ ἄλην τὰ νότια (μέρη) («Материя / занимает / южные / части»); Simp., *In Epict. Ench.* XXXV (Hadot, 324, 63–65): τὸ δὲ μεσσηβρινὸν τῷ κακῷ («а южную / часть они отводят / Злу»); Joh. Gram., *Disp.* 9: τὸ μὲν νότιον τῆ ἄλη (Richard, 118 / 36–37/: «юг — Материи»); Sev., *Hom.* CXXIII (Briège, 153, 18–20; Kugeler-Cumont, 1912, 96): «Материя же, которая является очень плохой и несозданной, (занимает) южные и полуденные (области)». У ан-Надима не сказано о том, что Тьме принадлежит четверть пространства, и можно думать, что Свет и Тьма занимают равные части: «Точно так же и Тьма бесконечна внизу (fi-s-sif...), справа и слева» (Flügel, 1871, 329, 10; id., 1862, 86). См. также: Bennett, 2001b.

Создается впечатление, что для того, чтобы представить себе картину мира, манихеи пользовались не пространственным, а каким-то изображением на плоскости (иллюстрацией в книге или своего рода картой, висящей на стене). Надо вспомнить здесь о книге Мани *Образ*, которая, по всей вероятности, и содержала подобные иллюстрации к различным аспектам учения. Как представляли себе манихеи Царство Света в пространстве (а не на плоскости), безуспешно пытался понять уже Августин; см. его рассуждения в *C. Ep. Fund.* XXII–XXIII.

⁶⁰³ См.: *PsBema* 223 (Allberry, 9, 17–19): «Царство же Тьмы состоит из пяти этажей (τασιέων): это Дым (καπνός), Огонь (τσε[τσε]), Ветер (πνῆυ), Вода (πμαυ) и Тьма (πκεκε)»; в *Keph* 23 (68, 17) приводится тот же ряд, в котором, правда, вместо «Огня» стоит ρωχ2, т. е. «[По]жар» (зд. расположено сверху вниз, т. е. чем тяжелее и плотнее субстанция, тем ниже она находится); см. также *M98 / I V. 7 / pnz knđ' r' y mrg* «пять этажей (или т. п.) смерти»; китайский *Tract.*: «пять простапей Тьмы» (Chavannes–Pelliot, 1911, 511–512, прим. 2; 514; Schmidt-Glinter, 77 / b3 /). Ср. описание этой страны в цитате из *Ep. Fund.* (порядок снизу вверх): infinitae tenebrae... aquae cenosae et turbidae... venti horribiles ac vehementes... regio ignea et corruptibilis... gens caliginis ac fumi plena... haeque fuerunt naturae quinque terrae pestiferae (*C. Ep. Fund.* XV; Zycha, 212, 11–21): «бесконечные Тьмы... грязные и мутные Воды... страшные и неистовые Ветры... огненная и губительная область... род, полный Мглы и Дыма <...> И это были пять природ губительной земли».

Уже в своем первом антиманихейском сочинении Августин говорит, обращаясь к манихеям (*De mor. man.* II, 9): «Перестаньте, наконец, говорить, что... зло состоит из пяти лещер элементов: одна полна Тьмами, другая Водами, третья Ветрами, еще одна Огнем, а последняя Дымом» (...malum esse quinque antra elementorum: aliud tenebris, aliud aquis, aliud ventis, aliud igni, aliud fumo). В другом месте Августин, рассказывая своими словами об устройстве царства Тьмы, нарушает манихейский порядок расположения этих темных сущностей: «Пять элементов, которые породили своих архонтов, они причисляют к роду тьмы, и эти элементы называют они такими именами: Дым, Тьма, Огонь,

Вода, Ветер.» (quinque... elementa... fumum, tenebras, ignem, aquam, ventum: *De haer.* 46. 7; Vander-Plaetse—Beukers, 314. 43–46). Симплиций говорит о том, что манихеи считают, что «существует пять этажей (царства) Зла, как некие пещеры» (τὰ πέντε τοῦ κακοῦ ταμεία ὡς ἄντρα τινὰ ὑποτίθενται: *In Epict. Ench.* XXXV; Hadot, 324. 65–66), но не дает их названия. Феодор бар Кони воспроизводит манихейский порядок (*Lib. schol* 11; Scher, 313, 18–21): Мани «говорит, что (владыка Тьмы) находился в своей темной земле в своих пяти мирах: мире Дыма (*ālam tappāna), мире Огня (*ālam pūrā), мире Ветра (*ālam rūhā), мире Воды (*ālam mayūā) и мире Тьмы (*ālam ḥšōkā)»; о том, что *ālam здесь может означать и «мир», и «век» (αἰών), см.: Cumont, 1908, 10. Ср. несколько видоизмененный состав царства Тьмы, в котором отсутствует «вода», у ан-Надима: «Туман (az-dabāb), Пожар (al-ḥaḡiḡ), Знойный ветер (as-samūm), Яд (as-samm), Тьма (az-zulma)» (Flügel, 1871, 329. 8; см. также id., 1862, 186, прим. 77; 205, прим. 104); очевидно, что «Яд» в этом списке возник по ошибке, и ниже, в другом описании «пяти родов» владыки Тьмы, дается перечень, в котором вместо «Яда» находится «Дым», или «Чад»: ad-duḥān: Flügel, 1871, 329. 24). У Шахрастани четыре из этих составляющих названы телами (abdān), а духом (rūh), который их пронизывает, является «Дым» (Haarbücker, 1850, 286–287; арабский текст: Sureton, 1842, 189).

⁶⁰⁴ О том, что каждый из этих миров имел еще и своего хозяина, см.: *Keph* 6 (30. 17–23): «Пять этажей (таμείων) существовали в земле Тьмы с самого начала... и эти пять миров (κόσμοι) имеют пять (своих) царей (τοῦ πρῶτο), пять духов (τοῦ πῦρ[α]), в заглавии этой главы они названы «пятью владыками» /πῆτοῦ ναρχων/: *ibid.*, 30. 17); см. также: *Xʹastv.* IV, где говорится о сражении Первого Человека с владыкой Тьмы (šimnu = Ариман: Bang, 1923, 171) и его «пятью видами демонов» (biš türüg yäklärüg: Asmussen, 1965, 167 /4–5/, 193; ср. Дмитриева, 1963, 228, 4–5); китайский *Tract.* также знает «пять видов демонов» Тьмы (Chavannes—Pelliot, 1911, 514 и прим. 2; Schmidt—Glintzer, 77 /b3/). Феодор бар Кони говорит о «пяти сынах Тьмы» (hamšā bnaw d-ḥeš šōkā: *Lib. Schol.* 11; Scher, 314. 9).

⁶⁰⁵ См., например, πῆρο ἵπκεκε (*PsHer*, Allberry, 201. 17) или πῆρο ἵναπκεκε (*Keph* 4; 26. 19: «царь /всего/, что принадлежит Тьме»; ср. цитату из *Ep. Fund.* у Августина: inmanis princeps omnium et dux (С. *Ep. Fund.* XV; Zycha, 212. 19–20: «страшный архонт и вождь всех /миров Тьмы/»); в иранских манихейских текстах он называется ḥgmun (ср.-перс. и парф.), šmnuw (согд.; ср. šimnu: *Xʹastv.* IV: Asmussen, 1965, 167. 4), т.е. «Ариманом» (примеры см.: Sundermann, 1979, 101: 3. 3/20) и тождественен по имени зороастрийскому Ариману; ср. сир. malak ḥeššōkā (Theod., *Lib. Schol.* 11; Scher, 313. 18: «царь Тьмы»); араб. iblis al-kadīm (Flügel, 1871, 329. 24; id., 1862, 87: «Urteufel»), т.е. «первый, или старый, Дьявол», или aš-šaiṭān (т.е. «Шайтан», «Сатана»: Flügel, 1871, 329. 10); также и Тит иногда называет царя Тьмы Сатаной (ὁ Σατανῶς: *Adv. Man.* I. 33; 1120D).

Ан-Надим поясняет, что царь Тьмы существовал не вечно, а вечными были только «его субстанции (ḡawāhir) и их элементы» (ʿanašir); эти субстанции соединились, и из них возник Шайтан (*ibid.*, 329. 11–12; ср. также: Flügel, 1862, 192–195, прим. 82) Флюгель говорит об этом свидетельстве как о ganz neu, однако подтверждение тому, что царь Тьмы, согласно манихейским представлениям, не существовал изначально, находим теперь в *Keph* 6 (31. 10–12), где говорится о том, что «Материя (ῶλη)... создала (ζωογραφῶ)» (т.е. царя Тьмы) из природы (φύσις) земли Тьмы.

Царь Тьмы представлен во всей своей отвратительной наглядности: «Что же касается [царя] Тьмы, то есть у него пять образов (μορφῆ): его голова имеет [вид льва], его руки и ноги имеют вид демона (δαίμων) [... его] плечи похожи на орлиные, средняя [его часть] похожа на дракона, его хвост похож на рыбий» (*Keph* 6; 30. 33 сл.; ср.: Смагина, 1993, 41). Лакуны коптского текста позволяют заполнить рассказ ан-Надима: «Его голова, как голова льва, его тело, как тело дракона, его крылья, как крылья птицы, его хвост, как хвост большой рыбы, а его ноги, как ноги рептилий» (Flügel, 1862, 86). Ср. также свидетельство Симплиция: «Зло изображают они как некое пятиобразное живое существо (имеющее в своем облике) от льва, рыбы и орла; я не помню, из каких еще (двух) других частей он состоит» (πεντάμορφόν τι ζῷον τὸ κακὸν ἀναπλάττοντες ἀπὸ λέοντος καὶ ἰχθύος καὶ ἀετοῦ καὶ οὐ μέμνηται τίνων ἄλλων συγκεῖμενον: *In Epict. Ench.* XXXV; Hadot, 326. 108–109). Это изображение царя Тьмы Виденгрен выводит из древних месопотамских представлений (Widengren, 1946, 32 сл.). Подробно о царе Тьмы см.: Puech, 1979.

В отличие от страны Света, где царствует покой, в стране Тьмы происходит постоянное волнение и ссоры⁶⁰⁶. В своем «беспорядочном движении»⁶⁰⁷ силы Тьмы, сначала не знавшие о существовании Света⁶⁰⁸, побуждаемые самой Материей, которая названа «помышлением смерти»⁶⁰⁹, поднялись наверх, увидели там страну Света, захотели в нее вторгнуться и вторглись⁶¹⁰.

⁶⁰⁶ См., например, *PsBema* 223 (Allberty, 9. 20–22) о том, что дурное вождление (σαχνη = ἐνθούησις) распалает силы Тьмы, «приводя их в движение и побуждая вести войну (πόλεμος) друг против друга...» Ср. также свидетельство Серапиона: ὁ μὲν κακὸς βλάπτων καὶ τὰ ἑαυτοῦ βλάπτων καὶ τοῦ βλάπτειν τὰ ἴδια μὴ ἀπαλλασσόμενος (*Adv. Man.* XXXI; Casey, 47. 8–9: «зло вредило и причем вредило тому, что принадлежало ему же самому, и не переставало вредить своим же»). Севир, который отождествляет царство Тьмы с деревом Смерти, разделенным в свою очередь на множество ветвей, говорит о том, что «в них царствует война и жестокость» и «они чужды миру и переполнены злобой» (*Hom.* CXXIII; Brière, 163. 7–9; ср.: Kugener–Cumont, 1912, 117). Августин недоумевал по поводу утверждения Фавста о том, что силы Тьмы «уничтожали себя, поражали друг друга, убивали, истребляли», и задавал вопрос: «Если там (силы Тьмы) предназначались только для этого, то как могли народиться столь великие полчища, как могли они вырасти и стать взрослыми?» (*C. Faust.* XXI. 14; Zycha, 585. 25–27). Свидетельство Феодорита (*Haer. fab.* I. 26 /377B–C/) ограничивает это состояние Материи во времени: «Но спустя много веков (т.е. не вечно. — А. Х.) начала Материя враждовать сама с собой (αἰῶσι δὲ πολλοῖς ὕστερον διαστασιῶσαι πρὸς ἑαυτὴν τὴν ὕλην), а ее плоды друг с другом; а когда началась эта война и одни стали преследовать, а другие оказались преследуемыми, достигли (силы Тьмы) границ Света».

⁶⁰⁷ По свидетельству языческого философа, именно так определяли манихеи состояние материи: τὴν γὰρ ἐν ἑκάστῳ τῶν ὄντων ἀτακτον κίνησιν, ταύτην ὕλην καλεῖ (Alex. Lyc., *Adv. Man.* II; Brinkmann, 5. 7–8: «Ибо /было/ беспорядочное движение в каждом из существующих /в мире Тьмы/, именно его /т.е. такое движение/ он и называет материей»); ср. слова манихея о материи у Иоанна Грамматика (*Disp.* 2; Richard, 117 /9–10/: ἀτάκτως κινουμένης τῆς ὕλης); об этом же «беспорядке» в стане Материи говорит и Тит: ἤτακτε γὰρ φησὶν ἡ ὕλη ποτέ (*Adv. Man.* I. 15 /1088B/: «Ведь, как утверждает /Мани/, некогда материя находилась в беспорядочном состоянии»); ср.: *ibid.* I. 12 (1084D). Подробнее о философской аргументации Александра против такого определения материи, которое встречаем уже у Платона (*Tim.* 30A), см.: Horst–Mansfeld, 1974, 21–23. Шедер пытался доказать, «что Мани сам использовал эти чисто философские, идущие из греческой мысли понятия (ἀτακτος κίνησις и т.п. — А. Х.) точно в таком же смысле, в каком использовал их Александр в своей полемике с манихеями» (Schaeder, 1927, 110), однако его утверждение, что система Мани изначально была философской, едва ли имеет под собой прочные основания (подробнее см.: Хосроев, 1997, 164–165, 185); отдавая должное надежности свидетельств Александра, которые, как правило, находят подтверждение в оригинальных манихейских сочинениях, мы должны иметь в виду, что он «философизировал» чисто мифологические конструкции Мани, чтобы сделать их понятными для слушателей своей школы.

⁶⁰⁸ См., например: Tit., *Adv. Man.* I. 12 (1085A) о том, что Материя, увеличивалась и производила многочисленные силы, «не зная о существовании Блага» (οὐκ εἰδυῖα τοῦ ἀγαθοῦ τὴν ὑπάρξιν); Theod., *Haer. fab.* I. 26 (377B): «(Мани) говорил, что Бог удален от Материи и что ни он ничего не знает о Материи, ни Материя о нем» (ἀφεστηκέναι τῆς ὕλης ἔφησε τὸν θεὸν καὶ παντάπασιν ἀγνοεῖν, καὶ αὐτὸν τὴν ὕλην, καὶ τὴν ὕλην αὐτόν). Севир даже утверждал, что сами силы Тьмы ничего не знали друг о друге, видели только то, что было у них перед глазами, и слышали только крики друг друга (*Hom.* CXXIII; Brière, 165. 15–20; Kugener–Cumont, 1912, 122–123).

⁶⁰⁹ В *Keph* 4 (26. 18–20) говорится о том, что виновницей начала войны была Материя: «Материя, вождление смерти (†ϋλὴν τενῶϋννσις нпмоу), побудила царя Тьмы и

Этим вторжением заканчивается так называемое первое время манихейского мифа и начинается «второе».

Отец Величия решил остановить агрессию сил Тьмы⁶¹¹, но, поскольку страна Света была воплощением мира и покоя, не было у Отца Величия в распоряжении никаких сил для отражения⁶¹²: для этого

его силы подняться на войну и сражение против эонов Величия» (для греч. ἐνθῆμις вполне годятся здесь такие синонимы, «жажда», «страсть к» или т.п.). Ср. также: Alex. Lyc., *Adv. Man.* III (Brinkmann, 5. 15–19) о том, что именно страсти (ἐπιθυμία) побудила Материю к нападению на страну Света: «Итак, однажды Материя возжелала подняться в верхнюю область, а поднявшись, подивилась на сияние и свет, которые были у Бога, и пожелала она овладеть этим началом и изгнать Бога» (εἰς ἐπιθυμίαν οὖν ποτε τὴν ἄλην ἔλθειν εἰς τὸν ἄνω ἀφικέσθαι τόπον, ἀφικομένην δὲ θαυμάσαι τὸ τε λαμπρὸν καὶ τὸ φῶς ὅσον ἦν παρὰ τῷ θεῷ, καὶ δὴ θέλειν τὴν ἀρχὴν αὐτὴν κατασχεῖν τὸν θεὸν παρῳασμένην)».

⁶¹⁰ «Воюя (- λόλεμος) друг с другом, (силы Тьмы) осмелились (τολμῶω) поднять руку на землю Света, думая про себя, что они могут одолеть ее» (*PsBema* 223; Allberry, 9. 22–24); ср. Епифаний: «Как два царя, сражающиеся друг с другом и являющиеся с самого начала врагами, имеют свои собственные владения, так и Тьма, выйдя из своих владений, стала воевать со Светом» (*Pan.* 66. 25. 4); Феодорит: «...достигли (силы Тьмы) границ Света. Тогда, увидев Свет, возразовались они при виде его и удивились, и захотели они все вместе начать против него войну, захватить (его) и смешать свою Тьму со Светом... и двинулась Материя с демонами и идолами, с огнем и водой против явившегося (им) Света» (*Haer. fab.* I. 26 /377C/).

Своей внутренней агрессией и отсутствием единства царство Тьмы уже предопределило свое конечное поражение в этой войне, и Мани, обыгрывая слова *Mf* 12. 25 («Всякое царство, разделившееся само в себе, опустеет...»), так говорит о его судьбе: «Тьма же, этот враг, была (заранее) приговорена и сделана бессильной, поскольку она — причина раскола, и она разделилась сама в себе... А царство, в котором участники (его) таинства [разделены], неизбежно (ἀνάγκη) будет приговорено и смирено, и поладит оно под владычество того царства, которое ему противостоит» (*Keph* 52; 128. 3–17).

⁶¹¹ Едва ли в оригинальном мифе говорилось о том, что Отец Величия, чуждый каким бы то ни было слабостям, испугался, увидев наступление сил Тьмы, как об этом свидетельствуют ересиологи. Так, для Симплиция это лишний повод посмеяться над учением манихеев: «Ведь они представляют (Бога) трусливым (δειλόν), испугавшимся (δεδοικότα), как бы Зло не проникло внутрь (его страны), когда оно подступило к ее границам» (*In Epict. Ench.* XXXV; Hadot, 323. 38–39); см. также: August., *C. Fel.* I. 19 (Jolivet, 694. 12–13): «...gens tenebrarum, quam videtur Deus timuisse»; Theod., *Haer. fab.* I. 26 (377C): «А Бог, устранившись (ὀρρώδης) этого объединенного войска...»; Theod. *Lib. Schol.* 11 (Scher, 313. 22–23): «...задрожали от страха эти пять шехин»; Севир: «Бог, оказавшись в великой опасности и будучи объят страхом...» (*Hom.* CXXIII; Brière, 173. 8; Kugener–Cumont, 1912, 140).

⁶¹² Об этом прямо говорит Феодорит (*Haer. fab.* I. 26 /377C/), ссылаясь на слова Мани: «Ибо не имел, говорит (Мани), (Бог) ни огня, чтобы воспользоваться громами и молниями, ни воды, чтобы свести (на них) потоп, ни железного или какого-то другого оружия, т.е. того, чем бы можно было воевать»; ср. почти дословное повторение этой цитаты у Севира (*Hom.* CXXIII; Brière, 167. 12–15; ср.: Kugener–Cumont, 1912, 127), а также слова Александра Ликопольского о том, что в распоряжении Бога не было средств, которыми он мог бы наказать Материю, «поскольку не было никакого зла в доме Бога» (μη γὰρ εἶναι κακὸν ἐν θεοῦ οἴκῳ: *Adv. Man.* III; Brinkmann, 5. 19–21). Между тем в манихейском псалме находим и такое утверждение: «Было же множество ангелов (ἄγγελος) в земле Света, которые могли выйти, чтобы усмирить врага Отца; (но) он пожелал посредством своего [слова] ([σε]ῖξε: ἄλλεργυ: с[ε]ῖξε: Wurst, 1996, 38), которое он [по]шлет, усмирить противников, желавших [возвыситься] над тем, кто выше, чем они» (*PsBema* 223; Allberry, 9. 26–30).

нужны были новые действующие лица, способные к предстоящей войне⁶¹³.

Итак, Отец Величия, начиная «первое вызывание», вызвал из себя⁶¹⁴ Мать Жизни⁶¹⁵, а та, в свою очередь, вызвала Первого Человека⁶¹⁶. Тот,

⁶¹³ По свидетельству Феодора бар Кони, Отец Величия, осознав опасность, сказал: «Из этих моих миров, из пяти *шехин*, не пошлю я никого на это сражение, поскольку создал я их для мира и спокойствия; я сам (b-парф, букв. 'через мою душу') отправлюсь, чтобы вести эту войну» (*Lib. schol.* 11; Scher 313. 23–27); ср. также у ан-Надима о том, что, хотя светлые силы Царя садов Света были в состоянии воевать с Тьмой, он пожелал сам одолеть противника (Flügel, 1862, 87). По поводу видимого противоречия с дальнейшим рассказом, согласно которому Отец идет на войну не сам, а вызывает для этого новые эманации, Полоцкий замечает: «Если дальнейший рассказ, кажется, противоречит этому решению... то это только доказывает формальный характер „богов“ как ипостасей действий (Верховного) Бога» («...als Hypostasen der Handlungen Gottes»: Polotsky, 1935, 251. 15–23).

⁶¹⁴ Феодор бар Кони употребляет здесь глагол *qr'* («вызвать») (*Lib. schol.* 11; Scher 313. 27), которому в коптских манихейских текстах полностью соответствует *τωρμε* (см., например, *Keph* 7; 34. 26–27). Греческие авторы пользуются в этом рассказе глаголами *πρωβάλλω* «исторгаю» (см., например, *Epirh.*, *Pan.* 66. 25. 5: «исторгать из себя силу...» / *πρωβάλλειν ἐξ αὐτοῦ δύναμιν...*), *ἀποστέλλω* «высылаю» (*Tit.*, *Adv. Man.* I. 12/1085A: «Благо высылает некую силу...» / *ὁ δὲ ἀγαθὸς δύναμιν ἀποστέλλει τινά...*), *πέμπω* «посылаю» (*Alex. Luc.*, *Adv. Man.* III; Brinkmann, 5. 21–22: «послал некую силу...» / *πέμπωτι τινά δύναμιν*) или т. п. Манихеи, как, впрочем, ранее и гностики, при изложении мифа о возникновении высшего мира избегали глаголов со значением «творить», «создавать» или т. п. (Schaefer, 1926, 254, прим. 1; id., 1927, 78; Jackson, 1932, 224, прим. 8; Schmidt–Polotsky, 1933, 66, прим. а; см. также четкое пояснение Беркита: «Manichaeism was always ascetic, even to the terms in which Mani expressed his cosmology... In accordance with this the Manichaeans appear to have avoided all words like 'beget', or even 'create', in describing the production of the Hierarchy of Light»: Burkitt, 1925, 23).

⁶¹⁵ Копт. *тнѳу Ἰπσιου*, т. е. «Мать Жизни» (см., например: *Keph* 24; 71. 20); ср.: *Keph* 29 (82. 1–3) о ее месте в иерархии манихейских божеств: «Второй трон (θρόνος) принадлежит славной Матери Жизни, которая является началом (ἀρχή) всех эманаций (πρωβολή), которые пришли в этот мир (κόσμος)»; ср.–перс. *m'dr'gy yzndg'n*, т. е. «Мать живых» (*M* 309: Müller, 1904b, 47; другие примеры в иранских текстах см.: Jackson, 1932, 321–328; Boyce, 1975, 9; Sundermann, 1979, 119, прим. 39); в китайском *Tract.* она названа *shan mu*, т. е. «Прекрасная (или т. п.) Мать» (Chavannes–Pelliot, 1911, 511, прим. 1; Schmidt–Glintzer, 77/b1/); греч. *Μήτηρ τῶν ὅλων* («Мать всего»: *Epirh.*, *Pan.* 66. 24. 1) или *Μήτηρ τῆς ζωῆς* («Мать Жизни»: *ibid.*, 25. 5); сир. *emta ḡ-ḥayūē* («Мать Жизни»: Theod., *Lib. schol.* 11; Scher, 313. 27). В рассказе ан-Надима она дважды (Flügel, 1862, 91, 100) упоминается как «Мать Жизни» (*umm-al-ḥayāh*) и как «Мать живых» (*umm-al-ḥyā'ā*), хотя ее роль в «вызывании» Первого Человека здесь не ясна.

Между тем, в рассказе о том, как Царь садов Света произвел Первого Человека вместе с «Духом своей десницы» (Flügel, 1862, 87: «mit dem Geiste seiner Rechten» = Kessler, 1889, 389) — сочетание, которое было непонятно Флюгелю (ibid., 199, прим. 90) и которое Джексон, изменив огласовку в слове *yamnah* на *yumnah* (со значением 'happiness, felicity', получив таким образом «Spirit of Happiness»), предложил считать обозначением понятия «Мать Жизни», ссылаясь на согдийскую glossу в ср.–перс. фрагменте *M* 172 (Müller, 1904b, 101–102), где находим подобный синоним для «Матери Жизни», а именно «Богиня изобилия радости» или т. п. (Jackson, 1932, 323–327; исправление принял Dodge, 1970, 779: «spirit of his felicity»), — ан-Надим, очевидно, имел в виду действительно «Мать Жизни» (без необходимости менять здесь огласовку арабского слова) о том, что Мать Жизни (вспомним, что она же — «Великий Дух»; см. выше, прим. 595) отождествляется с «первой Десницей», свидетельствует теперь *Keph* 9 (38. 20 сл.): «Пер-

опоясав себя, как оружием, пятью своими сыновьями, т. е. пятью светлыми элементами⁶¹⁷, а именно Эфиром, Светом, Ветром, Водой и

вая Десница (тϕαρρ Ἰουνην = πρῶτη δεξιᾶ) это то, что Мать Жизни (τηνεϕ Ἰπωμη?) дала Первому Человеку, когда он собирался отправиться на Войну; далее это называется «Первым рукоположением»; «Первое рукоположение (χειροτονία) это то, что Мать (Жизни) возложила на голову Первого Человека. Она вооружила его, сделала его сильным, положила на него руку (χειροτονέω) и послала его на Войну» (39. 3 сл.). Вероятно, в сочетании «все лучшие советы нашего Отца и доброй Первой Десницы» (πρῶτης δεξιᾶς ἀγαθῆς) (СМС 19. 5–7) также следует видеть упоминание «Матери жизни»; ср. также в цитате из *Ep. Fund.*: «пусть десница Света (dextera luminis) охраняет вас и избавляет от всякого злого вторжения» (August., *C. Ep. Fund.* XI; Zycha, 207. 18–20).

⁶¹⁶ «Мать жизни... произвела Первого Человека» (Epirh., *Pan.* 66. 25. 5: <...> πρῶτηβληκέναι τὸν πρῶτον ἀνθρώπον); «Мать жизни вызвала (qrāt) Первого Человека (nāšā qadīmāyā)» (Theod., *Lib. schol.* 11; Scher, 313. 28). Согласно *Keph* 29 (82. 3–6), Первый Человек, «который усмирил все первое вражеское войско (ἵτϕαρρ ἰνῆτχαχε τηρῶ), бывшее в мирах (κόσμοι) Тьмы», занимает в царстве Света третий трон (после самого Отца Величия и Матери Жизни; см. выше, прим. 580, 615).

Однако иногда в изложении мифа «Мать жизни» как действующее лицо отсутствует, и говорится о том, что Первый Человек произошел прямо от Отца Величия. Так, в *PsBeta* 223 Первый Человек (ϕαρρ ἰρῶμε: Allberry, 10. 20–21) назван «сильным Сыном» (ϕηῖρε ἰχῶρε), которого Отец Величия послал для сражения с Тьмой (ibid., 9. 6–7); также и в *Keph* 5 (28. 7–8): «Первый Человек был послан из Величия»; ср.: «Первородный своего Отца» (ψανῆσε ἵτε πεϕίωτ: *PsSar*; Allberry, 137. 38); ср. также: *VII Cap.* 3 (Lieu, 178. 63–66): «Другой бог... был произведен (πρῶτηβληκέναι) из Отца величия, которого (Мани) называет Первым Человеком (πρῶτον ἀνθρώπον) и который, как он утверждает, сражался со злом»; August., *C. Faust.* II. 3 (Zycha, 256. 4–5): «...первого человека (primum hominem), который спустился из рода Света в род Тьмы для сражения»; и ан-Надим говорит о том, что Отец садов Света вызвал Первого Человека (al-insān al-ḳadīm: Flügel, 1871, 329. 26) для сражения с Тьмой, но не упоминает здесь Матери жизни.

В ср.-перс. и парф. текстах «Первый Человек» называется либо mrdwhm hsyng [mardōhm hasēnag], mrdwhm nxywn [mardōhm naxwēn], т. е. «Первый Человек», как было в арамейском, либо *whrmtyzd by [ohrmezd bay] (ср.-перс.), *whrmtyzdbg (парф.), т. е. «Ормазд Бог» (либо с другим титулом, например, xwd'y [xwādāy], т. е. «Господь»), — как это было и в тюркских манихейских текстах: xormuzta tāngi, т. е. «Бог Ормазд» (например, *Y^{astv}*. IV: Bang, 1923, 144–145; Asmussen, 1965, 167. 1), — приспособившаяся к зороастрийскому окружению, в котором это имя было более понятным (примеры см.: Sundermann, 1979, 99: 2. 2/3; 101: 3. 3/3).

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

Уже Бособр считал, что троицу Отец Величия, Мать Жизни и Первый Человек манихеи отождествляли с христианскими Отцом, Святым Духом и Сыном (Beausobre, 1734, 518; ср., однако: Simont, 1908, 15, прим. 1 о том, что со Святым Духом отождествлялся скорее Живой Дух; см. о нем ниже); см. также: Jackson, 1932, 321: «The triune relationship of a Father God, Mother Goddess, and Son is recognizable, and is familiar elsewhere»; Böhlig, 1980, 30: «Wir haben hier die Genealogie Vater-Mutter-Sohn vor uns, die als Götterdreiheit im Vorderen Orient verbreitet war».

⁶¹⁷ «Первый человек вызвал пятерых своих сыновей (hamš ā bnaw), как тот, кто наде-

Огнем⁶¹⁸, которые он вызвал из себя, устремился на мир Тьмы⁶¹⁹. Эти пять элементов, оружие Первого Человека, являются Живой Душой⁶²⁰,

ваит на себя вооружение для войны» (*Lib. schol.* 11; Scher, 313. 27 сл.); ср. «пять элементов (πέντε στοιχεῖων), сыновей (Πύρρε) Первого Человека» (*Keph* 11; 43. 2–3); «пять элементов» (λέντε στοιχεῖα: *Eriph.*, *Pan.* 66. 25. 5; ср. *quinque elementa: Act. Arch.* VII. 3; *Beeson*, 10. 21; правда, и греч. и лат. текст здесь, кажется, испорчены, и остается неясным, кто именно — Мать Жизни или Первый Человек — произвел эти элементы; см. перевод в Приложении 3); в *Keph* 23 (69. 18) эти элементы также названы «пятью одеждами» (τῆε νῆσσω); ср. также *August.*, *S. Faust.* XI. 3 (*Zycha*, 316. 18–25) о пяти элементах, которые имеют с Богом одну субстанцию (*substantia dei*), как о членах (*membra*), одеждах (*vestimenta*) и вооружении (*arma*) Первого Человека; в *PsSar* (*Allberry*, 161. 25) речь идет о «[пяти] умных (сущностях) (νοερον = νοερά), которые являются сыновьями Первого Человека»; ср. у Захарии: «Пять богов... пять умных сияний» (*VII Cap.* 3; *Lieu*, 178 /68–69/: *λέντε θεοί... λέντε φέγγη νοερά*); у Ефрема Сирина: «пять Светлых» (*zīwānē: 4DiscHyp.*: *Mitchell*, 1912, LXXIX); в парф. фрагменте *M* 2: «пять Светлых» (*pnz gwšn* [panz rōšn]: *Andreas–Henning*, 1934, 850 /a 26/), а в неизвестном ср.-перс. фрагменте *M* 5750 «fzynd'n» [frazendān], т. е. «сыновья (Ормазда)» (*Andreas–Henning*, 1932, 187, прим. 3), однако в иранских манихейских текстах более частым обозначением для этих пяти элементов является ср.-перс. слово 'mhr'spnd'n [amahrāspandān] (многочисленные примеры: *Sundermann*, 1979, 101. 3/4. 1. 1), понятие, восходящее, в конечном счете, к зороастрийской религии, где «Амэша-Спэнта» обозначало «бессмертный святой» или т. п., т. е. одна из шести эманаций Ахура-Мазды (о том, что слово *mardaspanl* для обозначения понятия «элементы» было совершенно обычным в согдийском языке времен Мани, см. подробнее: *Schaeder*, 1926, 279 сл. с примером из согд. перевода *Tan.* 4. 3, где это слово передает греч. *στοιχεῖα*); в *X^aastv.* IV (ср. *ibid.*, IIIA) они названы «пятью Богами (*biš tāngi*), сынами/телохранителями (*oγlan*) Бога Ормазда» (*Asmussen*, 1965, 167 /8/; см.: *ibid.*, 199–200 о том, что *oγlan* в этом тексте следует понимать скорее в значении «сын», а не «телохранитель» или т. п., как это делал Банг, переводя слово как «Трабани»: *Bang*, 1923, 145 и комментарий: 172–176; ср.: *Дмитриева*, 1963, 228. 8: «воины»), см.: *Asmussen*, 1965, 199–200; о трудностях точного перевода этого слова, которое включает в себя целый спектр оттенков (от «сын» до «телохранитель»), см.: *Schaeder*, 1926, 252–254; ан-Надим говорит о том, что «Первый Человек вооружился пятью родами (*ağnās*), т. е. пятью богами» (*Flügel*, 1862, 87; см., однако: *Schaeder*, 1926, 253, прим. 2 о том, что, хотя араб. *-ins* 'род' и восходит к греч. *γένος*, за этим словом у ан-Надима скрывается понятие «элемент», стоявшее в оригинале).

⁶¹⁸Эти пять духовных элементов (*νοερά*, см. пред. прим.), или помощников, Первого Человека перечислены в *PsSar* (*Allberry*, 137. 17–37): «Дева Света (τῆπαρϕενος ἵπουαῖνε), она же Живой Огонь (τσετε ετανῶ); ее брат, Живой Ветер (πτηνῶ ετανῶ), второй помощник (βοηθός); третий элемент (στοιχεῖον) — Живая Вода (πναῦ ετανῶ); <...> [...]; пятый элемент — Живой Воздух (πανρ ετανῶ)»; совершенно очевидно, что в разрушенной строке 34 речь шла о четвертом элементе, а именно о Свете: *ποῦαῖνε*; ср. также в *PsHer* (*ibid.*, 201. 13 сл.); в *X^aastv.* IIIB духовные элементы Первого Человека названы так: «Первый — это божество Эфира (*tintura tāngi*; ср. «*Lufthauch*»: *Bang*; «*Zephyr*»: *Asmussen*); второй — божество Ветра (*yil tāngi*); третий — божество Света (*yaruq tāngi*); четвертый — божество Воды (*suw tāngi*); пятый — божество Огня (*ot tāngi*)» (*Bang*, 1923, 148–149; *Asmussen*, 1965, 171 /34–37/, 194); в том же порядке они перечислены, например, и в ср.-перс. фрагменте *M* 7980 (= T III 260 a I R I): «Эфир (*pr'whrg*), Ветер (*w'd*), Свет (*gwšn*), Вода (*'b*), Огонь (*'dwr*)» (*Andreas–Henning*, 1932, 185; другие примеры из иранских манихейских текстов см.: *Asmussen*, 1965, 211–212; *Sunderman*, 1979, 99, 101); этому перечню соответствует и тот, который неоднократно встречается в китайских текстах: *qi*, *feng*, *ming*, *shui*, *huo* (подробнее см.: *Byrder*, 1985, 95–98). Инвентарь обозначений пяти светлых элементов на разных языках (правда, только во французском переводе и, к сожалению, без ссылок на источники) см.: *Tardieu*, 1981, 104–105.

а также и прообразом нашей души⁶²¹, которой в будущем, через познание своей подлинной природы, предстоит быть спасенной от оков Материи.

Этот же перечень находим и у ересиологов: «Пять стихий, а именно: Ветер (ἄνεμος), Свет (φῶς), Вода (ῥῆμα), Огонь (πῦρ) и Материя (ῥλή)» (Eriph. Pan. 66. 25. 5), ср.: ventus, lux, aqua, ignis et materia (Act. Arch. VII. 3) — следует иметь в виду, что текст Act. Arch. (как в том варианте, которым пользовался Епифаний, так и в том, с которого делался латинский перевод) в этом месте был безусловно испорчен: вместо ῥλή в первоначальном тексте стояло ἄηρ, т. е. «воздух», или «эфир» (см. прим. к переводу этого места Епифания в Приложении 3); ср.: August., De haer. 46. 7 (Vander-Plaetse—Beukers, 314. 50—52), где находим такой ряд: «Воздух (aër), Свет (lux), хороший Огонь (ignis bonus), хорошая Вода (aqua bona), хороший Ветер (ventus bonus); у ан-Надима пятью элементами (aġnās — букв. 'родами'; см. пред. прим.) Первого человека являются «Эфир (an-nasīm), Ветер, Свет, Вода и Огонь» (Flügel, 1862, 87), т. е. те же элементы, из которых состояла земля Света: арабский текст см. выше, в прим. 594.

⁶¹⁹ «И (Первый Человек), надев их на себя, как бы готовясь к войне, он сошел вниз и начал войну с Тьмой» (Eriph., Pan. 66. 25. 6). Только Феодор бар Кони сохранил свидетельство о том, что в это время «ангел по имени nḥš bt вышел перед ним (перед Первым Человеком. — А. Х.), держа в руке корону победы» (Lib. schol. 11; Scher, 314. 2—3). О том, что этого ангела следует отождествлять с персонажем манихейской элегии по имени «Венценосец» (Στεφανοφόρος), который в греческих анафематизмах следует сразу после Первого Человека (VII Cap. 3; Lieu, 178. 66; Anath. L; 1461C), см.: Jackson, 1932, 225, прим. 13.

⁶²⁰ Так, в Keph 5 «первым охотником» (за Тьмой), вышедшим из Света, назван Первый Человек (28. 7—8), а царь Тьмы назван «первым охотником», который подстерег «Живую душу» (τῆ ψυχῆς ἐταῖος, т. е. Первого Человека), расставив ей сети (29. 18—20). См. также: «(часть) из его вооружения, т. е. души» (Eriph., Pan., 66. 25. 6: ...ἐκ τῆς πανοπλίας αὐτοῦ, ὃ ἐστὶν ἡ ψυχῆ; ср. Act. Arch. VII. 4: ...de armatura eius, quod est anima). Александр, избегая употребления термина «Первый человек», говорит о нем как о «некой силе, которую мы (т. е. греческие философы. — А. Х.) называем душой» (Adv. Man. III; Brinkmann, 5. 22: ...τινα δύναμιν, τὴν ὕψ' ἡμῶν καλοῦμένην ψυχὴν); также и Тит говорит о Первом человеке как о «силе, которую он (Мани. — А. Х.) называет душой всех» (т. е. «душой мира»; Adv. Man. I. 29; 1109C: ...δύναμιν, ἣν καλεῖ ψυχὴν ἀπάντων). У Симплиция, который, как и Александр, избегал употребления имен мифологических персонажей, речь идет о «частях и членах (Бога), являющимися душами, которые он «бросил Злу» (In Epict. Ench. XXXV; Hadot, 323. 40—41: μέρη ἑαυτοῦ καὶ μέλη τὰς ψυχὰς οὐσᾶς... ἐρρίψε τῷ κακῷ).

О том, что понятие «Живая Душа» восходит в манихействе (через Быт 2. 7) к IKop 15. 45 (ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἄδαμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν), см. Полоцкий в: Schmidt—Polotsky, 1932, 72.

⁶²¹ См., например, X^{asv}. IB, где «пять богов», сыновья Ормазда, отождествляются с «нашей душой» (üzütümüz: Asmussen, 1965, 167. 8). Уже Радлов заметил, что нельзя между этим сочетанием и предшествующим biš tānri помешать союз «и», поскольку «beide Wörter stehen in einem appositionellen Verhältnisse» (Radloff, 1911, 870; поэтому Bang, 1923, 145: «die Fünfgötter, (d. h.) unsre Seelen» (мн. ч.); ср., однако, правильное ед. ч. «our soul» в переводе Асмуссена: ibid., 193 и Schaefer, 1926, 255: «unsre Seele»); между тем эта ошибка, которая искажает подлинный смысл текста, присутствует в переводе Дмитриевой (1963, 228. 8): «...пять богов — и наши души...». По поводу тюркского слова üzüt, обычно условно переводимого как «душа» (лучше, может быть, «самость», «дух» или т. п. — консультация Л. Ю. Тугушевой), которое воспроизводит ср.-перс. и парф. gy'n [gyān], см.: Schaefer, ibid., 255 сл. О том, что gy'n [gyān] в ср.-перс. и парф. манихейских текстах было обобщением обозначением «индивидуальной души», с многочисленными примерами см.: Sundermann, 1997, 11 сл. По всей вероятности, сам Мани на своем родном языке

Силы Тьмы заглотили⁶²² эти светлые силы как приманку⁶²³, и в результате произошло смешение пяти темных сил с пятью светлыми. Но, хотя Первый Человек и его душа потерпели поражение, оказались в плену у царства Тьмы и забыли свое божественное происхождение⁶²⁴,

использовал для этого понятия слово *pařsā* (Schaefer, *ibid.*, 257; Sundermann, *ibid.*, 12). См. также: Eriph., *Pan.* 66. 9. 6: «Ибо и сам (Мани) говорит, а вслед за ним и манихеи, что душа является частицей Бога (μέρος θεού) и что она, будучи от него отторгнутой и (взятой) в плен архонтами противоположного начала и корня, была брошена в тела, потому что она является пищей архонтов, которые ее схватили и <ели ее как> источник силы для себя и разделили ее по телам.

⁶²² Ср. Eriph., *Pan.* 66. 25. 6: «Архонты Тьмы, воюя с ним, сожрали (часть) из его вооружения, т. е. души» (...ἔφαγον ἐκ τῆς πανοπλίας αὐτοῦ, ὃ ἐστὶν ἡ ψυχὴ = *Acta Arch.* VII. 4 (Beeson, 10. 24): ...comederunt de armatura eius, quod est anima); *VII Cap.* 3 (Lieu, 178. 67–70): «Пять богов, названных им пять светлых мыслей, которые... были пожраны (καταβρωθέντας) злом». Theod., *Lib. schol.* 11 (Scher, 314. 10): «Первый Человек дал себя и своих пятерых сыновей на пожрание пятерым сыновьям Тьмы...». См. также рассказ ан-Надима: «Они долго сражались, и царь Тьмы победил Первого Человека, заглотил его из Света и обнял его своими родами и своими элементами» (Flügel, 1862, 87–88).

⁶²³ Так, в *PsBema* 223 (Allberg, 9. 31 сл.) это действие Отца Величия сравнивается с действием пастуха, который при виде льва, собирающегося напасть на стадо овец, жертвует одной овцой как приманкой (βαρβς) с тем, чтобы поймать льва, а затем и вылечить раненную львом овцу. Этот же образ: «пастух, лев, козленок» (pastor, leo, haedus) использовал и автор *Act. Arch.* XXVIII. 2–3 (Beeson, 40. 33 сл.), безусловно, почерпнув его из какого-то манихейского сочинения, как это позднее сделал и Августин (*S. Faust.* XX. 17; Zycha, 557. 15 сл.: pastor, bestia, pecus). Ср. также: Theod., *Haer. fab.* 26 (377C–D): «Взяв какую-то частицу Света, как некую приманку и крючок (οἶόν τι δέλεαρ καὶ ἄγκιστρον), послал (Отец Величия) ее в Материю; та, получив (эту приманку) и распростершись на ней, заглотила посланное и оказалась связанной и пойманной как бы некоей сетью». Иоанн Грамматик приводит слова манихея о том, что Бог «взяв какую-то часть от своей силы, послал ее в материю, желая приманить ее» (*Disp.* 2; Richard, 117 / 10–11/: λαβὼν μοῖράν τινα τῆς ἑαυτοῦ δυνάμεως τῇ ὕλῃ προσέπεμψε, δελεᾶσαι αὐτὴν βουλόμενος).

Иной, хотя и похожий, образ находим у Феодора: «Первый Человек и пять его сынов отдали себя пяти сынам Тьмы на пожрание, как тот, у кого есть враг, дает ему смертельный яд, примешанный к лакомству» (*Lib. schol.* 11; Scher, 314, 7–9); Симплиций сравнивает это с действием военачальника (στρατηγός), который перед наступлением врага жертвует частью своего войска (στρατός), чтобы спасти остальных (*In Epict. Ench.* XXXV; Hadot, 323. 42–44).

Здесь можно вспомнить образ, который является ключевым в трактате *Auth. Log.* (Нар Хаммади VI. 3; 29. 4 сл.); правда, здесь в образе рыбака, который пытается приманкой-страстями заманить рыбы-души в свои сети, выступает дьявол (перевод текста см.: Хосроев, 1991, 215–219).

⁶²⁴ См., например, описание этого состояния Первого Человека и его души, пораженных Материей, в *X^o asrv.* IV: в сражении с темными силами «они были ранены и повержены», а после того, как они «смешались, стали они неразумными и безвольными... Они совсем забыли вечную страну Богов, в которой они сами были рождены и созданы; они отделились от Богов Света» (Bang, 1923, 144–145; ср.: Asmussen, 1965, 193, который, однако, в переводе упускает ед. ч., подразумеваемая только Первого Человека). Комментарий к этому пассажиру см.: Schaefer, 1926, 250, прим. 6, а также Radloff, 1911, 871. Перевод этого пассажа Дмитриевой (1963, 228. 10 сл.) неверен: у нее речь идет о том, что демоны, объединившись в злом умысле, стали безумными и бессердечными; и забыли они вечную обитель богов (демоны! — sic!) и т. д. См. также китайский *Tract.*: «После того, как эти пять светлых элементов претерпели такие страдания, попали в

именно в этом-то и состоял план Отца Величия: проглоченные Тьмой светлые элементы, заразив ее Светом и Добром, должны были остановить дальнейшее ее продвижение вверх, подчинить ее силы власти Света и в конечном счете упразднить господство Тьмы и Материи⁶²⁵.

Тогда, чтобы освободить Первого Человека⁶²⁶, Отцу Величия придется вызывать новые божественные персонажи, и таким образом являются еще три божества, принадлежащие к так называемому вто-

темнищу и были закованы, они забыли свои прежние чувства, как делает это безумный или пьяный человек» и т. д. (Chavannes—Pelliot, 1911, 530; Schmidt—Glintzer, 84 /c15—16/). О последствиях этого смешения для пяти светлых элементов так говорит Феодор бар Кони: когда силы Тьмы пожрали их (ср. выше, прим. 622), «был отнят у пяти светлых Богов разум (hawnā), и через яд сынов Тьмы стали они подобны человеку, которого укусила бешеная собака или ужалила змея» (*Lib. schol.* 11; Scher, 314, 10—13), а Александр, переводя эту мифологию в философский план, говорит: «А в результате этого смешения душа стала испытывать те же страсти, что и материя» (*Adv. Man.* III; Brinkmann, 6. 2: ἐν δὲ τῇ μίξει συμλαθεῖν τῇ ὕλῃ τὴν ψυχὴν).

⁶²⁵ Александр Ликопольский, как всегда, избегая упоминания мифологических персонажей, так четко сформулировал суть этого плана: Бог послал душу «в Материю, (и душа) должна была полностью с ней смешаться; ибо отделение этой силы (т. е. души) от материи, которое когда-то произойдет, окажется смертью для Материи; так вот, таким образом по провидению Бога смешалась душа с Материей» (*Adv. Man.* III; Brinkmann, 5. 21—6. 1: ...ἐπὶ τὴν ὕλην, ἥτις (σχίλ. ψυχῆ) αὐτῇ διὰ λάσθης μίχθησεται: ἔσθθαι γὰρ τῆς ὕλης θάνατον τὸν μετὰ ταῦτά ποτε τῆς δυνάμεως αὐτῆς χωρισμόν. οὕτως οὖν κατὰ πρόνοιαν τοῦ θεοῦ μεμῖχθαι τὴν ψυχὴν τῇ ὕλῃ); ср.: Polotsky, 1935, 252. 27 сл. См. также ответ манихея Фортуната на вопрос Августина о том, зачем душа (scil. Первый Человек) была послана вниз и для чего она смешалась с миром Тьмы (...mundo permixta sit): Бог «послал (туда) душу сознательно» (voluntarie misisse animam; August., *C. Fort.* 26—27; Jolivet, 184. 25 сл.); ранее в тексте Фортунат со ссылкой на *Мф* 10. 16 («Вот, я посылаю вас, как овец среди волков...») уже объяснил причину: «Поэтом... до создания мира с той целью души были посланы (вниз) против враждебной природы, чтобы они своим страданием смогли ее подчинить и доставить победу Богу» (hoc more missas esse animas contra contrariam naturam, ut eandem sua passione subiicientes, victoria Deo redderetur: *ibid.*, 22; Jolivet, 182. 3—6).

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

⁶²⁶ Для этого, согласно Феодору бар Кони, Первый Человек «семь раз вознес молитву к Отцу Величия» (*Lib. schol.* 11; Scher, 314, 13—14), чтобы тот освободил его; ср.: Eriph., *Pan.* 66. 25. 7. О молитве Первого Человека к Отцу в иранских текстах см.: Jackson, 1932, 256 сл. Ср. у Александра о том, что Бог просто «пожалел» (οἰκτείρατο) Первого Человека (*Adv. Man.* III; Brinkmann, 6. 6—7).

рому вызыванию⁶²⁷: сначала является Возлюбленный Светов⁶²⁸, который вызвал Великого Строителя⁶²⁹, а тот, в свою очередь, вызвал Живого Духа⁶³⁰; именно ему и было предназначено спасти Первого Человека из царства Тьмы и вывести его в царство Света.

⁶²⁷ Эти три божества, или эманации, названы у Феодора qṛāytā d-tartēn, т. е. «второе вызывание» (*Lib. schol.* 11; Scher, 314. 15); в *Keph* 16 (49. 23–25) этому соответствует «третье Величие» (τμᾶςμαντῆ μντμνας): «Третье [Величие это Возлюбленный] Свет[ов], Великий Строитель, Живой Дух и пять [Сыновей] Живого Духа. Они и составляют Третье Величие».

⁶²⁸ Сир. ḥabbībh nahīrē (Theod., *Lib. schol.* 11; Scher, 314. 15: Отец Величия «вызвал как второе вызывание Возлюбленного Светов»); в *Keph* 29 (82. 6–8) этот персонаж (πνεῦμα τοῦ αἰῶνος) назван «великим Возлюбленным, почитаемым у эонов Величия»; в царстве Бога он занимает четвертый трон (см. выше, прим. 580, 615, 616), а в *Keph* 7 (34. 26 сл.) он назван «второй эманацией (πρωτόλη)» (после «Великого Духа») Отца Величия. В ср.-перс. rwsnyn xw'rust [rōšnēn ḥwārist] (*M*7984/Т III 260/ по поводу прилагательного xw'rust см.: Andreas–Henning, 1932, 179, прим. 2: «angenehmst» или т. п.); парф. frührwšn [frīhrōšn] с тем же значением (примеры из иранских языков см.: Jackson, 1932, 273 сл.; Sundermann, 1979, 99); кит. le ming букв. 'радость светов' или т. п. (Bryder, 1985, 98–99); ср. также и у ан-Надима: ḥabīb al-anwār (Flügel, 1871, 329. 28); согласно ан Надиму, именно «Возлюбленный Светов», а не «Живой Дух» (см. ниже), освобждает «Первого Человека» из царства Тьмы (Flügel, 1862, 88). Подлинная роль этого персонажа остается, однако, совершенно не ясной («ist völlig unklar»: Polotsky, 1935, 253. 23–24).

⁶²⁹ Сир. bān rabbā (Theod., *Lib. schol.* 11; Scher, 314. 16: «Возлюбленный Светов вызвал Великого Строителя»; bān зд. от глагола 'строить', см.: Brockelmann, 1928, 78b); ср. также bān у Ефрема Сирина в *2DiscHyp* (Mitchell, 1912, XXX, XLVII, LXXV: «bān, the Builder»; сир. текст: р. 3. 32; 39. 20; 94. 42). Персонаж известен и иранским манихейским текстам: см., например, согд. фрагмент *M* 583, где ко второй группе эманаций Верховного Бога принадлежит и «божество Бам» (Jackson, 1932, 274–275; 283–287); ср. также парф. фрагмент *M* 2 II (Andreas–Henning, 1934, 852: а 104), в котором b'm yzd [bām yazad], т. е. «божество Бам», стоит в списке божеств «второго вызывания» (для других примеров см.: *DictMT* II, 104а). Уже Шедер отметил, что в иранских текстах арамейское «bān rabbā, великий Строитель» было заменено подобнозвучащим персидским именем бога Bām, что означает 'утренняя заря'» (Schaefer, 1927, 135). Этот второй член «второго вызывания» известен в форме pnaς nekwt и копским манихейским текстам (*Keph* 11; 44. 3; *Keph* 16; 49. 24). Здесь за копт. εkwт 'строитель' стоит, как свидетельствует *Keph* 29 (82. 8–9), греч. ἀρχιτέκτων. «Великий Строитель» известен и ан-Надиму, у которого находим этот персонаж в форме al-bannā' al-kabīr (Flügel, 1871, 335. 31); неверный перевод Флюгеля (1862, 102) и Кесслера (1889, 400): «der grosse Bau» Нельдеке исправил на верное «der grosse Baumeister» (Nöldecke, 1889, 546; ср.: «the Great Builder»: Dodge, 1970, 796 с примечанием, что у других арабских авторов это действующее лицо не упоминается). Согласно *Keph* 29 (82. 8–10), ему будет принадлежать «пятый трон».

⁶³⁰ Сир. gūhā hayūā (Theod., *Lib. schol.* 11; Scher, 314. 17: «Великий Строитель вызвал Живого Духа»). В *Keph* 29 (82. 12–15) подробно говорится о роли этого персонажа: «[Шестой трон] принадлежит могущественному Живому Духу (πνεῦμα ἑταμῶ πχωρε) ... который вывел наверх из [земли Тьмы] Первого Человека, который упорядочил и воздвиг миры [...] для очищения (καθάρσις) Света и для скования сил врага». В иранских текстах он выступает то как «Живой Дух» (например: парф. w'd jwvndg [wād žīwandag]), то как «Бог Михр» (например: ср.-перс. muhr yzd [mīhr yazad] в *M* 7984), т. е. Митра (подробнее см.: Andreas–Henning, 1932, 177, прим. 3; примеры: Sundermann, 1979, 99, 101); в китайских текстах он назван jing (huo) feng, т. е. «Чистый (Живой) Ветер» (*Hymn.* строфа 362. 2: Tsui, 1943, 210: «Pure Living Wind»; подробнее см.: Chavannes–Pelliot, 1911, 510, прим. 4, а также Bryder, 1985, 101). У греческих авторов он называется ζῶν πνεῦμα (Epirh., *Pan.* 66. 25. 7: для спасения Первого Человека Отец «послал другую силу, которую он

Для этого Живой Дух вызвал пятерых своих Сыновей, а именно: 1. Светодержца — из своего Ума⁶³¹, 2. Великого Царя Чести — из своей Мысли⁶³², 3. Адаманта Света — из своего Разумения⁶³³, 4. Царя Славы — из своего Помышления⁶³⁴, и 5. Омофора⁶³⁵ — из своего Размышления⁶³⁶ — и они спустились к границам страны Тьмы⁶³⁷.

исторг и которую называют Живым Духом»; нужно заметить, Епифаний не упоминает в своем рассказе ни Возлюбленного Светов, ни Великого Строителя — Живой Дух у него исходит прямо от Отца Величия); у латинских авторов *spiritus vivens* (*Act. Arch.* VII. 4; *Beeson*, 10. 27) или *spiritus potens* (*August.*, *C. Faust.* XX. 9; *Zycha* 545. 28); ср. у ан-Надима *gūh al-hayāt* (*Flügel*, 1871, 329. 29).

⁶³¹ Сир. *zāpēt zīwā men hawneh*, т. е. «Светодержца — из своего Ума» (*Theod.*, *Lib. schol.* 11; *Scher*, 314. 17; о понятии *hawpā* см. выше, прим. 585); подробнее о трудностях перевода сочетания *zāpēt zīwā* и о том, что его следует переводить не как «l'Ornement de la lumière» (так *Pognon*, 1898, 187, прим. 3; *Cumont*, 1908, 22, прим. 1; ср.: *Schaefer*, 1926, 343: «Glanzschmuck»), а как «Custody (или т. п.) of Splendor», см.: *Jackson*, 1932, 296 прим. 3; в греч. *VII Cap.* III (*Lieu*, 178. 67) этот персонаж имеет форму *φεγγυοκάτοχος* (букв. 'удерживающий сияние'), и та же форма (*φεγγοκάτοχος*) сохранена в коптских текстах: например, в *PsSar* (*Allberry*, 138. 28), где он назван [первым сыном] Живого Духа»; ср.: *Keph* 33 (91. 20), где, правда, в разрушенном контексте, говорится: «[...]Держащий Сияние, Ум (вобс) [...]»; в ср.-перс. текстах он назван *dhybyd* [*dahibēd*], т. е. «Господин страны» (например, в *M 472 /R 14/*: *Müller*, 1904b, 18; подробнее см.: *Sundermann*, 1979, 101, 126–129, прим. 162–163; другое отождествление см.: *Jackson*, 1932, 308); пять сыновей Живого Духа перечислены по именам и в китайских текстах, но установление их соответствия именам пяти сыновей, названных в иранских текстах, вызывает затруднение; для отличающихся друг от друга отождествлений см.: *Chavannes–Pelliot*, 1911, 549–551 (*chi shi*, т. е. «Несущий мир» = *dhybyd*) и *Waldschmidt–Lentz*, 1933, 508–512 (*cui ming*, т. е. «Сдерживающий Свет» = *dhybyd*); ср. *Bryder*, 1985, 102–103. Августин не раз упоминает эту мифическую фигуру (*splenditenens* = *φεγγυοκάτοχος*); манихеи, по его словам, так представляли «великого Стража Света: у него шесть лиц и ртов, и он блещет светом» (*C. Faust.* XV. 6; *Zycha*, 428. 5–8: *splenditenentem magnum, sex vultus et ora ferentem micantemque lumine*). Подробнее см.: *Cumont*, 1908, 22–23, 28; *Burkitt*, 1925, 28, прим. 1; *Jackson*, 296–313.

⁶³² Сир. *malkā rabbā d-īqārā men madd'eh*, т. е. «великого Царя Чести — из своей Мысли» (*Theod.*, *Lib. schol.* 11; *Scher*, 314. 18; см. выше, прим. 585 о понятии *madd'ā*). Копт. *ⲙⲣⲣⲟ ⲛⲧⲉⲡⲧⲁⲔⲟ*, т. е. 'Великий Царь Чести' (например: *Keph* 70; 170. 28); вероятно, его следует отождествить со ср.-перс. *r'hr̄gbyd* [*pāhragbed*], т. е. 'Господин сторожевого поста' или т. п. в *M 472 /R 14/* (*Müller*, 1904b, 18: 'Wachthüter'; подробнее см.: *Sundermann*, 1979, 102 в разделе «unklare Fälle» и 131, прим. 223–224); с ним отождествляется «Царь десяти небес» (*shi tien wang*) в китайских текстах (см.: *Chavannes–Pelliot*, 1911, 549, прим. 3; *Bryder*, 1985, 102–103); у латинских манихеев этот персонаж назывался *Rex Honoris*, т. е. 'Царь Чести' (например: *C. Faust.* XV. 6; *Zycha*, 428. 8).

⁶³³ Сир. *'dmws nuhrā men re'uyāneh*, т. е. «Адаманта Света — из своего Разумения» (*Theod.*, *Lib. schol.* 11; *Scher*, 314. 18; см. выше, прим. 585 о понятии *re'uyānā*); в коптских текстах он назван *ⲁⲃⲁⲙⲁⲤ ⲛⲡⲟⲩⲁⲓⲛⲉ* (например: *PsBema*; 235; *Allberry*, 33. 7); в ср.-перс. *wysbyd* [*wisbed*], т. е. 'хозяин деревни' или т. п. (см., например: *M 472 /R 13/*: *Müller*, 1904b, 18: «Dorfhüter»; подробнее см.: *Sundermann*, 1979, 101, 127, прим. 164); ср. у Августина: *adamas*, «герой, несущий войну и держащий в правой руке копье, а в левой — щит» (*C. Faust.* XV. 6; *Zycha*, 428. 9–10: *...adamantem heroam belligerum dextra hastam tenentem et sinistra clipeum*).

⁶³⁴ Сир. *mlek' šūbhā men maḥsabhtch*, т. е. «Царя славы — из своего помышления» (*Theod.*, *Lib. schol.* 11; *Scher*, 314. 19; см. выше, прим. 585 о понятии *maḥsabhtā*); в коптских текстах он назван *ⲡⲣⲟ ⲙⲡⲉⲗⲁⲩ* (например: *Keph* 70; 171. 4–5), а в ср.-перс. *zndbyd*

Отсюда Живой Дух «воззвал» к Первому Человеку, и тот «ответил» ему⁶³⁸. «Призыв» становится шестым сыном Живого Духа, а «Ответ» — шестым сыном Первого Человека⁶³⁹. Оба они составляют теперь «помышление жизни», в противоположность Материи, которая является

[zandbkd], т. е. 'глава племени' или т. п. (см., например: *M 472 /R 13/*: Müller, 1904b, 18: «Stammhüter»; подробнее см.: Sundermann, 1979, 101, 127, прим. 167; ср. также: *ibid.*, прим. 169 для согд. обозначения этого понятия); у латиноязычных манихеев он выступает в форме *Rex Gloriosus*, т. е. 'Славный Царь' (*August.*, *C. Faust.* XV. 6; *Zycha*, 428. 11).

⁶³⁵ Сир. *sabbālā* <...> *men tar'īteh*, т. е. «Носителя <...> из своего Размышления» (*Theod.*, *Lib. schol.* 11; *Scher*, 314. 19; см. выше, прим. 585 о понятии *tar'īā*); в греческих и коптских текстах этот персонаж называется *ὄμοφορος* «Омофор» (букв. 'несущий на плечах'); в дальнейшем оставляю это имя без перевода: см., например: *Eph.*, *Pan.* 66. 22. 2; *VII Cap.* 3 (*Lieu*, 180 /77/); латинский перевод *Act. Arch.* VIII. 2 (*Beeson*, 11. 21–22) оставляет греч. слово без перевода и дает пояснение: *Homoforus* <...> *id est qui eam* (землю) *portat in humeris*; ср.-перс. *m'nbyd* [*mānbēd*], т. е. 'глава дома' (см.: *M 472 /R 13/*: Müller, 1904b, 18: 'Haushüter'; подробнее см.: Sundermann, 1979, 101, 127, прим. 170); у латинских манихеев он назывался *Atlas*: см., например: *August.*, *C. Faust.* XV. 6 (*Zycha*, 428. 12).

⁶³⁶ Таким образом, Живой Дух наделен теми же пятью духовными качествами, что и Отец Величия; см. выше, прим. 585. В том же порядке они перечисляются и в *PsVema* 235 (*Allberry*, 33. 5–9).

⁶³⁷ Этот подробный рассказ о «втором вызывании» находим только у Феодора (314. 15–20). Согласно Епифанию, Отец посылает для спасения Первого Человека сразу Живого Духа (*Pan.* 66. 25. 7).

⁶³⁸ См.: *Theod.*, *Lib. schol.* 11 (*Scher*, 314. 20 сл.): «Они спустились к земле Тьмы... Тогда воззвал (*qrā*) Живой Дух своим голосом. Стал голос Живого Духа, как острый меч, и (Живой Дух) открыл Первому Человеку свой образ и сказал ему: „Мир тебе, праведник среди грешных, светоч среди Тьмы, Бог, живущий среди свирепых зверей“... На что ответил ему (*pnāy/hu*) Первый Человек и сказал: „Приди в мире, приносящий покой и мир“. (И еще) сказал он ему: „Как дела у наших отцов, сыновей Света...?“ Ответ (*qru*) сказал ему: „У них все хорошо“». Ср. свидетельство ан-Надима: Радость (*al-bahgāt* = Мать Жизни) и Живой Дух (*gūh al-hayāt*) спустились к границам царства Тьмы и увидели там Первого Человека; «затем воззвал (*da'ā*) Живой Дух к Первому Человеку громким зовом (*šaut*) <...> и (голос) стал еще одним Богом (*ilah āhar*)» (*Flügel*, 1871, 329. 29–31); неверный перевод-толкование Флюгеля: «und Urmensch wurde ein anderer Gott» (*Flügel*, 1862, 88) исправил Джексон: «and it (i. e. the Voice, Call) became another God» (*Jackson*, 1932, 260; ср. *Dodge*, 1970, 780: «and which became another deity»); ср. след. прим. и ниже, прим. 643.

⁶³⁹ Итак, эти коммуникативные функции (призывание/ответание, или, как в коптских текстах, слышанье; см. ниже) персонифицируются и становятся богами. См.: *Keph* 4 (25. 23–30), где говорится о том, что «двенадцать часов Третьего дня» — «это пять сыновей Первого Человека и пять сыновей Живого Духа», а также «Призыв (*ptwzme*) и Услышанье (*pswtme*), которые причислены к своим десяти братьям». Тот же образ находим и в *PsSar* (133. 26–30). Неуклюжее на первый взгляд слово «услышанье» (см., однако, это слово у Даля) наиболее точно отражает копт. существительное *pswtme* (субстантивация глагола *swtme* «слушать»), которое в контексте манихейского мифа имеет значение «результат слышанья и реакция (ответ) на него» (см. след. прим.), а не «процесс слушания».

Мифологическая пара «Призыв» и «Ответ» («Услышанье») надежно засвидетельствована и другими манихейскими текстами: в парф. *hrwštg* [*hrōštāg*] и *pdw'htg* [*padwāhtg*] (подробнее см.: Sundermann, 1979, 99 и 120, прим. 72–73; 100 и 121, прим. 89–91); эти парф. слова удержаны и в уйгурском космогоническом фрагменте (Т II D 173b¹: *Le Coq*, 1911, 13. 13–14); см. также: *Schaeder*, 1926, 251, прим. 1 и 263; *Chavannes-Pelliot*, 1911, 521 прим. 1; *Jackson*, 1932, 231 прим. 36 и 261–262.

«помышлением смерти»⁶⁴⁰. «Призыв» поднимается обратно к Живому Духу, а «Ответ» — к Матери Жизни⁶⁴¹. После этого она и Живой Дух устремляются в царство Тьмы и выводят оттуда Первого Человека⁶⁴². Это спасение Первого Человека является прообразом спасения в будущем каждой отдельной человеческой души.

Между тем сыновья Первого Человека, т. е. частицы Света, оставались в плену у Тьмы, и, чтобы освободить их, Живой Дух вместе со своими сыновьями обрушивается на царство Тьмы. Силы Тьмы побеждены, и Живой Дух начинает творение мира⁶⁴³. Так, из содранной с архонтов Тьмы кожи создал он десять небес, а из их плоти — восемь

⁶⁴⁰ Так называет их *Keph* 16 (55. 4–5): «Помышление (ἐνθύμησις) это, помышление жизни (πασαχνη ντε πωνη), а именно: Призыв (πτωρηνη) и Услышанье ([πс]ωтμη)». За сочетанием «помышление жизни» скрывается более емкое содержание, а именно «жажда к жизни, к возрождению, к восстановлению первоначального, не загрязненного Материей состояния и т. д.»: ведь именно «Призыв» побудил проснуться от сна Первого Человека, и его «Ответ» («Услышанье»; см. пред. прим.) показывает, что он уже был в состоянии осознать свое положение. О «вожделении смерти» см. выше, прим. 609.

⁶⁴¹ «„Призыв“ (qḡu') и „Ответ“ ('ny'), сопровождаая друг друга, поднялись (Один) к Матери Жизни и (другой) к Живому Духу; Живой Дух надел на себя (labšeh) „Призыв“, а Мать Жизни надела на себя (labšat) „Ответ“, своего возлюбленного сына» (Theod., *Lib. schol.* 11; Scher, 315. 3–5). Уже Шедер показал, что сирийские неогласованные формы qḡu' и 'ny', которые (до того, как стали известны оригинальные манихейские тексты) исследователи считали формами действ. прич. qāḡuā и 'ānyā (см., например: Cumont, 1908, 24, прим. 5: «l'Appelant et le Respondent»), на самом деле (с оглядкой на иранский материал, где xrwštg и rdw'xtg — страд. прич.; ср. выше, прим. 639) должны рассматриваться как страд. прич.; следовательно, в сирийском они имеют тоже значение, что и в иранских, а именно: «Позванное» и «Отвеченное», соотв. «Призыв» и «Ответ» (Schaefer, 1926, 265; ср. также: Jackson, 1932, 231, прим. 36, который, тем не менее, оставляет в переводе действ. прич.: Appellant и Respondent).

⁶⁴² У Феодора бар Кони нет прямого рассказа о спасении Первого Человека; он говорит только о том, что Живой Дух и Мать Жизни «спустились к земле Тьмы, туда, где был Первый Человек и его сыновья» (*Lib. schol.* 11; Scher, 315. 6–7). В *Keph* 17 (56. 2–4) говорится только о Живом Духе как о спасителе Первого Человека: «Тогда послан был Живой Дух, Отец Жизни, и взял он Первого Человека из сражения и [вознес его в] страну Света»; ср. *Keph* 32; 85. 22–25: «Живой Дух... взял человека из сражения, как [доста-]ют жемчужину (μαρμαρίτης) из моря» и *PsBema* 223 в след. прим.); так же и в рассказе Епифания (*Pan.* 66. 25. 7 = *Act. Arch.* VII. 4; Beeson, 10. 26–29): «И если бы Отец не услышал молитвы (Первого Человека) и не послал бы другую силу, которую он исторг (из себя) и которую называют Живым Духом, и если бы (она), спустившись, не подала бы ему правой руки и не вывела бы его наверх из Тьмы, то, будучи захваченным, оказался бы Первый Человек в великой опасности».

Уйгурский космогонический фрагмент (см. выше, прим. 639) сохранил, однако, подробный рассказ об этом событии: «Когда Призыв (xḡštag) и Ответ (radwāxtag) поднялись от Бога Ормазда (xḡmuzta tānḡi) наверх из преисподней, тогда быстро пришли Живой Дух и Богиня Мать (ōḡ tānḡi, т. е. Мать Жизни). Они заставили Бога Ормазда подняться и выйти из преисподней и повели его к божественным небесам. Кроме того, Богиня Мать и Живой Дух отделили от Бога Ормазда пять Богов (biš tānḡilār /зд. pl./; ср. выше, прим. 617) и отправились создавать небо и землю» (Le Coq, 1911, 13–14; комментарии к этому пассажиру см.: Schaefer, 1926, 251 прим. 1; Jackson, 1932, 262–263). Ср. также: *X'astv. XIA* (223–225): Asmussen, 1965, 176 и комментарий на с. 223.

⁶⁴³ См.: *PsBema* 223 (Allberry, 10. 21–24): после того, как Первый Человек потерпел поражение, «Отец послал своего второго Сына. Он пришел, помог своему брату выб-

земель⁶⁴⁴, а оставшиеся живыми силы Тьмы прикованы им к небесной тверди⁶⁴⁵. Это сделано для того, чтобы, с одной стороны, удержать в этом творении частицы Тьмы и остановить дальнейшую агрессию; с другой стороны, чтобы создать своего рода механизм для будущего освобождения частиц Света от смешения с Тьмой⁶⁴⁶. Эти небеса и земли, хотя и созданы божествами Света, принадлежат по своему составу миру Тьмы, поэтому надзирать за ними были поставлены сыны Живого Духа⁶⁴⁷: Светодержец держит все небеса⁶⁴⁸, Омофор держит все земли⁶⁴⁹, а Царь Чести является стражем всего мироздания⁶⁵⁰.

раться из преисподней (αβαλ 2ῆ πνοῦν) и [создал] весь этот мир (κόσμος) из смеси (πτωτ), которая образовалась из Света и Тьмы»; под «вторым Сыном», совершенно очевидно, имеется в виду «Живой Дух»; ср.: Epirh., Pan. 66. 25. 8: после того, как Живой Дух вывел Первого Человека из Тьмы (ἐκ τοῦ σκότους), создал он мир (τότε ζῶν πνεῦμα ἔκτισε τὸν κόσμον). В *Keph* 69 Живой Дух прямо называется Демииургом (δημιουργός: 167. 6) и великим мастером (πναβ ἡτεχνίτης: 167. 15–16), который создал Вселенную (подробнее об этом пассаже см. ниже, прим. 732). О роли Живого Духа (зд. *myh yzd*; см. выше, прим. 630) в творении мира подробно говорят и иранские тексты: см., например: ср.-перс. фрагменты *M* 98 I, *M* 99 I (Müller, 1904b, 37–43) и *M* 7980 /Г III 260/ (Andreas–Henning, 1932; сводный текст см.: Boyce, 1975, 60 сл. /у/). Называет Живого Духа Демииургом и Александр: Мани говорит, что после смешения Света с Тьмой «Бог послал и некую другую силу, которую мы называем Демииургом, и после того, как она пришла и принялась за создание мира...» (*Adv. Man.* III; Brinkmann, 6. 7–9: ...λέμψαι τινὰ ἐτέραν δύναμιν, ἣν ἡμεῖς καλοῦμεν δημιουργόν. ἧς δὴ ἀφικομένης καὶ τῇ κοσμοποιίᾳ ἐπέκχευερχικυίας...); ср. также: *VII Cap.* 3 (Lieu, 178. 74 и прим. на с. 202); ср. также у Августина о «могущественном Духе... создающем мир» (*C. Faust.* XX. 9; Zycha, 545. 28 сл.: ...spiritum potentem... mundum fabricantem). ан-Надим ничего не говорит о Живом Духе; согласно его свидетельству, Отец Мира Света «приказал одному из своих ангелов (ba'd mala'ikatih) создать этот мир» (Flügel, 1871, 330. 14; id., 1862, 89).

⁶⁴⁴ См., например: *PsBema* 223 (Allberry, 10. 25–26): «десять небес и восемь земель» (μτῆε ἡπε μῆ φμοῦν ἡκαε); August., *C. Faust.* XXXII. 19 (Zycha, 781. 1): octo esse terras et decem coelos; ан-Надим также говорит о «десяти небесах и восьми землях» (Flügel, 1862, 89 и 218–223, прим. 125); ср. также: Epirh., Pan. 66. 26. 1, где речь идет не о восьми землях, а о «земле в восьми видах» (...τὴν γῆν εἰς εἶδη ὀκτώ). Феодор бар Кони сообщает об «одинадцати небесах» (*Lib. schol.* 11; Scher, 315. 10; ср.: *M* 7981 /b I R II. 23/, где также говорится об «одинадцати небесах /y'zdh 'sm'n/ [yāzdah āsmān]): Andreas–Henning, 1932, 183), где под одинадцатым небом, по всей вероятности, имеется в виду сфера Зодиака; так, в *Keph* 47 (118. 20–23) читаем о «десяти небесах» (πμντ нстерεωма), которые находятся «над колесом» (πсаῖτπε μπτροχος = сфера Зодиака); это подтверждается и свидетельством уйгурского текста, где прямо говорится о «десятислыном небе и одинадцатом Зодиаке» (Andreas–Henning, 1932, 183, прим. 2). Подробнее об этом представлении см. ниже, в разделе «Астрономические представления манихеев»; см. также: Jackson, 1932, 314–320 с примерами из иранских, уйгурских и китайских манихейских текстов; еще недоступные Джексону тексты приводит Ruesch, 1949, 170–171, прим. 319.

⁶⁴⁵ Ср.: Epirh., Pan. 66. 27. 1 об «архонтах, которые были подняты Живым Духом на твердь и (на ней) распяты» (τοὺς ἀρχοντας τοὺς ἐν τῷ στερεώματι ὑπὸ τοῦ ζῶντος πνεύματος ἀνευχθέντας καὶ σταυρωθέντας).

⁶⁴⁶ Об этой задаче Живого Духа так свидетельствует *PsBema* 223 (Allberry, 10. 25–29): Живой Дух «запер все силы преисподней в этот мир (κόσμος) и сделал его тюрьмой (ψτεκο) для всех сил Тьмы; (но этот мир) является также и местом очищения (μαντοῦβο) для Души (ψυχή)...».

Из проглоченных, но еще не поврежденных Тьмой частиц Света, которые удалось извлечь из побежденных сил Тьмы, Живой Дух создает Солнце и Луну, а из незначительно поврежденных — звезды⁶⁵¹.

⁶⁴⁷ «И каждому из сынов Живого Духа была дана своя задача» (Theod., *Lib. schol.* 11; Scher, 315. 12).

⁶⁴⁸ «Светодержец (см. выше, прим. 631) удерживает пять сияющих Богов (ḥamšā alāhē zīwānē) за их пояса (тали), а под их поясами были распростерты небеса» (*Lib. schol.* 11; Scher, 315. 13–14). Ср.: *PsSar* (Allberry, 138. 28–33), где говорится о том, что Светодержец «находится на деснотом небе и удерживает связь (тмḥре) Вселенной...»; а также *Keph* 70 (170. 23–26): «И в первой страже (зд. пространственно, т. е. на самом верху) господином является феггокоатохос... и он господствует над тремя небесами». Ср.: «splenditenens ponderat», т. е. «Светодержец, взвешивающий (мир), который «держит головы элементов и подвешивает мир» (capita elementorum tenere mundumque suspendere: *C. Faust.* XV. 5; Zycha, 424. 5–7); ср. также splenditenens suspendit mundum, т. е. «Светодержец подвесил мир» (*ibid.* XX. 9; Zycha, 544. 10). Ан-Надим говорит о том, что «нести небеса» было поручено одному из ангелов, не указывая его имени (Flügel, 1862, 89).

⁶⁴⁹ Омофор (сир. sabbāla; см. выше, прим. 635), по свидетельству Феодора (*Lib. schol.* 11; Scher, 315. 15–16), «стоит на одном колене и держит земли»; этот образ вызывал постоянные насмешки у церковных полемистов; см., например: Eriph., *Pan* 66. 22. 2: «Ибо, сочиняя свои басни, (Мани) учит, что есть некий Омофор, который держит (на плечах) всю землю (Ωμοφορον... βασιτάζοντα τῆν γῆν πλάσων), и говорит (далее), что через тридцать лет, когда одно плечо устает, он перекладывает (землю) на другое, и таким образом происходят землетрясения...» (ср.: *ibid.* 66. 26. 1), или Августин, смеющийся над «великим Атлантом, который несет на плечах мир и, припав на колено, поддерживает его с двух сторон руками» (maximum Atlantem mundum ferentem humeris, et eum genu flexo brachiis untrique secus fulcientem: *C. Faust.* XV. 6; Zycha, 428. 12–13). Ан-Надим говорит, что «держат земли в высоте» было доверено одному из ангелов, не называя его по имени (Flügel, 1862, 89).

О том, что сир. sabbāla рано было спутано (обычная путаница beth и qof) с saqlā, т. е. с архонтом по имени Сакла (о нем ниже), что привело к неверной передаче мифа у ересиологов (например: Tim., *De rec. haer.* 21A: манихеи «говорят, что землю на одном плече держит какой-то Сакла и, когда он устает, то перекладывает ее на другое плечо»), см.: Cumont, 1908. 74–75.

⁶⁵⁰ «А после того, как небеса и земли были созданы, сел Великий Царь Чести (malkā rabbā q-tqārā; см. выше, прим. 632) посреди небес и сторожит все это» (*Lib. schol.* 11; Scher, 315. 16–18). Согласно коптским текстам, Великий Царь Чести (пнаб нḥро нте птаіо) занимает место «на седьмом небе» (ḡm maḡsawc p̄sterew[na, букв. 'твердь': *Keph* 36; 87. 34), и «его власть (ἐξουσία) простирается на семь небес, которые находятся под ним» (*Keph* 70; 170. 28–30); ср., однако: *Keph* 38 (92. 24–25), где говорится о том, что он «находится на третьем небе» (ḡm pnaḡw[am̄t p̄sterewma). Очевидно, что в первом случае счет небес идет снизу, а во втором — сверху (но при десяти небесах /см. выше, прим. 644/ третье небо сверху должно было быть восьмым снизу); манихеи же производили подсчет простым вычитанием (10 – 3 = 7, или 10 – 7 = 3); ср., однако: Смагина 1998, 129, которая, вероятно, стремясь унифицировать текст, переводит зд. «на седьмом небе» (ср.: *ibid.*, 322 и прим. ad loc.).

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

⁶⁵¹ Ср.: Theod., *Lib. schol.* 11 (Scher, 315. 18–22): «И открылся Живой Дух сынам Тьмы и от Света, который ими был заключен от пяти светлых Богов (men... ḥamšā alāhē zīwānē, имеются в виду пять сыновей Первого Человека), выделил он Свет и сделал Солнце и Луну («baḡ šemšā w-sahrā»...). О природе Солнца и Луны см. ниже, прим. 729, 730, а также

Чтобы поднять из Материи наверх оставшиеся частицы Света, Живой Дух создает три колеса: Ветра, Воды и Огня⁶⁵², и помешает их возле Светодержца; вращает эти колеса Царь Славы⁶⁵³.

Теперь, чтобы привести в движение всю эту, пока еще неподвижную, машину, работа которой должна состоять в том, чтобы освободить смешанными с Тьмой частицы Света, т. е. душу Первого Человека, и поднять их очищенными от Тьмы в царство Света, Отец Величия, по просьбе Матери Жизни, Первого Человека и Живого Духа⁶⁵⁴, вызывает новую эманацию, а именно Третьего Посланца⁶⁵⁵, с

свидетельство Александра (*Adv. Man.* III; Brinkmann, 6. 11–13): «...а часть (Света), которая умеренно (пострадала) от зла, стала звездами и всем небом» (τὸ δὲ ἐν μετρίᾳ γέγονός κακία ἀστέρας καὶ τὸν οὐρανὸν σὺμπαντα).

⁶⁵²Theod., *Lib. schol.* 11 (Scher, 315. 22): «Сделал он колеса (aggānē), (а именно) Ветра, Воды и Огня (gūhā w-mauyā w-nūgā), и спустился он, и сформировал их внизу, подле Омोфора». Глагол 'bhdaf 'сделал' имеет зд. форму ж. р., но подразумевается не Мать Жизни, а Живой Дух, поскольку Феодор мог употреблять слово gūhā как в м. р., так и в ж. р. (Cumont, 1908, 31, прим. 1). Об этих трех колесах в иранских и уйгурских текстах см. подробно: Jackson, 1932, 311–312.

⁶⁵³ В *Keph* 70 (171. 4–7): «Четвертая стража, над которой властвует Царь Славы (πῆρο μπῆλαυ), — это три колеса (τρῶχος), и власть (ἐξουσία) его простирается на три земли, которые расположены над [головой] Омοфора (ὠμοφόρος); ср. у Августина: «Славного Царя, приводящего в движение три колеса, а именно: Огня, Воды и Ветра» (*C. Faust.* XV. 6; Zycha, 428. 10–11: gloriolum regem tres rotas impellentem, ignis, aquae, ventis). Однако механизм действия этого колеса остается неясным (ср. ниже, о «Столпе Славы»).

⁶⁵⁴ См.: Theod., *Lib. schol.* 11 (Scher, 315. 27): «Тогда встали на молитву Мать Жизни, Первый Человек и Живой Дух, и просили они Отца Величия...».

⁶⁵⁵ «Третьим» он назван потому, что Первым Посланцем был «Первый Человек», а Вторым — «Живой Дух» (ср. выше, прим. 642); подробнее см.: Schaefer, 1927, 29. У Феодора бар Кони он назван tǝzgaddā, т. е. просто «Посланец» (*Lib. schol.* 11; Scher, 316. 2); см., однако: Epirh., *Pan.* 66. 31. 6: πρῶστ-ε>υτῆς ὁ τρίτος, т. е. «Третий Посланец» (исправляя раннюю ошибку в рукописях, где πρῶστύτης, т. е. «старей»; ср. ту же ошибку в *Act. Arch.* XIII. 2; Beeson, 21. 27: «senior tertius» и в *VII Cap.* 3; Lieu, 180 /79); tertius legatus (*Evod., Fide c. Man.* 17; Zycha, 958. 1); это название надежно подтверждается коптскими манихейскими текстами, где «Третий Посланец» (πμαρζαμῑτῑ μπρῆσβευῑτῑς) выступает как третья эманация Отца Величия и назван «Вторым Отцом» (*Keph* 7; 34. 32; ср.: *Keph* 4; 25. 20); ср.-перс. nrysh-yzd [narisah yazd], т. е. «божество Нарисах» (имя, заимствованное из зороастризма; примеры см.: Andreas–Henning, 1932, 192, прим. 6; 221), или gwšnšhryzd [rōšnāhr yazd], т. е. «Богатый Светом Бог» (Sundermann, 1979, 102, 131, прим. 228); в парф. текстах он может называться либо hrdyг frysg, [hrīdīg frēstāg] букв. 'третий посланец', либо myhrг yzd, т. е. «божество Митра» (в ср.-перс. текстах myhrг yzd отождествляется с Живым Духом: *ibid.*, 100, 122, прим. 93; 127, прим. 177); см. также: Asmussen, 1965, 247, прим. 1. В рассказе ан-Надима этот важнейший персонаж (зд. al-Bašīг, букв. 'посланец радостной вести' или т. п.; Flügel, 1862, 91, 250, прим. 161) манихейской мифологии играет маргинальную роль и упоминается лишь вскользь.

Задачу Третьего Посланца так описывает *Keph* 46 (117. 13–17): «До того, как ночь и день разделились в мире (κόσμος), был вызван Третий Посланец (πμαρζαμῑτῑ μπρῆσβευῑτῑς); после этого он был послан во внешнее пространство, чтобы он очистил Свет (εῖσασωῑτῑ ππουαῑνε) и отделил друг от друга ночь и день». Эту же задачу, согласно *Keph* 39 (102. 28–32), он будет выполнять до скончания века: «Пришел славный Посланец и сел на корабль дня (scil. Солнце; явил он свой славный образ (εἰκόων) и очистил Свет от всех (материальных) вещей; ходил он (и будет ходить) в высоте небес до того времени (καρρός), пока мир (κόσμος) не будет уничтожен...».

которого начинается «третье вызывание»⁶⁵⁶. Тот приводит все небесные тела и сферы в движение и вызывает Деву Света⁶⁵⁷.

Дева Света, принимая на небе то мужской, то женский облик⁶⁵⁸, открывается в обнаженном виде архонтам Тьмы, прикованным к тверди, и, приводя их в возбуждение⁶⁵⁹, делает их слабыми, тем самым

⁶⁵⁶ См. у Феодора: Отец Величия «вызвал (его) как третье вызывание» (qrā qrāytā ḏa tīā: *Lib. schol.* 11; Scher, 316. 1).

⁶⁵⁷ В коптских текстах персонаж имеет форму γαρϥενος Ππογαϥινε (например, *Keph* 7; 35. 15 и т. д.), что является переводом греч. παρθένος τοῦ φωτός (см.: Epirh., *Pan.* 66. 31, 6; VII Cap. 3 /Lieu, 178. 67/); ср.: Theod., *Haer. fab.* I. 26 (380A): «мужелеву, которую они называют дочерью Света и Иоилью» (τὴν δὲ ἀρρενικὴν παρθένον, ἣν τοῦ φωτός ὀνομάζουσι θυγατέρα καὶ Ἰωὴλ); лат.: virgo lucis (*Act. Arch.* 13. 2; Beeson, 21. 27); ср.-перс., парф. и согд.: knygrwšn [kanīgrōšn], т. е. «Дева Света» (подробно см.: Sundermann, 1979, 100, 122, прим. 115–117; другие формы имени: ibid., 101, 128, прим. 188); сир. betwlt nwhr' (Ephr., *ad Domn.*; Mitchell, 2. 208. 44).

Однако, согласно другой версии мифа, «Посланец вызвал двенадцать дев» (ṭzgdādā qrā l-tarṭa'csrē bīūlāā), каждая из которых названа далее по имени: Власть, Мудрость и т. д. (Theod., *Lib. schol.* 11; Scher, 316. 2 сл.); в иранских текстах встречаем обозначение knyg'n rwn'n [kanīgān rōšn], т. е. «Светлые Девы» (примеры: Sundermann, 1979, 100, 122, прим. 101–102); ср. тот же перечень из двенадцати имен, что и у Феодора, в парф. тексте фрагмента *M* 14, который озаглавлен dw'dys šhrd'ryft [dwādes šāhrdārfī], т. е. «Двенадцать властей»; (Müller, 1904b, 44; Boyce, 1975, 132 /bz/); также и в коптских текстах иногда говорится о «двенадцати девах» (τμητς σναϥς ἱπαρϥενος: *PsBema* 235; Allberry. 33. 12) или о «девах» Посланца (νεσπαρϥενος, т. е. «его дева»; *PsSar*; Allberry, 144. 24); о различных формах имени этого персонажа в китайских текстах см.: Bryder, 1985, 110–111. См. также следующие прим.

⁶⁵⁸ В рассказе Феодора бар Кони эта роль отведена «Посланцу», который явился детям Тьмы (в зависимости от того, какого они были рода) то в мужском, то в женском обличье, и от его прекрасного вида пришли архонты (arkontē = греч. ἄρχων) Тьмы в вождение и в этом вождении стали они отпускать Свет, который заглотили от пяти светлых Богов (*Lib. schol.* 11; Scher, 316. 11 сл.); см. след. прим.

⁶⁵⁹ См.: *Keph* 7 (35. 14–17): «Третья (сила) — это Дева (παρθένος) Света, славная мудрость (σοφία), та, которая своим видом (εἰκὼν) пленяет архонтов (ἄρχων) и силы, исполняя волю Величия» (ср.: *Keph* 11; 44. 8–9: «Начало всех мудростей (σοφία) истины — это Дева Света»). Подробности «соблазнения архонтов» находим в рассказе Епифания: «Некая красивая дева, хорошо одетая и умеющая убеждать, пытается соблазнить архонтов, которые были подняты Живым Духом на твердь и (на ней) распяты (ср. выше, прим. 645). Перед мужскими (архонтами) она является в виде красивой жены, а перед женскими в виде красивого и желанного юноши И когда архонты видят ее, наряженную, то начинают сходить с ума от любви и, не умея схватить ее, страшно расплаются любовной страстью...» (*Pan.* 66. 27. 1–2), а также в пространной цитате из седьмой книги Мани *Сокровище* (полный перевод см. в Приложении 3), которую нам сохранили Августин и Еводий (August., *De nat. bon.* XLIV: Zycha, 881. 24 сл.; Evod., *Fide e. Man.* 14–16: Zycha, 956. 2 сл.; зд., правда, говорится не о «Деве Света», а о «добрых силах»; см. пред. прим. о «двенадцати девах»): Отец Величия заставляет являться эти добрые силы (virtutes) враждебным силам (adversis potestatibus), и поскольку последние «принадлежат обоим полам, мужскому и женскому, то он приказывает, чтобы вышеназванные добрые силы являлись или под видом безбородых отроков противоположному роду женщин, или в образе светлых дев — противоположному роду мужчин. Он знает, что все эти враждебные силы из-за их врожденного смертоносного и омерзительного вождения легко могут быть схвачены и пойманы, прельщенные явной красотой, и таким образом уничтожены»; таким образом, Бог «пользуется ими как своим оружием и через них вершит свою волю» (utitur autem his tamquam propriis armis atque per eas suam conplet voluntatem).

позволяя частицам Света, которые они удерживают, освободиться⁶⁶⁰. Из упавшего на землю семени мужских архонтов возникают растения и деревья⁶⁶¹; женские же архонты, зачавшие сами от себя⁶⁶², произвели выкидыши, которые стали началом всего живого на земле⁶⁶³. Два

⁶⁶⁰ Здесь достаточно привести продолжение той же цитаты (см. пред. прим.) из самого Мани: «От обольстительного вида (добрых сил) вспыхивает (у злых сил) страсть и вожделение, и таким образом ослабевают оковы их худших помышлений (*hos modo vinculum pessimarum cogitationum earum solvitur*), и живая душа, которая удерживалась в их телах (*vivaque anima, quae eorundem membris tenebatur*), освободившись благодаря этому, спасается и смешивается со своим чистейшим воздухом; там полностью очищенные души (*penitus ablatae animae*) поднимаются к светлым кораблям (*ad lucidas naves*, т. е. к Солнцу и Луне: см. ниже), которые им приготовлены для подъема и переправы на их родину. А то, что еще несет в себе грязь враждебного рода, спускается через жар и знойные области (на землю) и смешивается с деревьями и прочими растениями и всякими посевами и окрашивается в различные цвета... И вот тем (враждебным силам) женского рода является (эта высочайшая сила) под видом отроков, а мужчинам — под видом дев. И благодаря этой (способности) божественных (сил) принимать (в зависимости от ситуации) различные соблазнительные облики, архонты... слабеют, и их жизненное начало убегает от них (*solvuntur atque id, quod in ipsis est vitale, fugit*); а то (плохое), что осталось, высвобожденное, уводится вниз на землю через области холода и смешивается со всеми родами земли». Подробно о «соблазнении архонтов» и его последствиях см.: Cumont, 1908, 54–68; Puech, 1949, 80–81; Asmussen, 1965, 247–249; Stroumsa, 1984a, 152 сл.

⁶⁶¹ Theod., *Lib. schol.* 11 (Scher, 317. 2–3) говорит, что часть этого семени, упавшая на землю, породила «пять деревьев», образ, за которым, с одной стороны, стоит представление о «пяти деревьях царства Тьмы (см., например: *Keph* 6; 30. 19–20: «из пяти стихий /Тьмы/ были созданы пять деревьев»), а с другой стороны, эти «пять деревьев» символизируют весь растительный мир; о том, что для манихеев растительный мир, так же, как и живые существа, был порождением мира Тьмы, см.: August., *C. Faust.* XXIV. 2 (Zycha, 722. 15–16): «который говорит, что и зерна, и травы, и все корни, и все кусты создал род Тьмы, а не Бог» (*qui et grana et herbas et omnes radices ac frutices gentem tenebrarum dicit creare, non deum*); ср. ниже, прим. 663.

⁶⁶² Theod., *Lib. schol.* 11 (Scher, 317. 3–4): «Дочери Тьмы (*bnāḥ ḥeššōkā*) были с некоторыми пор беременными от своей собственной природы (*men kyānhēn*); также и Августин (*C. Faust.* VI. 8; Zycha, 296. 21) не объясняет происхождения этой беременности, говоря: «были (среди архонтов) даже какие-то беременные женщины» (*erant etiam feminae alique praegnantes*).

⁶⁶³ См., например: August., *C. Faust.* VI. 8 (Zycha, 296. 22–27), который так объясняет причину этих выкидышей: «Когда небо стало вращаться, не смогли они (см. пред. прим.) вынести этого вращения и извергли свои зародыши недоношенными; и упали эти недоношенные плоды, мужского и женского пола, с неба на землю, стали жить, расти, совокупляться и рожать; отсюда, как они говорят, возникли все живые твари, которые двигаются по земле, по воде, по воздуху» (*quae cum caelum rotari coepisset, eandem vertiginem ferre non valentes conceptus suos abortu excussisse; eosdemque abortinos fetus et masculos et feminas de caelo in terram cecidisse, vixisse, crevisse, concubuisse, genuisse. hinc esse dicunt originem carum omnium, quae moventur in terra, in aqua, in aere*); Феодор бар Кони (*Lib. schol.* 11; Scher, 317. 5 сл.) называет другую причину: «Когда они увидели красоту образа Посланца, отделились их выкидыши (*‘ūlayhēn*) и упали на землю; и стали они пожирать побеги деревьев»; похожий рассказ, но с новыми подробностями находим во фрагменте *M* 7981 /b I R II. 13 сл./: когда архонты (*duw'n*) увидели красоту Бога *rwšnšhr* (см. выше, прим. 655), тогда возжелали они его, совершили преждевременные роды; их выкидыши упали на землю и стали пожирать плоды деревьев; и через эти плоды вошел в них (демон) ”z [āz] (Andreas–Henning, 1932, 10–11).

архонта⁶⁶⁴, а именно Сакла и Ниброиль⁶⁶⁵, произвели на свет первых людей Адама и Еву⁶⁶⁶ для того, чтобы воспрепятствовать освобождению Света из Материи и думая, что материальное тело будет в состоянии удержать частицы Света⁶⁶⁷. Итак, в Адаме и Еве, поскольку они

Эта дз, т. е. «вожделение, похоть», которая играет важную роль в манихейской мифологии (полное собрание примеров из доступных к тому времени текстов – иранских, угурских, китайских, арабских – см.: Jackson, 1932, 106–108) соответствует либо греч. ἐπιθυμία: см., например: Eriph., *Pan.* 66. 29. 1 о том, что растения этого мира – «это вожделения и другие обманы (ἐπιθυμίαι καὶ ἄλλα ἀπάται), которые губят (добрые) помыслы людей» (ср.: *Act. Arch.* XI. 1; Beeson, 18. 16: concupiscentia), либо ἐνθύμησις (см. выше, прим. 609).

⁶⁶⁴ В *Keph* 38 (93. 2–3) они причисляются к вышеназванным выкидышам: «Когда выкидыши (Ἰζογυε) упали вниз, они создали (πλάσσω) Адама и Еву, породили они их для того, чтобы через них царствовать в мире (κόσμος)»; ср. также: *Keph* 70 (171. 20–21): «Выкидыши сошли вниз и создали (πλάσσω) творение (πλάσμα) плоти (σάρξ)»; ср. след. прим.

⁶⁶⁵ Хотя рождение первых людей от архонтов было мифологемой, хорошо известной полемистам (см., например: *VII Cap.* 3 /Lieu, 180. 84–85/: «Проклинаю тех, кто утверждает, что Адам и Ева были рождены от соития Саклы и Неброд»: ... τοὺς λέγοντας ἐκ τῆς συνοουσίας τῆς ὑποδειχθείσης παρὰ τοῦ Σακλᾶ καὶ τῆς Νεβρώδ γεγενῆσθαι τὸν Ἀδὰμ καὶ τὴν Εὐάιν), демоническая пара Сакла и Ниброиль (с постоянной путаницей этого имени см.: Νεβρώδ в Theod., *Haer. fab.* I. 26/377D/) не часто встречается в текстах. Так, например, в коптских текстах Сакла упоминается лишь однажды. Здесь ученики просят Мани объяснить, «где все эти выкидыши (Ἰζογυε = греч. ἐκτρώμα), к которым принадлежат Сакла (σακλας), его подруга (τεσρφαίω) и их прислужники [...], т. е. те, кто создал (πλάσσω) Адама и Еву, нашли тот прекрасный образ (εἰκών), который они вложили в свое творение (πλάσμα)», хотя «они никогда не видели образ Посланца» (*Keph* 56; 137. 15–20).

Однако эти имена надежно засвидетельствованы в рассказе Феодора бар Кони: «Нимрайль и Сакла (nmr'yl w-'šqlwn) соединились друг с другом, она забеременела и родила от него сына; и назвала она его Адам (Adām); забеременела она (еще раз) и родила дочь; и назвала она ее Ева (Ḥawwā)» (*Lib. schol.* 11; Scher, 317. 12–15); о том, что правильной формой должно быть Ниброиль, см. с примерами: Cumont, 1908, 42, прим. 3). Форма šqlwn/šqlwn засвидетельствована ср.-перс. парф. и согд. текстами (Sundermann, 1979, 99, 118, прим. 26–28); для Ниброиль в парф. и согд. текстах появляется форма ruyws (ibid., 103, 132, прим. 243–244). О том, что в китайском *Tract.* имена двух архонтов, создавших человека, а именно lou-yi и ye-lo-yang, могут быть транслитерациями имен Сакла и Ниброиль, см.: Chavannes–Pelliot, 1911, 525, прим. 1 и 2; Schmidt–Glintzer, 78 /b17–18/, а также Lieu, 1983, 205).

⁶⁶⁶ В иранских текстах наряду с именами Адам и Ева (например: в парф. фрагменте *M* 2309: Sundermann, 1973, 76 /1520/) встречаются и имена первых людей, почерпнутые из зороастрийской традиции; так, Адам может быть назван gyhmwrd [gēhmurd] (ср. Гайомарт), а Ева – mwrdy'ng [murdyānag]; подробнее см.: Sundermann, 1979, 101, 128, прим. 194–196, 198–200.

⁶⁶⁷ См.: August., *De haer.* 46. 14 (Vander-Plaetse–Beukers, 317. 146–150): «Они заявляют, что Адам и Ева были рождены от архонтов Дыма, когда их отец, по имени Сакла, проглотил потомство всех своих товарищей (архонтов), и все смешанное с божественной субстанцией, полученное им, он, совокупившись со своей женой, сковал в плоти потомства, как в крепчайших оковах» (Adam et Evam ex parentibus principibus fumi asserunt patos, cum pater eorum nomine Saclas sociorum suorum fetus omnium devorasset, et quiddid inde commixtum divinae substantiae coeperat, cum uxore concumbens in carne prolis tamquam tepacissimo vinculo colligasset). Также и Ефрем (*2Disc Hyp.*; Mitchell, 1912, XXXI) свидетельствует о том, что, согласно манихейскому учению, Тьма создала человека с тем, чтобы его тело стало тюрьмой для души, которая не смогла бы оттуда вырваться.

были созданы по образу Третьего Посланца и Девы Света, присутствует частица Света, но их субстанцией является Материя⁶⁶⁸; от архонтов Тьмы унаследовали люди и деление на два рода: мужской и женский⁶⁶⁹.

Тело является микрокосмом, созданным по образу макрокосма, т. е. мира; см., например: Eriph., *Pan* 66. 27. 4: «Ибо это (наше) тело называется <малым> миром в сравнении с большим миром» (по поводу <μικρός> см. прим. 406 к переводу этого места); также и в китайском *Tract.* человеческое тело, в котором заключены «светлые природы», является «точным образом Вселенной» (Chavannes—Pelliot, 1911, 525—526; Schmidt-Glinzger, 78 /b19—20/). В *Кефалайя* этой теме посвящена большая глава под названием «О том, что тело создано по образу мира» (*Keph* 70; 169. 24—26: ετνε πσωμα χε πταυσνηπτц ουβε πνε πκωσνωс). Таким образом, мир был создан силами Света для того, чтобы удержать в этом творении силы Тьмы от дальнейшей агрессии (см. выше), человек же создан силами Тьмы, чтобы воспрепятствовать освобождению частиц Света.

⁶⁶⁸ См.: *Keph* 38 (95. 14—17) о том, что тело человека было создано из [пяти] тел Тьмы, а душа происходит «от пяти светлых Богов» (2η πτοу πνωυτε ετπρι[ω]υ; о них см. выше, прим. 585). Ср. *Keph* 55 (133. 21 сл.), где Мани рассказывает о том, что Посланец пришел не для того, «чтобы открыть архонтам (ἀρχόντων) свет (εἰκόων), но пришел он и явился миру (κόσμος) [из-за] своей души» (т. е. для спасения частиц Света, заключенных в Материю), чтобы освободить ее от оков, которыми она скована; увидев же его образ, «подумали они про себя, что нет у них никого в их творении, что бы был на него похож; и после этого создали они по его подобию (κατα περσενε, т. е. Посланца) Адама и Еву; ...но они сделали подобие только подобно, но не [уподобили] воистину (2)η τμητμνε»). Ср. также свидетельское Епифания (*Pan*. 66. 30. 5—6): «А о том, как был создан Адам, (Мани) говорит так: “Тот, кто сказал: ‘Давайте сотворим человека по образу нашему и подобию (...κατ’ εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ’ ὁμοίωσιν)» (*Быт*. 1. 26), т. е. по образу, который мы видим, (вот он-то) и является архонтом, который сказал другим архонтам: „Приходите и дайте мне от света, который мы получили (ἐκ τοῦ φωτός οὐ ἐλάβομεν), и давайте создадим человека по образу нас, архонтов, (по образу) который мы увидели, т. е. (образу) Первого Человека (πρώτος ἀνθρώπος)“. И так они создали человека. Подобным образом создали они и Еву, дав ей от своего вожеления (ἐκ τῆς ἐπιθυμίας αὐτῶν), чтобы она совратила Адама. И ими архонт завершил творение мира».

⁶⁶⁹ Манихейский рассказ о выкидышах был тесно связан с рассказом о гигантах (см., например: *III Cap.* 3 /Lieu, 180. 81/), где они рассматриваются как единое целое: предая анафеме «вообще все, что он выдумывает о выкидышах и гигантах» /ὅσα περὶ ἐκτρομάτων καὶ γιγάντων ἀναπλάττει/, и этим сюжетам была посвящена написанная самим Мани и входившая в манихейский канон *Книга гигантов*, сохранившаяся только во фрагментах (ср. выше, прим. 326, 327, 342, 379, 418, а также в главе III повсюду). Миф о гигантах восходит к темному рассказу в *Быт* 6. 1—4, где говорится о том, что «сыны Бога» (εἰσὶν υἱοὶ τοῦ θεοῦ) стали соединяться с земными женщинами, и их потомством были гиганты (εἰσὶν γίγαντες). Сюжет получил дальнейшее развитие в иудейской апокрифической литературе и известен нам из так называемой эфиопской «Книги Еноха», написанной по-арамейски, но в полном виде дошедшей в эфиопском переводе, в значительных частях по-гречески (прежде всего главы 1—32; Fleming—Radermacher, 1901) и во фрагментах по-арамейски (Milik, 1976, 139—272). В главах 6—11 этого апокрифа речь идет о восставших против Бога и сошедших на землю ангелах (в греч. переводе они названы или ἄγγελοι, υἱοὶ οὐρανοῦ, или, как в извлечениях у Синкела, ἐυρήγοροι — слово, для которого трудно подобрать адекватный перевод: букв. ‘бодствующие’), от связи с которыми земные женщины породили гигантов (γίγαντες), которые бесчинствовали на земле, — в результате Бог наказал людей потопом. Эта апокрифическая история о возникновении первых людей рано привлекла Мани, и чтобы включить ее в свою мифологическую систему, ему пришлось ее лишь немного переработать: поскольку, согласно его убеждению, никакого зла не может исходить от Бога, то, как отмечает Хеннинг (Henning, 1943, 53), первоначальных «сынов Бога» (*Быт* 6. 2, 4) он «трансформировал в демонов» (т. е. сделал их их порождение царя Тьмы), причем «именно в тех демо-

Далее мы вступаем уже в область манихейской сотериологии, которой, впрочем, изначально был подчинен весь космогонический миф. Для пробуждения Адама от смертельного сна, в котором тот пребывал после создания⁶⁷⁰, Третий Посланец вызывает новую эманацию, а именно Иисуса-Сияние⁶⁷¹, и тот пробуждает Адама, показывает ему

нов, которые при создании мира были распяты на небесной тверди (ср. выше, прим. 645) под надзором Царя Чести; они восстали, но были усмирены, хотя двум сотням из них удалось бежать на землю» — от них и было на земле допотопное и грешное население. Необычное на первый взгляд сочетание «выкидыши — гиганты» уже Нельдеке (Nöldecke, 1889, 536) предложил объяснить из обыгрывания (или смешения) двух огласовок в еврейской традиции, а именно *perhîlîm* (פְּרִילִים, т. е. «гиганты»: *Быт* 6. 4) и *perhâlîm* (т. е. «выкидыши», или «выпавшие»); ср. также: Stroumsa, 1984a, 160 со ссылкой на мидраш *Gen. Rab.* 26. 7, где «предполагается происхождение *perhîlîm* от *perhâlîm*».

Издание всех фрагментов и цитат из *Книги гигантов*: Henning, 1943, 56–74; см. также *id.*, 1934, *id.*, 1936, 2–6; Stroumsa, 1984a, 161–167. Попытку восстановить манихейскую *Книгу гигантов* на основе арамейских фрагментов «Книги Еноха», найденных в Кумране (4QEn), см.: Milik, 1976, 298–317. Ср. также: Reeves, 1992, 207–208 о том, что Мани познакомился с традицией, которая легла в основу его *Книги гигантов*, будучи еще у эльксантов, и эта традиция сыграла «a central role in the formation and elaboration of Mani's distinctive world-view».

⁶⁷⁰ Ср.-перс. фрагмент S 9 сохранил подробный рассказ том, что Адам был создан силами Тьмы, и его душа (yu'n [yūn]); см. выше, прим. 621), хотя и была взята от «пяти амараспандов» (см. выше прим. 617), помещенная в тело, стала слепой (kwr [kōr]), глухой (kr [kaŋ]), бесчувственной ('by'wš [abēyuš]) и соврашенной (wyft [wiftag]), так что она не знала ни своего происхождения, ни своего родства (переиздание, изданного Залеманом текста /см. выше, прим. 45/, с подробным комментарием см.: Jackson, 1932, 78–84). Ср. также: *Keph* 38 (95. 15 сл.) о создании грехом души первого человека: «Его [ду]шу (грех) взял у пяти Сияющих Богов (авал զի փօյս փնօյտէ Ետրի[ւ]յւ) и связал ее в пяти членах (մէլօս) тела (օմօս): он связал Ум (ուօճ) в костях, Мысль (մեւԷ) — в суставах, Разумение (սրօ) — в жилах, Помышление (սажнԷ) — в плоти (օսրճ), Размышление (макнԷ) — в коже <...> Он поместил своих пятерых ангелов и владык (էջօրօսաօտիճ) на пять членов души (փսւի), которую он взял и связал в плоти (օսրճ); именно они «тянут ее постоянно ко всяким дурным делам, ко всяким грехам вожделения (էթիւրսիա), к служению идолам (էծօլօն), к лжеучениям (ծօւսս, քլանի) <...> Надела (форեւ) (душа) на себя обман (քլանи) и забвение; забыла она свою сущность (օւօսիա), свой род (յէւօս) и свое происхождение... она стала врагом своему Отцу».

⁶⁷¹ В коптских текстах этот персонаж называется ιη̅ς π̅π̅ρι̅ε (например, в *Keph* 4; 25. 30–31 и т. д.); здесь π̅ρι̅ε, т. е. «Сияние» или т. п., передает греч. слово φέγγος; см.: *VII Cap.* 4 (Lieb, 182, 129–130): «...его они называют нерожденным (ἀγέννητον) Иисусом Христом и Сиянием (φέγγος), явившимся в облике человека». В *Keph* 7 (35. 13–14) об этой эманации Третьего Посланца (ср., однако, ниже, прим. 673) говорится как о «славном Иисусе-Сиянии, через которого дается вечная жизнь»; он также является «освободителем и спасителем (πρὸς τὸν ἀβάλ μῆ πρὸς σωτῆ) всех душ» (*Keph* 29; 82. 20–21; ср. T. Kell. *Copt.* 2 /109–113/: «Иисус-Сияние, /он же/ Апостол Света и спаситель душ»: текст см. ниже, прим. 688) и «отцом всех апостолов» (πῶτ ἵνα ποστῶλοσ τῆροϋ: *Keph* 28; 80. 18–19).

У Феодора он назван уšōf zīwānā, т. е. «Сияющий Иисус» (*Lib. schol.* 11; Scher, 317. 16), но ничего не говорится о том, откуда он явился (ср. след. прим.); в ср.-перс. текстах он выступает в форме ууш^с 'сруйт^н [yišō ispihtān], а в парф. имеет форму ууш^с зуу^р [yišō zīwā] — оба со значением «Иисус-Сияние» (подробно см.: Sundermann, 1979, 99, 117–118, прим. 15–17, а также Waldschmidt–Lentz, 1926, 36); вместе с тем Иисус-Сияние был «столь тесно связан с Луной, местом своего обитания (ср. ниже, прим. 687), что Луна в иранских текстах могла называться просто ууш^с зуу^р» (*ibid.*, 105); также Иисус,

Отца Величия и заставляет его вкусить от древа Жизни⁶⁷². Это пробуждение Адама служит прообразом освобождения в будущем и каждой отдельной души, и с этой целью Иисус–Сияние вызывает из себя Ум Света⁶⁷³. Именно этому персонажу отведена в манихейской сотериологии центральная роль⁶⁷⁴, именно Ум Света будет отныне действовать

поскольку он был источником Ума (о нем см. ниже, прим. 673; подробнее см. у Полоцкого: Schmidt–Polotsky, 1933, 68–70 /к/), мог называться *xr̄dyšhr̄* или *xr̄dyšhr̄ yzd* [*xr̄adešahr̄ yzād*], т. е. «Мир мудрости» или «Бог мира мудрости» (Sundermann, 1979, 102, 132, прим. 234); в китайских текстах это имя всегда передается как *Yishu* (Bryder, 1985, 114).

⁶⁷²Феодор бар Кони начинает рассказ о явлении Сияющего Иисуса *ex abrupto*, не говоря ни слова о том, от кого он пришел: «Приблизился Сияющий Иисус к бесчужденному (*tamptīma*) Адаму и пробудил его от смертельного сна <...> Тогда Адам пришел в себя и узнал, кем он является; показал ему (Иисус) и Отцов в высотах <...> И поднял его (Иисус) и заставил вкусить от древа Жизни (*men ilān ḥayūē*)» (*Lib. schol.* 11; Scher, 317. 16 сл.). — На этом заканчивается пересказ манихейского космогонического мифа у Феодора бар Кони. — В *Keph* 38 (93. 29–34, хотя текст в последних трех строках наполовину разрушен) говорится о том, что, после того как выкидыши съели Адама и Еву, именно Третий Посланец «послал Иисуса» (*ⲁϫϫⲧⲏⲛⲁϫⲓⲛⲥ*), который запер этих выкидышей и просветил (?) ум Адама (*(...)ⲓⲛⲟϥ ⲛⲁⲗⲗⲁⲛ*); ср.: *Keph* 7 (35. 13–14). Согласно свидетельству ан-Надима, Третий Посланец, Первый Человек и Живой Дух «послали Иисуса и с ним еще одно божество» (*ʿiṣā wa maʿahuilāhun*), чтобы он открыл Адаму «знание и праведность» (*al-ʿilm wa-l-biṭr*); Иисус явился Адаму и просветил его (Flügel, 1871, 331. 8 сл.)

⁶⁷³В коптских текстах он назван *ⲡⲒⲞϫϫ ⲡⲒⲞϫⲁⲓⲛⲈ* (например: *Keph* 7; 36. 1 и т.д.); парф. и согд. *mnwhmyd rwšn* [*manohmed gōšn*]), персонаж, который выступает часто в ср.-перс. как *whmnp* [*wahman*]), т. е. отождествляется с древнеиранским божеством Воху-Мана (см.: Andreas–Henning, 1933, 328, прим. 2 с многочисленными примерами из других языков, а также Sundermann, 1979, 100, 122–123, прим. 120–121; id., 1995).

Только коптские тексты прямо говорят об Уме Свете как об эманации Иисуса; см., например: *Keph* 75 (182. 20–23): «Ум Света, который вышел из возлюбленного Христа (*ⲡⲬⲮⲤⲞϫⲞϥ ⲛⲓⲙⲈⲣⲓⲦ*), которого он послал к святой церкви (*ⲈⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲞⲓⲁ*), сам является посланием (*Ⲉⲡⲓⲱⲥⲟⲗⲏ*) мира (*Ⲉⲓⲣⲏⲩⲏ*), в котором записаны все откровения и (вся) мудрость (*ⲥⲟⲑⲓⲁ*)»; или *Keph* 7 (35. 21–24): «Первая сила, которую (Иисус) вызвал, это Ум (*ⲛⲟϫϫ*) Света, отец всех апостолов (*ⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟϥ*; ср. выше, прим. 671, где титул «отец всех апостолов» дан самому Иисусу–Сиянию), глава всех церквей (*ⲈⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲞⲓⲁ*), тот, которого Иисус (*ⲒⲚⲥ*) (–Сияние) поместил по нашему подобию в святой Церкви (*ⲈⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲞⲓⲁ*)».

Однако другие тексты не позволяют провести четкую грань между этими персонажами, которые, в конечном счете, выполняют одну и ту же функцию; так, в *Шануракане* персонаж с именем *Xr̄adešahr̄* (ср. выше, прим. 671), имя которого заставляет соотносить его скорее с Умом, чем с Иисусом, назван «первым, кто дал первому человеку (*ⲛⲱⲩⲱϫⲓⲛ* [*noḥwīr*]), т. е. Адаму) мудрость и знание (*ⲕⲏⲗⲁ ⲛⲱⲩⲱϫⲓⲛ ⲛⲁⲗⲗⲁⲛ*)»; именно он «после этого время от времени, из века в век посылал мудрость и знание человечеству» (MacKenzie, 1979, 504. 17 сл.). Александр Ликопольский прямо говорит о том, что манихеи отождествляли Иисуса Христа с Умом: «Христос является Умом, который, явившись некогда с высоты, освободил большую часть этой силы (т. е. души) для Бога и в конце концов через свое распятие дал знание о том, что таким же образом божественная сила была вбита в материю, или распята (в ней)» (*Adv. Man.* IV; Brinkmann, 7. 14–19: *τὸν δὲ χριστὸν εἶναι νοῦν· ὃν δὴ καὶ ἀφικόμενον ποτε ἀπὸ τοῦ ἄνω τόπου πλειστόν τε τῆς δυναμῆος αὐτῆς πρὸς τὸν θεὸν λελυκέναι καὶ δὴ καὶ τὸ τελευταῖον ἀνασταυρωθέντα παρασχέσθαι γνῶσιν τοιαύτην πρὸς τὸν θεὸν καὶ τὴν δύναμιν τὴν θείαν ἐνηρμόσθαι, ἐνεσταυρωθέντα τῇ ὕλην*).

⁶⁷⁴См., например: *Keph* 96 (245. 8–14): «Третья земля – это святая Церковь (*ⲈⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲞⲓⲁ*), состоящая из избранных (*Ⲉⲕⲗⲉⲕⲧⲟⲥ*) и катехуменов (*ⲕⲁⲧⲏⲭⲟⲩⲙⲈⲛⲟⲥ*). Земледелец, который трудится на ней, – это Ум Света (*ⲡⲒⲞϫϫ ⲡⲒⲞϫⲁⲓⲛⲈ*), который ее освободил, спас, со-

через свои эманации (в первую очередь через Апостола Света⁶⁷⁵ и Двойника⁶⁷⁶) во всех великих пророках и учителях⁶⁷⁷, включая Мани⁶⁷⁸,

брал со всех мест и сделал ее себе трон (θρόνος) и местом обитания славы своего величия. Он сделал ее добрым полем, чтобы она приносила добрые плоды (καρπός)...». Полочкий так говорит о роли Ума Света в манихейском мифе: «Was Jesus im Mythus an Adam vollbracht hat, das vollbringt hic et nunc der Νοῦς als seine 'Emanation' <...> Der Νοῦς ist es, auf den die Religionsstiftungen zurückgehen; er ist 'der Vater aller Apostel' (см. след. прим.), durch deren Lehre er die Menschen eingeht: er 'bekleidet' die fünf Glieder der Seele d. h. die Elemente Luft, Wind, Licht, Wasser, Feuer (см. выше, прим. 618) mit seinen eigenen Gliedern νοῦς, ἔννοια, φρόνησις, ἐνθύμησις, λογισμός (см. выше, прим. 585), aus denen weiterhin die fünf 'Tugenden' entstehen: Liebe (ἀγάπη), Glaube, Vollendung, Geduld, Weisheit <...> Durch diese 'Gaben' wird die Seele in den Stand gesetzt, den Anfechtungen des Fleisches zu widerstehen und den Kampf gegen die Rebellionsversuche der Sünde aufzunehmen» (Polotsky, 1935, 256. 54 – 257. 5). См. также: Sundermann, 1995 с использованием новых текстов; ср. выше, прим. 334.

⁶⁷⁵ Об Апостоле Света как о первой эманации Ума Света говорится в *Keph 7* (36. 3–6): «Первая сила — это Апостол Света (ἀποστόλος Ἰπποῦαῖνε), который всегда приходит в (нужное) время; он несет (на себе) (φορέω) церковь (ἐκκλησία) плоти (σάρξ) человечества и является главой праведности (δικαιοσύνη)».

⁶⁷⁶ *Keph 7* (36. 6–9): «Вторая (сила), которую вызвал Ум Света, «это Двойник (σαῖϋ), который приходит к апостолу (ἀποστόλος — зд. имеется в виду уже не Апостол Света, а тот или иной пророк или учитель; см. след. прим.) и открывается ему, являясь для него компаньоном и сопровождая его повсюду, он помогает (βοηθῶ) ему постоянно во всех скорбях (θλίψις) и опасностях (κίνδυνος)».

Таким образом, Апостол Света сходит на того или иного апостола и воплощается в нем, Двойник же является небесным покровителем апостола; эти персонажи «находятся по отношению друг к другу как ego и alter ego» (Henrichs–Koenen, 1975, 76). Этот «Двойник» (или «Сотовариш»: греч. σύζυγος; см. выше, прим. 287, 446, 453, 456, 541) часто в других греческих, коптских и латинских текстах появляется под именем Параклет (παράκλητος, paracletus; см. выше, прим. 265, 455 и ниже, прим. 678, 679, 875, 981); то, что ср.-перс. narǧamīg, т. е. 'близнец', во фрагменте *M 49 II* (Andreas–Henning, 1933, 17) следует отождествить с ангелом ат-Tawm у ан-Надима и с Двойником (σαῖϋ) коптских текстов, объяснил Шедер (Schaefer, 1934, 23, прим. 4).

⁶⁷⁷ «Апостол Света» (см. выше, прим. 675) воплощался во всех предшественниках Мани: тот или иной апостол, носитель истинной веры, приходит «время от времени» (πετεσψασει апсап: *Keph 7*; 36. 4), но именно тогда, когда возникает необходимость возродить истинную веру, т. е. «в нужное время»; ср. *Keph 1* (12. 9): τβιμε нпапостолос ψωпe апсап, т. е. «апостол является в нужное время», а далее следует длинный перечень апостолов, предшественников Мани, список, который включает и таких библейских патриархов, как Сиф, Ной, Сим, Енох, а также Заратустру, Будду, Иисуса (см. выше, прим. 363, 532 и ниже, прим. 771). Однако все эти предшественники Мани постигли истину не в полной мере, и из «всех блаженнейших апостолов, спасителей, евангелистов и пророков истины каждый созерцал живую надежду настолько, насколько она была явлена ему для проповеди (...εκαστος αυτων εθεωρησεν καθ' ον <τροπον> [α]πτεκαλυφθη αυτω ελπιη η ζωσα προς το κρυψιμου)» (*СМС* 62. 10–17). Полнота истины была открыта только Мани (см. след. прим.).

⁶⁷⁸ Сам Мани считал себя воплощением Параклета (см. выше, прим. 676); так, например, в *Keph 1* (14. 32 сл.) он говорит: «...живой Параклет (πρῆλς) сошел на [меня и говорил] со мной. Он открыл мне скрытое таинство (μυστήριον), которое было сокрыто от миров (κόσμος) и поколений (γενεά), тайное учение о Глубине и Высоте. Он открыл мне тайное учение о Свете и Тьме (и) тайное учение о [войне?] и великом сражении...» (см. также ниже, прим. 963). После этого рассказа ученики говорят учителю (ibid., 16. 29–31): «...мы уверовали, что ты и есть Параклет (πρῆλς), который (пришел) от Отца, (ты) открыватель всех тайн». Также ученики называли Мани или «Светочем» (см., на-

сходить на каждого, заслужившего это⁶⁷⁹, спасти его душу⁶⁸⁰ и тем самым превращать «ветхого человека» в «нового»⁶⁸¹.

Чтобы Свет, освобожденный при участии Ума⁶⁸² из Материи, мог беспрепятственно восходить наверх, Третий Посланец вызывает из

пример, обычное в *Keph* φωστήρ), или «Посланцем (Апостолом) Света» (см., например, парф. фрагмент *M* 5569 /R 4/: frystgrwšn [fr̥stagrōšn] или *Hom* 54. 12: παποστολος Ππουα[ι]νε — оба примера из рассказа о смерти Мани); ср. выше, прим. 675–677.

⁶⁷⁹ Спасения после смерти заслуживает только тот верующий, кто осознал свои волевые и невольные грехи и покаяться. Так, например: *Keph* 138 (341. 18 сл.): «А ее (т. е. души) учитель, который учит ее и вкладывает в ее [сердце] покаяние (μετάνοια), это светлый Ум (νοῦς), тот, который сходит сверху и который является (20) лучом (ἀκτίς) святого Светоча (φωστήρ), который приходит, просвещает душу (ψυχή), очищает ее, дает ей свет и [показывает] ей [путь] в страну (χώρα) Света, из которой она вышла вначале. И она снова отделится и поднимется к своей первоначальной сущности (οὐσία)».

Прощения и спасения не удостоится тот, кто «не получил знания о Параклете» (Epirh., *Ran*. 66. 30. 2): «И если душа выходит (из тела), не зная истины (μὴ γνοῦσα τὴν ἀλήθειαν), то передается она демонам, чтобы они укротили ее в геенне огненной. И после наказания она переселяется (μεταγγίζεται) в другие тела, чтобы (там) была она укрошена, и после этого бросают ее в великий огонь до скончания (века)» (ibid., 66. 29. 3); такая судьба уготована всем, кто не принял манихейского учения: «Заявляет (также Мани), что (Бог) говоривший с Моисеем, с иудеями и иереями, является архонтом Тьмы, поэтому одно и то же и христиане, и иудеи, и язычники, которые почитают одного и того же бога. Ведь он, не будучи богом истины, обманывает их своими вождениями. Поэтому все те, кто надеется на того бога, который говорил с Моисеем и пророками, должны быть взяты в оковы, потому что они не надеялись на Бога истины» (ibid., 66. 31. 2–3).

⁶⁸⁰ Ср. *Keph* 11 (44. 11 сл.): «...Ум Света — пробудитель спящих и собиратель тех, которые рассеяны. Блажен тот, в ком живет это сокровище...; блажен тот, кто познает их (scil. Иисуса-Сияние, Деву Света и Ум Света) и будет пребывать в вере в них, потому что он унаследует (κληρονομέω) с ними жизнь во веки вечные». Ум Света «освобождает члены (μέλος) души и делает их свободными от пяти членов греха (см. выше, прим. 668); эти же пять членов греха... он заключает в оковы» (*Keph* 38; 96. 22–25).

⁶⁸¹ Этот образ Мани почерпнул из *Eph* 4. 22–24 (ср. *Kol* 3. 9–10 и ниже, прим. 684): ἀποθέσθαι ὑμᾶς κατὰ τὴν προτέραν ἀναστροφὴν τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον τὸν φθειρόμενον κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης, ἀνανεοῦσθαι δὲ τῷ πνεύματι τοῦ νοῦς ὑμῶν καὶ ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας; так же, как и Павел, у которого ветхий человек, «обновленный духом ума», становится новым человеком, Мани говорит, что в ветхом человеке (ρῖνεϛ) грех живет «до тех пор, пока Ум (νοῦς) Света не найдет способа усмирить это тело» (*Keph* 38; 94. 18–21), тогда «устанавливает он члены души... очищает их и помещает их в нового человека (ρῖνῖρρεϛ), сына праведности (δικαιοσύνη)» (ibid., 96. 25 сл.). Именно Ум Света вкладывает в человека те качества, которые делают его новым человеком; так, Мани говорит: «Ум Света наделяет пятью светлыми качествами избранных (ἐκλεκτός). Первое качество — это мудрость (σοφία), которую избранный возмещает во всех ее отличиях (πρῶτων), видах (τύπος) и разновидностях (τρόπος); второе — это вера...; третье [...] становится — это любовь (ἀγάπη)...; пятое — это страх... Вот эти пять качеств помещает Ум Света в нового человека (ρῖνῖρρεϛ)» (*Keph* 103; 257. 12–28; ср. *IKor* 13. 13: πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, что позволяет восстановить здесь в разрушенном тексте «третье — надежда (ἐλπίς)»).

⁶⁸² Хотя эти частицы Света (или Живая Душа) по своей природе и сами все время стремятся вернуться на свою небесную родину (однако до явления Ума Света и его эманаций им не могут этого сделать). Так, в *Keph* 87 (218. 10 сл.) читаем: «Так и Живая Душа (Ψυχὴ ἐταλινῆ; см. выше, прим. 620), которая теперь находится в смешении, желает подняться и отправиться в дом своих людей (ἀπὸ τῆνεσρῶνε, т. е. на свою небесную родину; ср. ниже, прим. 833), но знает она и понимает (αἰσθάνομαι), что нет для нее

себя еще одну эманацию — Столп Славы⁶⁸³, который также называется Совершенным Человеком⁶⁸⁴. Именно по этому столпу⁶⁸⁵ как Свет, так и безгрешные души будут подниматься на Луну, с нее на Солнце⁶⁸⁶ (при

открытых дверей у сил неба и земли: ибо являются (эти силы) ее мучителями..; нет у нее никакой открытой двери, кроме Солнца и Луны, которые являются светилами (φωστῆρ) небесными и которые становятся для нее местом упокоения (ανάμνησις) и дверями, открытыми для выхода; и выходит она через них в страну (χώρα) дома своих людей».

⁶⁸³ В коптских манихейских текстах этот персонаж назван στήλος ἡγεῖα (Keph 7; 35. 10); см. также: *PsSar* (Allberry, 133. 24–25), где о нем говорится еще как и о «силе Бога, которая несет Вселенную» (τῆ βῆμα ἡγεῖα εἰς τὴν γῆν ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ); парф. и согд. b'mystwn [bāmīstūn], т. е. «Столп Сияния» (подробнее см.: Sunderman, 1979, 100, 122, прим. 105–106; другие обозначения: *ibid.*, 102, 131, прим. 231–233); уже Хеннинг отметил (Andreas-Henning, 1934, 861, прим. 3), что здесь мы имеем дело с переводом сирийского сочетания estōn šubhā, которое засвидетельствовал Ефрем (см.: Burkitt, 1925, 43); в иранских текстах «Столп Славы» мог иногда отождествляться с зороастрийским Сраошей: ср.-перс. srwš'hr'y [srōšahrāy], т. е. «праведный Сраоша» (Sunderman, 1979, 101, 128, прим. 181–183); об обозначении этого персонажа в китайских манихейских текстах см. подробно: Bryder, 1985, 111–114 (например, xiangzhu, т. е. «Столп Славы»; ср. также фонетическую транскрипцию ср.-перс. srwš'hr'y в кит. *Hymn.* 365. 2: su-lu-sha-luo-yi; Tsui, 1943, 210 и примечание Хеннинга: *ibid.*, 216. 8). Сочетание οὐλός τῆς δόξης («Столп Славы... является столпом света, поскольку он наполнен очищаемыми душами») находим и у Епифания (*Pan.*, 66. 26. 8; ср. *Act. Arch.* VIII. 7; Beeson, 13. 24: columna gloriae), однако в *СМС* 34. 5–6 вместо οὐλός находим другое греческое слово с тем же значением, а именно κίων (в сочетании οὐλός τοῦ κίονος, т. е. «чрево столпа»; см.: Henrichs-Koepen, 1975, 35, прим. 69; можно заметить, что именно κίων /чаще, чем οὐλός/ использовалось позднее в христианской литературе для обозначения столпа, на котором жили столпники); у ан-Надима: «Столп ('amūd) Похвалы» или т. п. (см.: Flügel, 1862, 90 и 227, прим. 131, где издатель предпочитает чтение as-sabḥ, т. е. «похвала», а не as-šubḥ «утро»); см. след прим.

⁶⁸⁴ Об отождествлении с «Совершенным Человеком» и о функции этого персонажа см.: *Keph* 7 (35. 10–13): «Одна (сила) — это Столп (στήλος) Славы, Совершенный Человек (πρῶμε εἰς τὸν ἀγαθόν), который несет все; великий Столп (στήλος) хвалы, великий Омофор (ὀμοφόρος), который более велик, чем все (другие) Омофоры (ὀμοφόρος); *Keph* 62 (155. 10–16): «Первый камень (πέτρα) — это [Столп] Славы, Совершенный Человек, тот, который был вызван славным Посланцем (πρῆσβεῦτης τοῦ ἰσῆαυ = Третий Посланец; см. выше, прим. 655).., и он стал нести весь мир (κόσμος)..; его силами и его мощью (Посланец) установил и укрепил все: и наверху, и внизу»; ср.: Eriph., *Pan.* 66. 26. 8: «Итак, после того как Луна передала груз душ эонам Отца, пребывают (души) в Столпе славы (ἐν τῷ στήλῳ τῆς δόξης), который (также) называется совершенным эфиром (ἄφρ ὁ τέλειος). А эфир (ἄφρ) этот является столпом света (στήλος ἐστὶ φωτός), поскольку он наполнен очищаемыми душами. Такова причина, по которой души спасаются». Здесь ошибочное ἄφρ, т. е. «эфир», бесспорно возникшее в ходе рукописной передачи текста Епифания, следует исправить на ἄνθρωπος, т. е. «человек» (ср. также в латинском переводе этого места *Act. Arch.* VIII. 7; Beeson, 13. 25: vir perfectus). В иранских манихейских текстах Столп Славы также мог отождествляться с Совершенным Человеком: ср.-перс. mrd 'yug 'spwr [mard īg ispur] (примеры см.: Sundermann, 1979, 100, 122, прим. 108–109), и это название также находим и в китайских текстах в форме juzu zhangfu (*Hymn.* 365. 3: Tsui, 1943, 210; подробнее см.: Bryder, 1985, 112).

На то, что это представление о Совершенном Человеке восходит, в конечном счете, к языку ап. Павла (*Еф* 4. 13: при спасении верующий превращается εἰς ἄνδρα τέλειον), указал уже Беркит (Burkitt, 1925, 43–44).

⁶⁸⁵ О том, что манихеи отождествляли Столп Славы с Млечным Путем, см.: Burkitt, 1925, 44.

⁶⁸⁶ *PsBema* 223 (Allberry, 10. 30–32): «Солнце и Луна были созданы и помещены на вершину, чтобы они очищали души (εὐχατοῦσι οὐκ ἔχουσι). То, что очищено, каждый

этом на обоих светилах находятся троны главных эманаций Отца Величия⁶⁸⁷), а оттуда в царство Отца Величия⁶⁸⁸, в созданный для них

день поднимают они навверх...». Ср. также цитату из какого-то сочинения Мани, приводимую Бируни: «Другие религии порицают нас за то, что мы почитаем Солнце и Луну. <...> Но они не знают их настоящей природы. Они не знают, что Солнце и Луна являются нашей тропой, дверью, через которую мы идем в мир нашего (подлинного) бытия, как это было возведено Иисусом» (*India LXXIII*; Sachau, 1888, 169). Ср. также Alex. Lyc., *Adv. Man.* V (Brinkmann, 7. 27–8. 1): «Почитают же они превыше всего Солнце и Луну, но не как богов, а как путь, по которому можно отправиться к Богу» (τιμῶσι δὲ μάλιστα ἥλιον καὶ σελήνην οὐχ ὡς θεούς, ἀλλ' ὡς ὁδὸν δι' ἧς ἔστιν πρὸς θεὸν ἀφικέσθαι); выше он объясняет и сам механизм этого восхождения Света: «Ибо при своих прибываниях Луна принимает силу (scil. частицы Света, или, как ниже, Души), которая отделилась от материи, и наполняется ею в это время; после того, как она наполнилась, при убываниях, она посылает (Свет) далее на Солнце, а оно посылает его к Богу. Сделав же это, (Солнце) снова принимает к себе, уже от другого полнолуния, следующую часть Души, которая переселяется, и точно таким же образом, приняв ее, дает ей возможность отправиться к Солнцу; и Солнце постоянно делает эту работу» (*ibid.*, IV; 6. 25 сл.: ἐν μὲν γὰρ ταῖς αὐξήσεσιν τὴν σελήνην λαμβάνειν τὴν ἀποχωριζομένην δύναμιν ἀπὸ τῆς ὕλης καὶ πλήρη γίνεσθαι ταύτης τὸν χρόνον τοῦτον, πληρωθεῖσαν δὲ ἐν ταῖς μειώσεσιν εἰς τὸν ἥλιον ἀναπέμπει τὸν δὲ πρὸς τὸν θεὸν ἀφίεναί, ποιήσαντα δὲ τοῦτο ἐκδέχεσθαι πάλιν τὴν ἀπὸ τῆς ἐτέρας πανσελήνου πρὸς αὐτὸν τῆς ψυχῆς μετοίκησιν καὶ παραλαβόντα ὁμοίως πρὸς τὸν θεὸν ἕαν αὐτομάτως φέρεσθαι καὶ τοῦτο διὰ παντὸς ἐκπονεῖν).

⁶⁸⁷ *Keph* 29 (82. 29 сл.): «Три трона (находятся) на Корабле дня (scil. на Солнце): один принадлежит Посланцу (πρεσβευτής), второй — Великому Духу (πναδς μπναδ; ср. выше, прим. 591 и 595); третий — Живоуму Духу (ππναδ ετδανδ); но есть еще и другие три на Корабле, который [принадлежит ночи; scil. Луне]: первый трон принадлежит Иисусу-Сиянию (ιης пріе), [второй] — Первому Человеку (πυαρηπ πρωμε), третий — [Деве] Света (παρθενος ηππουαине); ср. также выше, прим. 580, 615, 616, 628, 629, 630. Ср.: *Keph* 1 (15. 8–11), где Мани говорит, что Параклет объяснил ему, среди прочего, «каким образом были водружены (на небе) корабли (scil. Солнце и Луна) [для того, чтобы боги] Света обитали в них, чтобы отделять Свет из творения и осадок и [...бросать] бездну (δαπ]νουν)».

⁶⁸⁸ См.: Eriph., *Pan.* 66. 22. 8: «А еще (Мани) говорит, что (души) выгружаются с Луны, которая является как бы маленьким кораблем, на Солнце, а Солнце, в свою очередь, принимает (их) и доставляет в эон блаженных (...εἰς τὸν τῶν μακάρων αἰῶνα); ср. *ibid.*, 66. 9. 9: «...доставляет (их) в эон жизни и страну блаженных (...εἰς τὸν τῆς ζωῆς αἰῶνα καὶ μακάρων χῶρον)». Ср. также: Alex. Lyc., *Adv. Man.* XXII (Brinkmann, 29. 26 сл.) о том, что «Солнце и Луна мало-помалу отделяют божественную силу (т. е. частицы Света) от материи и посылают ее к Богу» (...πρὸς τὸν θεὸν ἀποπέμπουσιν).

Очень интересен в этом отношении пассаж из лишь недавно ставшего известным коптского текста (Т. Kell. *Copt.* 2; см. выше, прим. 302), в котором перечисляются стадии восхождения души в царство Света. В этой молитве читаем (в виду важности привожу текст полностью): «Я молюсь Третьему Посланцу (πρεσβευτής; см. выше, прим. 655); он послал на меня Иисуса-Сияние, Апостола (ἀπόστολος) Света и спасителя душ (ср. выше, прим. 671); он [доставил] меня к Уму (νοῦς) Света (см. выше, прим. 673), Деве (παρθενος) Света (см. выше, прим. 657); Дух (πνεῦμα) истины, наш Господь Мани, дал мне свое знание, укрепил меня в своей вере и сделал меня совершенным своими заповедями (ἐντολή). Образ (εἰκὼν) моего Двойника (см. выше, прим. 676, 678) сошел на меня вместе с его тремя ангелами (ἄγγελος). Он (scil. Образ) дал мне одеяние, венец, пальмовую ветвь и победу и взял меня к Судье (κριτής)... потому что то, что он дал мне, я исполнил. Я омылся в Столпе (στύλος) (Славы; см. выше, прим. 683) и сделался Совершенным Человеком (ср. выше, прим. 684); мне был дан мой первый ум (νοῦς) в живом воздухе (ἀήρ). Поднялся я на корабль живой Воды (scil. Луну) к Отцу, т. е. Первому Человеку (см. пред. прим.), и он дал мне свой образ (εἰκὼν), свое благословение и свою

Новый Эон Света⁶⁸⁹, где будет царствовать Первый Человек⁶⁹⁰ и где они обретут вечный покой.

любовь (ἀγάπη). (Затем) поднялся я на корабль живого Огня (scil. Солнце) к Третьему Посланцу (см. пред. прим.), апостола Света и благому (ἀγαθός) Отцу, и (оттуда) был я перенесен в страну (χώρα) Света, к главному праведнику (ἀρχιδίκαιος) и Возлюбленному Светов (см. выше, прим. 628), и обрел я покой в его царстве. Открыл мне Отец Светов свой образ» (ἀεινετωρς мпнаρшант ппрескүтрос асртпнау шарае ппнс ппрёе папостолос ппоуаине прецште ппфүхаоус ас.] татотц ппноус ппоуаине ппаренос ппоуаине (п)пна нте тине ппхаеис ппнахаюс асф ннеи ппесцауне асфашраеи зп пецназте асфшк пмаеи зп нецентолауе а-өнкшн п[[асас]еиш еи шараеи мп песшант ппггелос асф нни [[птз]] шсш мп пкаам мп пвае мп пбро асшитц аретц ппекритнс (...) же петацтеец атоот аеишк ммац евал аеишкпн зп пстүлос ашхакт зп пшмне етхнк евал аф ннкн ппашарп пноус зп панр етанз аеитаеице ашхаеи ппнаоу етанз ш пшт пшарп пршме асф нни птцзнкшн пцснана мп тецагапн аеитаеице ашхаеи птсете етанз ш пназшнт ппресвеүтнс папостолос ппоуаине пшт нага-өос зп ашхи неиоре пмаеи азнн ашхра ппоуаине аретц ппархидикаюс мп пмерит ппоуаине заетптан пмаеи зп тмптро ппееи же за пшт ппоуаине оүшнз нни евал птсцзнкшн: Gardner, 1996, 13–14; текст А 5 / 109–143/; см. также: Richter, 1997, 35–36).

⁶⁸⁹ О том, что Новый Эон заменит этот мир, которому суджено погибнуть (см. ниже, прим. 691), рассказывает *PsBeta* 223 (Allberg, 11. 21–24): «Новый эон (αἰών) будет создан вместо [этого] мира (κόσμος), который уничтожится, чтобы царствовали в этом (эоне) силы Света, поскольку они исполнили волю Отца, усмирили ненавистного [...]»; ср. также: *Keph* 39 (103. 3–7) о том, что «Отцы Света, которые победили в сражении (с силами Тьмы), воссядут на свои троны (θρόνος) в Новом Эоне (зп паиш ппрре), они будут жить в новой земле и царствовать в Новом [Эоне] до того времени, когда Отец явит свой образ (εἰκών) над ними». Этот эон, или «новая светлая земля» (пказ ппрре эттпроуаине; *Keph* 40; 104. 31), как свидетельствует *Keph* 46 (118. 9–12), был построен Великим Строителем (см. выше, прим. 629): «До того как [был построен, украшен] и установлен Новый Эон (паиш нвр[ре]), был вызван Великий Строитель, (т. е.) Первый Архитектор (ἀρχιτέκτων), и ангелы, которые с ним, чтобы они построили и украсили этот Новый Эон»; ср. *Keph* 34; 87. 1: «Вышел Великий Строитель (п)наз некшт), чтобы построить Новый Эон (паиш нвр[ре]»; см. также: *Keph* 62 (155. 17–21): «Второй великий и славный камень (πέτρα; ср. выше, прим. 684) — это Новая Земля Света (пказ ппрре ппоуаине), которая была поставлена на Земле Тьмы (асппказ ппккее) и которая усмирила силу пяти этажей (ταπτεῖον) смерти (см. выше, прим. 603)..; она растоптала, сокрушила и пограла корень Смерти».

В иранских текстах šhr ʿi nwg [šahr ī nōg], т. е. «Новое Царство» (= Новый Эон), ассоциируется, как правило, с Иисусом-Сиянием (ушшв ʿспушʿн): примеры см.: Andreas-Henning, 1933, 313, прим. 3, а также Polotsky, 1933, 259–260). Novum saeculum (но без всякого указания на содержание этого понятия) упоминает и Секундий в своем «Послании» к Августину, когда говорит о том, что «божественный замысел» (divina ratio) превосходит всякое человеческое понимание, и поэтому невозможно объяснить, почему существуют две природы (duae naturae), почему вышел на сражение с силами Тьмы тот, кто по своей природе не подвержен страданию (quare pugnaverit qui nihil poterat pati; ср. выше, прим. 611), почему был создан новый эон (*Sec. Ep.* 6; Jolivet, 522. 3–7); также без подробностей сообщает о νέος αἰών и Епифаний (*Pan.*, 66. 31. 5). Ан-Надим говорит о «великой постройке (al-bunyān al-'azīm)», которая является «Новым Раем» (al-ğannat al-'adāda: Flügel, 1871, 336. 1), но не говорит о том, кем он был построен.

⁶⁹⁰ См. в *Keph* 9 (40. 5–16) рассказ о том, что после того, как Живой Дух вырвал Первого Человека из войны (πόλεμος), вознес его в великие эоны Света и поставил перед Отцом, был Первому Человеку «голос с высоты, говорящий: „Посадите моего Сына, моего первородного, справа от меня, пока не положу всех его врагов как подножие (ύποπόδιον) у ног его“ (ср.: *Мк* 12. 36 = *Пс* 109. 1) И принял (Первый Человек) это великое рукопо-

Как только Свет будет освобожден из Тьмы и доставлен в этот Новый Эон, мир погибнет в Великом огне⁶⁹¹, который будет длиться 1468 лет⁶⁹² (однако наши тексты не говорят, когда именно это должно произойти⁶⁹³). Оставшиеся же еще не спасенными частицы Света,

ложение, чтобы стать предводителем (ἀρχηγός) своих братьев в Новом Эоне» (ср. выше, прим. 615 и ниже, прим. 868); также и согласно *Hom* 41. 20, царствовать в Новом Эоне будет Первый Человек (πρωτῆρ [ρωμε]).

⁶⁹¹ «Как только Строитель закончит (строительство Нового Эона), весь мир (κόσμος) будет уничтожен и предан огню, чтобы тот его разрушил» (*PsBema* 223; Allberry, 11. 5–7; ср., однако, Wurst, 1995, 175, прим. 1, где автор предлагает читать не πεκωτ, т. е. 'строитель', а вслед за Полоцким π[ι]κωτ, т. е. 'это строение'). В *Keph* 41 (105. 24–29) этот пожар назван «вторым ударом» по Тьме: «Второй удар (πληγή) — это время, когда она исчезнет, расплавится и погибнет в великом огне (ὁ πῦρ τῆς ἄλλοτῆτος) <...> она будет собрана в оковы, как это и было в начале, и ее состояние будет таким, каким было с самого начала». Подробное описание этого «великого пожара» ('dwg wzrg [ādur wuzurg]), огонь которого распространится во все стороны света, находим в апокалиптическом разделе *Шапуракана* (MacKenzie, 1979, 514 /265 сл./). См. также: Eriph., *Pan.* 66. 31. 4: «Когда Ἰψωσάνε явит свой образ, тогда Омифор отпустит землю, и после этого вырвется великий огонь и уничтожит весь мир (...καὶ οὕτως ἀπολύεται τὸ μέγα πῦρ καὶ ὅλον ἀνάλίσκει τὸν κόσμον)»; об этом же пожаре свидетельствует и Александр: «(Манихеи) говорят, что, после того как божественная сила (т. е. частицы Света. — А. Х.) будет тщательно отделена (от материи), внешний огонь, обрушившись (на мир), сожжет и себя самого, и все другое, что еще осталось от материи» (*Adv. Man.* V; Brinkmann, 8. 1–4: ἀποχωρισθείσης δὲ ἀκριβῶς τῆς θείας δυνάμεως τὸ ἔξω πῦρ φασὶ συμπεσὼν ἐαυτὸ τε καὶ τὸ ἄλλο σύμπαν, ὃ τι δᾶν λείπεται τῆς ὕλης, συγκαταφλέξειν); Августин также говорит о конце этого века после пожара (*De haer.* 46. 19; Vander-Plaetse—Beukers, 319. 199–200: et finito isto saeculo post conflagrationem mundi); согласно свидетельству ан-Надима, этот огонь будет пожирать все до тех пор, пока все частицы Света, которые находятся в материи, не будут освобождены (Flügel, 1862, 90).

⁶⁹² Такая продолжительность мирового пожара надежно засвидетельствована различными текстами. Так, этот срок упоминается в *Keph* 24 (75. 20–23), где говорится что мир (κόσμος) погибнет в великом огне, который будет гореть 1468 лет (ср., однако, ошибочный перевод *Смагиной* /1998, 114/: мир и все в нем погибнут «в великом огне, что сожжет их в четырнадцать [тысяч] шестьдесят восемь лет»; зл., конечно, речь идет о четырнадцати сотнях /MHTACTE [шшэ]/, а не о четырнадцати тысячах). В *Шапуракане* говорится о том, что земли и небеса во время пожара расплавятся подобно воску на огне и что демоны Тьмы будут мучаться и корчиться «в течение [тысячи] четырехсот шестидесяти восьми лет» ([hz'r 'wd] ch'r sd šst 'wd hšt s'r [hazār ud/ čahār sad šašt ud hašt sār]; MacKenzie, 1979, 514 /289–290/; ср. также первое издание фрагмента *M*470: Müller, 1904b, 19). Это же число знает и ан-Надим: «Мани учит, что этот пожар (al-idīrām) будет длиться 1468 лет» (Flügel, 1871, 330. 30; id., 1862, 90); ср. также у Шахрастани: «Продолжительность этого пожара — 1468 лет» (Haarbrücker, 1850, 290). Заметим, что число это встречается в одном из апокалиптических сочинений из Наг Хаммади, где говорится о мировом пожаре, который закончится только тогда, когда пожрет все (*Noema* VI. 4: 46. 27–28), однако приемлемого объяснения этому числу до сих пор не предложено; попытки см.: Flügel, 1862, 237–240, прим. 139; ср., однако: Polotsky, 1935, 261. 68: «eine Erklärung für die sonderbare Zahl ist bisher nicht gefunden» и Stroumsa, 1981, 167, прим. 20, где автор, вслед за Орденон (статья 1930 г. — не видел), предлагает соотносить это число с числом лет (1461) так называемого года Сириуса («une explication, à mon avis convaincante»). Ср., однако: Eriph., *Pan.* 66. 31. 6: «...пока огонь не уничтожит весь мир через столько лет, о числе которых я ничего не узнал».

⁶⁹³ Этот вопрос ученики задавали Мани, на что получили ответ (*Keph* 147; 351. 7 сл.): «Святой Дух является провидцем (προφωστής), он знает все, что должно произойти, но

очистившись в огне, соберутся в Последней Статуе⁶⁹⁴, а силы Тьмы и грешные души, не заслуживающие прощения⁶⁹⁵, будут заключены в

он не пророчествует об этом», и далее Мани дает пространное объяснение: даже если Святой Дух и назовет точный срок (πρωτεύσις) события, оно может не произойти в указанное время (καιρός) из-за враждебных сил (ἄρχων), которые могут или задержать его наступление, или ускорить его; поэтому и апостол (scil. Мани), чтобы не оказаться лжецом (ψευδομαρτυρῶν) в глазах своих единоверцев (κατὰ τὴν ἐκκλησίαν: *ibid.*, 352. 5–6), «не делает никаких предсказаний по образу пророчеств (κατὰ οὐρανογράφου) о том, что должно произойти; ведь архонты могут сделать так, что «событие или задержат по сравнению с предсказанным временем (παραπρόσθεν), или наступит раньше»; а если бы апостол «предсказал (это событие) и оно не произошло в назначенный час из-за архонтов, которые помешали этому, то люди тотчас бы соблазнились (σκανδαλίσειαν) и стали бы спрашивать, а почему это не произошло в назначенное время» (*ibid.*, 353. 11–23) и т. д.; см. также ниже, прим. 788.

⁶⁹⁴ Как именно представляли себе манихеи этот персонаж, сказать трудно (ср.: Stroumsa, 1981, 176: «l'une des plus étranges figures de la mythologie manichéenne»), но коптские тексты проливают свет на его роль в процессе освобождения Света от Тьмы. Так, в *Keph 5* (29. 1–11) сказано: «А в конце, при разрушении мира (τῶν τῶν ὅλων [ἀ]λλὰ ἡκόσμος), именно Помышление Жизни (πῆσῃς τῆς ψυχῆς; см. выше, прим. 640) соберет самое себя и изобразит (ζωογραφῶν) свою душу (ψυχή) в Последней Статуе (τῆς ἀναστάσεως). Ее сеть — это ее Живой Дух (πῆσῃς τῆς ψυχῆς), поскольку своим духом она будет ловить свет и жизнь, которые находятся во всем, и установит она ее (сеть) на своем теле (σῶμα)» и когда «великий огонь (τῆς ἡμέρας) пожрет все строения (т. е. мир)», Последняя Статуя «спасет и освободит (свет) ото всех пут и оков»; ср. *PsBema 223* (Allberry, 11. 8–12): «Всю жизнь, остаток Света (πῆσῃς τῆς ψυχῆς), который (рассеян) повсюду, он соберет к себе и создаст (ζωογραφῶν) из него Статую (ἀναστήσει). А Помышление смерти (πῆσῃς τῆς ψυχῆς; см. выше, прим. 609), т. е. всю Тьму, он [соберет] и создаст из него [оковы для] архонтов (ἄρχων)». О том, что Последняя Статуя явится после великого пожара, см. в *Keph 39* (104. 1–6), где говорится о «первой смерти» как о периоде «с того времени, как Свет упал во Тьму и смешался с архонтами Тьмы, до того времени, когда Свет очистится и отделится от Тьмы в великом огне (τῆς ἡμέρας); остаток (πῆσῃς) же (Света), который останется после этого, будет (сам себя) устраивать и обитать в Последней Статуе» (ср. также: *Keph 16*; 54. 12 сл.). В иранских текстах (например: парф. фрагмент *M 2*: Andreas–Henning, 1934, 852 /a 102/) это божество названо 'stwmyn yzd [istomēn yazad], т. е. 'Последний Бог' (ср. Henning, 1933, 314); у Епифания этот персонаж называется просто ἁναστήσει, т. е. 'статуя' (*Pan.* 66. 31. 5; ср.: *statua* в *Act. Arch.* XIII. 1; Beeson, 21. 25).

⁶⁹⁵ См. свидетельство ан-Надима: «Мани учит, что существует три дороги (talāt ḥimāt) в отношении которых делятся души людей. Одна из них ведет в сады (al-ḡinān, т. е. в Новый эон); это дорога праведников (ср. ниже, прим. 836, 837). Другая (ведет) в мир (al-'ālam) и его ужасы; это дорога для защитников веры (hafazat ad-dīn) и помощников праведников (т. е. для катехуменов; ср. ниже, прим. 849). Третья (ведет) в преисподнюю (ḡahannam); эта дорога для грешников (ā'im)» (Flügel, 1871, 335. 27–29; *id.*, 1862, 101); ср.: *Keph 29* (83. 4–7): «Восьмой трон (ср. выше, прим. 580, 615, 616, 628–630, 687) — это тот, который установлен в воздухе (ἄνω), и сидит на нем Судья истины (πικρῆς τῆς ἀληθείας), который судит всех людей; перед ним простираются три дороги (σαντῶν ἁμαρτιῶν): одна (ведет) к смерти, другая к жизни, еще одна к смешанному состоянию». За словом πικρῆς, букв. означающим 'смешение', подразумевается, конечно, дорога, предназначенная для катехуменов, о которой говорит ан-Надим.

Августин смеялся над утверждением манихеев о том, что даже в Христе не все частицы Света могут избавиться от материи: «Вы утверждаете, что даже тогда (т. е. после пожара) не весь Христос может освободиться, но последние частицы его доброй и божественной природы, которые настолько загрязнены (материей), что не могут очиститься, приговорены навеки быть прикованными к страшной глыбе Тьмы» (*S. Faust.* II. 5; Zycha, 258. 26 сл.: <...> confixas globo horrido tenebrarum; об этом понятии см. след. прим.).

βῶλος (или могилу)⁶⁹⁶, который помещен посреди Нового Эона⁶⁹⁷, и оттуда им уже никогда не суждено выбраться⁶⁹⁸. Пожару же будет

⁶⁹⁶ Слово βῶλος предпочтитаю оставить без перевода, поскольку из-за того, что мы не знаем, как именно представляли себе манихеи этот βῶλος (в греч. слово, как правило, имеет ж. р.; букв. ком /земли/, глыба, шар; ср. лат. massa, globus), для этого понятия трудно подобрать адекватный перевод; как свидетельствует Ефрем, сам Мани использовал именно этот греческий термин (подробнее см.: Burkitt, 1925, 65–66, Jackson, 1938a).

Ефрем говорит, что Великий Строитель (см. выше, прим. 629) построил для Тьмы могилу (*2DiscHyp.*: Mitchell, 1912, XXX), а души, которые много грешили, будут заключены в bolos (βῶλος) как отбросы (*3DiscHyp.*: Mitchell, 1912, LXXII/ 87. 43). *Keph* 41 (105. 30 сл.) уточняет: «Третий удар, который постигнет врага (= Тьму) — это последнее возвращение (? πρᾶβωλ), когда все будет разделено и когда будет отделено мужское (πρᾶγῦτ) [от] женского (τς)ϋμε): мужское будет сковано в *Болосе* (βῶλος), а женское будет [брошено] в могилу (τάφος)»; ср. также *Hom* 41. 6–7: «Он поместит Тьму в м[огилу]: и [ее муж]ское, и ее женское начала»: ϣαωλ πκεκε ἀροῦν ἀπτ[αφος τεϣμντρῶ]με μῆ τεϣμῆτςϋμε).

Дополнительные подробности сообщает и Августин: «...субстанция зла, отделенная от нас и изолированная, когда закончится этот век после пожара мира, будет жить вечно в некоей глыбе, как в темнице. (Манихеи) утверждают, что этой глыбе всегда будет сопутствовать, как бы крыша, или покров, из душ, хотя и добрых по природе, но не могущих очиститься от дурного влияния плохой природы» (*De haer.* 46. 19; Vander-Plaetse–Beukers, 319. 198 сл.: a nobis seiunctam atque seclusam substantiam istam mali, et finito isto saeculo post conflagrationem mundi in globo /= ἐν βῶλω/ quodam, tamquam in carcere sempiterno, esse victuram, Cui globo affirmant accessurum semper et adhaesurum quasi cooperitorium atque tectorium ex animabus natura quidem bonis, sed tamen quae non potuerint a naturae malae contagione mundari); как свидетельствует цитата из *Ep. Fund.*, сохраненная Августином и Еводием (*Evod.*, *Fide c. Man.* 5; *Zycha*, 953. 9 сл.; ср. также пред. прим.), у латиноязычных манихеев понятие βῶλος передавалось либо как horribilis globus, либо как tenebrarum globus: «...не могут (грешные души) быть приняты в те мирные царства (т. е. в Новый Эон), но будут заключены в вышеназванной страшной глыбе, при которой также необходимо поставить стражу... И будут эти души прикреплены к тем вещам, которые они возлюбили, оставаясь в этой глыбе тьмы, навлекши (такое наказание) на себя своими делами» (подробнее об этом манихейском понятии в трудах Августина см.: *Desret*, 1974). Ср. также: *Theod.*, *Haer. fab.* 26 (380B): «Когда же вся природа Света будет отделена от Материи, тогда, говорят они, предаст ее Бог огню и сделает один *Болос*, а с ней и души, которые не уверовали в Мани» (ὅταν δὲ πᾶσα τοῦ φωτὸς ἢ φύσις τῆς ἄλης ἀποκρίθῃ, τότε φασὶ τὸν θεὸν περὶ παραδώσειν αὐτὴν καὶ μίαν βῶλον ποιήσειν σὺν αὐτῇ δὲ καὶ τὰς μὴ πεπιστευκυίας εἰς τὸν Μάνητα ψυχάς); *Eriph.*, *Pan.* 66. 31. 5: «Затем (т. е. после мирового пожара) он отпустит глыбу (εἶτα ἀφήσει τὸν βῶλον), которая (находится) между (миром) и Новым эоном, чтобы все души грешников были заключены на веки в оковы. А это случится тогда, когда придет Статуя»; ср.: *ibid.*, 66. 30. 2 о том, что тот, кто последует учению ветхозаветных пророков «умрет навсегда, прикованный к глыбе, потому что не получил знания о Параклете» (δεδεμένος εἰς τὸν βῶλον передано в лат. переводе *Act. Arch.* XI. 3; *Beeson*, 19. 17 как *devinctus intra massam*). У ан-Надима этому соответствует «могила» (al-kabr: *Flügel*, 1871, 331. 1), которая будет завалена огромным, как мир, камнем (*Flügel*, 1862, 90); ср. также след прим.

⁶⁹⁷ Как свидетельствует ср.-перс. фрагмент *M7981* (*Andreas–Henning*, 1932, 184), тюрьма (bnyst'n [bannestān]) для сил Тьмы была устроена посредине (mu'n [mayān]) Нового Эона (dysm'n 'yug nwg [dēsmān īg nōg] букв. 'новое строение'); ср. замечание Полоцкого: «βῶλος entspricht also funktionell dem pers. bannestān» (*Polotsky*, 1933, 260, прим. 13, а также *Andreas–Henning*, *ibid.*, прим. 1), см.: *Keph* 40 (105. 10), где βῶλος назван тюрьмой (ψτεκο) для врага; ср.: *Eriph.*, *Pan.* 66. 31. 5, где чтение рукописи ...τὸν βῶλον μετὰ τοῦ νέου αἰῶνος издатель на основе *Act. Arch.* XIII. 1 (*Beeson*, 21. 24: *inter medium novi saeculi*) справедливо исправил на μετὰ<ξῦ>.

⁶⁹⁸ Об этом говорит *PsBema* 223 (*Allberry*, 11. 13–20): «Придет неожиданно Живой Дух

предшествовать Великой войне⁶⁹⁹ и явление Иисуса для Последнего Суда⁷⁰⁰.

И с того момента, когда первоначальный порядок будет восстановлен, когда Тьма больше уже не сможет угрожать Свету, начнется «третье время», когда время в собственном смысле этого слова будет упразднено...⁷⁰¹

Об астрономических представлениях манихеев

Проблема литературной культуры первых манихеев, т. е. проблема того, что они читали и что из прочитанного заимствовали в свою систему, изучена достаточно всесторонне. Теперь не вызывает сомнения тот факт, что в формировании различных аспектов манихейского учения важнейшую роль играли, с одной стороны, ветхо- и новозавет-

(πῆλ ετανῆ) [...] он поможет Свету. [А] помышление смерти (см. выше, прим. 609 и 694) и Тьмы он запрет в могилу (τάφος), ту, которая была для него (т. е. помышления) создана для того, чтобы оно было навеки (αἰώνησεν) там связано. (Ибо) нет иного способа связать врага, чем этот. Ведь он не будет взят к Свету, поскольку он ему чужд (ἀλλήμο ἀρ)α), не может он также быть оставлен в своей земле Тьмы (τῆ πεσκαζ π[κ]εκε), чтобы не начал он снова великую войну (πόλεμος).

⁶⁹⁹ Описанию этой войны посвящено «Слово о Великой Войне» (πλογος ἡπναῖς ἡπολενο[с]: *Нот* 7. 8), дошедшее в составе коптских *Гомилий* (ibid., 7. 9 – 42. 8; ср. выше, прим. 421).

⁷⁰⁰ Представление Мани о Последнем Суде восходит, в конечном счете, к апокалиптическим пассажам из синоптических евангелий (*Мф* 25. 31 сл. и пар.). Так, в *Шануракане* говорится о приходе Сына Человеческого (myrd'n pwsr [mardan pusa], он же ḥrḏyšhr yzd (см. выше, прим. 671) = ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου), который отделит праведников (dynw'r'n = oī dīkaioi) от грешников (dws qyrdg'n'n): первых поставит от справа ('w dšn) от себя, благословит их и даст им в награду рай (whyš t'w [wahiš tāw]), а вторых – слева ('w ḥwy) от себя, проклянет и пошлет ангелов, чтобы те схватили их и бросили их в преисподнюю (dws wh [duš oh]) (MacKenzie, 1979, 505. 17 сл.). Также и коптские *Гомилии*, описывая грядущий Суд, парафразируют текст *Мф* 25. 32 сл.: «Судья истины» (πκρίтнс πтмне), т. е. Иисус, «придет, чтобы отделить козлов (πῆναμπε) [от своих] овец (εσαу)» (*Нот* 35. 24–29; ср. *Мф* 25. 32: ἀφορίζε τὰ πρόβατα ἀπὸ τῶν ἐρίφων), он «спустится и учредит свой судейский трон (βῆμα) посреди великой вселенной (οἰκομένην)» (ibid. 36. 30–31); «[своих] праведников (δίκαιος) и своих девственников (παρθένοι) сделает он [подобием] ангелов», а тем, которых поставил слева, «он скажет: „[Прочь от] меня, проклятые, ступайте в огонь“» (ibid. 38. 15 сл.). О роли Иисуса в религиозной системе Мани см. ниже, прим. 985.

⁷⁰¹ В *Шануракане* так говорится об этом времени: «Тогда день (rwc [rōz]), месяц (m'ḥ [māh]) и год (s'g [sār]) остановятся» (MacKenzie, 1979, 509. 130–132); ср. Eriph., *Pan.* 66. 31. 7: «И после этого произойдет восстановление двух природ (καὶ μετὰ ταῦτα ἀποκατάστασις ἔσται τῶν δύο φύσεων), и архонты будут жить в своих самых низких пределах, а Отец (будет жить) в высших и снова получит то, что ему принадлежит». См. также: *Сотр.* VI (108–109): «В последнее время (houji) <...> истина (zhen) и ложь (wang) вернутся каждая к своему корню (gen); свет (ming) вернется к великому Свету, а тьма (an) вернется к Тьме. Каждое из двух начал вернется к своему первоначальному состоянию» (Tajadod, 65; ср. также Chavannes–Pelliot, 1913, 115–116); о «трех временах» см. выше, прим. 574 и ниже, раздел «Представление манихеев о времени».

ные тексты (включая иудейские и христианские апокрифы), хотя и кардинально переосмысленные, с другой стороны, мифологические конструкции предшествующих Мани различных христианских еретических учений (эльксаиты, маркиониты, бардайсаниты). Тем не менее вопрос о выявлении дальнейших источников, из которых манихеи черпали материал для своей системы, едва ли можно считать закрытым. Так, в манихейских сочинениях можно обнаружить целый слой представлений, за которыми не всегда удается распознать конкретный письменный источник (или круг источников). К таким представлениям принадлежат определенные иранские идеи, усвоенные манихеями из окружавшей их в Междуречье зороастрийской культуры (например, представление о времени; см. ниже), а также, среди прочего, и их причудливые астрономические воззрения.

Определенные знания об окружающем мире человек получает, как правило, уже в раннем возрасте, причем не обязательно из письменного источника и не обязательно в связи с той или иной религиозной системой⁷⁰². В зрелом возрасте эти представления могут меняться под воздействием либо чтения, либо уже сознательно исповедуемых религиозных идей (особенно, если, как в нашем случае, речь идет о личности, претендовавшей на то, чтобы быть основателем собственной религии), однако далеко не всегда они бесследно исчезают. Так и в манихейских сочинениях мы обнаруживаем следы — хотя и рудиментарные, поскольку этот первоначальный материал был оттеснен на задний план наложившейся на него многоступенчатой мифологией, в которой не только современные исследователи, но, кажется, и сами манихеи далеко не все могли понимать, — таких представлений.

Хотя христианские полемисты сообщают о том, что манихеи интересовались астрологией (соотв. астрономией)⁷⁰³ и что сам Мани даже

⁷⁰² Так, например, за многочисленными притчами, которыми Мани (как ранее и Иисус) оживлял свои проповеди, не обязательно стоит письменная традиция. При этом не следует забывать о том, сколь важную роль сыграли манихеи в распространении (как письменном, так и устном) различных литературных сюжетов (см.: Henning, 1936, 1–18; Asmussen, 1975, 37–43).

⁷⁰³ Ефрем Сирин рассказывает, что манихеи «почитают солнце, луну и семь планет, наблюдают как различные положения двенадцати знаков Зодиака, так и движения других звезд, и по их положению соизмеряют свои поступки... Гороскопы и рождения тщательно соблюдают и в высшей степени верят в эти наблюдения» (для латинского перевода этого текста, сделанного в XVI в., см.: Naase, 1925, 362, прим. 1). В «Житии Порфирия, епископа Газы» Марк Диакон так говорит об этой особенности учения манихеев: «Еще же они признают рождение, судьбу и астрологию (т. е. зависимость рождения человека от расположения звезд. — А. Х.), чтобы безбоязненно грешить, поскольку они уверены, что грех происходит не от нас самих, но от неотвратимости судьбы» (*Vit. Porph.* 85. 16–19; Grégoire–Kugener, 67).

написал книгу «Об астрологии»⁷⁰⁴, в научной литературе этой теме было уделено довольно мало внимания⁷⁰⁵. Однако сравнение астрологических (астрономических) представлений, которые мы находим в гигантском корпусе манихейских сочинений, с современными им представлениями, как они засвидетельствованы обширной астрологической и астрономической литературой, дает весьма интересные результаты и показывает своеобразие манихейства в этой области⁷⁰⁶.

Под этим углом зрения обратимся теперь к вопросу о том, как представляли Мани и его ученики устройство звездного неба, и начнем анализ с главы 57 *Кефалайя*, которая называется «О рождении Адама» (εἶθε τῶν ἰσῆπο Ἰάδαμ: 144. 14–147. 20). В этом тексте некий вавилонский катехумен спрашивает Мани: почему люди первых поколений (γενεά), т. е. Адам, Сиф и т. д., жили дольше, были морально лучше и сил у них было больше, чем у людей нынешнего поколения, «хотя звезды⁷⁰⁷ и Зодиак (ζῳδιον) остаются на своих местах (τόπος)?» (144. 15–145. 4). Это уступительное предложение уже подразумевает ответ: если

⁷⁰⁴ См. сообщение Епифания о том, что Мани среди прочих написал и книгу περὶ ἀστρολογίας (*Pan.* 66. 13, 6). Об «астральных спекуляциях», которые стоят за «идеальной биографией» Мани в *СМС*, см.: Henrichs–Koenen, 1970, 119–125.

⁷⁰⁵ Статья Штегемана (Stegemann, 1939=1977) остается до настоящего времени по сути дела единственной работой, посвященной астрологическим представлениям манихеев, как они известны нам из коптских текстов (на основе анализа астрологических представлений и понятий главы 69 *Кефалайя*). С тех пор выводы этого автора служат основным иллюстративным материалом для исследователей, рассматривающих астрологию у манихеев (например, Widengren, 1961, 72–76; Lieu, 1992, 179). Статья Нагеля (Nagel, 1979, 67–94) посвящена проблеме мелотесии в гностических и манихейских текстах, однако автор не касается астрологического материала. Попытку объяснить такое астрологическое представление манихеев, как «два Анабибазонта» (ἀναβιβάζοντες) см.: Beck, 1987, 193–196. Весьма информативны, однако, несколько страниц в книге: Gundel, 1966, 329–331.

⁷⁰⁶ Для интеллектуалов причудливые астрономические представления манихеев были слишком наивными. Так, Александр Ликопольский, возражая против учения манихеев о том, что «солнце и луна отделяют из материи божественную силу и посылают ее наверх к Богу и что луна принимает в себя эту силу в период от новолуния до полнолуния, а затем передает ее солнцу, которое переправляет ее к Богу», говорит: «Если бы они посещали по крайней мере школы астрономов, то не впали бы в такую ошибку и знали бы, что луна, лишенная, по утверждению некоторых, собственного света, получает свет от солнца» (*Adv. Man.* XXII; Brinkmann, 30, 5 сл.). Столетие спустя Августин, сравнивая учение Мани, «изложившего свой бред во множестве пространнейших сочинений», с астрономическими трудами, пишет: «Тут не было разумного объяснения ни солнцестояний, ни равноденствий, ни затмений... Мне приказано было верить тому, что совершенно не совпадало с доказательствами, проверенными вычислением и моими собственными глазами» (*Conf. V.* 3, 6); «его (т. е. Мани) уличили в лживых утверждениях относительно неба, звезд, движения солнца и луны» (*Conf. V.* 5, 8); см. также: Lieu, 1992, 178.

⁷⁰⁷ Поскольку слово σιου в *Кепх* не имеет терминологической точности, трудно решить, имеются ли здесь в виду планеты, т. е. «блуждающие звезды» (в этом случае они часто названы «пять звезд»), или неподвижные звезды (τὰ ἀπλανῆ ἄστρα). Астрологические тексты четко различают планеты, неподвижные звезды и знаки Зодиака (см.: Boll, 1903, 75 сл.).

в мире звезд все остается неизменным (ἄεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχει), то ничего не может измениться и в жизни различных человеческих поколений⁷⁰⁸. Таким образом, ученик, исходя в своем вопросе из чисто библейских представлений, предполагает отнюдь не библейский ответ.

И действительно, его убеждение основано не на библейском взгляде на историю, согласно которому причиной деградации человечества стало грехопадение, а на широко распространенном в то время астрологическом представлении о том, что судьба не только отдельного человека зависит от часа его рождения и расположения звезд в это время, но и судьба целого народа и даже всего мира предопределена астральными силами⁷⁰⁹. Целый ряд мест из *Кефалайя* показывает, что как сам Мани, так и его ученики вполне разделяли эту расхожую для их времени истину. Так, Мани говорит⁷¹⁰: «Звезды и Зодиак были установлены до того, как были созданы люди, и предназначены они для того, чтобы люди под ними рождались и чтобы они управляли этими людьми» (*Keph* 46; 117. 32 сл.)⁷¹¹. Ему вторят ученики: «Мы видим, что все, что касается человека, будь то богатство или бедность, его болезни или здоровье, происходит от Зодиака и той звезды, под которой он рожден» (*Keph* 48; 122. 11–15).

Вопрос вавилонского катехумена дает Мани повод подробнее рассказать о том, о чем он в главе 46 лишь бегло упомянул, и «в своей

⁷⁰⁸ В своей полемике против манихеев Александр Ликопольский исходил из того же положения, однако делал совершенно иное заключение: Поскольку все в мире звезд остается неизменным (ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχει), то это означает, что мир не может быть плохим (поскольку, согласно учению манихеев, основное свойство материального мира — это «отсутствие порядка и беспорядочное движение»: ἀταξία <...> καὶ ἄτακτος κίνησις; *Adv. Man.* XIII; Brinkmann, 20, 3–5), а только хорошим (см. также: Horst-Mansfeld, 1974, 75, прим. 301).

⁷⁰⁹ Детальное введение в различные проблемы древней астрологии см., например: Boll, 1926; Gundel, 1950.

⁷¹⁰ При этом я не утверждаю, что все то, что автор *Кефалайя* вложил в уста Мани, непременно передает *verba ipsissima* самого учителя (ср. выше, прим. 276, 277). Хотя вряд ли можно ожидать, что в *Кефалайя* сохранен оригинальный порядок бесед Мани, поскольку материал, собранный в этой книге, отражает то, что он проповедовал в разное время и для различных аудиторий (если, конечно, не исходить из предположения, что мы имеем дело с неким введением в манихейское учение, которое с самого начала записывалось учениками со слов учителя), можно предположить, что автор попытался так систематизировать находящийся в его распоряжении материал (в какой форме и на каком языке, мы не знаем), чтобы последующие читатели могли двигаться от простого к более сложному и в конечном счете получить общее представление об учении.

⁷¹¹ Примеры можно продолжить, и поэтому утверждение Штегемана: «от индивидуальных гороскопов Мани был также далек, как и его предшественник Бардайсан» едва ли можно считать верным; ср. слова, сказанные о Мани: «Ты родился под благоприятной звездой» (*M* 543; Воусе, 1975, 149: sqa) и выше, прим. 703. Вместе с тем ниже я попытаюсь показать вслед за Штегеманом, однако на других примерах, что «астрология была для Мани частью космологии» (Stegemann, 1939 = 1977, 224).

великой мудрости и великом уме» (*Keph* 57; 145. 5–6) представить новые аспекты своего не от людей полученного учения⁷¹². Итак, Мани отвечает ученику:

«Существует пять типов владык и путеводителей в сфере Зодиака и на небесах, которые (т. е. небеса) расположены над ней. Все они имеют имена, которыми были названы. Пять мест (τόπος) и пять домов (οἶκος) находятся в сфере и на небесах. Эти места имеют пять сил, которые являются господами над ними. Каждый из них расположен выше, чем его товарищ» (145. 8–19).

Астрологические (соотв. астрономические) реалии этого пассажа требуют объяснения⁷¹³.

1. «Существует пять типов (τόπος) владык (ἐξουσιαστής) и путеводителей (ρεσχαλμαίτ = ὀδηγός) ... Каждый из них расположен выше, чем его товарищ» (145. 8–9). — Здесь Мани не говорит, что именно подразумевает он под этими на первый взгляд мифологическими фигурами, и в них можно было бы видеть некие персонифицированные силы или ангелов, которые приводят в движение звезды⁷¹⁴. Однако параллельный материал бесспорно свидетельствует о том, что речь идет о планетах. Так, в *Keph* 69 Мани подробно рассказывает о двенадцати знаках Зодиака и о пяти планетах, которые принадлежат к миру тьмы и названы «врагами и противниками друг другу» (167. 14–15)⁷¹⁵,

⁷¹² В начале книги Мани говорит своим ученикам, что «тайнство создания Адама, первого человека», наряду с другими сокровенными знаниями были открыты ему Паралетом (*Keph* 1; 15. 11–12).

⁷¹³ При этом следует иметь в виду, что далеко не все реалии манихейских астрологических построений нам понятны. Это подчеркивал уже Штегеманн (Stegemann, 1939 = 1977, 215); см. также высказывание Хеннинга о своеобразии религиозного творчества Мани и о запутанности его системы: «...Unfortunately he frequently failed to notice that the details he produced on the spur of the moment did not square with his teachings of the day before. ...one cannot help wishing Mani had made himself a little wax model of the world and kept it by his side and looked at it from time to time when talking on such enthralling subjects as the Eight Earths, the Exterior Hells... etc.» (Henning, 1948, 310–311). Не надо также забывать и том, что Мани, чтобы облегчить читателям понимание своего учения, написал книгу под названием *Образ* (ἰκῶν = εἰκῶν. *Hom* 25. 5; парф. ṛdhnḡ; см. выше, прим. 330, 331, 424), которая, по всей вероятности, наряду с другими изображениями содержала и «изображения структуры космоса» (Tubach, 1988, 75, прим. 16). Ср. также утверждение Ньюли: «Цель книги под названием *Образ* состояла в том, чтобы иллюстрировать главные темы (манихейского) учения таким образом, чтобы они стали понятными даже тем, кто не умел читать» (Gnoli, 1987, 161).

⁷¹⁴ О распространенном в различных культурах представлении о том, что духи или силы приводят звезды в движение либо прямым физическим воздействием, либо на расстоянии, см.: Gundel, 1922, 81 сл. Словом ὀδηγός называли, например, ангела-хранителя (GPL, 936). В своем подробном описании содержания *Кефалайя* Белиг не объясняет, о чем здесь идет речь («...fünf Machthaber in der σφαῖρα...»: Polotsky–Böhlig, 1940, XXVI); без комментария остается это понятие и у Гарднера (Gardner, 1995, 151–152).

⁷¹⁵ Это представление хорошо известно астрологическим текстам. Каждая планета обладает определенным свойством, которое несовместимо со свойством других пла-

а также «владыками и путеводителями» (167. 7; 168. 1)⁷¹⁶; он также сообщает о том, из чего произошли эти планеты, и перечисляет их сверху вниз в следующем порядке: Зевс (Юпитер) из мира дыма (καλνός), Афродита (Венера) из мира огня, Арес (Марс) принадлежит миру ветра, Гермес (Меркурий) миру воды, Кронос (Сатурн) миру тьмы (168. 2–169. 7)⁷¹⁷. Если читать текст дальше («пять планет... вышли из пяти миров страны Тьмы»: 169. 10–13) или сравнить это описание планет с другим манихейским текстом, в котором речь идет о царстве тьмы («царство Тьмы состоит из пяти этажей (ταμίεον)⁷¹⁸,

нет: если, например, Юпитер, который дает жизнь, возвышается, то Марс, который несет смерть, теряет силу, и наоборот, и т. д., поэтому являются они противниками друг другу (ἐναντιοῦσαι); см.: ССАГ, 1898, I, 147.21 сл. (Boll) и ниже, прим. 720. О том, что планеты и Зодиак являются врагами друг другу, см.: согд. фрагмент *M* 178 (Henning, 1948, 313).

⁷¹⁶ В астрологических текстах планеты названы господами (δεσπόται) над Зодиаком; см.: ССАГ, 1903, V, 2, 139. 28–29 (Cumont); в греческих магических папирусах они названы «владыками тьмы» (текст см.: Gundel, 1968, 44).

⁷¹⁷ Можно думать, что расположение этих миров зависит от веса и плотности субстанций, из которых они произошли: чем тяжелее они и плотнее, тем ниже они находятся. Можно также предположить, что проекция этих субстанций на планеты зависела от манихейских астрономических представлений, т. е. Юпитер дальше всех планет отстоял от Земли, а ближайшей же к ней планетой был Сатурн. При этом нужно заметить, что манихейский порядок планет (исключая Солнце и Луну, см. ниже, прим. 729) не соответствует ни одному из известных нам (для различных вариантов см.: Boll, 1912, 2561 сл.); ближайшую аналогию (правда, в обратном порядке) находим в списке планет на демолическом остраконе: Сатурн, Марс, Меркурий, Венера, Юпитер (Spiegelberg, 1902, 6 сл.), что совпадает с порядком архонтов в гностическом трактате «Пистис София» (37: Кронос, Арес, Гермес, Афродита, Зевс). Еще в начале V в. латинский автор пользовался подобной схемой: Души при своем спуске с неба (quum descendunt animae...) проходят через сферы Сатурна, Марса, Венеры, Меркурия, Юпитера (Servius, *Ad Aen.* VI. 714). Трудность возникает также и при попытке объяснить (на основе традиционной докоперниковой астрономии) порядок планет в так называемой митраистской лестнице: при восхождении на небо души проходят сферы Сатурна, Венеры, Юпитера, Меркурия, Марса, Луны и Солнца (Orig. *Cels.* VI. 22). Однако едва ли в этом загадочном тексте следует видеть, вслед за Кюмоном (Cumont, 1931, 46 сл.) и Турканом (Turcan, 1975, 50 сл.), «временной» (т. е. планетная неделя), а не «пространственный» порядок. Ср. ниже, прим. 756, а также Flamant, 1982 и Culianu, 1983 о различном порядке расположения планетных сфер в связи с восхождением души на небо.

⁷¹⁸ Очевидно, что это слово указывает здесь не на горизонтальное, но на вертикальное расположение, на что обратил внимание уже Кюмон, обсуждая понятие «мир тьмы» (Cumont, 1908, 12). То, что понятие ταμίεον, которое в астрологических текстах служило как *terminus technicus* для *горизонтального* (на сфере небес) и в известной мере *временного* (для счета часов) расположения, получило в вульгарно-космологических построениях иное значение, а именно вертикальное (этажами) и пространственное расположение, свидетельствует, например, трактат *Пистис София* (126). Хотя в основе этого рассказа лежит представление о додекаоре (т. е. круге из двенадцати двойных часов, что, однако, не соответствует Зодиаку), которое изначально предполагало горизонтальное расположение (подробнее см. у Гунделя: Boll, 1926, 187–191), речь идет здесь о двенадцати этажах (ταμίεον) внешней тьмы, каждый из которых имеет дверь вверх, т. е. на следующий этаж (οὐντε ποῦα ποῦα ἴμοοῦ οὐρο εἰσοῦνν ἐπίξισε).

которые являются дымом, огнем, ветром, водой и самой тьмою»⁷¹⁹, причем все они постоянно воюют друг с другом: *PsBema* 223; 9. 17–21), то следует допустить, что манихеи планетный мир, в котором «каждый выше, чем его товарищ», представляли как проекцию царства тьмы на небо (или, наоборот, проецировали свои астрономические представления на царство тьмы). Представление о том, что каждая планета тесно связана с определенной субстанцией (воздух, огонь, вода, земля), которое зависело от того, насколько далеко отстояла та или иная планета от Солнца, является основополагающим для эллинистической астрологической литературы⁷²⁰.

С манихейским представлением о том, что каждый из этажей царства тьмы (соотв. планеты) ассоциируется с определенным металлом (мир дыма, т. е. Юпитер, с золотом; мир огня, т. е. Венера, с медью⁷²¹; мир ветра, т. е. Марс, с железом; мир воды, т. е. Меркурий, с серебром; мир тьмы, т. е. Сатурн, со свинцом: *Keph* 6; 33. 2 сл.), мы находимся по-прежнему в кругу эллинистической астрологии, в которой также встречаем сходные соотношения планет и металлов: Сатурн связан со свинцом, Меркурий с медью, Марс с железом, Венера с драгоценными камнями или с медью⁷²², Юпитер с оловом⁷²³.

Представление о том, что каждый этаж царства тьмы связан с определенным вкусом (соленый с миром дыма, т. е. Юпитером⁷²⁴,

⁷¹⁹ Деление мира тьмы на пять этажей постоянно встречается в манихейских текстах, так что можно думать, что это учение было сформулировано самим Мани (для примеров см.: Ситонт, 1908, 11–12), однако лишь в *Кефалайя* эти этажи связаны с планетами.

⁷²⁰ Порядок планет, включая Солнце и Луну, отличается, однако, от манихейского: (сверху вниз) Сатурн, Юпитер, Марс, Солнце, Венера, Меркурий, Луна (ср. выше, прим. 717). Поэтому в астрологической литературе субстанции планет не совпадают с манихейским представлением; см., например, греческий астрологический компендиум, в котором речь идет о том, что Сатурн, являясь владыкой тьмы (σκότος <δεσπότης>), поскольку он находится дальше всех от Солнца и Луны, противостоит этим «светилам мира» (φωστήρες κόσμου): ССАГ, 1898, I, 148.17–20 (Boll); или связь Марса с огнем, поскольку он находится ближе всего к Солнцу. См. также: Bouché-Leclercq, 1899, 93 сл.

⁷²¹ Перевод Полоцким слова 2амт (С: 2омнт) как «Егз», т. е. «руда» (*Keph* 6; 33. 10–11) едва ли точен, поскольку оно соответствует греческому χαλκός, т. е. Kupfer (Crum, 678 a/b).

⁷²² О том, что медь могла соотноситься с Венерой, см.: Bouché-Leclercq, 1899, 315; Ситонт, 1937, 98, прим. 2 со ссылкой на астрологическую литературу.

⁷²³ См., например: ССАГ, 1900, II, 160–180 (Kroll: Anonymi de planetis): Сатурн — μόλυβδος (161. 15–16), Юпитер — κασσίτερος (169. 29), Марс — σίδηρος (173. 32); в этом списке золото принадлежит, однако, Солнцу (176. 12), а серебро Луне (179. 31). Ср. также список соответствий планет и металлов у Оригена (*Cels.* VI. 22), который Цельс почерпнул из митраистского учения. Следует отметить, что манихеи тот ряд металлов, который в астрологических текстах был распределен среди семи планет, должны были перенести только на пять планет, поэтому они были вынуждены делать определенные перестановки в этом списке; так, например, Сатурн получил два металла.

⁷²⁴ В коптском тексте ошибочно написано «царство тьмы» вместо ожидаемого «царство дыма», на что уже Полоцкий обратил внимание (прим. ad loc.); Гарднер, однако, оставляет ошибочное чтение («the realms of the Darkness»: Gardner, 1995, 37).

кислый с миром огня, т. е. Венерой, острый с миром ветра, т. е. Марсом, сладкий с миром воды, т. е. Меркурием, горький с миром тьмы, т. е. Сатурном: *Кeph* 6; 33. 2 сл.)⁷²⁵, также имеет своим источником астрологическую литературу, где каждой из планет непременно соответствует определенный вкус: сладкий, горький, соленый, кислый, острый⁷²⁶.

Источником утверждения, что каждый из этих миров ответственен за определенное ложное учение или религию (мир огня за религию огнепоклонников, мир ветра за религию язычников, мир воды за секту крестителей, из которой, кстати, вышел сам Мани, мир тьмы за учение различных гадателей: *Кeph* 6; 33. 16 сл.), также является астрологическая литература, в которой находим списки таких соответствий⁷²⁷.

Если продолжать параллели и стараться показать, что под владыками и путеводителями скрывается не что иное, как планеты, следует снова обратиться к главе 57. Здесь эти владыки названы «господами (ἄρχαις = οἱ κύριοι) времен», которые, сменяя один другого, ответственны за определенные отрезки времени, которые фигурально названы годом, месяцем, днем и т. д. Если господствует планета, ответственная за год, люди в этот период времени живут долго и морально они лучше; при каждом последующем господстве жизнь людей становится короче и сами они хуже. В результате нынешние люди живут под господством планеты, ответственной за мгновения, и, следовательно, конец света уже близок (144. 22 – 145. 4, 11 сл.). Эллинистическая астрология, хотя оперирует числом семь, использует другой, нежели манихейский, порядок планет и не столь апокалиптически окрашена, также исходит в своих построениях из представления о том, что в мировой истории существует хронократορία планет. Планеты, которые находятся в различных зонах (ζώναι), господствуют (κυριεύω) по очереди над миром: чем ближе господствующая временем планета расположена к земле и, следовательно, ей нужно меньше времени, чтобы обойти вокруг земли, тем короче становится человеческая жизнь и тем хуже становятся сами люди⁷²⁸.

⁷²⁵ Каждое царство, т. е. планета, имеет лицо, и по крайней мере у двух из них можно распознать связь со знаками Зодиака: царство огня имеет лицо льва (*Кeph* 6; 33. 9), а царство воды — лицо рыбы (33.25), что отражает манихейское (однако не расхожее астрологическое, ср. ниже, прим. 739) представление о том, что Венера один из двух своих домов имеет в созвездии Льва (*Кeph* 69; 167. 26–27), а Меркурий один из своих трех домов в созвездии Рыбы (167. 28–29). Лица других царств (царство дыма имеет лицо орла /*Кeph* 6; 33. 18/, царство тьмы — лицо дракона /33. 33/) следует, вероятно, связать с соответствующими созвездиями (Орел и Дракон) вне Зодиака.

⁷²⁶ См.: ССAG 1904, V. 1, 181, 1 сл. (Boll): γλυκεῖ τε καὶ πικρῶ, ἄλυκῶ τε καὶ ὀξεῖ, καὶ τῶ ἔχοντι <...> δριμύ...; ССAG 1900, II, 89, 6 сл. (Kroll).

⁷²⁷ См., например: ССAG, 1904, V. 4, 170. 4 сл. (Weinstock): Юпитер ответственен за религию Заратустры, Марс — за религию язычников, Венера — за религию арабов.

⁷²⁸ См., например: ССAG, 1903, IV, 114. 1 сл. (Cumont) и подробнее ниже.

Наконец нужно вспомнить о том, что манихеи исключали из числа планет Солнце и Луну, которые, по их воззрениям, были добрыми сущностями⁷²⁹ и «не принадлежали к звездам и Зодиаку»⁷³⁰ (*Keph* 69; 169. 21–22; см. ниже).

2. «В сфере (σφαῖρα) Зодиака (ζῳδιον)» (145. 9). — Хотя рассказчик наряду с этим понятием часто использует другое, а именно «колесо звезд» (τροχος νῆσιου), как если бы он имел дело с двумя различными астрономическими и мифологическими реалиями⁷³¹, речь в обоих случаях идет об одном и том же, что можно видеть из параллельного материала. Сфера или колесо — это то, к чему «прикреплен» Зодиак, о чем многократно говорится в *Кефалайя*: «Двенадцать знаков Зодиака прикреплены (или букв. ‘прикованы’) к сфере» (167. 11–13, см. ниже); «колесо и Зодиак, который прикреплен к нему» (ετμνηρ ἄντηρ: 44; 115. 11–12); «колесо сферы» (πτροχος ἄντсφαῖρα: *Keph* 44; 115. 4 и 48; 123. 1, 5); «в сфере, которая является колесом [звезд]» (*Keph* 70; 173. 29–30); «сфера звезд и знаков Зодиака (ζῳδιον)» (*Keph* 38; 90. 26). Эта сфера, которая так же, как и планеты, плоха, поскольку принадлежит миру тьмы (*Keph* 69; 167. 22–24; 169. 10–11), вращается, планеты же блуж-

⁷²⁹ В отличие от пяти планет и звезд (σιου) Солнце и Луна называются в *Кефалайя* светилами (φωστῆρες), которым следует молиться (*Keph* 80; 193. 1). Поскольку они созданы из субстанции (δύναμις), которая не была затронута смешением (ἀπό τῆς μίξεως οὐδὲν ἦν ἄτομον τελευθῶς), то принадлежат они оба миру света и служат для того, чтобы отделить от материи божественную субстанцию и послать ее к Богу (Alex. Лус., *Adv. Man.* III; Brinkmann, 6. 8–22). Мани сравнивает себя с Солнцем, и поэтому сам он *светило* (φωστήρ: *Keph* 87. 26 сл.). Нужно заметить, что семь планет в астрологической литературе поделены по своей природе на хорошие (ἀγαθοῖοι: Солнце, Юпитер, Венера и Луна), плохие (κακοῖοι: Сатурн и Марс) и те, которые причастны как добру, так и злу (ἐπίκοινοι: Меркурий, а иногда и Солнце); см., например: CCAG, 1898, I, 146. 3 (Boll); CCAG, 1903, IV, 137. 30 сл. (Bassi–Martini).

⁷³⁰ В *Keph* 65 (162. 23–25) Мани подробно рассказывает о том, какие благодеяния приносит миру Солнце, «происходящее от доброго Отца», и что день, в который оно становится видимым, соответствует «таинству света». Здесь же рассказывает он о злодеяниях, совершаемых «ужасной ночью», которая вышла из первой тьмы и соответствует «таинству тьмы», однако не объясняет, какую роль играет при этом Луна (отвлекаясь от краткого упоминания о том, что Солнце никогда не убывает, в то время как Луна убывает), так что из этого его рассказа едва ли можно было понять, почему Луна, которая неразрывно связана с ночью, должна быть хорошей сущностью. Поэтому утверждение Мани: «Я вам также открыл, что Солнце и Луна чужды планетам» (*Keph* 69; 169. 17–18), при сегодняшнем состоянии текста не отвечает существу дела. Противопоставление двух великих светил пяти планетам, кажется, не было известно гностическим системам: там речь всегда идет о семи планетах, которые формируют принадлежащую миру зла Седмерицу; см., например: «{sanctam}(следует читать: mundialem) autem Ebdomadem septem stellas, quas dicunt planetas, esse volunt» (Iren., *Adv. Haer.* I. 30. 9). В *Keph* 65 (163. 24–26) Мани полемизирует, вероятно, с гностическим пониманием Солнца как одной из злых планет («Секты... не различают таинство Света и таинство Тьмы»).

⁷³¹ Например, в *Keph* 47 («О четырех великих вещах») смешение понятий «колесо звезд» (118. 16; τροχος м.р.) и «сфера звезд» (118. 32; σφαῖρα ж.р.) приводит даже к грамматической ошибке (см. прим. Белига к этому пассажию).

дают независимо от сферы, хотя и по путям, которые можно определить благодаря расположенным на ней зодиакальным созвездиям: «Колесо звезд вращается» (*Keph* 47; 119. 17); «каждая звезда, которая восходит, каждое созвездие Зодиака, которое вращается вместе со сферой» (*Keph* 44; 114. 19–20); «двенадцать созвездий Зодиака <...> прикованы к кружащейся сфере» (εϋαϣτ δε α†σφαίρα ετκωτε: *Keph* 69; 168. 17–19); «двенадцать созвездий Зодиака привязаны к сфере» (εϋμαροϋ ρῆ τσφαίρα: *Keph* 69; 169. 9–11); «двенадцать созвездий Зодиака находятся в сфере, причем они прикованы к этому вращающемуся колесу» (εϋχαλχ εϋμνρ ρῆ πιτροχος: *Keph* 70; 173. 24–26)⁷³². Представление о том, что Зодиак (ὁ τῶν ζῳδίων κύκλος) связан со сферой (см., например: σφαίρα ἡ ζωοφόρος у Филона Александрийского) и вращается вместе с ней, в то время как планеты ходят по этой сфере независимо, лежит в основе эллинистической астрологии.

3. «...Пять мест»⁷³³ (τοπος)⁷³⁴ и пять домов (οἶκος)⁷³⁵ находятся в

⁷³² Этой реалии, которая отражает расхожее астрологическое представление (см., например: Voll, 1909, 2407 сл.), кажется, противоречат два пассажа в главе 69. Ученики просят Мани рассказать им о том, как «расположены двенадцать созвездий Зодиака, которые находятся в сфере... или, более того, откуда происходят пять планет, которые кружатся среди них (ср. ниже, прим. 739), или, почему Демиург (δημιουργός) поставил их владыками и путешественниками и почему он приковал и прикрепил их к сфере» (αϣμαροϋ αϣαϣτοϋ αροϋν ρῆ τσφαίρα: 167, 3–9). Утверждение учеников, что пять планет прикованы к сфере, совершенно неожиданно, поскольку до этого Мани уже объяснял, что к сфере прикреплены только созвездия Зодиака, в то время как планеты идут своими путями (*Keph* 44; 114. 19–20; 115. 11–12). Мани отвечает: «будь то двенадцать созвездий Зодиака, которые прикреплены к сфере (εταϣτ ρῆ τσφαίρα), или будь то пять планет, которые над ними кружатся», великий Мастер «приковал их наверху к сфере, которая постоянно вращается... они привязаны к сфере (αϋμαροϋ ρῆ τσ[φ]αίρα), и два созвездия предназначены для каждого мира» (*Keph* 69; 167. 11–24). Поскольку это высказывание, понятое буквально, противоречит вышесказанному (если, конечно, не предполагать, что текст грамматически неуклюж и местоимения *их* и *они*, выделенные мною курсивом, относятся только к зодиакальным созвездиям, то единственной возможностью устранить эту трудность будет допустить следующее: планеты имеют не только такую же злую сущность, как и Зодиак, но своими путями так тесно с ним связаны, что эту связь можно рассматривать как крепкие оковы (не в физическом смысле); такое фигуральное использование глагола *μoυρ* встречаем в другом месте: Планеты и созвездия Зодиака предназначены для того, чтобы люди «под ними рождались, чтобы их корень был связан (ἵσενoυρ) с их созвездиями» (*Keph* 46; 118. 2–3).

⁷³³ Если вслед за Белигом переводить πιτοϋ как «diese fünf...» (ср. также: Gardner, 1995, 152: «these five positions...»), то следует думать, что «пять мест и пять домов» идентичны с «пятью владыками», о которых ранее шла речь, однако это не так: рассказчик вводит здесь совершенно новое понятие, о котором ранее еще не говорил. πι- (†-) в *Кефалайя* не всегда является указательным местоимением: часто формант выступает просто как определенный артикль и поэтому не обязательно указывает на то, что ранее уже упоминалось; см., например, рассказ о типах приветствия, где в одинаковом контексте один раз читаем †μαρσντε, другой раз †μαρσντε (*Keph* 9; 39. 19–20; 40. 5 — причем оба раза эти понятия упоминаются впервые); см.: Nagel, 1964, 94.

⁷³⁴ В астрологическом контексте понятие *место* (τοπος = locus) является синонимом понятия *дом* (οἶκος); см.: Voll, 1926, 62.

⁷³⁵ Греческое οἶκος, в отличие от коптского нῖ «дом», используется в *Кефалайя* всегда

сфере и на небесах. Эти пять мест имеют пять сил...» (145. 13–15). — Согласно астрологическим представлениям каждая планета на своем пути через Зодиак имеет два собственных дома (οἶκος; дневной и ночной); Солнце же и Луна, поскольку они владыки соответственно дня и ночи, имеют лишь один дом. Зодиак разделен на солнечную (или дневную) и лунную (или ночную) половины, так что первая половина простирается от Льва до Козерога, вторая от Водолея до Рака, и планета тогда владеет наибольшей силой, когда она находится в одном из своих домов. На этом были основаны все астрологические расчеты⁷³⁶. Манихеи, изъяв из числа планет Солнце и Луну и, следовательно, не отводя им никакого дома, должны были, чтобы заполнить число 12, дать двум планетам по три дома: Телец, Водолей и Весы для Марса и Рак, Дева и Рыбы для Меркурия (*Keph* 69; 167. 24–30; хотя в предыдущем предложении сказано, что каждая планета имеет только два дома: 167. 24). Поскольку для Солнца и Луны не осталось никакого дома, очевидно, что астрологическая конструкция манихеев в этой форме едва ли могла иметь практическое применение (по крайней мере, для непосвященных) и осталась бы искусственной мифологической конструкцией, если бы они не сделали поправку к ней: вероятно для того, чтобы заполнить число семь и привести свою систему в соответствие с расхожей астрологией, они ввели две дополнительные астрологические фигуры, а именно два Анабибадзонта (ἀναβιβάζοντες; ср., однако, прим. 762). Они приняли на себя функцию Солнца и Луны⁷³⁷ и не случайно были названы «Отец и Мать планет» (*Keph* 69; 168. 7–9; 169. 16)⁷³⁸. Однако эти дополнительные фигуры все равно

как астрологический *terminus technicus*; см., например: *Keph* 64; 157. 23–24; *Keph* 70; 175. 10–11.

⁷³⁶ См.: Boll, 1926, 58 сл. и там же дополнения Гунделя: с. 147–148.

⁷³⁷ Puech, 1949, 171, прим. 321; Beck, 1987, 195. По манихейским представлениям, Луна была создана из хорошей воды (*ex bona aqua*), а Солнце из хорошего огня (*ex igni bono*): August. *De haer.* 46. 7; Vander-Plaetse-Beukers, 314. 53–54); с этим утверждением следует сравнить пассаж из *Кефалайя*, согласно которому два Анабибадзонта соответствуют «таинству огня и удовольствия (ἡδονῆ), которые являются сухим и влажным», т. е. огнем и водой (*Keph* 69; 169. 14–16). О том, что вода соответствует ἡδονῆ, см., например, трактат «Свидетельство истины» (*Test. Ver.*: Наг Хаммади IX. 3: 30. 30–31. 1); см. также согл. фрагмент космогонического содержания *M* 178, в котором речь идет о «двенадцати созвездиях Зодиака и семи планетах» (Henning, 1948, 313); другой ср.-перс. фрагмент *M* 853, хотя и сильно поврежденный, говорит также о «семи п[ланетах]» (Sundermann, 1973, 45) — в обоих случаях имеются в виду пять планет и два Анабибадзонта; ср., однако, ср.-перс. фрагмент *M* 98 (I R, 1 сл.), где читаем о «семи планетах... и двух Драконах» (т. е. два Анабибадзонта) и о том, что Солнце создано из огня и света, а Луна из ветра и воды (Hutter, 1992, 10); число *семь* здесь следует, вероятно, признать за ошибку, вместо верного *пять*; см. также выше, прим. 729 и ниже, прим. 760.

⁷³⁸ Распространенное представление о Солнце и Луне как об отце и матери звезд рассматривает Гундель (Gundel, 1922, 33–35). О том, что Бардайсантаже называл Солнце и Луну отцом и матерью, говорит Ефрем: *Нутн.* 55. 10 (Beck, 1957, 189).

остались без дома, поскольку вакантные места были уже заняты двумя другими планетами⁷³⁹.

4. Последняя реалия этого пассажа представляет особый интерес: Владыки и путеводители, или пять планет, «находятся в сфере Зодиака и (вместе с тем) на небесах, которые расположены над ней» (Ζῆ ΤΣΦΑΙΡΑ ΝῆΖΩΔΙΟΝ Μῆ ΜῆΝΟΥΕ ΕΤΗΤΠΕ ἸΜΑΣ: 145. 9–10). Если с этим утверждением сравнить другие пассажи *Кефалайя*, а именно:

а) «двенадцать созвездий Зодиака прикреплены к сфере, пять планет кружатся над ними» (ΠῆΜῆΤΣῆΝΑΥΣ ΝΖΩΔΙΟΝ ΕΤΑΥΤ Ζῆ ΤΣΦΑΙΡΑ <...> ΠῆΦΟΥ ΝΣΙΟΥ ΕΤΚΩΤΕ ΑΧΩΥ: *Кeph* 69; 167. 11–13) и

б) «путеводители, которые над ним (т. е. над Зодиаком. — А. Х.), блуждают» (ΠΡΕΥΧΑΥΜΑΙΤ [Ε]ΤΜΑΖΕ ΑΧΩΥ: 168. 28)⁷⁴⁰, то получим на

⁷³⁹ Традиционное астрологическое распределение планетных домов среди созвездий Зодиака следующее: Солнце — Лев, Луна — Рак, Сатурн — Козерог (день) и Водолей (ночь), Юпитер — Стрелец (день) и Рыбы (ночь), Марс — Скорпион (день) и Овен (ночь), Венера — Весы (день) и Телец (ночь), Меркурий — Дева (день) и Близнецы (ночь). Обычно счет начинали с «головы космоса», т. е. с Овна, в момент весеннего равноденствия, когда Солнце переходит из южной полушферы в северную. Этот порядок дважды воспроизводится в главе 70 *Кефалайя* при описании человеческого тела: первый раз по кругу, начинающемуся от головы, которая соответствует Овну, и до подошв, которые соответствуют Рыбам, т. е. так, как если бы человек, как змея, был бы вписан в круг (174.2–10); второй раз порядок симметричный, т. е. правый и левый виски соответствуют Овну и Рыбам, правое и левое плечи — Тельцу и Водолею и т. д. (174.18–175.2) — в обоих случаях не делается никакой попытки связать эту модель с планетарной мелотесией. Первый перечень соответствует в общем и целом тому, который мы встречаем у астрологов в зодиакальной мелотесии (подробнее см.: Gundel, 1972, 579–582), второй же, кажется, является уникальным. Описание деления сферы на четыре части также начинается с Овна (*Кeph* 69; 168.17 сл.) и также отражает расхожие астрологические представления (хотя иногда порядок внутри одной и той же группы изменен; см.: Stegemann, 1939, 221–222). В этих трех списках зодиакальные созвездия никак не соотносятся с планетами, однако там, где автор пытался это сделать, он был вынужден исходить не из семи, а из пяти планет, причем расположенных в необычном порядке (см. выше, прим. 717); при этом он неизбежно наталкивался на трудности и был вынужден перестраивать привычный астрологический порядок. Так, однажды он начинает счет созвездий Зодиака с Близнецов, которые вместе со Стрельцом принадлежат миру дыма, т. е. Юпитеру (в манихейском порядке самая высокая планета, названная в этом месте воѳс), и опускается вниз (Венера, Марс, Меркурий, Сатурн: *Кeph* 69; 167. 24 сл.).

⁷⁴⁰ Указание на то, что планеты находятся на небесах, которые расположены над сферой Зодиака, позволяет понимать предлог αχι- (αχω) в этом контексте не в двусмысленном значении *на*, как переводит Беллиг, а только в значении *над*, т. е. *поверх* — синонимично с ετηтπε Ἰμας, с предлогом ριχω или с сочетанием ηтπε /μμαу/ в *Кeph* 167.20–21 и 168.27, где речь идет о каком-то надзира́теле (ἐπιτρολος; ср.: Stegemann, 1939, 217: «должно быть, не астрологическая, а мифологическая фигура»; не исключено, однако, что за этой «мифологической фигурой» скрывается Полярная звезда, см. ниже, прим. 760), который находится над сферой Зодиака и над планетами. Последующий вопрос учеников подразумевает, однако, еще одну реалию: «Откуда происходят эти пять планет, которые *посреди них* (или в *них*: ηηтпоу, т. е. посреди созвездий Зодиака) кружат?» (69; 167. 5–6). Предлог Ζῆ в этом контексте следует, наверное, понимать в значении *на* или *по*: ведь если смотреть с земли вверх и при этом думать, что сфера Зодиака была прозрачной (см. ниже), то положение планет будет восприниматься так, как будто они находятся в сфере Зодиака и совершают свой путь по этим созвездиям.

первый взгляд довольно необычный образ небесного мира: пять планет находятся в сфере Зодиака и одновременно *над* ней, в небесах, которые расположены над этой сферой. Следовательно, сфера Зодиака лежит ближе к Земле, а *над* этой сферой кружатся пять планет. То, что сфера Зодиака рассматривалась в *Кефалайя* как твердая крыша (см. выше, о том, что звезды прикованы к этой сфере) над землей, однако под небесами, подтверждают многочисленные примеры. Вот некоторые из них:

i. «Двенадцать созвездий Зодиака <...> в сфере, которая под небом» (2Ἰ ΓΣΦΑΥΡΑ ΕΤΖΑ ΤΠΕ: 70; 173. 29);

ii. «Твердь и миры неба, которые расположены над ней» (ἸΝΣΤΕ-ΡΕΩΜΑ ΜἸ ΝΚΟΣΜΟΣ ἸΤΠΕ ΕΤἸΤΠΕ ΜΜΑϚ: 48; 122. 3–4);

iii. Создание тела человека «соответствует образу космоса (κόσμος): его голова соответствует началу (ἀρχή) пяти одежд⁷⁴¹, от своего горла вниз до места своего сердца он соответствует десяти небесным твердыням, сердце соответствует колесу сферы, которая вращается⁷⁴², от своего сердца до паха соответствует он воздуху (ἀήρ), который простирается от сферы до земли, пах же соответствует земле» и т. д. (*Кепф* 70; 17С. 1 сл.)⁷⁴³. Если принять во внимание, что понятия небеса (ἸΠΓΝΥΕ) и твердь (ἸΝΣΤΕΡΕΩΜΑ) отражают одну и ту же реалию, которой однако недостает терминологической точности⁷⁴⁴, получим следующую картину: в этом мире сфера Зодиака занимает среднее положение и отделяет небеса от земли; планеты, хотя их точное положение относительно десяти небес остается неясным, находятся где-то над сферой Зодиака⁷⁴⁵.

⁷⁴¹ Эту реалию, обозначающую в данном контексте трансцендентный мир, следует отождествить с пятью духовными качествами (ΝΟΥΣ/ ΜΕΥΕ/ ΣΥΩ/ ΣΑΧΝΕ/ ΜΑΚΜΕΚ), которые являются пятью составляющими Отца (*Кепф* 25; 76. 18 сл.; ср. выше, прим. 585–588). Поэтому Отец является «головой, которая находится наверху мира» (*Кепф* 36; 84. 26, 29–30); у людей эти качества также связаны с головой (не с сердцем; в «теле плоти... корень всех членов находится в голове»: 31; 84. 30–32); ср. также «голова мира является началом (ἀρχή) одежд» (*Кепф* 38; 90. 22).

⁷⁴² Поэтому едва ли можно согласиться с утверждением Тубаха: «На первом небе прикован Зодиак, который представлен как огромное колесо, так что остальные небеса расположены над той дорогой, которая отведена семи планетам» (Tubach, 1988, 75, прим. 16). Ср. также смещение десяти и одиннадцати небес в ср.-перс. манихейском тексте (*М* 7981 I V i: Hutter, 1992, 43 /без комментария/ = Т III 260: Andreas–Henning, 1932, 183, прим. 2 и 177, прим. 7).

⁷⁴³ Описывая здесь космос, автор не упоминает ни пять планет, ни Солнце и Луну, как если бы они были не важны для него в этом контексте, и их точное положение остается неясным (где-то над сферой Зодиака).

⁷⁴⁴ См., например: «Живой Дух... создал небеса и тверди наверху...» (*Кепф* 48; 122. 19–20), если, конечно, мы не имеем дело с гендиадисом («небесные тверди»). Вместе с тем нет иногда точности и при описании сферы: «Двенадцать созвездий Зодиака, расположенные в небесных мирах, которые находятся в сфере» (*Кепф* 70; 173. 24–26).

⁷⁴⁵ С этим можно сравнить свидетельство согд. фрагмента *М* 178, согласно которому вращающееся колесо и (?) Зодиак были созданы *под* десятью небесами (Henning, 1948, 312–313).

Встает вопрос: что за астрономическое представление может скрываться за этим делением верхнего мира?⁷⁴⁶

В эллинистическо-римское время (прежде всего на греческом культурном пространстве) существовало два наиболее распространенных астрономических (геоцентрических) представления. Согласно одному, которое можно обозначить как научное (или птолемеевское), мир выглядит следующим образом: Земля окружена семью концентрическими сферами, на поверхности которых кружатся семь планет: три над Солцем (Сатурн, Юпитер, Марс) и три под ним (Венера, Меркурий, Луна), над этими сферами находится восьмая, несущая все прочие звезды (см. выше, прим. 720)⁷⁴⁷. Согласно другому представлению, которое можно назвать наивным и на котором всегда покоилась астрология, существует только одна-единственная и для семи планет, и для созвездий Зодиака вращающаяся сфера, по которой планеты блуждают, а Зодиак остается неподвижным⁷⁴⁸. Оба эти представления не имеют, однако, ничего общего с представлениями манихеев.

Манихеи исходили из того, что сферы Солнца, Луны и планет находились не под сферой Зодиака и не на ней, а над ней. Такое странное для всякого, кто наблюдает звездное небо, положение планет можно понять лишь в том случае, если представлять себе сферу Зодиака совершенно прозрачной⁷⁴⁹ (что, очевидно, находим и в *Кефа-*

⁷⁴⁶ Если мы хотим обнаружить за историей о создании десяти небес и восьми земель, которая засвидетельствована многими источниками (однако лишь в *Кефалайя* проведено четкое различие между *небесами* и *сферой Зодиака*; см., например: Jackson, 1932, 314–320), определенные астрономические представления, из рассказа нужно удалить все мифологические наслоения. В этом случае мы будем оперировать лишь такими понятиями, как *небеса*, *сфера* и *земля*, что, впрочем, делали и сами манихеи в тех случаях, когда речь не шла о деталях космогонического мифа; так, например, такие слова, как *небо* или *земля*, встречаем в *Кефалайя* то в ед.ч., то во мн.ч.

⁷⁴⁷ Boll, 1926, 44–45. С этим можно сравнить и различные модификации этого представления. Так, в одном философском (не астрологическом, хотя автор хорошо знаком с астрологическими реалиями) герметическом трактате, — в котором астрономическое объяснение создания космоса, так же как и в манихействе, служило лишь богословским целям («тот, кто этого не познал, не может постичь Бога»), — находим следующую картину: семь планет отделяют землю от сферы Зодиака, которая, однако, находится не выше всего, поскольку еще выше лежит некое всеохватывающее кругообразное тело (*περιεκτικὸν τῶν ἀπάντων εἶναι σῶμα <...> κυκλοειδές*), т. е. внешняя сфера, под которой (*ὑπὸ δὲ τὸν κύκλον τοῦ σῶματος*), но над сферой Зодиака находятся шесть Деканов (*δεκανοί*, или звездных богов, каждый из которых господствует над 10° Зодиака: Stob. I. 29. 1 = *Corp. Herm. Exc. VI*: Nock–Festugière, 3. 34. 14 сл.). Другую примечательную картину космоса находим у валентиниан: Святая Десятица формируется из семи кругообразных тел, которые называются семь небес; они охватываются еще одним кругом, или восьмым небом; девятое и десятое место в этом ряду занимают Солнце и Луна (*ἔπτα μὲν σῶματα κυκλοειδῆ, ἃ καὶ οὐρανοῦς καλοῦσιν, ἔπειτα τὸν περιεκτικὸν αὐτῶν κύκλον, ὃν καὶ ὄργανον οὐρανοῦ ὀνομάζουσι, πρὸς δὲ τοῦτοις ἦσαν τε καὶ σεληήνη*: Iren., *Adv. Haer.* I. 17. 1).

⁷⁴⁸ См.: Boll, 1926, 45 и дополнения Гунделя к его тексту: *ibid.*, 120–122.

⁷⁴⁹ Ср. совершенно наивное астрономическое представление о том, что сфера сделана либо из железа, либо из какой-то другой непрозрачной массы и что звезды на ней либо

лайя⁷⁵⁰): ведь иначе планеты были бы не видны. Подобное представление, хотя и выглядит довольно необычным, тем не менее не было в древности исключением и просуществовало до Средних веков. О том, что оно бытовало в различных культурах, свидетельствуют многочисленные примеры.

1. Доксографическая традиция связывает с именем Анаксимандра учение, согласно которому «Солнце находится выше всего, под ним Луна, а неподвижные звезды и планеты расположены *под* Луной»⁷⁵¹. Заметим, что в греческом мире это представление не получило, кажется, дальнейшего развития и для более позднего времени не засвидетельствовано.

2. Подобную картину неба встречаем также у вавилонян, о чем ясно говорит Диодор: он рассказывает, что вавилоняне в сравнении с другими народами были весьма искусны в астрологии и знали пять планет, которые они называли «толкователями», поскольку они могли объяснить людям намерение богов; *под* этими планетами (ὑπὸ δὲ τῆν τοῦτων φοράν), следовательно, между планетами и землей, находится сфера неподвижных звезд (Diod., *Bibl.* II. 30, 1–6)⁷⁵².

3. Персы, которые целый ряд своих астрологических представлений заимствовали из Вавилона, также разделяли это убеждение. По их астрономическим представлениям, как они засвидетельствованы, например, в «Бундахишне» (II, A255)⁷⁵³, Ормазд создал небесные светила и поместил их между небом и землей в следующем порядке (снизу вверх): неподвижные звезды, которые прикованы к вращающейся сфере (II, A 2715), подвижные звезды, т. е. планеты, затем Луну и

нарисованы, либо являются дырами, через которые небесный свет проникает на землю; при этом сфера воспринималась как «дно расположенного выше небесного мира» (подробнее см.: Gundel, 1922, 10–24).

⁷⁵⁰ Именно потому, что сферу Зодиака считали прозрачной, планеты воспринимали так, как если бы они были и в этой сфере, и одновременно на небесах, которые находились над ней (*Керф* 57; 145. 9–10).

⁷⁵¹ ἀνωτάτω μὲν πάντων τὸν ἥλιον τετάχθαι, μετ' αὐτὸν δὲ τὴν σελήνην, ὑπὸ δὲ αὐτοῦς τὰ ἀπλανῆ τῶν ἄστρον καὶ τοὺς πλανήτας (Aet. II. 15. 6 = 12A 18 DK), по свидетельству Аэзия, подобное убеждение разделяли Метродор Хиосский и Кратес; ср.: Hippol., *Ref.* I. 6. 5: ἀνωτάτω μὲν εἶναι τὸν ἥλιον, <*> κατωτάτω δὲ τοὺς τῶν ἀπλανῶν <καὶ πλανήτων> ἀστέρων κύκλους; слова в угловых скобках отсутствуют в тексте Ипполита и дополнены Марковичем на основе текста Аэзия. С этим можно сравнить и доксографическое свидетельство о Пармениде, согласно которому порядок планет следующий (сверху вниз): Венера, Солнце, звезды (см.: Boll, 1912, 2565).

⁷⁵² См., например: Boll, 1912, 2565; Reitzenstein, 1926, 117.

⁷⁵³ Об этой пространной компиляции, в которой весьма примитивные астрономические представления находятся бок о бок со знанием греческой и индийской астрономии и которая получила свою окончательную форму не ранее VIII–IX вв., см.: MacKenzie, 1990, 547–551; ср. ниже, прим. 768. Довольно необычное, но устойчиво повторяющееся расположение планет можно найти и в целом ряде постведийских сочинений (снизу вверх): Солнце, Луна, неподвижные звезды, Меркурий, Венера, Марс, Юпитер, Сатурн, Большая Медведица, Полярная звезда (см.: Kirfel, 1920, 128 сл.).

Солнце (II, А 2810)⁷⁵⁴. В другом месте «Бундахишна» (III, А 32–33) рассказывается о шести этажах или сферах небес (также снизу вверх), первую из которых занимают облака, вторую — неподвижные звезды, третью — звезды, не причастные смешению, четвертую — Луна, пятую — Солнце, шестую — Бессмертные святые (Амараспанды)⁷⁵⁵, седьмая же принадлежит безначальному свету, т. е. Ормазду⁷⁵⁶.

4. С представлением, что планеты расположены над сферой Зодиака, следует сравнить представление о том, что сфера неподвижных звезд является не чем иным, как прозрачной накидкой, которую Бог каждый вечер разворачивает под небесами, где двигаются планеты, а утром сворачивает. Удивительным образом это представление, несмотря на каждодневное наблюдение неба, долго удерживалось в народном сознании⁷⁵⁷. Так, в одном средневековом латинском тексте читаем: «Эта накидка (*pellum... quasi vellum*) распростирается под шестью другими сферами (*sub aliis sex*) таким образом, что последние оказываются над ней (*sursum sunt*)»⁷⁵⁸.

⁷⁵⁴ Представление, которое Хеннинг назвал «почти доисторическим» (*nearly prehistoric*: Henning, 1942, 230).

⁷⁵⁵ О термине *'mhr'spnd'n* [(a)mahrāspandān] см. выше, прим. 617.

⁷⁵⁶ Nyberg, 1929, 231. Другие авестийские тексты, которые исследовал Буссет (Bousset, 1901=1960, 24 сл.), анализируя проблему «восхождение души на небеса», дают тот же порядок: Звезды, Луна, Солнце; планеты здесь отдельно не упоминаются, что, вероятно, свидетельствует о примитивной стадии иранских астрономических представлений (неподвижные звезды и планеты находятся на одной сфере; ср.: Flamant, 1982, 226: *très archaïque*). С этим можно сравнить пассаж у Юлиана Отступника, в котором говорится о том, что Солнце кружится где-то посередине трех миров над сферой Зодиака (*ὁ δίσκος ἐπὶ τῆς ἀνάστρου φέρεσθαι πρὸς τῆς ἀπλανοῦς ὑπελότερος*; καὶ οὕτω δὴ τῶν μὲν πλανωμένων οὐχ ἕξει τὸ μέσον τριῶν δὲ τῶν κόσμων (Sol. 148 A; что, однако, означают эти *три мира*, остается неясным; см.: Van der Waerden, 1964, 227 сл.)). Здесь можно вспомнить и известную митраистскую фреску Барберини, на верхней части которой изображен небесный мир на двух уровнях: верхний ярус занимают планеты, а нижний — сфера Зодиака (описание см.: Vermaas et al., 1982, 84–87 и таблицы III–XVI). Если иметь в виду представление о том, что сфера Зодиака находится *под* планетами, то едва ли можно согласиться с утверждением Бека: «Схема этой фрески ненаучная (*unscientific*), поскольку в реальности сфера неподвижных звезд находится выше сферы планет» (Beck, 1988, 83, прим. 201). В этом же контексте следует рассматривать и так называемую митраистскую лестницу, описание которой, как извлечение из книги Цельса, сохранилось у Оригена и по которой души совершают свое восхождение на небеса: существует два *περίοδοι* (для объяснения термина см.: Tugan, 1975, 48) на небе, которые должны преодолеть души при их восхождении (*διέξοδος*) на небо — первый через сферу неподвижных звезд, второй через планеты, когда души должны преодолеть последовательно семь ворот, или сфер, Сатурна, Венеры, Юпитера, Меркурия, Марса, Луны, Солнца (Orig., *Cels.* VI. 22). Таким образом, неподвижные звезды лежат ближе всего к Земле, затем идут планеты, из которых Сатурн расположен ниже всех; ср. выше, прим. 717.

⁷⁵⁷ Такое странное представление приводило исследователей в замешательство, и даже такой великий знаток, как Франц Болль, при попытке объяснить уже цитированное место из Диодора писал: «ни один народ, который наблюдает звездное небо, не может помешать неподвижные звезды под планетами» (Boll, 1903, 336, прим. 2); позднее, однако, он отказался от этого утверждения (Boll, 1909, 2413).

⁷⁵⁸ Текст см.: Eisler, 1910, 90; это представление неоднократно засвидетельствовано в

Если сравнить все эти примеры с тем, что находим в *Кефалайя*, то можно увидеть, что астрономические реалии, которые не могут быть объяснены из эллинистической астрологической традиции, объясняются из традиции зороастрийской. Так, именно из последней можно объяснить сочетание «ТНТПЕ ЁМАС (планеты, «которые находятся над ней», т. е. над сферой Зодиака). Далее, если исходить из манихейского представления о Солнце и Луне как сущностях, которые по своей хорошей природе противопостоят дурным планетам, то ближайшую параллель также можно найти в «Бундахишне», где первым материальным творением Ормазда выступает сфера неподвижных звезд⁷⁵⁹, которая ближе всего находится к Земле и которая получает свою силу сверху и передает ее Земле. С *пятью владыками из Кефалайя* следует сравнить и *пять предстоятелей* из «Бундахишна»: речь идет о четырех военачальниках, которые возглавляют четыре стороны света, и их главе, которых Ормазд поместил над сферой неподвижных звезд (II, A2611)⁷⁶⁰ и которые противопостоят пяти планетам (V, 4). В отличие от Солнца и Луны, которые являются добрыми сущностями, планеты как творения Аримана имеют злую природу⁷⁶¹. Место Солнца и Луны, которые не причастны злу, с тем чтобы восполнить число семь, занимают две демонические сущности, названные *Темное Солнце* и *Темная Луна*⁷⁶².

Библии (например, *Ис* 34. 4: «и небеса свернутся, как свиток книжный»); другие примеры см.: *ibid.*, 89 сл.

⁷⁵⁹ При этом остается неясным, идет ли здесь речь только о временной последовательности творения (на одной и той же сфере были сначала помещены неподвижные звезды, а затем планеты), или мы действительно имеем дело с двумя сферами (одна для неподвижных звезд, другая для планет): после того как было рассказано о создании неподвижных звезд, затем планет, Луны и Солнца, далее говорится только о неподвижных звездах, прикованных к сфере (II, A 25⁵), как если бы автор забыл о планетах; ср. след. прим.

⁷⁶⁰ В «Бундахишне» говорится не о пяти планетах, но о пяти звездах (Сириус, Антарес /? ср. MacKenzie, 1964, 513, прим. 4/, Вега, Большая Медведица /созвездие/ и Полярная звезда как глава над ними); над сферой Зодиака создал Ормазд еще одну сферу для «несмешанных звезд» (II, A 28¹), которые Хеннинг отождествил с Млечным Путем (Henning, 1942, 240). В манихейском согдийском тексте (*M* 178) читаем, что Живой Дух и Мать Жизни сделали дыру в самом нижнем (десятом) небе и через нее подвесили сферу Зодиака (ср. также *M* 98 R /3–6/). Если отождествление Хеннинга этой дыры с Полярной звездой правильно (Henning, 1948, 313, прим. 9), следует считать, что Полярная звезда находилась на другой, нежели сфера Зодиака, сфере (ср. выше, прим. 753 об индийской последовательности небесных тел) и, следовательно, видеть здесь отзвук зороастрийского представления о двух сферах: одна для Зодиака, другая для «несмешанных звезд»; ср. также выше, прим. 747 о герметическом тексте.

⁷⁶¹ Пять первоначально злых планет лишь позднее, под воздействием эллинистической астрологии, были поделены на добрые и злые (V. В 12; например, Юпитер и Венера могли быть добрыми; ср. выше, прим. 729).

⁷⁶² MacKenzie, 1964, 512–513; для «Темного Солнца» см. перевод Маккензи: «the dark [i. e. eclipsed ?] sun» (*ibid.* 512); ср. выше, прим. 737 о двух «Анабибадзонтах» в *Кефалайя*. Анализ различных иранских мифов о создании звезд и планет см.: Zaehner, 1955, 147–165. Что скрывается за этими двумя фигурами, остается, однако, неясным. Бек (Beck,

Итак, приведенные выше пассажи из *Кефалайя* показывают, что манихеи были хорошо знакомы как с эллинистическими, так и с иранскими астрологическими представлениями. Откуда и какими путями могли они проникнуть в их систему? Читали ли манихеи специально для этих целей астрологическую литературу или просто переняли то, что практиковали их духовные предшественники?

Согласно свидетельству Ипполита, эльксаиты, у которых воспитывался Мани, занимались астрологией (*ἀστρολογικῆ πλάνη κεχρησθαία*: *Ref.* IX. 14. 2; 16. 1; X. 25), а принадлежавшая перу Эльксаия книга «Откровения», которая, безусловно, была хорошо знакома Мани, была написана в Парфии (*Ref.* IX. 13. 1)⁷⁶³. Другой раннехристианский мыслитель, с которым неустанно полемизировали церковные авторы и у которого Мани многое заимствовал в свою религиозную систему, а именно Бардайсан (см. выше, прим. 553–564), по свидетельству ересиологов, достиг вершин в изучении астрологии (*ἐπ' ἄκρον δὲ τῆς Χαλδαϊκῆς ἐπιστήμης*: *Eus. Praep. Ev.* VI. 9. 32) и сам написал на эту тему по крайней мере две книги⁷⁶⁴. Если Ефрем Сирийский говорит о том, что манихеи почитали Гермеса Трисмегиста (*Ref.*; Mitchell, 1921, XCVIII), то можно думать, что они читали не только философские герметические трактаты, но и астрологические сочинения герметистов, которые были широко распространены и переведены на различные языки⁷⁶⁵. Наконец, это знание они могли почерпнуть из иудейских или христианских апокрифов, которые оставались основным кругом их чтения и которые также содержат богатый астрологический материал⁷⁶⁶.

Тем не менее не все астрологические концепции манихеев могут быть объяснены из эллинистической астрологии. Они сохранили в своем учении целый ряд примитивных астрономических представлений (например, необычный порядок планет), которые, кажется, не получили широкого распространения за пределами иранского культурного пространства⁷⁶⁷. Эти

1987) пытался объяснить их как zwei Mondknoten, т. е. 'два лунных узла', что, впрочем, предложил уже Гундель (Gundel, 1966, 331).

⁷⁶³ См., например, Luttikhuisen, 1984, 71–73. Об этой книге см. выше, прим. 527.

⁷⁶⁴ «О соединении планет» и «О судьбе»; в сочинении «Книга законов стран» он также обсуждал различные астрологические проблемы (семь планет, двенадцать созвездий Зодиака, 36 деканов и т. д.). Заметим, что он учил о семи сферах планет и о десяти твердых или небесах; подробнее см.: Drijvers, 1966, 157–160; Gundel, 1966, 325–328.

⁷⁶⁵ О различных аспектах этих текстов см.: Festugière, 1944, 89–186. Знание этих текстов манихеи могли получить через сочинения Бардайсана; о том, что последний знал астрологические сочинения и ими пользовался, см.: Drijvers, 1970, 190–210; Jones, 1997.

⁷⁶⁶ Достаточно вспомнить хотя бы астрологические главы эфиопской «Книги Еноха» (*IEnoch*, 72–82; Flemming-Rademacher, 1901, 92–106); подробнее см. выше, прим. 669.

⁷⁶⁷ Вопрос о том, возникло ли это представление у греков (например, Анаксимандр; см. выше, прим. 751) под иранским влиянием, остается открытым; см., например: Burgert, 1963 (в пользу этого влияния) и Duchèsne-Guillemain, 1966 (против этой возможности).

представления засвидетельствованы в различных зороастрийских текстах и прежде всего в книге «Бундахишн», которая представляет собой попытку сплавить в единое целое древние вульгарные иранские астрономические представления и поздние греческие астрологические спекуляции⁷⁶⁸, ко времени Мани проникшие в Иран через переводы греческих астрологических текстов. К Мани и его ученикам эти представления пришли не обязательно через чтение *ad hoc* зороастрийских астрономических книг (я не уверен, что сам Мани, христианин с четырех лет, вообще когда-либо читал зороастрийские книги), но как часть окружавшей их культуры, через устно передаваемую народную веру, в которой они жили с глубокой древности⁷⁶⁹. Как результат, к тому же под воздействием религиозной концепции, манихеи создали причудливую и уникальную в своем роде картину небесного мира, которая далеко отстояла от вульгарно-научно-философской картины небес, какую находим у современных им эллинистических астрологов⁷⁷⁰.

Остается открытым вопрос (прежде всего из-за отсутствия материала): в каком отношении находились астрологические представления первых манихеев в арамейско-персидском культурном пространстве и представления, которые засвидетельствованы в *Кефалайя* для греко-египетской среды, и насколько эти представления были понятны грекам и коптам?

Представление манихеев о времени

57-я глава *Кефалайя* под названием «О рождении Адама», анализу астрономических представлений которой посвящен предыдущий раздел, интересна и в другом отношении: она дает важный материал для

⁷⁶⁸ См., например: Brunner, 1990, 862: «Эти тексты засвидетельствовали „вульгарную“ астрологию в том виде, как она была известна провинциальным интеллектуалам (жрецам и писцам) сасанидского периода и получила более или менее широкое распространение среди всего населения». О том, что в этой книге бок о бок сосуществуют «современные астрономические представления и примитивные», Хеннинг заметил: «автор прекрасно знал, что Луна ближе к Земле, чем звезды, однако едва ли он мог заявлять об этом открыто, против авторитета авестийского Писания, поскольку это было откровенной ересью» (Henning, 1942, 230).

⁷⁶⁹ Однако определенно не все подобные представления имели источником народную веру; так, например, концепция сферы Зодиака проникла к персам от греков только в сасанидскую эпоху, о чем свидетельствует заимствованное слово *spīhr* (σφαιρα), см.: Henning, 1942, 239–240; следовательно, ко времени Мани это представление едва ли могло бытовать в устной традиции, ср. также выше, прим. 760.

⁷⁷⁰ См. определение эллинистической астрологии у Фестюжера: «L'astrologie hellénistique est l'amalgame d'une doctrine philosophique séduisante, d'une mythologie absurde et de méthodes savantes employées à contre-temps» (Festugière, 1944, 89).

понимания учения манихеев о времени⁷⁷¹. В этом тексте вавилонский катехумен спрашивает учителя о том, как был создан Адам и какое существует различие (διαφορά) между его созданием и созданием людей, которые живут сегодня; ученик недоумевает, почему Адам и люди первых поколений жили дольше, а их сила была больше, ведь, продолжает он, «звезды и Зодиак остаются на своих местах» (144. 15–145. 4). Ранее в тексте как Мани, так и его ученики уже неоднократно свидетельствовали о том, что человеческая история рассматривалась ими через призму астрологических представлений, теперь же Мани отвечает так:

«...Существует пять типов владык и путеводителей в сфере Зодиака и на небесах, которые (т. е. небеса) расположены над ней. Все они имеют имена, которыми [были названы]. Первое имя это год (ράμπϵ), второе это месяц (βατ), третье это день (ζοοϋϵ), [четвертое] это час (οϋνοϋ), а пятое это мгновение (σοϋσοϋ). Пять мест (τόπος) и пять домов (οἶκος) находятся в сфере и на небесах. Эти места имеют пять сил (δωμ = δύναις), которые являются господами над ними. Господин года находится здесь. Господин месяца находится здесь. Господин дня находится здесь. Господин часа находится здесь. Господин мгновения находится здесь. Причем каждый из них расположен выше, чем его товарищ, и верхний является господином над нижним. И люди, и [звери] рождаются через эти силы, а эти силы получили власть (ἐξουσία) (и имеют ее) от начала (ἀρχή) творения до скончания мира (κόσμος). В начале (ἀρχή) человеческого рода (γένεά) владыками были силы, которые господствуют над годом. Поэтому-то и оказалось, что у потомства, которое было рождено в их поколениях и в их время, годы были больше, и в поколении Адама, Сифа, его сына, и тех, которые были после них, жили люди до весьма преклонного возраста. После того как силы, которые господствовали над годами, прекратили свое господство, господами стали силы, которые господствуют над месяцами. Как месяцы короче, чем годы, так (короче) и жизнь людей, которые были рождены этими силами. Их возраст короче, [чем возраст тех, которые были рождены]⁷⁷² силами, господствовавшими над годами. Когда же власть (ἐξουσία) сил, которые были господами над месяцами, пришла к концу, власть получили силы, господствующие над днями. Как дни короче, чем месяцы, так (короче) и жизнь людей, которые были рождены этими силами. Их возраст короче, чем возраст тех, которые были рождены силами, господствовавшими над месяцами. Точно так

⁷⁷¹ Этот текст лишь бегло упоминается исследователями, см.: Nagel, 1974, 211; Henrichs, 1986, 195; Pedersen, 1996, 183.

⁷⁷² Лакуна надежно восстанавливается на основе параллельного текста в 146. 5.

же и жизнь людей, которые были рождены силами, господствовавшими над часами и мгновениями. Их $\lambda\iota\zeta\mu\epsilon$ ⁷⁷³ меньше, чем у тех, которые были рождены силами месяцев и дней. ... (Теперь) ты видишь, как близок конец мира. Возраст людей стал весьма коротким, их дни короче, а годы меньше. Ведь жизнь и свет, которые были в мире ($\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$) у первых поколений людей, были больше, чем сегодня. Поэтому они стали малы в своей $\alpha\mu\alpha\iota\iota\kappa\alpha\iota\varsigma$ ⁷⁷⁴. Их возраст стал короче» (145. 8–146. 15).

Катехумен задает свой следующий вопрос, повторяя при этом все то, что Мани ему только что сказал, и просит рассказать ему, как всего лишь от одного мужчины и одной женщины, т. е. от Адама и Евы, произошло все человечество (146. 15–25). Ответ Мани, хотя в нем речь идет не о грехопадении, рассказ о котором следовало бы ожидать в этом месте, а о последующей судьбе человечества, гласит:

«...Ведь как первые поколения людей были богаче светом и чище по природе, поэтому и годы их были многочисленнее, так и их потомство было многочисленнее, чем потомство настоящего времени. Они проводили долгое время [...] в чреве своей матери. После того как [...]»⁷⁷⁵ множество при одном зачатии: иногда при одном зачатии рождалось пятеро, иногда шестеро были в одном материнском чреве, иногда немногим меньше, иногда больше. Поэтому-то и стало потомство Евы и ее детей многочисленным. Земля наполнилась ими. Ведь потомство первого ($-\acute{\alpha}\rho\chi\alpha\iota\omicron\varsigma$) человека, которое явилось в мире, совершенно отлично от сегодняшнего. Их зачатие и их рождение не равны рождениям сегодняшним. Ведь те, которые рождены сегодня в этих после-

⁷⁷³ Это слово, точное значение которого неясно, засвидетельствовано, причем неоднократно, только в *Keph* (особенно в главах 48 и 49). Белиг оставляет его без перевода; см.: Polotsky–Böhlig, 1940, 120 прим.: «Crum vergleicht $\lambda\alpha\zeta\epsilon\mu$ 'Rohr'. Es sind allerfeinste, unverletzbar Verbindungen zwischen Himmel und Erde»; ср. Kasser, 1964, 25 /150a/: «sens incertain, représente un sorte de fluide (rayon? canal? cf. $\lambda\alpha\zeta\epsilon\mu$ 149a) très subtile qui relie le ciel et la terre...». Гарднер переводит слово как «conduit» (Gardner, 1995); ср. также: Henning, 1942, 232, прим. 6.

⁷⁷⁴ Точное значение и происхождение слова остаются неясными; ср.: Kasser, 1964, 2 (9a): «substance matérielle (?)»; Полоцкий и Белиг переводят как «Substanz (?)» (у Крама дается лишь форма $\mu\alpha\iota\iota$ в значении «size, age, kind»: Crum, 156a). В *Keph* слово появляется довольно часто (четыре раза только в этой главе: 144. 23; 146. 14, 21, 29). Одно место из *PsThom* [2] (206. 28: в переводе Олберри «stature» /?/), кажется, дает возможность прояснить значение слова при помощи параллельного текста: $\eta\lambda\iota\kappa\iota\alpha$ в значении «рост»; примеры см.: Allberry, 1938, 207, прим. 3. Нагель, не комментируя, переводит слово как «Frist» (Nagel, 1980, 34 /36a/). Как, однако, показывают вопрос катехумена и ответ Мани в *Keph* 57, эти слова не были идентичными: «Адам был могуч в своей жизненной силе (?) ($\zeta\eta\tau\epsilon\varsigma\alpha\mu\alpha\iota\iota\kappa\alpha\iota\varsigma$), его возраст ($\eta\lambda\iota\kappa\iota\alpha$) был весьма преклонным» (144. 22–24); «Их жизненная сила (?) стала меньше, а их возраст ($\alpha\zeta\epsilon = \eta\lambda\iota\kappa\iota\alpha$) короче» (146. 14–15). Крам не приводит этой формы слова и дает лишь $\mu\alpha\iota\iota$ в значении «size, age, kind» (Crum, 156a).

⁷⁷⁵ Лакуна в половину строки не затемняет общего смысла фразы.

дних поколениях (γενεά), малы и увечны, рождаются они по одному, от силы по двое, при одних родах, причем они ужасны своим видом, малы ростом и слабы физически. Их учения и [их] мысли полны зла (κακία), сами они плохи, они обречены на погибель, они умирают в своем возрасте, страдая, и смерть наступает их быстро» (146. 27–147. 18).

Сравнив этот текст с теми сочинениями, которые принадлежат к (литературному) жанру *апокалипсиса*, увидим их очевидное сходство. В *апокалипсисах*, из которых одни повествуют о конкретных исторических событиях (как правило, с точки зрения *vaticinium ex eventu*), другие же интересуются лишь метафизической историей (именно к ним и принадлежит приведенный выше рассказ), неотъемлемыми являются следующие мотивы⁷⁷⁶:

- а) средство, при помощи которого было передано откровение;
- б) небесный посредник;
- в) смертный получатель откровения;
- г) предыстория;
- д) история;
- е) Последний суд и/или конец мира;
- ж) эсхатологическое спасение.

В рассказе Мани отчетливо различаются те же мотивы: в начале *Кефалайя* он говорит своим ученикам, что «тайнство творения Адама», первого человека (т. е. то, о чем он рассказывает в главе 57) было открыто ему (= в) Параклетом (= б), который спустился с неба на землю (= а)⁷⁷⁷; исходя из своего мифа, согласно которому все, что происходит в мировой истории, обусловлено борьбой между Светом и Тьмой (= г), борьбой, которая — в то время как Свет в мире неуклонно убывает, поскольку Тьма его поглощает, — ведет к победе Тьмы, Мани прослеживает человеческую историю (= д), подчеркивая, что конец мира уже стоит на пороге (= е). Таким образом, в нашем отрывке лишь окончательное спасение (= ж) остается вне перспективы.

Включив теперь этот рассказ в контекст манихейского учения о трех временах, мы увидим, что сказанное Мани в вышеприведенном тексте является только частью как манихейской эсхатологии, так и манихей-

⁷⁷⁶ Я пользуюсь сокращенной схемой, которую предложил Коллинз (Collins, 1979, 6–8) для определения *апокалипсиса* как литературного жанра. Вместе с тем я рассматриваю апокалипсис как письменную фиксацию того, что можно назвать апокалиптически-эсхатологическим менталитетом (см., например: Hanson, 1976, 29–30). Различные подходы к проблеме см. в докладах на Международном коллоквиуме по апокалиптике (*Apocalypticism*, 1983), в которых, однако, манихейству не было уделено места.

⁷⁷⁷ Keph 1; 14. 32 сл.; 15. 11–12: ἀππρκῆς ἐτανῶ ἐι ἀπτι φ[αρά] <...> ἀρβωλπ ннн авад га пмүстнрион [ε]тзнп... пмүстнрион нтбмплаассе п̄алам пшар[п нрш]ме и т. д., т. е. «Живой Параклет сошел ко [мне] <...> он открыл мне скрытое таинство... таинство создания Адама, первого человека».

ского представления о времени вообще. Так называемое учение о трех временах засвидетельствовано в целом ряде текстов и притом, на первый взгляд, в двух разных версиях.

По одним свидетельствам, время делится на три большие периода.

1. Первоначальное разделение Света и Тьмы (прошлое).
2. Их смешение и борьба (прошлое, настоящее и будущее).
3. Окончательное разделение Света и Тьмы (будущее).

Эту схему находим в восточных (иранских, китайских, тюркских) манихейских сочинениях⁷⁷⁸ и иногда у Августина⁷⁷⁹.

По другим свидетельствам, три времени манихеев относятся лишь к среднему периоду (2), т. е. к периоду смешения:

- 2α) от схождения с небес Первого Человека до его восхождения;
- 2β) создание мира Живым Духом и Матерью Жизни;
- 2γ) от восхождения (Последней) Статуи и до конца этого мира.

Эту схему находим в коптских манихейских сочинениях; прежде всего в *Keph* 17 «глава о трех временах» (ⲡⲕⲉⲫⲁⲗⲁⲓⲟⲛ Ⲛⲓⲡⲓⲫⲁ[ⲙⲚ] ⲛⲕⲁⲓⲣⲟⲥ: 55. 17 сл.; ср.: *Hom* 7. 11–13) и иногда у Августина⁷⁸⁰.

Принимая во внимание это очевидное различие двух версий⁷⁸¹, все же едва ли следует говорить или о двух стадиях в развитии этого учения⁷⁸², или о сосуществовании двух версий внутри одной и той же традиции⁷⁸³, или даже о том, что само их существование было обуслов-

⁷⁷⁸ См., например: Puech, 1949, 157–159, прим. 284.

⁷⁷⁹ Например, *C. Faust.* XIII. 6 (Zycha, 384. 3). В этом пассаже Августин, бесспорно, подразумевает так называемую «восточную» схему, поскольку для него *initium* — это *immortalis, invisibilis, incorruptibilis deus*, а не «сражение между Богом и Тьмой (*gens tenebrarum*)», как думает Хенрихс (Henrichs, 1986, 191, прим. 16; правильно Pedersen, 1996, 175, прим. 63). Собрание пассажей, в которых Августин упоминает манихейское представление о трех временах, см.: Decret, 1978, 230, прим. 160; Feldmann, 1987, 51–55.

⁷⁸⁰ Например, *C. Fel.* II. 1 (Jolivet, 702. 17 сл.). В этом тексте понятие *initium* — это время, в которое Бог начал войну против мира Тьмы («...i nitium... ubi deum dicitis pugnasse contra gentem tenebrarum et miscuisse...»), что совпадает со схемой в *Keph* 17. Однако можно сомневаться в том, что Августин в *C. Faust.* XXVIII. 5 (Zycha, 742. 13 сл.) действительно имеет в виду учение о трех временах. Он дает здесь свое восприятие манихейского мифа и подразумевает лишь то, что манихейский Бог, если он смог допустить свое осквернение, не может быть всемогущим Богом и что, коль скоро он это допустил, он должен и дальше продолжать деградировать. Поэтому насмешливое *damnatio dei* у Августина в конце этого процесса деградации нельзя отождествлять ни с эсхатологическим разделением Света и Тьмы (см.: Pedersen, 1996, 175, прим. 63: «if polemical simplification is ignored»), ни с последней стадией смешения Света и Тьмы (см.: Henrichs, 1986, 191; Wurst, 1994, 169).

⁷⁸¹ Нагель (Nagel, 1974) был первым, кто подробно исследовал проблему различного понимания времени в манихейских источниках.

⁷⁸² Так думает Нагель на основе предпосылки, что «корпус коптских манихейских текстов подводит нас ближе к оригинальному учению Мани, чем это делают восточные источники» (Nagel, 1974, 203; ср. также: Henrichs, 1986 192 сл.).

⁷⁸³ Так думает Вурст (Wurst, 1994, 169–178). Педерсен на основе анализа нескольких пассажей у Августина отметил, что последний непостоянен в своем описании манихейского учения о трех временах (*initium, medium, finis*); однако с заключением датского

лено тем, что манихеи на Западе «выдвигали на первый план борьбу двух природ» (т. е. *medium*), в то время как их единомышленники на Востоке в своем представлении о времени во главу угла ставили «начало и конец» (*initium* и *finis*, т. е. время до и после смешения), периоды, которые они воспринимали как своего рода нирванну⁷⁸⁴.

На вышеназванные предположения можно заметить, что обе версии не противоречат друг другу и друг друга не исключают: они относятся лишь к различным аспектам манихейского представления о времени. С одной стороны, вся драма разделена на три большие периода:

1. (Метафизическое) До-время (*Vor-Zeit*).
2. История.
3. (Метафизическое) После-время (*Nach-Zeit*).

При этом периоды 1 и 3 находятся вне времени, поскольку внутри них ничто не подвержено изменению (1. еще ничего не произошло — 3. уже ничего не произойдет), т. е. время еще (уже) не существует, и противостояние двух принципов оказывается лишь пространственным⁷⁸⁵. С другой стороны, период 2, т. е. История, делится в свою очередь на три отрезка, которые коррелируют со временем:

- 2α) (мифологическое) прошлое;
- 2β) (историческое) настоящее;
- 2γ) (мифологическое) будущее.

Этот ряд, соответствующий в общем и целом общечеловеческим представлениям о ходе времени, может быть назван в нашем случае оптимистической апокалиптикой, поскольку процесс завершается окончательным спасением праведников.

В периоде 2 средний отрезок (β), т. е. настоящее, или история человечества, короче, чем два других (α и γ), и в сравнении с ними

исследователя («...the inconsistency between his description *may* mean that there were different traditions among the North-African Manichees»: Pedersen, 1996, 176) трудно согласиться (см. ниже).

⁷⁸⁴ Так думает Хенрихс (Henrichs, 1986, 193); ср. также: Böhlig, 1988, 37 о том, что восприятие времени на Западе и Востоке было различным и что представление об ограниченном времени (т. е. средний период), о котором говорится в *Кефалайя*, характерно для греческой философской мысли, но не для иранской традиции.

⁷⁸⁵ О противостоянии первого и третьего периода второму говорится *expressis verbis* в одном ср.-перс. тексте, на который обратил внимание Нагель (Nagel, 1974, 207): «То, что со Злом смешивается, ограничено во времени (*zm'nwmnd* [*zamānōmand*]) и преходяще. И мудрые... способны распознать неограниченное (*'s'm'n* [*asāmān*]), вневременное (*'zm'n* [*azamān*]) и несмешанное (*'gwmug* [*agumēg*]) Добро рая (под этим имеются в виду периоды 1 и 3. — *A. X*) в ограниченном, временном и смешанном Добре этого мира» (*M 9 I R 1–7*: Andreas–Henning, 1933, 297–298). См. также: *Keph* 39 (103. 10 сл.), где «великим третьим днем» называется время (точнее уже отсутствие времени, его упразднение), когда все освобожденные частицы Света «будут обитать в Новом Эоне» (ⲥⲉⲛⲁⲟⲩⲱⲛⲉⲣⲓ ⲛⲓ ⲡⲏⲱⲛⲓ ⲛⲓⲱⲃⲉⲛⲓ ⲛⲓ ⲛⲓ ⲥⲉⲧⲁ ⲁⲣⲓⲃⲏⲃⲟⲥ ⲉⲛⲓⲉⲛⲓ, ни часов из рода в род во веки вечные, и не будет Отец отныне скрыт от них».

оказывается всего лишь эпизодом⁷⁸⁶. В мифе манихеев это деление времени не является окончательным, что, впрочем, не кажется удивительным, если принять во внимание их пристрастие к многоступенчатым конструкциям. Временной отрезок настоящее (β) поделен, что можно было уже видеть из перевода, на пять неуклонно деградирующих эпох — неизбежный процесс, который приводит человеческую историю к абсолютному концу⁷⁸⁷. Именно в эти эпохи появляются такие предшественники Мани, как Будда, Заратустра, Иисус Христос, двенадцать апостолов и Павел, а также некий праведник⁷⁸⁸, и только «в этом последнем поколении» (𐭑𐭎 𐭕𐭅𐭎𐭅𐭎 𐭎𐭕𐭅𐭎) приходит сам Мани (*Keph 1*; 14. 6). Однако даже в эту эпоху еще не может быть спасения⁷⁸⁹, и поэтому все, что происходит в это время, может быть определено как пессимистическая апокалиптика.

Если принять во внимание, что конечной целью манихеев было вырваться из оков времени, т. е. из всего того, что связано с этим миром, дурной плотью и т. п., и достичь вечности⁷⁹⁰, т. е. такого состояния, которое не имеет ничего общего с категориями этого мира и в котором время уже не существует (поэтому история для манихеев не более чем неизбежный путь к окончательному спасению, или

⁷⁸⁶ Так говорит Мани: первое время (т. е. α. — А. X.) «неизмеримо больше, чем два других (т. е. β и γ. — А. X.) времени» (*Keph 17*; 57. 3–4); «...третье время (т. е. γ. — А. X.)... больше, чем среднее, однако оно не достигает (продолжительности) времени Первого Человека. Ведь среднее время, в которое Отец Жизни (= Живой Дух: 56. 2–3) и Мать Жизни [создали мир] <...> короче, чем время Первого Человека» (57. 16 сл.).

⁷⁸⁷ Ср. у Бируни цитату из *Шануракана*, где говорится о Мани, который пришел после Будды, Заратустры и Иисуса и принес свое пророчество «в этот последний век» (см. выше, прим. 532). Однако Мани, хотя и был апокалиптиком, убежденным в том, что живет в последние времена (ср. его слова о себе самом: «учитель... который провозглашает таинство в апокалипсисе»: *Keph 73*; 180. 7–9), побуждал, тем не менее, учеников записывать его учение для последующих поколений (*Keph Inlr. 8*. 34–35).

⁷⁸⁸ Об этом «праведнике» см. выше, прим. 567; перевод *Keph 1* см. в Приложении 3.

⁷⁸⁹ Однако именно «в это последнее поколение... пришло время спасти души», точнее возвестить людям возможность окончательного спасения: для этого и послан Мани (*Keph 1*; 14. 25 сл.; 73; 179. 16–17: оба раза слово «поколение» (𐭕𐭅𐭎𐭅𐭎) в ед. ч.; ср. мн. ч. в *Keph 57*; 147. 10). Чтобы получить возможность спасения перед лицом близкого конца мира, — спасения, которое станет реальным только тогда, когда Отец, после своей победы и отделения Света от Тьмы, создаст Новый Эон (= 3; см. выше, прим. 689), в котором души праведников смогут вкушать вечное блаженство (*Keph 39*; 103. 10 сл.), — необходимо, «пока еще есть время», каяться и делать добро (*Keph 66*; 165. 20–22); грешники же не имеют никаких шансов попасть в этот новый эон и вечно останутся за его пределами (*Keph 39*; 104. 6 сл.); ср. также: Nagel. 1974, 212–213.

⁷⁹⁰ Nagel, 1974, 206–207. Такое восприятие времени существовало не только в манихействе. Стремление освободиться от времени характерно для различных религиозно-радикальных движений, которые рассматривают этот мир исключительно как вместилище зла; см., например, резюме МакРэя о христианско-гностической апокалиптике: «The *Endzeit* is indeed the restoration of the *Urzeit*, but the result is as timeless as the unknown God himself» (MacRae, 1983, 323).

Heilgeschichte⁷⁹¹), то получим следующую схему манихейского представления о времени:

1. Первоначальное разделение (отсутствие времени, или *до-время*).
2. Смешение (наличие времени, или история) состоит из:
 - α) мифологического *прошлого* (от начала смешения до создания мира и людей;
 - β) *настоящего* с пятью деградирующими эпохами:
 - а. годы; б. месяцы; в. дни; г. часы; д. мгновения (или покоевание самого Мани);
 - γ) мифологического будущего (до уничтожения этого мира).
3. Окончательное разделение (отсутствие времени, или после-время).

Эта схема, в которой человеческая история всегда находится в центре, кажется, подтверждается другим рассказом, в котором речь идет об эманациях Отца Величия и об их временах (*Кeph* 24; 75. 13 сл.)⁷⁹²: «[...второй отрезок времени] — это создание мира» (= 2 α); третий отрезок времени — это существование этого мира до (его) конца (= 2 β); в четвертом отрезке времени «мир прекратит свое существование, и все будет уничтожено в великом огне» (= 2 γ); в пятом отрезке времени «Последняя Статуя будет слеплена из остатков всего, и Свет отделится к своему месту, и поднимется, и будет господствовать в своем царстве, а Тьма... будет взята в могилу» (= 3). В этом случае для «первого отрезка времени» можно реконструировать период «первоначального разделения» вплоть до первой войны Света и Тьмы (= 1) (75. 1–12)⁷⁹³.

⁷⁹¹ Точнее говоря, отсутствие времени или состояние неподверженности никакому изменению относится, согласно манихейскому мифу, лишь к миру Света в его состоянии до и после смешения. Мир Тьмы остается всегда причастным времени, поскольку он постоянно находится в процессе становления; см., например, в *Ps.* 223 (9. 15 сл.) о пяти этажах Тьмы, которые еще до смешения Света и Тьмы вели друг с другом войну и распространялись, а также слова Александра Ликопольского о том, что «беспорядочное движение» (*ἄτακτος κίνησις*) с самого начала было характерно для мира Тьмы (*Adv. Man.* VI; Brinkmann 10. 23–24). Хотя Александр полемически утверждает, что манихеи не различали *бытие* (т. е. все то, что относится к Богу) и становление (т. е. все то, что принадлежит материи; *εἰ μὲν τὸ γινόμενον τοῦ ὄντος ἀποχωρίζων, οὐχ ὁμοίως φάσθη ἢ ὑλόθεσις*; *Adv. Man.* VI; Brinkmann 9. 17–19), все же они проводили это различие, хотя и не на философском уровне.

⁷⁹² Текст довольно сильно разрушен, и его точный смысл не всегда можно понять, поэтому Nagel оставил его «außer Betracht» (Nagel, 1974, 205).

⁷⁹³ Ср. дальше в тексте: «От времени, когда эта первая война имела место, до времени, когда (материя) была заключена в оковы [...] (существуют) эти *пять* [...]» (75. 29–30); вместе с тем в этом пятичленном ряду граница между 2 γ и 3 размыта, поскольку восхождение Последней Статуи (2 γ) и окончательное разделение Света и Тьмы (3) принадлежат одному периоду. Для периодов [1] и 2 α нельзя сказать ничего определенного, поскольку текст в этом месте практически не читается (75. 1–12). Однако контекст, кажется, показывает, что реконструкция Полоцкого в 75. 32 ([Das sechste ist]...) едва ли возможна (отвлекаясь от того, что число *шесть* не использовалось в манихейских конструкциях): во-первых, поскольку на пятом отрезке уже произошло окончательное раз-

Поскольку едва ли можно допустить, что внутри одного и того же текста могли находиться две различные версии учения о трех временах, допустимо предположить следующее: там, где в манихейских текстах обсуждается учение о двух началах (Свет и Тьма; см., например, в начале *PsVema* 223; 9. 9 сл.: «существует две природы — одна Света, другая Тьмы, — которые изначально отделены друг от друга»), речь идет о трех глобальных периодах (= 1, 2, 3; см., например, в конце *PsVema* 223; 11. 30–31: «начало, середина, конец») ⁷⁹⁴. Там же, где в центре внимания автора оказывается лишь период 2, т. е. смешение (см., например: *Keph* 17; 55. 19 сл.: «от времени, когда Свет вышел и был распят во Тьме...»), то естественно ожидать, что речь идет не о неограниченном времени (1 и 3), которое оказывается вне этого периода, но лишь о трех временных отрезках (2 α, β, γ), из которых состоит этот средний период (*Keph* 17; 55. 17 сл.) ⁷⁹⁵. В общем и целом схема сохраняется, даже если в более поздних сочинениях (например, в

деление, во-вторых, поскольку, по аналогии с другими пассажами этого текста, где речь идет о порядковых числительных, обозначающих эти отрезки, здесь следовало бы ожидать не πμ]αζϭ[αγ] χε . , но πμαζσαγ πε . (ср. 75. 16, 20, 24). В письме от 23. 12. 96 Вольф-Петер Функ любезно сообщил мне, что он также неудовлетворен чтением Полоцкого, и дал свою реконструкцию этого места: [ψωπε ετετ]ησαγ[η]νε; χε .

⁷⁹⁴ Анализ этого текста с точки зрения учения о трех временах (по так называемой восточной версии) см.: Wurst, 1994, 170–175. В этом же контексте, о чем свидетельствует сочетание «окончательное разделение», следует рассматривать и пассаж из *Гомиллий* (7. 11–13): «[он дал] нам знание *начала* (τσοϋτε), он научил нас [...] *середины* (τμντε), и о разделении *конца* (θαεε)»; см., однако: Nagel, 1974, 206. Ср. также в *Yastv*. VIIIА: «...два корня и учение о трех временах» (Asmussen, 1965, 174/158–159/, 196 и прим. на с. 220); в китайском *Comp*. VI /97–101/ (Tajadod, 63): «Следует различать два принципа... а еще следует понимать три момента, а именно предшествующий, средний и последующий»; тесная связь учения о двух принципах и учения о трех временах засвидетельствована и в антиманихейской части персидского трактата «Шканд Гуманиг Вичар»: «(В начале) о безграничности двух принципов, в середине о смешении, и в конце об отделении Света от Тьмы» (16. 4–6; Menasce, 1945, 252 /4–6/). Возможно, что в сильно поврежденном месте *СМС* (132. 12–15) речь также идет об этом учении: ἐξέφηνα [δὲ αὐτοῖς] τῆν διάστασιν [τῶν δύο] φύσεων [καὶ τὰ περὶ ἀρχῆς καὶ μετέστροφος καὶ] τέλους [ἰ]; ср. также: «начало, середина и последние вещи» в парф. фрагменте *М* 710 манихейского гимна (Boyse, 1952, 445).

⁷⁹⁵ Если вспомнить, что один из двух миров, а именно мир Тьмы, с самого начала связан со временем (см. выше, прим. 791) и что этот мир лишь на время «инфицировал» временем мир Света, то можно согласиться с Нагелем, когда он говорит: «Die Dimension der Zeit umfaßt nur die Spanne des Kampfes zwischen Licht und Finsternis bis zur Ausläuterung der letzten geretteten Lichtpartikeln, wohingegen der Zustand des ungetrübten Lichtes vor und nach dem mythischen Drama als außerhalb der Zeit stehend betrachtet wird».

Вместе с тем я не уверен, что формула: «все, что произошло, и все, что произойдет», которую встречаем повсюду в манихейских текстах (см., например, τὰ γενόμενα <...> τὰ γυνεσόμενα: *СМС* 26. 1–2; *Keph* 1; 15. 19–20 и т. д.), имеет всегда в виду учение о трех временах (см., например: Hennrichs, 1986, 193: «ан abbreviated reference to the Three Times»; см. также: Wurst, 1994, 168: «verkürzte Form»). Эта формула лишь подчеркивает, что учение Мани является всеобъемлющим.

*Гомилиях*⁷⁹⁶) мы находим дальнейшее членение времени⁷⁹⁷, которое, вероятно, обязано своим возникновением неосуществившимся эсхатологическим ожиданиям самого Мани (он умер, а конец мира еще не наступил⁷⁹⁸).

Если теперь мы возвратимся к *Кeph 57*, то увидим, что речь идет здесь о периоде 2 β, е. В этом пессимистическом апокалипсисе можно выделить следующие мотивы.

А. На небесах находятся пять владык, которые расположены один под другим и которых следует отождествить с пятью планетами; они ответственны за пять различной протяженности промежутков времени в человеческой истории и связаны также с определенным металлом (Юпитер/год — с золотом; Венера/месяц — с медью; Марс/день — с железом; Меркурий/час — с серебром; Сатурн/мгновение — со свинцом и оловом; см. также *Кeph 6*; 33. 2 сл.). Таким образом, история делится на пять различных эпох.

⁷⁹⁶ Если принять предложенное Полоцким чтение одного сильно разрушенного места в *Нот* (18. 6; ср. выше, прим. 406, 421) и видеть в нем упоминание *Кефалайя*, следует признать, что эта книга уже существовала ко времени, когда *Гомилии* были написаны. Однако что это была за книга, имелся ли в виду текст, которым мы располагаем теперь, остается неясным. В другом месте *Гомилий* (25. 2–6), где перечисляются книги Мани, *Кефалайя* не упоминается.

⁷⁹⁷ Так, исходя из содержания *Гомилий*, временной отрезок 2 β (после е.: поколение Мани) следует продолжить: е. поколение учеников Мани после смерти учителя (7. 16–19); ж. предстоящая Великая война, в которой манихейская церковь подвергнется преследованию (7. 21 сл.); з. триумф манихейства и мирное время его расцвета (21. 28 сл.); и только с того времени, когда будет господствовать Иисус и состоится Последний суд, начинается мифологическое будущее (= 2 γ), которое будет длиться до уничтожения мира (39. 22 сл.); после этого наступит окончательное разделение (= 3) (41. 6 сл.; ср. 7. 13). Ср. также утверждение одного из глав (имамов) манихейской церкви по имени Абу Саид (884/885 гг.), которое цитирует Шахрастани, о том, что существование мира насчитывает 12000 лет (см. ниже, прим. 806) и что до конца мира остается лишь 50 лет (со времени Шахрастани): Naarbücker, 1850, 290–291.

⁷⁹⁸ Следует различать между апокалиптикой самого Мани и его последователей; ср., например, убеждение первых христиан, что их поколение является последним («не преидет род сей, как все это (т. е. конец света) будет»: *Мк* 13. 30), и неопределенный срок пришествия Господа у христиан следующих поколений (см., например: *2Петр* 3. 3 сл.). — Хотя точная датировка *Кефалайя* едва ли возможна, тем не менее можно утверждать, что это сочинение отражает апокалиптический настрой самого Мани (см. выше, прим. 787); в этом отношении оно точнее отражает учение Мани, чем *Гомилии*, в которых эсхатологические ожидания отодвинуты на следующие поколения (см. пред. прим.). Если среднеперсидские фрагменты действительно содержат *Шапуракана* самого Мани, т. е. сочинение, которое он написал в начале своей деятельности («вероятнее всего, в сороковые годы III в.», см.: Sundermann, 1979, 111; ср., однако, ниже, прим. 33 в Приложении 1), то вряд ли оправдано безоговорочно сравнивать его с *Гомилиями* (см., например: Koenen, 1986, 307: «Kustaios faithfully followed the eschatology and the words of his master, although he enriched it with details»), которые, бесспорно, были написаны после смерти Мани (*Нот* 7. 16–19) и отстоят от *Шапуракана* не менее чем на 50 лет; для датировки *Гомилий* см.: Pedersen, 1996, 80–87.

В. С самого начала планеты, каждая из которых связана с определенным металлом, имеют власть над людьми, однако каждая из них господствует не вечно, а сменяя друг друга; продолжительность жизни людей различных поколений зависит от того, какая из этих планет господствует в момент их рождения.

С. Каждое последующее поколение имеет менее продолжительную жизнь, чем предыдущее, поскольку Свет в мире постоянно убывает; поколение Мани живет под властью планеты, которая ответственна за мгновения, и это означает, что конец мира уже близок.

Д. Поскольку первые поколения были богаче Светом, первые люди были лучше (характерный показатель: тогда в одно зачатие получала мать пять или шесть детей, а ее беременность длилась дольше).

Е. Поскольку нынешнее поколение стало беднее Светом, стало оно значительно хуже физически и морально (характерный показатель: теперь в одно зачатие получает мать только одного ребенка, реже двух).

Подобная история деградации человечества, согласно которой каждая последующая эпоха, связанная с определенным металлом (или цветом), хуже, чем предыдущая, засвидетельствована для различных культур: греко-латинской, иранской, индийской, иудейской⁷⁹⁹. Этот миф бытовал в тех культурных областях, в которых распространялось манихейство, поэтому встает вопрос, из какой традиции манихеи заимствовали его в свою систему. Поскольку источники манихейских представлений исследователи искали (и находили) во всех вышеназванных традициях, рассмотрим различные варианты мифа и сравним их с манихейским вариантом.

Греческий вариант. Рассказ о пяти человеческих родах (γέννη), четыре из которых связаны с определенным металлом: золотой, серебряный, медный, (род героев), бронзовый, находим у Гесиода. Согласно этому мифу, в каждом последующем роде люди становятся хуже, их жизнь короче; последний род в этом ряду — это нынешнее поколение людей (*Erga* 106–201). На основе того, что в других вариантах мифа речь идет лишь о четырех родах, было установлено, что или сам Гесиод, или его предшественник добавил к этому списку один род, т. е. род героев, единственный, который не соотносится с металлами и выпадает из ряда деградирующих родов, поскольку оказывается лучше, чем ему предшествующий⁸⁰⁰. В этом

⁷⁹⁹ Подробнее о проблеме этого мифа см., например: Gatz, 1967, 7–27; Burkert, 1983, 244 сл.

⁸⁰⁰ См., например: West, 1978, 172 сл. Ср. иную схему у Платона (*Resp* 546E сл.), хотя и со ссылкой на Гесиода: γέννη, χρυσοῦν τε καὶ ἀργυροῦν καὶ χαλκοῦν καὶ σιδηροῦν; у Овидия (*Met.* I. 89 сл.): aurea aetas, argentea proles, aenea proles, ferrug, где речь идет только о четырех связанных с металлами родах. Можно назвать еще один вариант схемы: по учению орфиков существовало лишь три рода (золотой, серебряный и род Титанов: Procl., *In Plat. Resp.*; Kroll, II. 74. 26 сл.); ср. также след. прим. об Арате.

варианте, в котором, правда, не объясняется, возобновится ли людской род после уничтожения последнего рода или этот процесс однократный, мы не находим никакого намека на связь этих родов с планетами⁸⁰¹.

Иранский вариант. В зороастрийском апокалипсисе «Бахман Яшт», в котором древний материал соседствует с более поздним⁸⁰², речь идет о четырех эпохах. В начале сочинения Заратустра видит дерево с четырьмя ветвями: из золота, серебра, стали и из сплава, в котором содержится железо (I. 3 и 6–11)⁸⁰³. Ниже в тексте, вероятно, благодаря позднейшей редакции, речь идет уже о семи ветвях: из золота, серебра, (меди, бронзы, свинца), стали и из сплава, содержащего железо⁸⁰⁴. По объяснению Ормазда, дерево представляет собой материальный мир, а каждая из его ветвей соответствует определенной исторической эпохе (III. 19 и 21 сл.), и с каждой последующей эпохой люди становятся хуже и меньше, их жизнь неуклонно сокращается⁸⁰⁵. Хотя зороастрийское учение об ограниченном времени содержит в себе несколько разновременных слоев, можно утверждать, что мировая история была поделена в нем на три большие периода, каждый из которых насчитывает 3000 лет (3 × 1000), и что в конце последнего периода мир погибнет в результате великого пожара, после чего наступит вечное блаженство⁸⁰⁶.

⁸⁰¹ Хотя учение о вечном возвращении всего — а это происходит, когда планеты занимают свое первоначальное место, в котором они находились в начале мира — засвидетельствовано для более позднего времени у различных греческих авторов (см.: Van der Waerden, 1952, 129–134), Гесиоду, кажется, оно не было известно; так или иначе, но он оставляет вопрос открытым; см.: Gatz, 1967, 24–25. Следует заметить, что Арат в своей поэме подробно обсуждает астрономические реалии, но, говоря о трех человеческих родах (96 сл.), не пытается связать их с планетами.

⁸⁰² Сочинение возникло после времени сасанидского царя Хосрова Ануширвана (531–579 гг.), с правлением которого отождествляется шестая эпоха (из стали, см. ниже).

⁸⁰³ Текст цитируется по изданию: Ceretti, 1995.

⁸⁰⁴ Этот ряд следует сравнить с тем, который находим у Цельса (в передаче Оригена) в его описании митраистского представления о небесах (снизу вверх): Сатурн = свинец, Венера = олово, Юпитер = медь, Меркурий = железо, Марс = бронза (κεραστού νομίσματος, т. е. «монетный сплав», может быть только бронзой), Луна = серебро и Солнце = золото (Cels. VI. 22).

⁸⁰⁵ Люди становятся лжецами (IV. 13 сл.); годы, месяцы и дни становятся короче (IV. 16); люди рождаются совсем маленькими и морально плохими (IV. 63–64); ср. также «Денкард» (IX. 8. 1).

⁸⁰⁶ Это учение находим в позднем (IX в.) иранском трактате «Визидагиха и-Задспрам», цель которого состоит в том, чтобы «описать... три великих момента мировой истории, а именно Начало, Середину и Конец», причем Заратустра находится в Середине (Tavadia, 1956, 83): После состояния *До-время* Ормазд создает время, которое он «делит на три периода, каждый период длится три тысячи лет»; «когда девять тысяч лет подходят к концу», подходит к концу этот мир, и затем наступает восстановление (I. 9–10; 34. 35 сл.: Signoux–Tafazzoli, 1993, 30 сл., 123 сл.). Об этих трех периодах, характерных для ранней стадии учения, сохранилось свидетельство Плутарха (*IsOsir* 47 /370В/; по Феопомпу, IV в. до н.э.), в котором третий период, после войны между Ормаздом и Ариманом, заканчивается окончательным спасением (τέλος δ' ἀπολεῖσθαι τὸν Αἴθρη· καὶ τοὺς μὲν ἀνθρώπους εὐδαίμονας ἕσειναι). В этом варианте нет никаких следов представления о циклическом возобновлении всего; ср. след. прим.

Четыре (соотв. семь) эпох в «Бахман Яште» принадлежат к последнему тысячелетию последнего периода⁸⁰⁷, однако в этом варианте, который помещен в линейно-оптимистическую временную перспективу (с окончательным спасением: 9. 24), так же, как и у Гесиода, не делается попытки связать эпохи с планетами.

Индийский вариант. Постведийской традицией засвидетельствована еще одна версия⁸⁰⁸. Согласно «Махабхарате», каждый век мира длится 12000 лет и состоит из четырех периодов (Критаюга, Третаюга, Двапараюга и Калиюга), каждый из которых короче на одну четверть, чем предыдущий (3. 186. 17 сл.; 3. 188. 10 сл.); с каждым периодом жизнь людей становится короче, а сами люди хуже⁸⁰⁹. В этом пессимистическом мифе, который предполагает циклическое возвращение всего и в котором четыре периода охватывают один цикл мировой истории, завершаемый потопом, юги эксплицитно никак не связаны ни с металлами, ни с планетами⁸¹⁰, однако каждая из юг имеет свой собственный цвет: белый, красный, желтый, черный (3. 187. 31) — последовательность, хотя и соотносимая с цветами металлов: серебро, медь, золото, железо, но не соотносимая с их ценностной шкалой, как она представлена в вышеприведенных вариантах.

Иудейский вариант мифа известен прежде всего из библейской Книги Даниила. Царь Навуходоносор видит сон: огромную статую,

⁸⁰⁷ См.: Hartman, 1983, 62–63; Widengren, 1983, 151 сл. В отличие от этой *оптимистической* апокалиптики другую, более позднюю традицию, согласно которой повторяющийся цикл состоит из четырех периодов (4 × 3000, так называемый великий год; ср. ниже, о постведийской традиции), можно характеризовать как апокалиптику *пессимистическую*. Об этой возникшей под влиянием зурванизма традиции, в которой 12000 лет были связаны с двенадцатью созвездиями Зодиака и в которой все было предопределено астральным фатализмом, см., например: Van der Waerden, 1952, 145 сл.; ср. также: «Бундахишн» 1, где оба варианта (9000 и 12000 лет) соседствуют друг с другом, и выше, прим. 797 о 12000 лет у манихеев. О понятии «великий год» см.: Van der Waerden, *ibid.*

⁸⁰⁸ Индийская миссия, предпринятая Мани в возрасте 24–25 лет, когда его учение находилось еще в процессе становления, заставляет принять во внимание и эту версию; см., например: Koepen, 1984 (в пользу этого влияния); Sundermann, 1986 (о возможном, но крайне поверхностном влиянии); см. также выше, прим. 469, 539 и ниже, прим. 989.

⁸⁰⁹ В последней юге предельным будет возраст 16 лет (3. 188. 47); девочки будут рожать в возрасте 5–6 лет (188. 48); люди станут злыми и жестокими (188. 50 сл.) и т. д. Русский перевод см.: Васильков–Невелева, 1987, 391–392.

⁸¹⁰ См., однако: 3. 188. 85 сл., где говорится о том, что Критаюга (Золотой век) возвращается тогда, когда Луна, Солнце, Тишья (одно из созвездий) и Брихаспати (Юпитер) сходятся под одним знаком Зодиака. Согласно древней традиции, каждый цвет был связан с определенной планетой или металлом. Если из числа *семь* (число планет) отнять три (т. е. Солнце, Луну и Венеру, которые в вавилонской астрономии иногда представляли собой особую триаду; см.: Jeremias, 1908, 184 и Bezold в: Boll, 1926, 12 сл.), получим такой ряд: белый — Юпитер, желтый — Меркурий, красный — Марс, черный — Сатурн. Такую же связь планет с определенным цветом находим и в греческой астрологической литературе; см., например: Bouché-Leclercq, 1899, 315, прим. 2.

голова которой сделана из чистого золота, грудь и руки из серебра, чрево и бедра из меди, голени из железа, подошвы же частью из железа, а частью из глины, вдребезги разбивает камень, сорвавшийся с горы. Даниил объясняет царю, с чем нужно отождествить эти пять частей статуи: золотую голову с царством самого Навуходоносора, каждую последующую часть с одним из поздних царств, правда, эксплицитно не названных⁸¹¹, которые также погибнут; камень же — это вечное царство Бога, которое придет им на смену (*Дан* 2. 31 сл.). Несколько иной вариант находим в эфиопской «Книге Еноха». Енох видит шесть гор, каждая из которых сделана из определенного металла (железо, медь, серебро, золото, бронза, свинец: *IEnoch* 52. 2) и каждая символизирует одно из земных царств; все они гибнут, когда наступает царство Мессии (52. 6–9). Иудейской апокалиптике известен и мотив деградации человеческих поколений, хотя и не в связи с четырьмя (соотв. пятью) поколениями или царствами: из-за грехов жизнь каждого последующего поколения неуклонно становится короче, сами же люди хуже и физически слабее⁸¹², и так будет длиться до тех пор, пока Бог не пожелает спасти мир (см., например: *Jubil.* XXIII и *4Ezdr* V. 54 сл.). Во всех этих рассказах, которые помещены в линейно-оптимистическую перспективу иудейского представления о времени, мы также не находим никакого упоминания планет⁸¹³.

Если принять во внимание, что каждый из этих вариантов мифа существовал не сам по себе, а был включен в контекст общего пред-

⁸¹¹ Первым автором, который отождествил все эти царства, был Иероним. В своем комментарии на книгу Даниила он приводит следующий список: 1. *regnum Babylonium* (т. е. царство Навуходоносора у Даниила), 2. *regnum Medorum et Persarum* (серебро), 3. *regnum Macedonum successorumque Alexandri* (медь), империя римлян (железо) (*Com. in Dan.* I. 2, 31–35; CCSL, 75A, 794. 5 сл.). Вероятно, четырех/пятичленную периодизацию мировой истории Иероним перенял у римских историков; см., например: *Trog/Just.* 41, 1. 1–7; *Dion. Hal.* 1. 2. 2 сл.; *App., Praef.* 9 — ассирийцы, медийцы, персы, македоняне, римляне; подробнее см.: *Gatz*, 1967, 106–108.

⁸¹² «Все люди, которые будут появляться отныне и до дня Страшного суда, будут быстро стареть» (*Jubil.* XXIII. 11); «голова детей поседеет и трехнедельный ребенок будет выглядеть как столетний старец» (*ibid.*, XXIII. 25); «в то время все будут плохо поступать, и каждый рот будет произносить греховное, и все их дела это грязь и мерзость» (*ibid.*, XXIII. 17); каждое последующее поколение будет «менее сильным», чем предыдущее (*4Ezdr.* V. 54–55); «беременные будут иметь ранние роды на третьем или четвертом месяце, однако эти дети будут жить» (*ibid.*, VI. 21) и т. д.

⁸¹³ В других иудейских апокалипсисах речь идет либо о семи (например, славянская «Книга Еноха» /3 сл./; «Апокалипсис Авраама»), либо о пяти (греческий «Апокалипсис Баруха» /11 сл./), либо даже о трех (древняя рецензия «Завещания Левия») небесах, однако не делается никакой попытки связать их с планетами; ср. славянскую «Книгу Еноха», в которой Солнце, Луна и другие звезды находятся на четвертом небе (11–16); подробнее см.: *Bietenhard*, 1951, 3 сл., 133 сл. Даже в подробном астрономическом описании эфиопской «Книги Еноха» (72–81), которой манихи были, вероятно, многим объяснены (см. выше, прим. 669), нет никаких ссылок на планеты.

ставления о времени, следует задать вопрос: из какого источника манихеи могли почерпнуть свои глобальные представления о времени, а также мотив о пяти деградирующих поколениях? Очевидно, что манихейская эсхатология, согласно которой в конце временного процесса наступает окончательное восстановление и возвращение совершенно исключено, не отражает ни зурванистскую (см. выше, прим. 807), ни индийскую, ни греческую модели времени — все они предполагают постоянное возвращение и, следовательно, могут быть обозначены как *пессимистические* концепции времени. Это ограничение сужает область поисков, и в расчет следует принимать лишь зороастрийскую и иудео-христианскую эсхатологии.

Если теперь обратить внимание на некоторые отчетливые параллели между манихейскими и зороастрийскими представлениями о времени, а именно: первоначальное противостояние двух принципов; вневременное состояние этого противостояния⁸¹⁴; три больших периода, которые принадлежат собственно времени, ограничены с обеих сторон вневременными периодами, — т. е. все то, что в иудейской традиции не выражено эксплицитно, — то область поиска может быть еще более сужена. С уверенностью можно думать, что в Междуречье как арамеоязычные манихеи, вышедшие из иудео-христианской секты крестителей и, следовательно, уже бывшие христианами до того, как создали свое самостоятельное (хотя так и оставшееся в основе своей христианским) учение, так и другие христиане, не имевшие к манихейству никакого отношения, усваивали различные представления из окружающей их иранской культуры, которая в этих землях уже была сплавлена с культурой иудео-христианской⁸¹⁵. К таким представлениям принадлежат и иранские представления о времени⁸¹⁶, которые, однако, не противоречат иудейским, поскольку и те, и другие, отвле-

⁸¹⁴ См., например: «Бундахишн» 3 (3А) о том, что Ормазд создал время (*zaman*) лишь после вторжения Аримана; ср. также выше, прим. 785, 806.

⁸¹⁵ Проблема неизбежного иранского влияния на христианство различных толков в Междуречье неоднократно обсуждалась; см., например: Widengren, 1975, 57 сл.; Hutter, 1991 (следует согласиться с последней частью его заключения о том, что Мани «im Iran den Anspruch erhoben hat, ein wahres Christentum zu vertreten»: *ibid.*, 135; ср. также: Khosroyev, 1995, 111, прим. 326 и 155, прим. 439).

⁸¹⁶ См., например: Hutter, 1989, 228 («...typisch iranische Elemente... die Lehre von den „drei-Zeiten“»); см. также: Rudolph, 1991, 319; однако с утверждением последнего автора о том, что «die Entfaltung des Universums» в манихейском мифе «durch einen Unfall (ganz gnostisch, aber auch zoroastrisch) verursacht», едва ли можно согласиться. Если, тем не менее, принять во внимание характерное для этих областей смешение иудео-христианских и иранских традиций, то следует признать справедливым утверждение Бируни о том, что Мани «усвоил учение магов (= зороастрийцев), христиан и дуалистов» (*Chronol.* VIII; Sachau, 1879, 189. 44–45).

какая здесь от различных средств выражения⁸¹⁷, исходили из *линейно-оптимистической* концепции⁸¹⁸.

Сказанное, однако, не означает, что на вопрос об источниках сюжета о пяти поколениях в *Кефалайя* уже найден ответ. Ведь нельзя исключать возможности, что манихеи могли заимствовать этот сюжет из любой другой традиции, которая не имела ничего общего с их представлениями о времени, и лишь механически приспособить его к своей концепции. В этом случае греческий или индийский варианты мифа (т. е. варианты, возникшие в тех культурах, глобальные представления о времени которых не соответствуют манихейским) лучше подошли бы к манихейской версии, поскольку они, как и манихеи, говорят об абстрактных поколениях (а не о конкретных мировых империях⁸¹⁹, как в иранской или иудейской традициях) и поскольку *четыре* (пять) эпохи в этих вариантах охватывают всю историю человечества (а не только эпизод, как в иранской или иудейской традициях).

Хотя едва ли можно допустить, что арамеоязычные манихеи⁸²⁰ знали из первых рук труд Гесиода, все же можно предположить, что гесиодова

⁸¹⁷ Ср., однако, в мифе о мировых империях определенное родство между образным языком иудейской и иранской апокалиптики. На той основе, что выражение «сплав, содержащий железо» («Бахман Яшт» I. 3 и т. д.; ср. «Денкард» IX. 8. 7: «эпоха, сплавленная с железом»), только тогда может иметь смысл, когда говорится не о дереве, а о статуе (см. οἱ πόδες μέρος μὲν τῆ στήρου μέρος δὲ τῶ ὀστέρινον: *Dan.* 2, 34; LXX), при изготовлении которой такой сплав оказывался технически неотъемлемым, Дюшен-Гийемен показал, что этот мотив был почерпнут автором «Бахман-Яшт» (или его предшественниками) из иудейской апокалиптики (Книга Даниила), а не наоборот (Duchèsne-Guillemain, 1982, 758–759); для других аргументов в пользу той же точки зрения см.: Gignoux, 1986. С этим следует сравнить еще одно место из Книги Даниила (4. 7 сл.), в котором речь идет о дереве, увиденном во сне Навуходоносором, и в котором этот рассказ стоит в связи с концепцией «семи времен» (ср. «Бахман Яшт» III. 22). О том, что слово τῶ в этом контексте обозначает не «год» (см. большинство комментариев к этому пассажу), но только «отрезок времени», см.: Stahl, 1993, 483.

⁸¹⁸ О представлениях о времени у греков, иудеев и христиан см.: Kehl–Marrou, 1978, 703–779 («Den unterschied zwischen der antik.-heidn. und der jüd.-christl. Auffassung von Welt u. Geschichte charakterisiert man im allgemeinen kurz so: die heidn. Antike habe den Welt- u. Geschichtsverlauf zyklisch verstanden, d. h. in großen Kreisläufen sich wiederholend, die jüd.-christl. dagegen linear, d. h. von einem Anfang ausgehend in gerader Linie auf ein absolutes Ende zusteuern u. so unwiederholbar»: Kehl, 743); см. также: Shaked, 1978, 320 сл. о том, что иудейские представления о времени возникли под влиянием иранских.

⁸¹⁹ Впрочем, отзвук представления о четырех мировых империях можно найти в рассказе о четырех царствах (*Keph.* 77; 188. 30–189. 5). Однако в отличие от известных вариантов, в которых различные мировые империи последовательно сменяют друг друга, четыре царства в *Кефалайя* расположены (одновременно) в четырех частях света (ΝΕΤΨ[ΟΟ]Π 2ῆ πκσμοσ: 189. 4–5). Сам список (царство вавилонян и персов, империя римлян, царство аксумитов и царство СΙΔΕΨС) больше нигде не засвидетельствован; для объяснения темного слова СΙΔΕΨС см., например: Altheim, 1968 (Китай); Böhlig, 1989, 520–524 (кушанская империя).

⁸²⁰ Хотя мы не знаем, на каком языке (арамейском или греческом) *Кефалайя* впервые получили письменную фиксацию, можно все же утверждать, что они содержат матери-

традиция (т. е. не *четыре* поколения, как в других вариантах, а *пять*) была известна им через *Oracula Sibyllina*, в которых мы находим следы знакомства авторов этого сочинения с мифом Гесиода⁸²¹ и в которых как иудейский (первоначальный), так греческий и христианский материалы, вследствие многочисленной редактуры, были настолько сплавлены, что не всегда возможно отделить один от другого — свидетельство того, что сочинения долгое время бытовали в этих культурах⁸²².

В *Oracula Sibyllina* можно найти две периодизации истории человечества. Согласно первой схеме, до конца мира существовало десять поколений: пять до потопа (I. 65–125) и пять после него, из которых первое (по общему счету шестое) было золотым (I. 283–284: γενέθλη χρυσεῖη πρώτη, ἤτις ...ἔρτη, ср. Hes., *Erga* 108 сл.). Согласно второй схеме, также существовало десять поколений, однако все они были после потопа (IV. 51–53), и все они были поделены между четырьмя мировыми империями: шесть поколений — это ассирийцы, два — мидийцы, одно — персы, и одно — македоняне (IV. 49–88). Здесь речь идет, бесспорно, о попытке совместить два различных варианта мифа (десять абстрактных поколений⁸²³ и четыре мировых империи), причем в этой версии связь с металлами уже почти вытеснена. Предположению о том, что манихеи знали эти написанные по-гречески сочинения, в которых, правда, никогда не говорится о планетах, препятствует, однако, тот факт, что арамеоязычные манихеи едва ли в достаточной мере знали греческий язык⁸²⁴.

Проблемой остается то, что во всех вышеприведенных вариантах мифа, в отличие от манихейского, отсутствует эксплицитно выраженная связь *веков* (соотв. империй) с *планетами*: т. е. «историческая» (соотв. временная) последовательность никогда не соотнесена в них с пространственной, хотя такая соотнесенность в первоначальном варианте мифа была, вероятно, более прозрачной⁸²⁵.

ал, который восходит к самому Мани (ср. выше, прим. 364). В любом случае нет никаких оснований предполагать, что рассказ о пяти поколениях в *Кефалаия* возник впервые только на греческой (или коптской) стадии бытования сочинения.

⁸²¹ Издание текстов см.: Geffcken, 1902; о прямых аллюзиях к Гесиоду см.: Seeliger, 1937, 424–426 и аппарат у Гефкена.

⁸²² Подробнее см.: Geffcken, 1902a, где автор предлагает датировку: от начала II в. до н.э. далеко в христианское время.

⁸²³ Об иудейской традиции делить всю историю на десять веков см. с многочисленными примерами: Flusser, 1972, 162–163; ср. ниже, прим. 826.

⁸²⁴ Ср., однако, гипотезу Буркерта (Burkert, 1983, 245–246) о том, что «источником для Гесиода и Даниила мог служить какой-то арамейский текст VIII в.» (т. е. вавилонского времени).

⁸²⁵ Хотя в древних источниках нет указания на прямую связь четырех (пяти, семи) веков/поколений (ранняя традиция) или мировых империй (поздняя традиция) с че-

В комментарии к известному месту у Вергилия (*Вис.* IV. 4 сл.) о предсказанном кумской Сивиллой возвращении золотого века (*aureum saeculum*) Сервий говорит о том, что эта Сивилла делила века по металлам (*saecula per metalla divisit*), причем каждый металл господствовал над своим собственным веком (*quis quo saeculo imperaret*), и добавляет, что все обновится, после того как закончится последний (т. е. десятый: *ultimum, id est decimum*) век (*finitis omnibus saeculis gursus innovari*), который принадлежит Солнцу. Сам Сервий связывает это пророчество с «великим годом», по завершении которого все звезды вернутся на свои места, поскольку очевидно, что мир зависит от движения звезд (*completo magno anno omnia sidera in ortus suos redire... universa enim ex astrorum motu pendere manifestum ist: Comm. in Verg. Buc. IV. 4; Thilo 44. 20 сл.*). Таким образом, только в приведенном пассаже, причем в оптимистически-апокалиптическом контексте (теперь «наступает последний век» [*ultima... venit... aetas*], но затем вернется «Сатурново правление» [*redeunt Saturnia regna*]), можно видеть явную связь планет и металлов с поколениями людей, хотя здесь мы имеем дело уже не с *четырьмя* (*пятью*), а с *десятью* поколениями (*saecula*)⁸²⁶.

Очевидно, что высказывание кумской Сивиллы отражает иную, нежели *Oracula Sibyllina*, традицию: с одной стороны, кумская Сивилла — в отличие от *Oracula Sibyllina*, которые всегда ориентированы на конкретную историю (*vaticinia ex eventu*), — имеет дело с метафизической историей (т. е. с абстрактными человеческими поколениями), с другой стороны, распределение поколений по планетам в *Oracula Sibyllina* отсутствует. Таким образом, традиция, засвидетельствованная

тырьмя (см. выше, прим. 810), пятью (без Солнца и Луны) и семью планетами, не исключено, что первоначальная пространственная последовательность планет, связанных с определенными цветами (то, что находим, например, у Геродота I. 98, 4–5 при описании крепости Акбатана, которая была окружена семью кольцевыми стенами, каждая из которых была расположена выше другой и имела свой собственный цвет: белый, черный, пурпурный (*φοινίκεος*), темносиний (*κυάνεος*), оранжевый (*σαυδαράκινος*), серебристый и золотистый; ср. выше, прим. 804, 810; см. также: Diod. II. 30, 4 о том, что уже вавилоняне различали планеты по их цветам [*διὰ τῆς χρώας*], и Herod. I. 181, 3–5 о семи этажах + фундамент вавилонской башни; подробнее Bousset, 1901, 46 сл.), довольно рано была преобразована во временную; см., например: Gatz, 1967, 14 со ссылкой на этот миф: «Die Wende von Raum- zum Zeitdenken fällt aber noch in babylonische Zeit».

⁸²⁶ Это число, о котором также сообщают Варрон и Цензорин, принадлежит к так называемому этрусскому учению о десяти веках, по истечению которых «Die Etrusker untergehen würden»; «die vier ersten saecula der etruskischen Lehre sind schon in der Antike mit den vier Metallzeitaltern in Verbindung gebracht worden, darüber hinaus zugleich mit astrologischen Konzepten vermischt» (Gladikow, 1989, 264; см. также: Nilsson, 1920, 1709). О том, что Проб в этом контексте говорит только о четырех (а не о десяти) веках, см.: Carcopino, 1943, 38–39.

Сервием, ведет нас в область астрологии⁸²⁷ с ее представлением о тесной связи поколений людей (или веков) с планетами.

Возникновение идеи зависимости различных поколений людей от звезд связывают не с греческим миром, а с Востоком, однако вавилонское представление⁸²⁸ о том, что планеты являются правителями времени (т. н. астрологическая *χρονοκρατορία*), известно нам теперь прежде всего благодаря греческим и латинским источникам. Хотя у таких авторов, как Птолемей или Фирмик Матерн, нет очевидной связи между господством той или иной планеты и деградацией человечества⁸²⁹, этот мотив мы часто встречаем в астрологических сочинениях⁸³⁰.

Так, во многих текстах мы читаем, что Бог дал каждой планете господствовать по тысяче лет и каждая планета стала ответственной за определенный временной отрезок (столетия, годы, месяцы, дни, часы): в первом тысячелетии, когда Кронос (Сатурн) получил господство,

⁸²⁷ Флюссер (Flusser, 1972, 163–164) доказывает, что миф о четырех империях, которые связаны с четырьмя металлами, имеет иранское происхождение и, следовательно, высказывание кумской Сивиллы отражает иранские представления (хотя Сервий, по мнению Флюссера, их неправильно понял и вложил в уста Сивиллы учение о циклическом возобновлении мира, которое было совершенно чуждо зороастризму; ср., однако, выше, прим. 807). Он отождествляет эту Сивиллу с той, которая в каталоге Варрона названа персидской (*de Persis*; Lact., *Div. Inst.* I. 6, 8). О том, что персидские и халдейские маги в западном мире на рубеже эпох были *dénationalisés*, что они «ont enté leurs calculs astronomiques sur la théologie des Grecs», а также о влиянии, которое оказал на Вергилия *pythagoricus et magus* («...au I^{er} siècle avant l'ère la qualité de mage et la profession de pythagorisme étaient devenues synonymes») Нигидий Фигул, см.: Carcopino, 1943, 52 сл. (здесь 55).

⁸²⁸ См., например: Van der Waerden, 1952, 151; Neugebauer, 1962, 159 (см. также: Нейгебауер, 1968, 109, 183 сл.).

⁸²⁹ Согласно Фирмику Матерну (*Math.* III. 1, 11–16), который говорит о пяти (без Солнца и Луны) планетах, Сатурн был первым, кто получил власть над временем (*temporum... principatum*), однако это время не было «золотым веком» (что можно было бы ожидать, поскольку господство этой планеты приходится на начало процесса деградации человечества), а наоборот, временем, когда земля была «невозделанной и дикой» (*inculta... horrida et agresti conversatione effiera...*); затем господство над вторым временем получил Юпитер, однако и здесь мы не видим никакой деградации по сравнению с первым временем, но улучшение условий (*Juppiter accepit temporum potestatem... ut deserto pristini squaloris horrore et agrestis conversationis feritate seposita cultior vita hominum purgatis moribus redderetur*); при господстве Марса над временем жизнь людей стала еще лучше (*rectum vitae iter ingressa mortalitas*) и т. д.

⁸³⁰ Такое положение дел четко сформулировал Вильгельм Гундель: «Die Herrschaft der einzelnen Planeten über die Weltalter charakterisieren die astrologischen Traktate in unermüdlischen Wiederholungen und Varianten mehr oder weniger ausführlich. Meist ist es nach griechischen Vorstellungen eine Verschlechterung des ursprünglichen schönen Zustandes, aus dem die Menschheit in immer schlimmere Verhältnisse gerät. <...> Die übliche chaldaeische Lehre unterscheidet sieben Weltalter; jeder Planet, darunter also Sonne und Mond, herrscht als Chronokrator über eine Periode von tausend Jahren. Entsprechend der Lage des planetarischen Herrschers im Weltall und entsprechend seiner langen oder kürzeren Umlaufzeit ist das Leben der Menschen lang oder kurz; am längsten lebten die Menschen unter Saturn, ganz kurzlebig und moralisch am verkommensten sind sie aber im siebten Weltalter, da der Mond das Regiment führt» (см.: Boll, 1926, 158–159; ср.: также Cumont в: CCAG IV, 113–114).

люди жили долго (μακρόβιοι καὶ πολυχρόνιοι), занимались сельским хозяйством, строили дома и были праведными; во втором тысячелетии, которым правил Зевс (Юпитер), они жили уже меньше (ὀλιγοχρονώτεροι), однако оставались еще праведными и добрыми; в третьем, когда правил Арес (Марс), человеческая жизнь сократилась еще больше (ἐλαττώθη ὁ βίος τῶν ἀνθρώπων καὶ ὀλιγοχρονώτεροι γεγόνασι), люди начали убивать друг друга, вести войны и творить беззакония (ἐγένοντο ἐν τῇ χιλιάδι ταύτῃ φόνοι, πόλεμοι, μάχαι, ἀδικίαι), при господстве каждой последующей планеты протяженность жизни людей убывала, и когда господство получила Луна, люди жили уже совсем мало (ὀλιγοχρονώτεροι γεγόνασι πάνυ) и при этом стали лжецами, неверующими, коварными, завистливыми, предателями и т. д. (ψεύδοι, ἄπιστοι, δόλιοι, φθονεροί, προδόται)⁸³¹.

Таким образом, приняв во внимание как последний рассказ, так и богатый астрологический материал в других главах *Кефалайя*,⁸³² можно предположить следующее: или сам Мани, или его ученики к тем представлениям о времени, которые они унаследовали из иранской традиции, приспособили также и иную схему истории человечества, почерпнутую ими из астрологической литературы. Согласно иранской схеме, циклическое возвращение вещей невозможно, поскольку восстановление первоначального порядка вещей (ἀποκατάστασις) возможно лишь однажды⁸³³. Следуя же схеме эллинистической астрологической литературы, все предопределено звездами, и поэтому предполагается циклическое возвращение вещей. Манихеи, кажется, нисколько не смущались тем, что две эти схемы противоречат друг другу.

⁸³¹ Этот текст («Истинная философия халдеев»: Ἀκριβὴς φιλοσοφία τῶν Χαλδαίων) был издан Кюмоном (см.: Cumont, CCAG IV, 116. 6 сл.; ср. также: CCAG IV, 114. 1 сл.; V. 2, 135. 6–7; VIII, 3, 199. 7–9).

⁸³² Полный инвентарь астрологического материала в *Кефалайя* (например, *Кепф* 4, 6, 48, 56, 57, 64, 65, 69, 70, 71, 86, 95) можно найти у Гунделя (Gundel, 1966, 330–331).

⁸³³ Ср. выше, прим. 806, 807, 815, 816. О том, что манихеи были хорошо знакомы с эллинистическими астрологическими представлениями через библейские апокрифы, герметическую литературу, Бардайсана и т. п. (хотя они существенно перерабатывали этот материал, для того чтобы приспособить его к своей причудливой мифологии), см. выше, раздел «Об астрономических представлениях манихеев».

Глава V

ОРГАНИЗАЦИЯ МАНИХЕЙСКОЙ ЦЕРКВИ, БОГОСЛУЖЕБНАЯ ПРАКТИКА И ЭТИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ

Успех манихейства, распространившегося еще при жизни основателя далеко за пределы Персидской империи, не в последнюю очередь был обязан хорошо налаженной церковной организации. Структура церкви была оформлена, по всей вероятности, уже самим Мани⁸³⁴ и в известной степени воспроизводит христианскую иерархическую организацию апостольских времен⁸³⁵. Это подчеркивал уже Августин, говоря о том, что Мани, «в своих посланиях называя себя апостолом Иисуса Христа», организовал свою церковь таким образом:

«Сам Мани имел двенадцать апостолов, равное числу апостолов, и это число манихеи сохраняют и по сей день. Ведь из своих избранных

⁸³⁴ Ср., например: *PsVema* 241 (Allberry, 44. 8 сл.): «Ты (т. е. Мани) назначил двенадцать учителей (σα2) и семьдесят два епископа (επισκοπος); ты поставил Сисинния главой (αρχηγος) над своими детьми». О Сисиннии см. ниже, прим. 932 сл.. Ср. также: *Keph* 9 (42. 4–6), где Мани говорит, что нужно почитать «учителей, диаконов и пресвитеров (πσα2 μη̄ ψψψετε̄ μη̄ μπρεσβυτερος), которых я рукоположил (χειροτονω̄) и на которых я возложил великое рукоположение (χειροτονιᾱ)». Далее (42. 7–10) он продолжает уже о себе: «А что касается божественного (τῑπῑτνο̄υτε̄) рукоположения, то оно возложено на голову учителя (πσα2: scil. самого Мани); и тот, кто станет его отрицать, презирать (καταφρονω̄) и ни во что не ставить, тот согрешит как перед Богом, так и передо мной самим»; здесь «учитель» — это не термин манихейской иерархии, а «Учитель» par excellence.

⁸³⁵ Уже Шедер отметил, что, создавая свою церковную иерархию, Мани «исходил не из христианской церковной организации (nicht von der christlichen Kirchenfassung) своего времени (имеется в виду сформировавшая к III в. трехступенчатая иерархия: епископы, священники и диаконы; см., например: Friend, 1984, 403–407. — А. Х.); он, возможно, сознательно отказался от испорченной практики настоящего и вернулся, насколько он это понимал, к древней и первоначальной практике» (Schaeder, 1934, 14). Ср. прообраз этой иерархии, например, в Henm., *Vis.*, 13. 1 (Whittaker, 11. 23 сл.), где «апостолы, епископы, учителя и диаконы (αποστολοι και επισκοποι και διδασκαλοι και διακονοι)», которые «чисто и непорочно служили избранным (τοις εκλεκτοις) Бога», сравниваются с хорошо подогнанными камнями, на которых стоит Церковь. Нужно вспомнить, что в Турфане среди манихейских текстов была обнаружена и персидская версия «Пастыря» Гермы, что свидетельствует о том, что манихеи знали и использовали это сочинение (Henning, 1934, 30).

они имеют двенадцать, которых называют учителями⁸³⁶, а тринадцатого (они называют) главой⁸³⁷; (есть у них) также и семьдесят два епископа⁸³⁸, которые назначаются учителями, и неопределенное число пресвитеров⁸³⁹, которые назначаются епископами; епископы имеют также диаконов⁸⁴⁰. А прочие называются только избранными⁸⁴¹. Но и

⁸³⁶ Термин *magistri* у Августина находит многочисленные параллели в манихейских и антиманихейских текстах на разных языках; в греч. διδάσκαλος (см., например: *СМС* 14. 3: Βαρ<ο>ίης ὁ διδάσκαλος; копт. ⲥⲁⲗ (*PsBema* 241; Allberry, 44. 8: их двенадцать); парф. 'mwc'g [āmmōžāg], т. е. «учитель» (примеры см.: *DictMT II*, 40); ср. китайский *Comp. IV / 71/* (Tajadod, 59), где muzhu (число которых также двенадцать) является транскрипцией иранской формы слова (см.: Chavannes—Pelliot, 1911, 569—570, прим. 2); ср. также согд. mōžag (Henning, 1936, 13), форма, которую сохранили и уйгурские тексты. Подробнее об этом и следующих далее терминах манихейской иерархии см.: Burkitt, 1925, 105—107; Schaefer, 1934, 7 сл.; Puech, 1949, 180, прим. 362; Klima, 1962, 495—496, прим. 155; Tardieu, 1981, 73—79.

⁸³⁷ *Princeps* у Августина соответствует ἀρχηγός греческих (*VII Cap. 2 / Lieu, 178. 52/*) и коптских текстов (см. ниже, прим. 931, 932); в ср.-перс. — s'r'g [sārār] (примеры см.: *DictMT II*, 305). В арабском мире эта верховная должность манихейской церкви называлась imām, т. е. «имам» (см. ниже, прим. 854 о слове yimki).

⁸³⁸ «Семьдесят два епископа» у Августина соответствует их числу в коптских текстах (*PsBema* 241; Allberry, 44. 8—9: πνευμα[υς η]επισκοπος); в китайском *Comp. IV / 72/* (Tajadod, 1990, 59) читается: «72 sa-bo-sai, имя, которое означает «служаший закону»; они также называются fu-duo-dan»; первая форма в этом пассаже является передачей ср.-перс. и парф. слова 'spsg [ispasag], т. е. «епископ», а вторая — передачей согд. 'ft'δ'n [aftādan], т. е. «семидесятый», в значении «один из семидесяти»; о том, что «семьдесят» употреблено зд. эллиптически для «72», см.: Henning, 1936, 13, прим. 6; ср. «72 епископа [ispasagān]» в ср.-перс. фрагментах *M 36* (Andreas—Henning, 1933, 323 /20/) и *M 801* (Henning, 1937, 24 /200/). Разумеется, за этим числом едва ли стояла реальная практика (вспомним семьдесят учеников Иисуса в *Лк* 10. 1; о разночтении (70 или 72) в новозаветной рукописной традиции см. подробно: Metzger, 1975, 150—151).

⁸³⁹ *Presbyteri* у Августина = греч. πρεσβύτεροι (например, *VII Cap. 2; Lieu, 178. 54*), т. е. «пресвитеры», «старшие», или просто «священники»; в иранских текстах говорится о том, что их было «триста шестьдесят» (например: *M 801; Henning, 1937, 24 /201—202/*), и для этой ступени иерархии имеются разные термины: ср.-перс. m'ns'r'g [mānsārār], букв. «глава дома» (*ibid.*); парф. m'ns'rd'g [mānsārār] с тем же значением (*ibid.*, 26 /270/); ср. также парф. ms'dr [masādar] и ср.-перс. mhystag [mahistag] (см.: *DictMT II*, 228, 232); в китайском *Comp. IV / 73/* (Tajadod, 59) говорится о «трехстах шестидесяти moxixide, имя которого означает «глава зала закона», где мы имеем дело с транскрипцией ср.-перс. [mahistag] (см.: Haloun—Henning, 1952, 195, прим. 65, а также комментарий Таджадод о том, что сочетание «глава зала закона» означает «священник»: *ibid.*, 215).

⁸⁴⁰ *Diaconi* у Августина = копт. pl. ⲙⲛⲟⲩⲉⲧⲉ (*Keph* 9; 42. 4); т. е. «диаконы» (sing. ⲙⲛⲟⲩⲧ); в других источниках эта должность не появляется; ср., однако, фрагмент *M 801* (Henning, 1937, 28 /348—355/), где в перечне церковных должностей после великих учителей (hmwc'g'n wzrg'n), епископов ('spsg'n) и пресвитеров (m'ns'r'g'n) следуют переписчики (dbyr'n) и канторы (mhrs'y'u'n, букв. «поющие гимны»), а за ними уже все «праведные» ('rd'w'n, т. е. «избранные»). Можно допустить, что эти переписчики и канторы принадлежали к той группе, которую Августин называет «диаконы» (о переписчиках см. выше, прим. 508 и ниже, прим. 885, 899, 903. Ср. также *PsBema* 227 (Allberry, 22. 23—25), где в перечне манихейских церковных должностей после «Мани, двенадцати (учителей) и семидесяти двух прес-εϋ[τ]ης...» (sic! вместо ожидаемого епискоπος) говорится о «каждом, который воспевает и восхваляет» (диакон?). Возможно, что в перечне ступеней иерархии манихейской церкви, который мы находим в *СМС* 35. 4—9 и в котором говорится о учителях, епископах, избранных, катехуменах, но также и о «великих по-

они посылаются (на проповедь), если они оказываются способными для (проповеди) этого заблуждения, или туда, где его нужно поддерживать и распространить, или туда, где его еще нет и где его нужно посеять»⁸⁴².

В приведенном пассаже Августин говорит только о полноправных членах манихейской церкви, которые принадлежали к классу «избранных» (или «совершенных») ⁸⁴³ и которым было уготовано безоговорочное спасение: их души после смерти сразу ⁸⁴⁴ отправляются в страну

мошниках» (... τοῖς διδάσκαλοις αὐτῆς / т. е. церкви/ καὶ ἐπισκόποις, ἐκλεκτοῖς τε καὶ κληρικοῦμένοις, ... καὶ βουλοῖς μεγίστοισι), речь также идет о диаконах. Однако в подавляющем количестве источниках «диаконы» не упоминаются, и после «пресвитеров» следуют сразу «избранные» (см. след. прим.).

⁸⁴¹ *Electi* у Августина, которых сам Мани в *Ep. Fund.* называл «хранителями небесных предписаний» (*Evod.*, *Fide c. Man.* 5; *Zycha*, 953. 3–4: caelestium praecceptorum observatores), в греческих и коптских текстах называются ἐκλεκτοί; в иранских текстах этот класс верующих называется wsydg'n [wizīdagān] или 'rd'w'n [ardāwān], т. е. «избранные» (см., например, *M* 801: Henning, 1937, 24 /203/; 26 /272/); в кит. *Comp.* IV /74/ (Tajadod, 59) находим: «aluohuan, что переводится как 'хороший, непорочный человек'»; здесь мы также имеем дело с транскрипцией ср.-перс. и парф. слова во мн. ч. [ardāwān] (см.: Haloun–Henning, 1952, 195, прим. 65); другое обозначение для «избранного» в кит. *Tract.*: tien-na-wu / diannawu (Tajadod, 1990, 216; ср. ниже, прим. 952) воспроизводит ср.-перс. dūn'wr [dēnāwar] (ср. согд. слово dūndr, откуда и уйгурское dintar); в *X'astv.* IVB/66–69/ (Assmusen, 1965, 172, 195) эти *дидтары* названы «истинными посланцами Бога» (см., однако, у Дмитриевой, 1963, 229 /87/ неверный перевод сочетания ar'γy dintar как «чистые священнослужители» вместо правильного «святые избранные»).

⁸⁴² *De haer.* 46. 16 (Vander-Plaetse–Beukers, 318. 168 сл.): ...se in suis letteris Jesu Christi apostolium dicit... ipse Manichaeus duodecim discipulos habuit in instar apostolici numeri, quem numerum Manichaei hodieque custodiunt. Nam ex Electis suis habent duodecim quos appellant magistros, et tertium decimum principem ipsorum; episcopus autem septuaginta duos, qui ordinantur a magistris, et presbyteros, qui ordinantur ab episcopis indefiniti. Habent etiam episcopi diaconos. Iam ceteri tantummodo Electi vocantur. Sed mittuntur etiam ipsi qui videntur idonei ad hunc errorem vel ubi est sustentandum et augendum, vel ubi non est etiam seminandum. Похожую иерархию, где, правда, не упоминаются «диаконы», находим и в *VII Cap. 2* (Lieu, 178. 52–55): здесь манихеи предаются анафеме «с их главами, учителями, епископами, пресвитерами, с их избранными и слушателями...» (σὺν ἀρχηγοῖς αὐτῶν καὶ διδασκάλοις καὶ ἐπισκόποις καὶ πρεσβυτέροις καὶ ἐκλεκτοῖς αὐτῶν καὶ ἀκροαταῖς); о «слушателях» см. ниже.

⁸⁴³ В китайском *Comp.* IV /76/ (Tajadod, 59) говорится о том, что они должны были отличаться от «слушателей» своей одеждой: «Избранные и те, кто принадлежит к более высоким ступеням (иерархии, т. е. вышеназванные церковные чины. — *A. X.*), все носят белые головные уборы и (белые) одежды». Впрочем, может быть, мы имеем здесь дело только с дальневосточной практикой манихеев; подробнее см.: Chavannes–Pelliot, 1913, 262, прим. 1 и 1933, прим. 1.

⁸⁴⁴ То есть минув стадию переселения в другие тела, что происходило с душами «слушателей» (ср., однако, ниже прим. 858). Манихеи не признавали телесного воскресения, поскольку всякое тело —местилище тьмы и грязи; более того, смерть, как освобождение души от тела, была им не страшна. Олберри (в дальнейшем с многочисленными примерами) так четко сформулировал это положение дел: «Es sei sogleich ausgesprochen, daß der fromme Manichäer, der durch die erlösende Kraft der manichäischen Gnosis 'wiedergeboren' ist, freudig der Stunde seines Todes als der Stunde endlicher Befreiung der Seele von Körper und Stofflichkeit entgegenseht. Der sündige oder unvolkommene Manichäer hingegen erlangt keine solche unmittelbare Erlösung, wenn er stirbt: er muß in einem

Света⁸⁴⁵. Именно из них выбирались должностные чины церкви: 1. Учителя. 2. Епископы. 3. Пресвитеры. 4. Диаконы.

Помимо «избранных», составлявших меньшинство в манихейской церкви, существовал и другой, более многочисленный класс верующих, а именно так называемые слушатели⁸⁴⁶, о чем Августин говорит в другом месте: «(Манихеи) утверждают, что из двух категорий (верующих), а именно из избранных и слушателей, состоит их церковь»⁸⁴⁷. Членами церкви были как мужчины, так и женщины⁸⁴⁸, но последние не могли занимать церковных должностей.

И «избранные», и «слушатели» жили *sub specie* загробного суда, который предстал каждому члену манихейской общины после его смерти⁸⁴⁹:

Körper 'wiedergeboren' werden, er muß 'zum metangismus zurückkehren', indem er eine lange Folge stofflicher Körper durchläuft, bis er endgültig erlöst oder endgültig vernichtet wird» (Allberg, 1940, 114). О переселении душ у манихеев см. выше, прим. 534, 535.

⁸⁴⁵ Мани так говорит об их будущей судьбе: «Все мои дети, праведные (δίκαιος) избранные (ἐκλεκτός), которые есть у меня в каждой стране, подобны лучам (ἀκτίς) солнца; во время (καίρος) же, после того как я уйду из мира (κόσμος) и отправлюсь в дом моих людей (т. е. в царство Света; ср. выше, прим. 674), соберу я всех избранных, которые уверовали в меня, в том месте; возьму я каждого к себе при его уходе (из этого мира) и не оставлю ни одного из них во Тьме» (*Keph* 67; 166. 2 сл.). Поэтому в псалме находим такие слова души после смерти: «Не надо плакать обо мне: вот ворота (πύλη) Света открылись передо мной» (*PsJesus* 252; Allberg, 62. 25–26).

⁸⁴⁶ Auditor Августина в греческих текстах называется или ἀκροατής т. е. «слушатель» (*VII Cap.* 2; Lieu, 178. 54), или катехοῦμενος 'катехумен' (например, Eriph., *Pan.* 66. 28. 6; ср. лат. перевод *Act. Arch.* X. 5; Beeson, 16. 26, где слово оставлено без перевода: catechumenus), а также кодекс из Тебессы (см. выше, прим. 66 и 319), где они называются то catechumenos (Cod. Tebes., col. 1. 14–15), то auditores (col. 5. 13; BeDuhn–Harrison, 1997, 40, 42); в коптских текстах они также называются «катехуменами» (см., например, *Keph* 3; 25. 1–2, где они вместе с «избранными» составляют церковь); в ср.-перс. мы имеем форму пуwš'g [niyōšāg] (мн. ч. пуwš'g'n) а в парф. ngwš'g [niyōšāg] (мн. ч. ngwš'g'n), что в обоих случаях означает «слушатель»; в *X^aastv.* XVC /321/ (Assmussen, 1965, 179, 199) piyošak; в кит. *Comp.* IV /75/ (Tajadod, 59) читаем: «noushayān, что переводится как 'непорочный, верный слушатель'» (где мы имеем дело с транскрипцией парф. формы слова: Haloun–Henning, 1952, 195, прим. 65); далее /76/ сказано о том, что только им «разрешено сохранять свою обычную одежду» (ср. выше, прим. 843). Удобный свод терминов «избранный» и «слушатель», составленный по манихейским текстам на разных языках, можно найти в книге: BeDuhn, 2000, 28.

⁸⁴⁷ *De haer.* 46. 5 (Vander-Plaetse–Beukers, 313. 29–30): ...his duabus professionibus, hoc est Electorum et Auditorum, ecclesiam suam constare voluerunt.

⁸⁴⁸ Об этом свидетельствует *Keph* 8 (37. 15–19): «Он (т. е. Мани) избрал святыню церковь (ἐκκλησία ετοῦαβε) в четырех мантело: один — это все святые братья; второй — это непорочные сестры; третий — это все катехумены (κατηχοῦμενος — м. р.), дети веры; четвертый — это катехумены (κατηχοῦμενη — ж. р.), дети света и истины». Первые две группы — это «избранные». Оставляю untranslated слово мантело, которое бвк. означает 'место восхождения' (Crum, 409b); ср., однако, «Fahrzeug» у Полоцкого; «vehicle» в *DictMT* I, 140; «одевание» у Смагиной (1998, 83).

⁸⁴⁹ Этот суд следует отличать от Последнего Суда, который состоится над всеми в конце мира (см. выше, прим. 698). В конечном счете, манихейская этика сводится к одному императиву, а именно избегать в своем поведении всего того, что могло бы повредить частицам Света, находящимся в мире и в каждом человеке (см.: Polotsky, 1935, 262 /58–64/: «Der Grundgedanke der manichäischen Ethik... äußert sich wesentlich in negativer Form,

так же как и при Последнем Суде, индивидуальное спасение зависело от того, был или не был умерший манихеем, а если был, то к какому классу верующих он принадлежал.

«Избранные», ведущие строго аскетический и странствующий образ жизни⁸⁵⁰, занимали в церкви привилегированное положение; обо всех их нуждах, куда бы они ни приходили, должны были заботиться «слушатели», которые вели обычную жизнь, занимаясь гражданскими профессиями, вступая в брак, рождая детей и т. д.⁸⁵¹ Для каждого из этих классов были установлены свои, различной строгости, моральные правила.

«Избранные» должны были жить по пяти заповедям, а именно: 1) не лгать, 2) не убивать, 3) не есть мяса, 4) держать себя в чистоте и

in der Forderung, alles zu vermeiden, was das im Menschen und in der Welt enthaltene Licht schädigen könnte»).

⁸⁵⁰ Так, в *Cod. Tebes.* col. 4. 3–5 (Beduhn–Harrison, 1997, 41) о них говорится как о «странниках и чужих миру» (quia pe[re]grini et alieni[g]enae mundo sint). См. также рассказ Бируни (*Chronol.* VIII; Sachau, 1879, 190. 17–25) о Мани: «Он установил законы, которые обязательны только для šiddīk, т. е. святых и аскетов у манихеев (т. е. для «избранных» в нашей терминологии), а именно: предпочитать бедность богатству, подавлять страсти и похоть, оставить мир и воздерживаться от его (соблазнов), непрерывно поститься, раздавать милостыню, насколько это возможно; он запретил им приобретать любую собственность, кроме пищи на один день и одежды на один год, он также запретил им всякие половые отношения и наказал им все время странствовать по миру, проповедуя его учения и наставляя людей на путь истинный». Манихей Фавст так говорит о себе, имея в виду евангельскую заповедь (ср. *Мф* 10. 9 сл. и пар.): «Я отверг золото и серебро и отказался иметь при себе деньги, довольствуясь едой только на один день, не заботясь ни о завтрашнем дне, ни о том, чем наполнится живот, ни о том, чем прикроется тело» (*C. Faust.* V. 1; Zycha, 271. 15–18: ego aurum argentumque reieci et aes in zonis habere destiti cotidiano contentus cibo nec de crastino curans nec unde venter impleatur aut corpus operiatur sollicitudinem gerens). Ср. также ср.-перс. фрагмент *M* 731 с обрывком из послания Мани, где также говорится об одежде на один год и о пище на один день (Müller, 1904b, 33).

⁸⁵¹ Задача «слушателя» так сформулирована в *Keph* 80 (192. 29 сл.): «Первое дело принадлежащего к катехуменам (mṅtkā tñxōuṃenos) — это пост, молитва и творение милостыни (tñnctā pšana mī tñtñnæ; ср. то же общее требование к «избранному» в след. прим.). Пост же, которым он постится, таков: он должен поститься в [воскресный] день и [отдыхать от] дел мира (kōšos); моли[тва] (его) такова: он должен молиться Солнцу и Луне, этим великим св[етилам]; милостыня (его) такова: он должен оставлять ее [...] в том, что свято, и давать ее им в праведном (dikaios) [...]. Второе дело принадлежащего к катехуменам состоит в следующем: человек должен отдать церкви (ἐκκλησία) для праведных дел (δικαιοσύνη) или (своего) сына, или своего родственника (ψῆγῆνος), или принадлежащего к его дому; или он должен спасти кого-то, кто оказался в стесненном положении (θλίψις), или купить раба и отдать его для праведных дел... И третье: этот человек должен построить одно μαῖψωπῆ или учредить [место], чтобы он стало частью его милостыни в святой церкви...». Слово μαῖψωπῆ (букв. 'место обитания'; передает, как правило, греч. οἰκητήριον, т. е. «жилище, обиталище») зд. следует сравнить с греч. οἶκος и лат. domus во всем многообразии их значений. Если мы вспомним рассказ Августина о богатом манихейском слушателе (auditor), который собирался построить в Риме domum, где могли бы собираться «избранные» (*De mor. man.* II. 74), то можно предположить, что упомянутое требование к катехумену построить «жилище» имеет в виду построение именно дома для «избранных». Ср. ниже, прим. 889 о ср.-перс. и парф. слове m'nyst'n с тем же значением.

5) пребывать в бедности⁸⁵². С особой строгостью они постились по понедельникам (и, возможно, по воскресеньям⁸⁵³, это помимо больших

⁸⁵² Так, например, в *PsBema* 235 (Allberry, 33. 17–23) говорится, что избранный наряду с «постом, молитвой и творением милостыни» (τῆν στίαν πούλην καὶ τῆν ἐπιτιμίαν) должен соблюдать следующие заповеди (ἐντολῆ): 1. «чтобы мы не лгали (ἡμεῖς καὶ οἱ ἄλλοι βλά);»; 2. «чтобы мы не убивали (ἡμεῖς καὶ οἱ ἄλλοι φονεῖν);»; 3. «чтобы мы не ели мяса (ἡμεῖς καὶ οἱ ἄλλοι κρέας φάγειν);»; 4. «чтобы мы содержали себя чистыми (ἡμεῖς καὶ οἱ ἄλλοι καθαροὶ ᾖμεν);»; т. е. не имели половых отношений с противоположным полом) и 5. «заповедь блаженной нищеты (τὸ ἐπιτιμῆσαι τὴν ἀνάγκην ἡμεῖς καὶ οἱ ἄλλοι)»; вероятно, просьба манихей о прощении «пяти моих грехов» (...πενταχῶς ἡμεῖς: *Hom* 5. 26; текст далее разрушен) имеет в виду нарушение этих заповедей. О других текстах того же содержания, дошедших на среднеперсидском, согдийском, уйгурском и китайском см. подробно: Sims-Williams, 1985, а также Henning, 1937, 14–15; Tardieu, 1981, 79–84. Ан-Надим приводит эти заповеди (у него их, правда, только четыре) в ином порядке (Flügel, 1862, 94–95).

Несколько иной набор заповедей, сведенный к трем запретам, для «избранных» находим в *Keph* 80 (192. 7 сл.; здесь они названы «истинными праведниками» /πί/δικαίος ἴμνηε и «совершенными избранными»: /πί/εκλεκτός ἴμνηε): «Первое праведное дело (δικαιοσύνη), которое человек должен сделать, чтобы стать истинным праведником таково: он должен соблюдать воздержание (ἐγκράτεια) и чистоту, а еще приобрести себе покой рук...; третье — чистота уст: он должен очистить уста от всякой плоти (σάρξ) и крови и никогда не вкушать того, что называют вином и сикерой (σίκερα) — это те три праведных дела, которые человек должен совершать, находясь в теле (σῶμα, т. е. при этой жизни), и тогда назовут его люди праведником (δικαίος); а еще «он должен возложить на себя [...] мудрость (σοφία) и веру (ἡ πίστις), чтобы через свою мудрость он смог дать мудрость всем, кто ее от него услышит, а через свою веру дать веру тем, кто (уже) принадлежит вере...» — и тогда этот праведник «становится совершенным избранным». В манихейском псалме (*Ps Trin*; Allberry, 115. 31–33) эти три запрета связаны с лицами христианской Троицы: «Печать (σφραγίς) уст (служит) знаком Отца; покой рук — знаком Сына; чистота девственности (παρθενία) — знаком Духа Святого». Эти же заповеди имеет в виду и Августин, говоря о «трех печатях, а именно уст, рук и сердца» (*De mor. man.* X. 19: tria signacula: oris... et manuum et sinus).

⁸⁵³ Единственное прямое свидетельство тому, что избранные постились и в воскресенье (т. е. вместе со слушателями; см. ниже, прим. 863), и в понедельник, находим у Августина: слушатели «в воскресенье постятся вместе с ними (т. е. «избранными»)» (*Ep.* 236. 2: die quocunque dominico cum illis ieiunant); косвенным подтверждением словам Августина может служить *Keph* 79 (глава называется «О посте святых»: ἐπε τῆν στίαν ἴμνηε τοῦ ἀγίου, т. е. избранных), где Мани противопоставляет «ежедневный (ἴμνηε: sic!) пост святых посту верных [слушателей], «которые не имеют силы [поститься] ежедневно и поэтому постятся в воскресенье»; этим, продолжает Мани, и слушатели «участвуют (κοινωνεῖν) в [делах] и посте (τῆν στίαν; ед. ч. — в воскресенье?) святых...» (191. 27 сл.). Впрочем, остается не ясным, что имеется в виду под словами «воскресный пост» или «пост в понедельник» применительно к избранным: ведь они и так должны были поститься ежедневно (см. выше, цитату из *Keph*). Был ли для них пост по воскресеньям и по понедельникам постом особой строгости по сравнению с постом остальных дней недели? (см. ниже, прим. 858 о посте «верного слушателя»). Пюэж, не ссылаясь на источники, говорит, что существовало два вида постов, и один из них, более суровый (plus rude), был для избранных (Puech, 1972, 604). Он уверенно говорит: «le dimanche et le lundi pour les Élus» (Puech, 1949, 183, прим. 367; утверждение, которое он сохранил в другой работе спустя четверть века /id., 1972, 604/: «Le jeûne dominical <...> était commune à tous membres de la communauté sans exception, aux Auditeurs et aux Élus; celui du lundi était propre aux Élus»); о посте «избранных» в воскресенье и понедельник см. также: Белиг (Böhlig, 1980, 42 и прим. 122), Вурст (Wurst, 1995, 15), Педерсен (Pedersen, 1996, 270: «elect's /fast/ on Sundays and Mondays») со ссылкой на *Keph* 109 (262. 14 сл.). Между тем в *Keph* 109 проведено, как мне кажется, строгое разграничение между постом «слу-

постов⁸⁵⁴), по понедельникам же принимали покаяние у «слушателей» и сами исповедовались и каялись друг перед другом⁸⁵⁵; семь раз в день они совершали молитву⁸⁵⁶.

Став «слушателем», человек избавлялся от прошлых грехов⁸⁵⁷, и ему, как и избранному, была открыта дорога к спасению (правда, через цепь перевоплощений его души⁸⁵⁸) при условии, что он будет соблюдать десять

шателей», который имел место в воскресенье, и постом «избранных» в понедельник (вероятно, наиболее строгим по сравнению с остальными днями недели): здесь ученик просит Мани рассказать «о пятидесяти воскресеньях, в которые постятся слушатели» и о «понеделниках, которые установлены для (поста) избранных» (262. 16–20).

⁸⁵⁴ Уже из рассказа ан-Надима было известно, что манихеи (помимо еженедельного поста) раз в году постились «в течение тридцати дней» (Flügel, 1871, 333. 28 сл.; id., 1862, 97), после чего начинался праздник Бемы — память смерти Мани; позднее это свидетельство ан-Надима нашло подтверждение в оригинальных манихейских сочинениях. Так, в *X^o astrv*. XIVa читаем: «Предписано, раз в год держать семь yimki (yiti yimki) и (еще) мы обязаны один месяц держать заповедь (поста)...» (Asmussen, 1965, 178. 272–274); о значении yimki см.: Schaeder, 1934, 22–24: слово восходит к парф. yamaḡ, т. е. «глава» (синоним sāḡār, см. выше, прим. 837), и поэтому «семь yimki» (т. е. семь предводителей) означает те семь дней в году, в которые манихеи поминали умерших глав своей церкви (следовательно, исходя из сказанного, этот праздник-пост возник довольно поздно, т. е. уже после того, как в церкви сменилось, по крайней мере, семь глав; перевод Дмитриевой, 1963, 232 /189/: совершать «в год семь жертвенных сидений» не раскрывает смысл этой религиозной практики). Подробно о различных постах у манихеев см.: Henning, 1945; однако «тридцатидневный пост» (ср.: Puech, 1949, 184, прим. 367: «un jeûne rigoureux de trente jours, comparable au Ramadan islamique...»), засвидетельствованный только восточными манихейскими текстами (в коптских текстах о нем вообще нет упоминаний; подробнее см.: Wurst, 1995, 19–33), вызывает наибольшие трудности, и Асмуссен (ibid., 225), по всей вероятности, совершенно справедливо заключил, что мы здесь мы имеем дело с поздней практикой, возникшей в начале VIII в. (когда имамом манихейской церкви был Михр; см. ниже, прим. 954). Относительно состояния исследований также нельзя не согласиться с его выводом: «As regards terminology as well as practice the Manichaean fast is surrounded by so many and so great problems that new findings of texts probably are needed for us to find definitive solutions» (ibid., 224).

⁸⁵⁵ См., например, заповеди понедельника в покаянной книге для избранных (ср. выше, прим. 333) в согд. фрагменте *M* 801: «покаяние (h^w'st^w'nyft) от чистого сердца и от всей души», молитвы и гимны, внимание к проповеди и взаимное прощение (Henning, 1937, 40. 730–738).

⁸⁵⁶ Свидетельство ан-Надима, говорившего о «четырех (т. е. для слушателей; см. ниже, прим. 865) и о семи молитвах» (Flügel, 1862, 96), нашло подтверждение в согд. фрагменте *M* 801 (ср. пред. прим.), где речь идет о «семи молитвах ('frywn) избранного (Henning, 1937, 38 /684/).

⁸⁵⁷ См., например: *Keph* 90 (225. 31 сл.): «[Как только приходит] человек к истине, получает знание (саγϋε = γνῶσις) и веру, начинает поститься (vḡστειύω) и молиться (ψαλν) и творить [добро] точно эти новые дела, которые он совершил, а именно пост (vḡστειά), которым он постился, молитва, которой он молился, милостыня (mḡtḡaε), которую он подавал святым (netouaβε = ἐκλεκτοί; см. пред. прим.), все это [...] упраздняет его предыдущие дела... С первого дня, в который он оставил свое предыдущее заблуждение (πλάνη), в котором он пребывал, принял десницу мира (εἰρήνη), поверил (πειθω) и поставил свою ногу на ступень (βαθμός) истинного послушания (mḡtkatḡxoumenoc = стал «слушателем») ... тотчас все его предыдущие дела, которые он совершил до того, как получил знание, упраздняются в любом месте...».

⁸⁵⁸ Однако, кажется, и среди «слушателей» была определенная градация. Так, согласно *Keph* 91 (228. 8 сл.), есть «слушатели верные» (mka tḡxoumenoc <...> nte pna2te),

заповедей⁸⁵⁹, а именно: 1) не почитать идолов, 2) не лгать, 3) не стяжать, 4) не убивать⁸⁶⁰, 5) не прелюбодействовать, 6) не красть, 7) не учить обману⁸⁶¹, 8) не учить магии, 9) не иметь двух мнений (поскольку это свидетельствует о сомнении в истинности религии), 10) не быть лодырем и нерадивым в работе⁸⁶². Слушатель должен был поститься по воскресениям⁸⁶³, исповедо-

или «слушатели совершенные» (/ни/катехоуменос п̄телеиос); они «в своем поведении (πολιτεία) подобны избранным», и их душа после смерти «не переходит в другие тела», а сразу отправляется в место упокоения. Мани подробно говорит о том, какими качествами должен быть наделен такой «слушатель»: у него есть жена, но живут они с ней «как чужие» (ητϰε π̄νωμν[ο], т. е. не имеют половых отношений), у него есть дом, но он считает его лишь «временным пристанищем» (μ̄ανβαλ[ι]ε); слово обычно передает греч. παροικία), которое он только «арендовал» (ψαδρ) и т. д. Он перестал думать о мире (κόσμος) и «положил свое сердце в святую церковь (εκκλ̄ησια ετουααβε), мысль его все время о Боге»; они «практикуют воздержание (ἐγκράτεια)» и не употребляют в пищу мясо, «они готовы (πρόθυος) к ежедневному посту (νηστεία) и молитве (ψαλη), помогая церкви во всем» и т. д. Такие слушатели, подобные жемчужинам (μαργαρίτης), «после того, как выйдут из своего тела, отправляются своей дорогой, достигают горнего места и идут в жизнь (вечную)». Что же касается искупления прочих слушателей, продолжает Мани, ссылаясь на слова из своей книги *Сокровище Жизни* (π̄ονσαυρος π̄πων̄), то «каждый из них (получает искупление) по своим делам, в зависимости от (κατά) его подношения церкви».

⁸⁵⁹ У ан-Надима они так и называются «десять заповедей для слушателей» (‘aš ar farā’īz ‘alā as-sammā‘īn: Flügel, 1871, 333. 5).

⁸⁶⁰ Однако, как свидетельствует ср.-перс. фрагмент *M* 5794 /II R/ (в котором сохранились только первые три заповеди, правда, в ином порядке, нежели у ан-Надима: 1. не убивать; 2. не лгать; 3. не клеветать), «слушатели», в отличие от «избранных», могли употреблять в пищу мясо убитого или умершего своей смертью животного, если они купили его, получили его в гостях (?) или в дар. (Andreas—Henning, 1933, 296—297).

⁸⁶¹ Ср. заповеди 1, 4—7 с заповедями, данными Моисею (*Исх* 20. 4, 13—16).

⁸⁶² Полного перечня не сохранил ни один манихейский текст, хотя упоминание десяти заповедей встречается в иранских, уйгурских и китайских текстах (подробнее см.: Sims-Williams, 1985, 577 сл.). Список сохранил ан-Надим; см.: Flügel, 1871, 333. 10—12 (арабский текст); id., 1862, 95—96 (нем. перевод); ср. также англ. перевод этого пассажа с учетом всех версий «десяти заповедей» в манихейских сочинениях: Sims-Williams, 1985, 578. Ср. у Шахрасти заповеди Мани ученикам: не лгать, не убивать, не воровать, не распутничать, не быть скупым, не заниматься магией и не молиться идолам (Haarbrücker, 1850, 290). В *X^aastv*. IXA (Asmussen, 1965, 175. 191—194) читаем: «С тех пор, как мы (т. е. п̄иуо̄а̄к: ‘слушатели’) подчиняемся десяти заповедям (ēaxšarap), было необходимо (соблюдать) три (относительно) рта (ū̄ ayzīn), три (относительно) сердца (или ума: ū̄ kōjūlūn), три (относительно) рук (ū̄ ālgin) и одну (относительно) всего себя (ū̄ qamay ōzūn)». Здесь имеется в виду то, что Августин назвал *tria signacula* (см. выше, прим. 852), т. е. три основных запрета, которые, впрочем, распространялись как на слушателей, так и на избранных; подробный анализ всех свидетельств Августина об этих заповедях см.: Baur, 1831, 248—261.

⁸⁶³ Об этом свидетельствует *Keph* 80 (192. 32—33): слушатель «должен поститься в [воскресный] день и [отдыхать от] дел мира (κόσμος)»; ср. также: *Keph* 81 (193. 29—31) о том, что семь ангелов рождаются от воскресного (ητϰοοϰε π̄τκυρι[κн]) поста слушателя, и *Keph* 109 (264. 2—3) о «пятидесяти воскресениях» (в году), которые Мани назначил для поста слушателей. В *X^aastv*. XIIA речь также идет о «пятидесяти днях (ālig kūn) wušanti в течение года» (правда, не говоря о том, что это воскресение), когда слушатель «должен соблюдать чистый пост (arīy bašaq)» (Asmussen, 1965, 177. 245—247; объяснение слова wušanti см.: Bang, 1923, 218—220: «едва ли что-то другое, чем покаяние»). Ан-Надим приводит название (№ 56 в его списке) одного из посланий Мани «к слушателям о по-

ваться и каяться в грехах перед избранными по понедельникам⁸⁶⁴ и четырежды в день совершать молитвы⁸⁶⁵.

сте (aş-şaum)» (Flügel, 1871, 337. 5; Flügel, 1862, 104), но о содержании послания нам ничего не известно; вместе с тем он сообщает, что слушатели постились по воскресеньям (id., 1862, 97). Бируни не называет дня недели и говорит только о том, что слушатели постились «седьмую часть жизни» (*Chronol.* VIII; Sachau, 1879, 190. 28). Таким образом, воскресный пост был у слушателей днем приготовления к покаянию в понедельник (см. след. прим.).

Мы не знаем, что представлял собой пост обычного слушателя, но о посте «верного слушателя» (κατηχοῦμενος ἵππιστος; ср. выше, прим. 858) Мани говорит так: «Слушатель, воистину верный, держит пятьдесят постов (ἡστέα), постясь пятьдесят воскресений (κυριακή) в [году]. Он соблюдает их чистоту и воздерживается (ἐγκρατεῖα) [от] страсти (ἐπιθυμία) к своей жене, очищая свое ложе воздержанием (ἐγκράτεια) во все воскресения. [...] в своей еде и не оскверняет свою пищу (τροφή) [...] рыбой и всякой скверной плоти (σάρξ) и крови. По воскресеньям он не ест вообще ничего оскверняющего... Часы молитвы у него определены: он их соблюдает (παράτηρέω) и каждый день ходит на молитву...» (*Keph* 91; 233. 2 сл.). Вероятно, таким был каждодневный пост избранного (ср. выше, прим. 853).

⁸⁶⁴ *Ḫʿastv.* XIII: «Необходимо, чтобы каждый понедельник мы молили Бога, церковь (пом) и святых избранных (arǰū dīntarlar) о прощении наших ошибок и грехов» (Asmussen, 1965, 177. 261–264); о слове пом, имеющем зд. значение «das Gesetz (die Religion, die Kirche)», см.: Bang, 1923, 163, 220; ср. Asmussen, 1965, 198: «religion»). На основе этого уйгурского текста Климайт так восстанавливает ход ритуала: «По всей вероятности, сначала qoʃtar (согд. xveʃtar), т. е. манихейский священник высокого ранга, произносил текст; «слушатели» должны были вместе отвечать, повторяя вслух тот же отрывок текста, который прочитал священник...» (Klimkeit, 1993, 299–300).

⁸⁶⁵ В *Ḫʿastv.* XА говорится, что «слушатель» должен совершать «ежедневно (künkä) четыре молитвы (tört alqış) искренне и с чистым сердцем»: одну Богу Зурвану, вторую — Богу Солнца и Луны, третью — сильному Богу, четвертую — пророкам (Asmussen, 1965, 176. 206–210), т. е. каждая молитва направлена к одному из качеств «четырёхликого Отца», а именно к его Божественности (зд. äzra täŋri), Свету (зд. kün ai täŋri), Силе (зд. küčlüg täŋri) и Мудрости (зд. burxanlär, которые символизируют мудрость); см. выше, прим. 883; это подтверждает и Шахрастани, говоря о том, что Мани заповедал своим последователям совершать «четырежды молитву в течение дня и ночи» (Naarbrücker, 1850, 290); ср. также и ан-Надим о том, что Мани установил для своих учеников «заповедь четырех или семи молитв» (Flügel, 1862, 96; о семи молитвах для избранных см. выше, прим. 856). В *Keph* 80 (192. 33 сл.) сказано только о том (безуказания количества молитв), что слушатель «должен молиться Солнцу и Луне, этим великим св[етилам]». См. также: Henning, 1937, 16; Asmussen, 1965, 221–222.

В послании к епископу Девтерию (после 395 г.) Августин оставил нам подробный рассказ об обязанностях «слушателей» в западном манихействе (приведя попутно и краткое содержание их веры): «Те, которые у них называются слушателями (auditores), едят мясо, возделывают поля и, если желают, имеют жен; ничего из этого не делают те, которые называются избранными. Но эти самые слушатели преклоняют колени (genua figunt) перед избранными, чтобы на них во время молитвы были возложены руки не только пресвитеров (a solis presbyteris), или епископов (episcopis), или их диаконов (diaconis eorum), но и вообще любого избранного (a quibuslibet electis). Вместе с ними взывают они к Солнцу и Луне (solem... et lunam cum eis adorant) и (им) молятся. А в воскресенье постятся они вместе с ними (cum illis ieiunant) и верят, как и те, во все богопротивные вещи (omnes blasphemias) (...). Итак, они отрицают, что Христос был рожден от Девы (negantes... Christum natum esse de virgine), верят, что его плоть была не настоящей, а мнимой (nec eius carnem veram confitentes fuisse sed falsam), а поэтому и страдание его (на кресте) было мнимым (falsam eius passionem), и еще утверждают, что не было никакого воскресения (nullam resurrectionem fuisse contendunt)...» (*Ep.* 262. 2; Goldbacher, 524. 12 сл.).

Манихеи не признавали обрядов и таинств, бывших в ходу у церковных христиан. Так, они отвергали крещение в воде⁸⁶⁶, но можно предположить, что этот обряд заменял у них другой обряд посвящения в веру, т. е. обряд посвящения в слушатели, а именно помазание елеем⁸⁶⁷ (упоминается еще и обряд рукоположения, который касался

⁸⁶⁶ См., например: August., *De haer.* 46. 17 (319. 178—180): «Они утверждают, что крещение в воде никому не приносит спасения, и полагают, что никто из тех, кого они обманывают, не должен быть крещен» (Baptismum in aqua nihili cuiquam perhibent salutis afferre, nec quicquam eorum quos decipiunt baptizandum putant); для других примеров (преимущественно из Августина) по-прежнему незаменимой остается книга: Baur, 1831, 273 сл., где собран весь доступный к тому времени материал; ср.: Сул., *Cat. ad ill.* VI. 33 по поводу обряда крещения у манихеев с откровенными инсинуациями в их адрес; а также Tim., *De rec. haer.* (21C): «В воскресение (плоти Мани) не верит, крещение не принимает» (перевод всего текста см. в Приложении 3). Само слово «крещение» в коптских манихейских текстах крайне редко и, например, в *Кефалайя* встречается лишь однажды (*DictMT* I, 63); см. высказывание Мани в *Keph* 6 (33. 29—32): «Дух (πῖνα) же царя архонтов воды — это (дух), который и сегодня царствует в учениях (δόγμα) заблуждения (πλάνη), которые [крестят] водным крещением (βάπτισμα), и их надежда (ἐλπίς) и чаяние (только) в этом водном крещении». Мани здесь имел в виду не только практику крещения у эльксаитов, против которой он резко выступал еще до выхода из их общины эльксаитов (см. выше, прим. 458 и 542), но и практику церковных христиан. Ср. также: Koepen, 1981, 755 (о возможном влиянии Маркиона).

⁸⁶⁷ Уже Баур осторожно высказался в пользу того, что вместо «водного крещения» у манихеев мог быть иной обряд посвящения, а именно: «помазание елеем» (Baur, 1831, 277). При этом он сослался на одно из писем (445 г.) епископа Туррибия Асторгийского (*Ep.* 5; PL 54; 694C), где тот, полемизируя с присцилианами, говорит о том, что манихеи, у которых в большом почете «Деяния Фомы» (см. выше, прим. 469) и которым они следуют, «не крестятся водой (non baptizare per aquam)... но только елеем (sed per oleum solum)»; другое свидетельство — это греческий текст, вероятно VI в. (см.: Richard, 1977, XL), содержащий серию вопросов христиан к манихеям (πρωτάσεις χριστιανικαὶ πρὸς τοὺς Μανιχαίους), в котором вопрос 9 гласит: «Если манихеи спасаются через знание и веру (εἰ γινώσκει καὶ πίστει διασώζονται οἱ Μανιχαῖοι), то для чего же нужна им печать (полученная) через елей (τὴ χρῆσις τῆς διὰ τοῦ ἐλαίου σφραγίδος)» (PG 88. 572C). В «Деяниях Фомы» находим рассказ об обращении в христианство царя Гундафора (*ActThom* 26—27; Bonnet, 142. 4 сл.), в котором, однако, ни слово «вода», ни слово «крещение» ни разу не упоминаются; вместо воды речь идет о елее (ἐλαίον), а вместо понятия «крещение» употребляется слово σφραγίς, т. е. «печать» (посвящения в христианскую веру): «И приказал (Фома) принести елей, чтобы через елей они приняли печать. <...> И взяв елей и возлив на их голову, помазав и умастив их, начал он говорить...»; весьма интересно то обстоятельство, что в следующей за этим молитве Фомы есть и такой призыв: ἐλθε ὁ πρεσβύτερος τῶν πέντε μελῶν, τοῦς ἐννοίας φρονήσεως ἐνθυμησεως λογισμοῦ... (ibid., 27; 142. 19 сл.) — и этот пассаж мы теперь можем сопоставить со свидетельствами, не известными еще Бауру. Так, в манихейских текстах на разных языках пять понятий, а именно: τοῦς, ἐννοία, φρόνησις, ἐνθύμησις, λογισμός — неперменные атрибуты Отца Светов (см. выше, прим. 585), которые в *Keph* названы «пятью членами (μέλος) Отца» (см. выше, прим. 586). Вызывает некоторое затруднение сочетание ὁ πρεσβύτερος τῶν πέντε μελῶν букв. «старец пяти членов», но если мы вспомним, что ключевой персонаж манихейской мифологии, а именно «Третий Посланец (πρεσβευτής)», в греческой рукописной традиции получил форму πρεσβύτες, превратившись в «старца» (см. выше, прим. 655), то можно допустить, что то же искажение произошло и в рукописной традиции *ActThom*: в этом случае нужно думать, что первоначально речь шла о «посланце пяти членов», что подтверждает и сирийский текст «Деяний Фомы» (хотя и

или посвящения «слушателя» в «избранные», или, скорее всего, посвящения в церковный сан⁸⁶⁸); не признавали они и Пасху, поскольку не верили в реальность крестной (телесной) смерти Христа⁸⁶⁹. Пасху заменял (ей предшествующий) главный праздник манихеев, а именно праздник Бемы⁸⁷⁰, учрежденный в память о смерти Мани⁸⁷¹, имевший

сохранивший версию со следами последующей серьезной церковной редактурой), который донес до нас верное «послание» (*izgaddā*; именно так, т. е. просто «Послание», называется «Третьего Посланца» Феодор бар Кони: *Lib. schol.* 11; Scher, 316. 2). Таким образом, мы имеем свидетельство тому, что манихеи заимствовали из *Act Thom* (сочинения, возникшего на рубеже II–III вв. в Восточной Сирии) и родственной литературы некоторые богословские представления, но в этом случае нельзя исключать и того, что они также могли заимствовать и ритуальную практику (например, помазание елеем вместо крещения водой) тех христиан, в кругу которых это сочинение возникло. Однако окончательное решение вопроса лучше оставить открытым, поскольку эксплицитного свидетельства этому обряду в подлинных манихейских сочинениях до сих пор не найдено. Обзор проблемы можно найти в книге: Виденгрэн, 2001, 148–154 в разделе «Манихейское крещение?».

⁸⁶⁸ Наше основное свидетельство об этом — это текст *Keph 9*, где ученик просит Мани объяснить, что означает «рукоположение» (*χειροτονία*), которое практикуется в церкви (38. 1–3), и учитель, называя этот обряд «вторым рукоположением» (о «первом рукоположении» см. выше, прим. 615) и сравнивая его с рукоположением, которое Первый Человек (после того как он был вознесен Живым Духом из царства Тьмы к Свету) получил от Отца Величия, «чтобы стать предводителем (*ἀρχηγός*) своих братьев в Новом Эоне» (40. 5–16), говорит: «И в соответствии с таинством (*μυστήριον*) второго рукоположения возникло и рукоположение, которое существует и у людей, рукополагающих друг друга, причем старший (*πνᾶς*) дает власть (*ἐξουσία*) младшему (*πκοῦγί*)» (40. 16–19).

⁸⁶⁹ См., например: Tim., *De rec. haer.* (19С): Манихеи считают, «что Господь при воплощении не получил ничего человеческого; они носят крест, смерть и воскресение (Христа) как мнимые» (*τὸν δὲ Κύριον οὐδὲν εἰληφέναι σαρκωθέντα, ἀνθρώπινον. Καὶ τὸν σταυρὸν καὶ τὸν θάνατον καὶ τὴν ἀνάστασιν ὡς δόκησιν διασύρουσι*); *VII Cap.* 4 (Lieu, 180. 105–107): «(Предаю анафеме) тех, кто утверждает, что Господь наш Иисус Христос, единственный Сын Бога, явился миру в подобии человека, но мнимо и бестелесно» (*τοὺς λέγοντας δοκῆσει πεφανερῶσθαι τῷ κόσμῳ καὶ ἀσωμάτους ἐν ὁμοίῳσει ἀνθρώπου*). В *Keph 1* (12. 21–24): «[Явление?] Иисуса Христа (*Ἰησοῦς χριστός*), нашего Господа. Он пришел [...] духовно (*πνευματικόν*), [не] в теле (*σῶμα*) [...], как я рассказал вам о нем [...] Он пришел без (*χωρίς*) тела (*σῶμα*)». Также и манихей Фавст в споре с Августином утверждал (*S. Faust.* XXIX. 1; Zycha, 744. 1–3): «Мы признаем, что (Христос) претерпел страдание (на кресте) мнимо и не на самом деле умер, а вы же верите в то, что были действительные роды и вынашивание в женском чреве» (*nos specie tenus / = δοκῆσει/ passum confitemur nec vere mortuum; vos pro certo puerperium fuisse creditis et utero muliebri portatum*); ср. August., *Ep.* 236. 2 (Goldbacher, 524. 21): Манихеи «утверждают, что его (Христа) плоть была не настоящей, а мнимой» (см. текст выше в прим. 865). О докетизме манихейской христологии см. подробнее: Rose, 1979, 120 сл.; Gardner, 1988, 57–85; ср. также: Asmussen, 1975, 103: «Only the fundamental Christian dogma of the suffering and death of the Son of God could Mani not accept. His concept of Jesus is purely docetic. The divine could not suffer, could not participate in evil»; см. выше, прим. 844.

⁸⁷⁰ Греч. βῆμα, т. е. «кафедра, на которой сидит судья» или т. п., означало у манихеев «трон, на котором восседает судья Мани», «алтарь». О том, что это греческое слово через новозаветные тексты (см.: Рим 14. 10: «Ибо все мы предстанем перед Бемой (βῆματι) Бога» /var.: Христа/; ср.: *2Кор 5. 10: βῆμα τοῦ Χριστοῦ*) было заимствовано во все языки христианского Востока, см. подробно: Asmussen, 1965, 227–228.

⁸⁷¹ Ср.: August., *C. Ep. Fund.* VIII (Zycha, 202. 11–12): «Ваша Бема, т. е. день, в который Мани был убит» (*bema vestrum, id est diem, quo Manichaeus occisus est*); и там же ответ

место в марте⁸⁷² и отмечавшийся с особой торжественностью и пышностью⁸⁷³. Наши свидетельства не позволяют установить, как именно проходил этот праздник, сколько дней он длился и из каких обрядов состоял⁸⁷⁴, но очевидно, что верующие, постясь и молясь, просили у самого Мани прощения грехов, совершенных ими за год⁸⁷⁵.

манихеев на вопрос Августина, почему они не празднуют Пасху: «...следует отмечать день страдания (только) того, кто действительно пострадал; Христос же, который не был рожден и который явил глазам людей не истинную, а только мнимую плоть, не претерпел страдания, но лишь мнимо его представил» (ibid., 202. 15–18: eius diem passionis celebrandum esse, qui vere passus esset; Christum autem, qui natus non esset, neque veram, sed simulatam carnem humanis oculis ostendisset, non pertulisse, sed finixisse passionem).

⁸⁷² Об этом свидетельствует Августин (С. *Faust.* XVIII. 5; Zycha, 494. 18–20), говоря, что в марте месяце (in mense Martio) следовало бы почитать Марса, но «именно в этом месяце вы с великим торжеством празднуете вашу Бему» (illo enim mense bema vestrum cum magna festivitate ciltbratis).

⁸⁷³ Августин, ругая манихеев за то, что вместо Пасхи они празднуют праздник Бемы, (bema) «сопровождая (его) великими почестями (magnis honoribus prosequamini), говорит (С. *Ep. Fund.* VIII; Zycha, 202. 12–14), что трон (tribunal) находился на возвышении в пять ступеней (quinque gradibus instructo) и был украшен дорогими занавесами (pretiosis linteis adorato). Пять ступеней, вероятно, символизировали пять ступеней манихейской иерархии. Однако мы можем только гадать о том, как, помимо этого, были устроены манихейские храмы; о том, что археологический материал ничего не дает в этом отношении, см.: Puech, 1972, 593–594. О том, что, вероятно (по крайней мере, у восточных манихеев), на этом празднике выставлялось изображение Мани, см.: Henning, 1937, 9–10, а также Allberg, 1938b, 9 со ссылкой на Le Coq, 1923, 53, где приводится манихейская миниатюра с изображением праздника Бемы (см. ниже, прим. 875 перевод фрагмента *M* 801 /340–342/).

⁸⁷⁴ Попытки реконструкции см.: Allberg, 1938b и недавно Wurst, 1995, 107–110.

⁸⁷⁵ *PsBema* 229 (Allberg, 25. 18 сл.) так передает основной смысл и содержание праздника: «[Мы] почитаем тебя, Параклет (п̄п̄к̄л̄с̄), мы молим тебя перед [твоей] Бемой (м̄п̄п̄т̄о [м̄п̄е̄к̄]в̄н̄ӣа), чтобы ты простил нам наши грехи, которые мы совершили за весь год; ибо нет человека в этой плоти (с̄ар̄с̄), который был бы свободен от греха в своем сердце; только ты один являешься сердцеведом, прости нам то, что мы сотворили; ты (сам) являешься славной, блаженной Бемой, которая будет царствовать до скончания мира (к̄б̄с̄ӣо̄с̄), до тех пор, пока не придет Иисус и не воссядет на нее и не начнет судить все народы; блаженны избранные (п̄с̄ω̄т̄п̄) и слушатели (н̄к̄ат̄н̄х̄о̄ӯмен̄ос̄), которые празднуют в этот день, постятся (в̄п̄с̄т̄е̄б̄ω̄), молятся (п̄с̄е̄щ̄ан̄н̄а) и дают милостыню (п̄с̄е̄† м̄п̄т̄н̄а̄е̄) с тем, чтобы они смогли царствовать в новом зоне (а̄ӣω̄ν); слава и победа Параклету, Д[уху] истины, который пришел] от Отца и нашего Господа; мы славим Мани (м̄п̄п̄х̄с̄) и его избранных...». Также и во фрагменте *M* 801 в «Гимне апостолу» (среди «Гимнов Бемы» /ʔrwɣuʂn ɡʔhʔyɡ/) после обращения к Богу светлых миров читается: «Мы поклоняемся Иисусу (ууʔw) Господу, Сыну Величия, который тебя, возлюбленный, послал к нам, мы поклоняемся достохвальной Деве (qnyɣ) (Света), светлomu Ближнему (jnyɣ ɡwʂn), который стоит рядом с тобой в каждом сражении; мы поклоняемся великому Уму (whm̄n wzɣg), которого ты посадил в сердце катехуменам; мы поклоняемся твоему величию, наш отец, апостол Света, Мани, Господь (pydm̄n prystg [ʔw]ʂn m̄ny ɰwdʔwwn); мы поклоняемся этой славной Беме (ɡʔh) и этому славному месту, на котором ты поселился (...) мы поклоняемся этому славному виду (dys) и этому прекрасному образу (phuyɣb = ēīk̄ō̄v); мы поклоняемся Богам и апостолам, которые пришли с тобой; мы поклоняемся всему собранию избранных и (прежде всего) твоему благословенному наместнику (ps̄ʔɣuw), Господи» (Henning, 1937, 27–28 /310–347/; далее следует текст, который цитируется в прим. 840). О том, что сам Мани отождествлял себя с

Параклетом, см. ниже, прим. 981, однако в этом тексте ps'guyw означает не Параклета, а того, кто сменил Мани на посту главы манихейской церкви (ἀρχηγός).

В *X^oastv*. XIVA прямо сказано о том, что после месячного поста (см. выше, прим. 854) «необходимо искренне и от всего сердца подле Бемы (или «в день Бемы»:) молиться божественному пророку (tāḡḡi buḡḡan, т. е. Мани), чтобы он простил наши грехи за год» (Asmussen, 1965, 178. 275–279). О том, что слово *šaidan* означает зд. 'Бема', см.: Henning, 1937, 9; здесь же Хеннинг издал и фрагмент (текст ср.-перс., согд. и парф.) литургии Бемы (Т II D 123 = *M* 5779), в котором верующие, после совместной трапезы, просят Мани о спасении и прощении грехов, сопровождая свои мольбы пением гимнов (*ibid.*, 45–46; см. также реконструкцию последовательности этой литургии: *ibid.*, 10).

Глава VI

УЧЕНИКИ МАНИ И РАСПРОСТРАНЕНИЕ МАНИХЕЙСТВА

Итак, уже при жизни Мани его учение распространилось не только по Персидской империи, чему значительно способствовало благожелательное к нему отношение со стороны царя Шапура I, но и по всем краям тогдашней ойкумены. В этом вопросе основным источником оказываются иранские манихейские тексты, сохранившие нам остатки какого-то манихейского сочинения (сочинений?), содержавшего историю манихейской церкви. Но эти фрагменты дают нам по большей части географические, а не хронологические ориентиры; тексты же на других языках, как оригинальные, так и полемические, донесли до нас лишь случайную и весьма разрозненную информацию.

Вернувшись из своего путешествия в Индию и остановившись в городе Рев-Ардашир (см. выше, прим. 474, 480), Мани послал оттуда «пресвитера (ms'dr) Патика (ptyg)⁸⁷⁶ с братом Һаннī (hnyu)⁸⁷⁷ в Индию, в (порт) Деб»⁸⁷⁸, вероятно, для того, чтобы закрепить там результаты своей проповеди (возможно, не совсем удачной). О результатах этой миссии мы ничего не знаем, но, по всей видимости, это было одно из

⁸⁷⁶ Отец Мани также носил имя Патик, и, по всей вероятности, именно он отправляется в Индию: в *СМС* (например, 89. 10; 100. 21) он всегда имеет титул οἰκοβεσλότης, который в нашем тексте, кажется, соответствует парф. ms'dr [masādar], т. е. пресвитер (ср.: Henrichs-Koelen, 1970, 156–157, прим. 150; Sundermann, 1981, 56, прим. 4; ср. также выше об иерархии манихейской церкви). Тардые (Tardieu, 1981, 29) уверен в том, что речь идет об одном и том же человеке: «...Patteg (son père, un de ses premiers convertis)». Зундерман, впрочем, замечает по этому поводу: «Wie viele verschiedene Personen der manichäischen Urgemeinde so (т. е. именем Патик) bezeichnet wurden, ist unklar» (Sundermann, 1987, 69), ср.: id., 1971, 91 о том, что здесь речь идет не об отце Мани, а об одном из его учеников.

⁸⁷⁷ О том, что это имя не что иное, как одна из сирийских форм имени Иоанн, см.: Sundermann, 1971, 84, прим. 30. Возможно, позднее именно он был адресатом (Yāhūā) одного из посланий Мани, которые перечисляет ан-Надим (ibid., 93). См., однако: Lieu, 1983, 196 (2. 37), который отождествляет этого Һаннī с Иннаем (о нем см. ниже, прим. 939); ср. также: Lieu, 1994, 24.

⁸⁷⁸ Парф. фрагмент *M* 4575; издание текста и комментарий: Sundermann, 1981, 55–57; ср.: Asmussen, 1975, 20.

первых самостоятельных путешествий учеников Мани, имевшее место в начале 240-х гг.⁸⁷⁹

Из города Вех-Ардашир⁸⁸⁰, где Мани, вероятно, какое-то время спустя поселился, он направил на запад, в Римскую империю⁸⁸¹, миссию в составе «учителя Патика⁸⁸², одного из двенадцати (своих апостолов), епископа Адду ('t')⁸⁸³ и настоятеля монастыря (?)⁸⁸⁴ (по

⁸⁷⁹ Зундерман называет более точную дату: Мани был в Индии в 241–242 гг.; миссия же Патика была отправлена в Индию в 242 г. (Sundermann, 1971, 95, 102).

⁸⁸⁰ Прежняя Селевкия, на правом берегу Тигра. В парф. фрагменте *M* 216с, который содержит версию того же рассказа, что и ср.-перс. фрагмент *M* 2, и согд. *M* 13941/14285, есть отсутствующее в других версиях указание на то, что, отправляя эту миссию, «апостол (Мани) находился в Вех-Ардашире...» (Andreas–Henning, 1933, 301, прим. 2 и издание текста: Sundermann, 1981, 25–26 /2. 5: 170–171/).

⁸⁸¹ hrwm [hrōm]: «das Römerreich» (Andreas–Henning, 1933, 301; ср. «the Roman Empire»: Asmussen, 1975, 21); Бойс дает значение «the eastern Roman Empire, Byzantium» (Boyce, 1977, 47). Ср.: «Rome signifie donc ici l'Asie mineure et l'Égypte» (Tardieu, 1982, 8).

⁸⁸² Согд. форма имени: pttu; парф. и ср.-перс. форма: ptyg. По-прежнему не ясно, идет ли речь об одном и том же Патике, или о разных (см. выше, прим. 496). Патик, отправленный в Индию, был пресвитером (ms'dr), Патик, отправленный в Римскую империю, имел титул «учитель» (согд. mwžay'; парф. 'mwc'g), т. е. занимал в манихейской иерархии высшую должность (см. выше, об иерархии манихейской церкви) и, следовательно, был главой миссии. Ср. Koenen, 1983, 97 по поводу этого фрагмента: «Pattikios, ein Lehrer, der seinem hohen Kirchenrang zufolge, nicht mit Manis gleichnamigen Vater identisch ist» и Boyce, 1975, 2: «It seems probable that this Pattīg was Mani's own father»; ср. выше, прим. 402.

⁸⁸³ Адда (греч. Ἀδδᾶς, копт. ⲁⲗⲗⲁⲤ, лат. Adda-Adimantus, парф. 'd' [addā], кит. А-т'о) — один из главных манихейских апостолов (в этом фрагменте он имеет титул «епископ» / 'bt'δ'n/, но еще?/ «учитель»; см. ниже, прим. 915), о котором до нас дошли многочисленные свидетельства (подробнее см., например: Tubach, 1995a; Gasparro, 2000, где указана большая литература) был хорошо известен полемистам и упоминается во всех христианских анафематизмах. В *VII Cap.* 2 (Lieu, 176 /37/: ἀναθεματίζω... Ἀδδᾶν καὶ Ἀδεΐμαντον), а также в *Anath. L.* (1468B) мы имеем дело с двумя формами одного и того же имени, которое составители, как может показаться на первый взгляд, воспринимали как два разных и, следовательно, считали, что речь идет о двух разных персонажах, однако фраза в *Anath. Br.* (1321C: ...Ἀδδᾶντον καὶ Ἀδεΐμαντον, ὃν ἀπέστελεν ὁ αὐτὸς ὁ θεοσεβῆς Μάνης εἰς διάφορα κλίματα: позволяет считать, что в виду имелся один и тот же человек, т. е.: «...Адду, он же и Адимант, которого (ед. ч.) этот несчастный Мани посылал в различные страны» (ср., однако: Drijvers, 1983, 176: «Die kleine griechische Abschwörungsformel unterscheidet zwischen beiden»); ср. также *VII Cap.* 2: «...книгу против закона святого Моисея и других пророков, составленную Аддой и Адимантом»). Для Августина также было очевидно, что речь идет об одном и том же человеке; так, в трактате «*Contra adversarium legis et prophetarum*» (II. 12. 41; ок. 420 г.; см.: *Retract.* II. 58) он упоминает книгу Адиманта, правда, не давая ее названия: Adimanti opus est, illius discipuli Manichaei, qui proprio nomine (вариант: praenomine) Addas dictus est. Против этой книги Августин полемизировал уже в 392 г. в трактате *C. Adim.* и именно о ней речь идет в *VII Cap.* 2. Гераклиан, епископ Халкедона (VI в.; см.: CPG 6801) написал, по словам Фотия (*Bib.*, cod. 85), огромный труд «Против манихеев» (в 20-ти книгах), где упоминал антимианхейское сочинение Тита, «который (т. е. Тит) собирался написать против манихеев, но написал, скорее, против сочинений Адды» (свидетельство тому, что Адда был автором нескольких сочинений), и антимианхейское сочинение Диодора, «который в первых семи книгах собирался опровергать *Живое евангелие* Мани, но... опровергал сочинение Адды под названием *Модий*» (подробнее о литературной деятельности Адды см. во многих отношениях не устаревшую до сих пор работу: Alfarić, 1919,

имени) Мани (m'пу) с другими братьями»⁸⁸⁵.⁸⁸⁶ После того, как они приобрели в этих краях «много избранных и катехуменов», Патик оставался там год, а затем вернулся к Мани⁸⁸⁷, Адда же продолжал проповедь по Римской империи, и Мани послал ему в помощь трех переписчиков (dbyr), снабдив их своим *Евангелием* (ʿwnglywn) и еще двумя (своими) сочинениями. Мы не знаем, в каких именно местах и как долго проповедовал Адда, но один важный пункт его миссионерской деятельности, а именно Пальмира, надежно восстанавливается из другого текста⁸⁸⁸. В конечном счете, «затратив много трудов, основав

96 сл.). В манихейских текстах, помимо иранских фрагментов, Адда появляется в китайском *Tract.* (а 25) как основной собеседник Мани (Schmidt-Glinterz, 1987, 77); ср.: 𐭀𐭃𐭅𐭆𐭇 𐭈𐭉𐭊𐭋, т. е. «наш [господин] Адда», в дохологии к Ps 235 (Allberry 34. 13), а также уцелевшее слово ...] 𐭀𐭃𐭅𐭆[... в СМС (165. 5); ср. выше, прим. 282 (предположение Тарде о том, что Адда был автором *Кефалайя*).

⁸⁸⁴ Слово m'pu-st'p'd'g'k Зундерман переводит как «Abt», давая в словаре значение «Klosterherr, Abt» (Sundermann, 1981, 36 /6/, 184). Ср., однако, ниже, прим. 889.

⁸⁸⁵ Согд. фрагмент M 13941/14285 (Sundermann, 1981, 36. 5–8) позволяет теперь заполнить лагуну в содержателе тот же рассказ парф. фрагменте M 216с, на который ссылался уже Хеннинг: «[Мани послал Патику] учителя, Адду епископа (ʿd' spsg), и [М]ани переписчика в Рим» (Sundermann, 1974, 135 и издание фрагментов M 236с и M 1750: Sundermann, 1981, 25–26). Здесь этот тезка Мани, в отличие от согд. фрагмента, назван переписчиком (dbyr).

⁸⁸⁶ Отсюда начинается рассказ ср.-перс. фрагмента M 2 и продолжается параллельный рассказ фрагмента M 14285 с дополнительными подробностями.

⁸⁸⁷ Фрагмент M 14285 добавляет: «в Суристан» (swrstn: Sundermann, 1981, 36 (354), т. е. область, в которой находился Вех-Ардашир (Селевкия). Зундерман, кажется, без особых оснований (по крайней мере, я не нахожу в текстах никакого подтверждения), считал, что эту миссию на запад Мани отправил еще до своего путешествия в Индию («Bevor Mani selber nach Indien ging, sandte er Glaubensboten in das Römertreich»), и Патик, пробыв на западе год, вернулся в Вех-Ардашир, чтобы оттуда отправиться в Индию. «Эта ранняя манихейская миссия в Римскую империю началась в 241 г., а в 242 г. Патик был послан в Индию» (Sundermann, 1971, 94–95).

⁸⁸⁸ Уже в предварительном описании тогда только что найденных коптских текстов Шмидт, коротко излагая содержание *Исторического сочинения* (см. выше, прим. 283), отметил встречающиеся в одном из рассказов такие имена, как «царица Тадмор (𐭀𐭃𐭅𐭆𐭇 𐭈𐭉𐭊𐭋), царь Амаро (𐭀𐭃𐭅𐭆𐭇 𐭈𐭉𐭊𐭋)» и т. д. (Schmidt–Polotsky, 1933, 27; издание этого листа рукописи см.: Pedersen, 1997). В ср.-перс. фрагменте M 2 после слов «(Адда) дошел до Александрии» Хеннинг оставил без перевода и без комментария имя собственное: «NPŠ' обратил он в (свою) веру» (/R I 28/: Andreas–Henning, 1933, 302; издатель воспринимал это имя как мужское, ср.: «den NPŠ'» в его нем. переводе; ср.: Schaefer, 1934, 70, который видел в этом сочетании какое-то искаженное рукописной традицией числительное). Теперь на основании согд. фрагмента M 18223 (Sundermann, 1981, 41–45) детали проясняются: речь идет здесь об обращении в манихейство (после того, как Адда возложением рук излечил ее от какой-то болезни) Нафши, которая была «сестрой (пальмирской) царицы Зиновии (ʿd'byh /Tadī/ xwt'ynh nḡš' /Naḡšā/ xw'rh: ibid., 42 /450–451/)» и невесткой кесаря (kyr) Одиата (обе сестры встречаются еще в согд. фрагменте K 16 (2050–2051), на другой стороне фрагмента написан китайский текст: ibid., 123). Согласно этому рассказу, «все люди подивились на это великое чудо, и многие приняли истину (rṣty'kh, т. е. обратились)»; среди них была и сама Зиновия, которая «от него [ластуну 8–11 букв] приняла истину» (ibid., 42 /448–453). Поскольку речь идет еще о живом кесаре, то это событие должно было случиться не позже 267 г., когда он был

(на своем пути) множество m'nust'n'n»⁸⁸⁹ и приобретя множество последователей, добрался он до Александрии (l'hsyndrgyrd)⁸⁹⁰.

убит, но факт обращения самой Зиновии в манихейство вызывает серьезные сомнения: из многочисленных источников мы знаем о том, что она была расположена к иудеям (подробнее см.: Schwartz, 1953, 77), но об ее обращении в манихейство источники молчат.

⁸⁸⁹ Для ср.-перс. и парф. слова m'nust'n [mānestān] Бойс дает значение: «dwelling-place, house; Man(ichaean) monastery» (Boyce, 1977, 56); ср.: Henning, 1933, 326, прим. 4: «mānistān bedeutet 'Wohnung', speziell 'Wohnung der Erwählten' = 'Kloster'; Sundermann, 1981, 164: «Kloster». О том, что на основе этого слова, которому посвящена богатая научная литература (см., например: Lieu, 1981; Utas, 1985), едва ли следует строить далеко идущие выводы о наличии уже в III в. на территории Римской империи (в частности, в Египте) манихейских монастырей, а тем более говорить (как это делает, например, Stroumsa, 1986, 308–309) о том, что эти предполагаемые монастыри оказали влияние на становление египетского общежительного монашества в IV в., см. подробнее: Khosroev, 1995, 131–132, прим. 388; Хосроев, 1997, 192, прим. 405. Я думаю, что этим словом манихеи обозначали то, что можно было бы назвать «домашней общиной/церковью», т. е. речь шла о том или ином доме (со всеми чадами и домочадцами), обращенном в манихейство (см., например: *1 Кор* 1. 16), или, что также весьма вероятно, о том, что не сам Алда, а обращенные им «слушатели» создавали такие m'nust'n'n / 𐭌𐭎𐭓𐭕𐭓𐭕𐭓𐭕𐭓, т. е. «жилища», в которых могли бы находить приют странствующие с проповедью манихейские «избранные».

⁸⁹⁰ Дату этой миссии, предложенную и аргументированную Шедером (Schaefer, 1934, 71: 244–260), принимают (с незначительными изменениями) все исследователи: Seston, 1939, 365: «les premières prédications manichéennes sont faites en Égypte entre 244 et 260»; Vergote, 1944 (= 1977, 387): «wahrscheinlich schon zwischen 244 und 260» (те же даты и в его последней статье: Vergote, 1985, 471); Puech, 1949, 48: «L'une (миссия), organisée a Ctésiphon entre 244 et 261, vise l'Égypte» (повторено: Puech, 1972, 540); Grant, 1972, 431: «At some point between 244 and 261 the mission to Egypt was organised»; Boyce, 1975, 2: «Between 244–261... he sent a mission to Egypt»; Koenen, 1983, 95: «Die Anfänge des Manichäismus reichen aber in Ägypten in die Jahre 244–262 zurück»; Gardner, 1996, X: «...reached Egypt before 260 c.e.». Ср., однако, неряшливое описание у Климакия: «Zwischen 244 und 261 sandte Mani Glaubensboten unter Adda und Pattig (Pattikios), der zuvor in 'Rom', d.h. im Römerreich, tätig war, nach Ägypten» (Klimkeit, 1989, 20; вспомним, что Патик не был в Египте), или у Смагиной (1998, 24): «Западная миссия во главе с Аддой успешно действовала в пределах Римской империи между 244 и 261 г.: по турфанским текстам (*M* 294), они дошли до Александрии...» (замечу, что фрагмент *M* 294 еще не издан, а о фрагментах, в которых говорится о миссии в Александрию, см. выше).

Если начальная дата этой миссии (начало 240 гг.) устанавливается на основе того, что Мани отправляет ее какое-то время спустя после своего возвращения из Индии, то конечная дата (260, 261, 262 гг.) опирается на свидетельство сирийского текста «Деяний персидских мучеников» (VI в.), где говорится о том, что в «в двадцатый год Шапура», т. е. в 261/262 гг., Алда был уже в городе Bēt Selōk в провинции Bēt Garmē (совр. Киркук в Сев.-Вост. Ираке), где также успешно проповедовал (Hoffmann, 1880, 46; ср.: Boyce, 1975, 2; Sundermann, 1971, 95).

Теперь, на основании свидетельства *M* 18223, Тардь построил такую историю: миссия Адды прибыла в Пальмиру накануне убийства Одиата в 267 г., после смерти мужа власть перешла к его вдове Зиновии; вскоре она предприняла два успешных военных похода в Египет и завоевала его (правда, через два года в результате активных действий римской армии пальмирские войска были вынуждены оставить Египет). Именно с армией Зиновии (в подражание Мани, который сопровождал Шапура в его военных экспедициях на запад; см. выше, прим. 483) «группа Адды, без сомнения, побуждаемая к этому самой Зиновией», достигла Александрии в начале 270 г. (Tardieu, 1981, 11).

Но встает вопрос: как примирить эти свидетельства с тем, что говорят об Адде и о других манихейских миссионерах в Египет ранние полемисты? Ведь согласно их данным, Адде достался для проповеди не Египет, а Восток (т. е. земли, лежащие на восток от Междуречья)⁸⁹¹, в то время как Египет стал местом проповеди других ближайших учеников Мани, а именно Гермы/Гермия (так *Act. Arch.* и вслед за ними Епифаний), Фомы (так Епифаний и Александр Ликопольский) и Папа (так Александр Ликопольский)⁸⁹². Проблема заключается в том, что ни Герма/Гермий, ни Фома никогда не встречаются в манихейских сочинениях⁸⁹³. Исключе-

⁸⁹¹ Так, согласно *Act. Arch.*, XIII. 4 (Beeson 22. 13), «Adda partes sortitus est orientis»; ср.: Epirh., *Pan* 66. 12. 5, который повторяет рассказ *Act. Arch.*, но для проповеди Адды указывает в этом месте, кажется, другой регион: «Адда же (проповедовал) в верхних странах» (τὰ ἀνωτερικὰ μέρη); по поводу этого необычного географического указания Север-Седерберг замечает: «= Sygia?, or should we read ἀνατολικὰ = Eastern?» (Säve-Söderbergh, 1949, 164); ср., однако, другое утверждение в *Act. Arch.* LXIV. 6 (Beeson 93. 15): «Addas (voluit occupare partes) Scythiae (ms. Sygie)». Также и Епифаний в другом месте своего сочинения говорит: «Адде выпали страны востока» (ὁ μὲν Ἀδδᾶς τὰ τῆς ἀνατολικῆς μέρη ἔλαχεν: *Pan* 66. 31. 8). Феодорит утверждает, что «этого Алду (sic) он (т. е. Мани) послал проповедником к сирийцам» (τὸν μὲν Ἀλδᾶν Σύροις ἀπέστειλε κήρυκα: *Haer. fab.* I. 26 / 381A/).

⁸⁹² «Nemas vero ad Aegyptum profectus est» (*Act. Arch.* XIII. 4; Beeson 22. 14), ср., однако, ниже в тексте: «Thomas quidem partes Aegypti voluit occupare» (*Act. Arch.* LXIV. 6; Beeson 93. 14). Передавая текст *Act. Arch.*, Епифаний добавляет свои пояснения: «Гермий пришел в Египет, и многие с ним встречались: ибо ересь эта не древняя, и те, кто встречал вышеназванного Гермия, ученика Мани, рассказали нам о нем» (Epirh., *Pan* 66. 12. 4). Едва ли следует считать достоверным это заявление Епифания: ведь он писал свое «Опровержение» (ок. 375 г.) спустя более ста лет после этой миссии в Египет и, конечно, не мог беседовать с теми, кто видел учеников Мани. Ср. также: *Pan* 66. 31. 8: Ἐρμείας <...> τὴν εἰς Αἴγυπτον πορείαν ἐποίησατο. Независимый от *Act. Arch.* языческий автор Александр Ликопольский, который утверждает, что свою информацию он получил от «ближайших учеников Мани» (ἀπὸ τῶν γινωρίμων τοῦ ἀνδρός: *Adv. Man.* II; Brinkmann 4. 23–24), свидетельствует: «Первым у нас оказался некий (человек) по имени Пап, толкователь учения этого мужа (Мани), после него (пришел) Фома, а после них и некоторые другие» (*Adv. Man.* II; Brinkmann 4. 17–19: πρῶτος γέ τις Πάππος τοῦνομα πρὸς ἡμᾶς ἐγένετο τῆς τοῦ ἀνδρός δόξης ἐξηγητῆς καὶ μετὰ τοῦτον Θωμᾶς καὶ τινες ἕτεροι μετ' αὐτοῦς).

⁸⁹³ У христианских авторов (помимо вышеназванных) Герма (Ἐρμῆς) как один из ближайших учеников Мани упоминается еще Кириллом Иерусалимским (*Cat. ad ill.* VI. 31; Reischl, 198) и Феодоритом (*Haer. fab.* I. 26 / 381D/), но ни тот, ни другой не говорят о месте его проповеди; в церковных анафематизмах это имя (без всякого уточнения) встречается только в *Anath. L* (1468В) в ряду других учеников Мани (ср.: Church–Stroumsa, 1980, 50: «О Герме мы ничего не знаем»; ср.: Vилей, 1985, 112: «Nemas — dont nous ne savons rien pas ailleurs»). Фома также упоминается Кириллом (он говорит о том, что не апостол, а именно этот Фома был автором «Евангелия от Фомы») и Феодоритом (по версии которого этот ученик Мани проповедовал в Индии) рядом с Гермой, но предается проклятию во всех церковных анафематизмах: *Anath. Br* (1321D), *Anath. L*. (1468В; зд. он также назван автором «Евангелия от Фомы»), *VII Cap.* 2 (Lieu, 176. 36). По поводу авторства так называемых манихейских *Псалмов Фомы* см.: Church–Stroumsa, 1980, 51 (авторы повторяют здесь старое предположение Крама: Crum, 1943, 181, прим. 9) о том, что за этим именем скрывается не ученик Мани, а апостол Иуда Фома (псевдоэпиграф); Tubach, 2005, 401 приходит к тому же выводу; см., однако: Poirier, 2001 (ср. выше, прим. 287). Невозможность примирить свидетельства полемистов со свидетельствами

нием является лишь Пап⁸⁹⁴, чье имя (вместе с еще двумя другими учениками Мани, а именно Аурадом и Сартлионом) появляется в (пока не изданных) *Посланиях Мани*⁸⁹⁵.

Итак, поскольку из интересующих нас персонажей манихейские сочинения знают только Адду и Пап(п)а⁸⁹⁶ (хотя о последнем в имеющихся в нашем распоряжении манихейских сочинениях не сказано, что он проповедовал в Египте⁸⁹⁷), можно осторожно предположить (но не доказать), что миссия Адды, отправленная Мани из Вех-Ардашира

оригинальных манихейских сочинений (а точнее, с полным отсутствием в них упоминаний об этих двух учениках) заставила Зундермана сделать далекоидущее предположение: «so liegt er nahe, in Thomas eine Reminiszenz an Mār Addā <...> zu sehen» (Sundermann 1981 39, прим. 9).

⁸⁹⁴ Имя Παῦλις появляется в церковных анафематизмах: *Anath. L.* (1468В) и *VII Cap. 2*, и же Бособр (Beausobre, 1734, 77) предложил отождествить его с Πάλος у Александра (обе формы, или оба имени, надежно засвидетельствованы для Египта, см.: Preisigke, 1922). Алфарик (со ссылкой на: Flügel, 1862, 103, № 20) сопоставляет это имя с именем Fāfi (Flügel, 1871, 336. 25), адресата одного из писем Мани, которое приводит ан-Надим (Alfaric, 1919, 117).

⁸⁹⁵ В предварительном описании коптских манихейских текстов Шмидт отметил, что в одном из *Посланий Мани* к Сисиннию упоминаются эти трое («die in Mesopotamien ansässig waren bzw. dort wirkten»), причем они принадлежат к ближайшему окружению Мани, и он называет их «братьями»; по этому поводу Шмидт замечает: «So kannes keinem Zweifel unterliegen, daß der Pappos des Sisinniosbriefes identisch ist mit jenem Papos, dem von Alexandr v. Lyc. erwähnten Emissär Manis nach Ägypten» (Schmidt—Polotsky, 1933, 16). По поводу имени Пап в приведенном пассаже Шедер заметил: поскольку этот Пап (Πάλος) при жизни Мани оказывается в Вавилонии, то «его имя следует сопоставлять не с египетским Παῦλις (ср. пред. прим.), а с именем Pārā, засвидетельствованным для иудеев и христиан в Вавилонии» (Schaefer, 1933, 341). Вольф-Петер Функ великодушно позволил мне использовать еще не изданный текст *Посланий Мани*, подготовленный им (совместно с Гарднером) к публикации. Упомянутый Шмидтом отрывок (лист находится теперь в Национальном музее в Варшаве) из *Послания Мани* (правда, теперь имя адресата, т. е. Сисинния, отсутствует) сохранил три имени: [π]αππος μῆ σα'ρ'εψι μῆ α'υραδнс (р. 307. 11; ср. 308. 11; Funk, 230). Функ, бесспорно, в настоящее время лучший знаток коптских манихейских текстов, в письме от 16. 05. 2006 пишет: «Soweit ich sehe, sind dies die einzigen Vorkommen dieser Namen (als Mani-Jünger) im ganzen Korpus von Medinet Madi».

В доксологии к коптскому Ps 235 среди имен таких ближайших учеников Мани, как Сисинний, Габриаб, Салмай и т. д., находим папп[...], что издатель восстановил как папп[ос, (Allberry 34. 12); см., однако: Wurst, 1995, 211 прим. 6 о том, что вместо π зд. можно читать и ι; см. также: Wurst, 1996, 86: па. [и его прим. к 34. 12: fort πατῆ[κίος πῆχαῖς] legendum? — т. е. «[наш господин] Пати[хий...»] (в факсимильном издании я могу различить только па[...], у двух следующих букв. только верхние перекладины, как у π или τ; т. е. могло быть ππ или ττ.

⁸⁹⁶ Поэтому нет никаких оснований вместе с Сестоном предполагать, что «Адда в Египте сменил (aurait troqué) свое иранское имя на имя Пап, которое, как показывает нам *Namenbuch* Прейзике, было широко распространено в Египте» (Seston, 1939, 365); это же предположение, не ссылаясь на Сестона, повторяет и Грант (Grant, 1972, 431).

⁸⁹⁷ В уже упомянутом *Послании Мани* (см. выше, прим. 895) говорится только о пребывании Папа вместе с Сартлионом и Аурадом в Месопотамии (ῥῆ τῆς μεσοπο[τ]ῆς: р. 307. 5–6; Funk, 230; ср. Schmidt—Polotsky, 1933, 16). Когда, однако, было написано это послание, мы не знаем.

в начале 240 г., достигла Александрии (когда, мы не знаем; к 250 г.?), где Адда и создал первую манихейскую общину; отсюда (как долго он здесь пробыл, мы не знаем) Адда мог отправиться обратно (куда, мы не знаем)⁸⁹⁸, оставив вместо себя или кого-то из тех, кто с ним пришел⁸⁹⁹, или кого-то из новообращенных⁹⁰⁰. У нас нет никаких оснований быть уверенными, что из Александрии Адда поднялся по Нилу до Ликополя и сам основал там общину (во всяком случае, его имени Александр не упоминает), но ведь появление манихеев в Ликополе вскоре после смерти Мани⁹⁰¹ могло быть и не связано с самим Аддой:

⁸⁹⁸ Но если следовать порядку событий, изложенных в *M2*, то обращение Нафши произошло уже после Александрии, а значит, можно предположить, что Адда был в Пальмире на обратном пути из Александрии (ср. выше, предположение Тардые в прим. 890). Кенен считает, что обращение в манихейство в Пальмире могло произойти «до 262 г., самая ранняя (дата) после того, как власть перешла к Однату после 251 г.» (Koenen, 1983, 97–98, прим. 27). С возможностью того, что обращение Нафши могло иметь место и на обратном пути Адды из Александрии, считается и Зундерман («erst auf dem Rückweg nach Iran»: Sundermann, 1987, 66), не исключая при этом, что могло быть и несколько миссионерских путешествий Адды в Римскую империю (*ibid.*).

Вместе с тем есть все основания допустить, что из Египта Адда мог прийти и до Карфагена. По крайней мере, именно его личным присутствием в этих краях, успешной проповедью и, конечно, активной переводческой деятельностью можно объяснить его высокий авторитет у североафриканских манихеев спустя более столетия (см. слова манихея Фавста: «Единственный, чьи труды нам следует изучать, после блаженного нашего отца Мани, это ученейший (*doctissimus*) Адмант»: *C. Faust. I. 2; Zycha 251. 23*). Допуская, что проповедь Адды в Африке имела место, Декре (*Decret, 1978, 175*) напоминает, что уже в декрете Диоклетиана, выпущенном именно по поводу манихеев в Северной Африке, предписывалось сжигать главы этой ереси вместе с их отвратительными сочинениями (*abominandae scripturae: Coll. XV. iii. 6*), что свидетельствует о том, что у африканских манихеев в конце III в. были переведенные на латинский манихейские сочинения.

⁸⁹⁹ Вспомним, что еще в начале миссии Мани послал ему на помощь трех переписчиков (*sh dbug*), имена которых не названы. О том, что переписчики занимали высокое место в манихейской иерархии и выполняли не только работу по переписыванию текстов, но и сами переводили (т. е. безусловно знали языки) и проповедовали, см.: *Villey, 1985, 108*, а также ср.-перс. фрагмент *M 36 /V 1–2/*: «...добрые переписчики, сыны Бога, сильные мужи, посланцы Духа» (*Andreae–Henning, 1933, 325* и прим. 1)

⁹⁰⁰ В любом случае уже в конце III в. (если датировка *P. RyI. 469*, предложенная Робертсом, верна; см. выше, прим. 132) манихеи были столь многочисленны в Александрии и представляли столь серьезную опасность для церковного христианства, что местный (? возможно, Феона /282–300 гг./: гипотеза Робертса) епископ в своем окружном послании должен был предостеречь паству от какого-то бы ни было общения с манихеями. Чедвик пишет о том, что «дата 90-е, или даже 80-е годы III в.» для этого документа вполне отвечает тому, что мы знаем об успешной манихейской миссии Адды в Египет, которая, по его утверждению, началась ок. 250-х гг. («...very early, probably by the 250s»: *Chadwick, 1979, 143*).

⁹⁰¹ Александр, писавший свое сочинение после смерти Мани (см. выше, прим. 127), говорит: «это его новое учение появилось недавно» (*Adv. Man. II; Brinkmann 4. 16–17: καὶ οὐ πάλα μὲν ἐτελόλασεν ἢ τοῦτου καινοτομίας*), имея, конечно, в виду не само возникновение учения Мани, а его первое появление в Ликополе. Таким образом, произошло это, вероятно, не ранее 280–290 гг., т. е. спустя несколько десятилетий после начала миссии Адды.

теперь его последователи могли успешно распространять учение из Александрии⁹⁰² по Египту. Вполне вероятно, что имена двух учеников Адды, пришедших в Ликополь, а именно Пап(п)а и Фомы, которые не сохранила нам манихейская традиция, и сохранил нам Александр⁹⁰³.

Манихейские миссионеры, пришедшие в Александрию и принесшие с собой сирийские книги⁹⁰⁴, должны были, само собой разумеется,

⁹⁰² Вопрос о том, откуда проникли первые манихейские миссионеры в Египет: из Александрии, т. е. с севера, или из порта Береника через Гипселу, т. е. с юга, был уже достаточно подробно разобран мною ранее (см.: Khosroyev, 1995, 105 сл., Хосроев, 1997, 158 сл.). Здесь можно лишь суммировать результаты, добавив кое-что из нового, тогда не учтенного материала.

Так, — на основе свидетельства Епифания (*Pan.* 66. 1. 9 сл.) о том, что предтеча Мани Скифиан прибыл из Индии через Красное море в Египет в порт Береника, а оттуда пришел в город Гипсела (Ἰψήλα, совр. Шутб; в 7–8 км на юг от Ликополя/Асьюта), к которому от моря вела караванная дорога, а также на основе свидетельства Александра о раннем появлении манихеев именно в Ликополе и факта, что коптские манихейские тексты написаны на субхамимском (ликопольском) диалекте, — широко принятой была точка зрения, что первые манихеи пришли в Египет именно этим путем и сделали Ликополь центром своей миссии (Peeters, 1933, 399; Seston, 1939, 367; Vergote, 1944 = 1977, 388; Puech, 1972, 541; Koenen, 1983, 97; Lieu, 1992, 117). Но первые манихеи пришли в Египет не из Индии, и поэтому, как считает Кенен, их путь был из Междуречья в Петру, «или, что в то время было более вероятным, сначала в Пальмиру», а затем в порт Элана (Элат) «через залив Акаба и Красное море в Верхний Египет» (Koenen, 1983, 96–97); ср., однако, по поводу этого высказывания замечание Зундермана: из Пальмиры в Александрию можно было добраться и «сухопутным путем через Дамаск, Тир и Аскалон» (Sundermann, 1987, 65).

Другая, не столь широко принятая точка зрения, состоящая в том, что манихеи пришли в Египет с противоположной стороны, т. е. через Александрию, была предложена уже Олберри (Allberry, 1938a, 349), бегло упомянута Белигом (Адда «дошел до Александрии; затем миссия устремилась в Верхний Египет»: Böhlig, 1980, 55) и недавно нашла защитника в лице Гардые, который (на основании свидетельства ср.-перс. фрагмента *M 2* и его параллельных версий, а также свидетельства Р. Ryl. 469) считал, что первые манихейские миссионеры «пришли не южным путем (через Коптос, т. е. другой возможный путь от Красного моря. — *A. X.*), а северным (через Александрию)» (Tardieu, 1982, 12). Вергот, пересмотрев свою прежнюю точку зрения, утверждал в последней статье, что наши источники позволяют думать «о двух путях проникновения манихейства» в Египет: один с севера (Александрия), другой с юга (Ликополь) (Vergote, 1985, 472; ср. также: Lieu, 1994, 92–94). Я все более (ср.: Khosroyev, 1995, 109, 129–131) склоняюсь к тому, что именно Александрия была начальным пунктом манихейской проповеди в Египте.

⁹⁰³ См.: Tardieu, 1982, 12: «Согласно ср.-перс. фрагменту *M 2*, Мани, после возвращения Патики, послал Адде в подкрепление 'трех переписчиков'. Пап и Фома могли вполне быть двумя из этих трех». Поэтому трудно согласиться с утверждением Лью, что Адда «был не первый манихейский миссионер, который достиг Египта, так как Александр свидетельствует... что первым манихейским миссионером в Египет был Пап» (Lieu, 1992, 103). Во фразе Александра «первым у нас оказался Пап» (*Adv. Man.* II; Brinkmann 4. 17–18: πρῶτος γὰρ τῆς Πάτος τοῦνομα πρὸς ἡμᾶς ἐγένετο) «у нас» означает не «в Египте», а «в школе Александра» (ср. Schmidt–Polotsky, 1933, 15, прим. 1).

⁹⁰⁴ Впрочем, мы почти ничего не знаем о том, какие книги Мани (или его учеников) уже существовали к началу миссии в Египет; см. выше, в *M 2* о том, что Мани снабдил миссионеров своим «Евангелием» и еще двумя сочинениями; это свидетельство предполагает, что *Евангелие жизни* уже было написано к этому времени. Никаких следов (даже упоминаний) самого раннего сочинения Мани под названием *Шануракан* в западной традиции не сохранилось.

знать греческий, в противном случае едва ли они могли рассчитывать на широкий успех своей проповеди. Мы не знаем, знал ли сам Адда (по всей вероятности, как и Мани, выходец из арамеогворящей среды) греческий язык, но совершенно очевидно, что в составе миссии уже были те, кто мог говорить и писать по-гречески⁹⁰⁵. К тому же Александрия была городом, в котором жили десятки национальностей, среди которых были, конечно, и арамеи, говорившие и по-сирийски, и по-гречески⁹⁰⁶; вероятно, именно на них была направлена первоначально проповедь и именно из них прежде всего могли вербоваться дополнительные силы для дальнейшей миссии (продвижение на юг страны⁹⁰⁷) среди грекоязычного населения. Очевидно, для этого была развернута активная работа переводчиков, но какие именно книги были переведены на греческий, мы не знаем, поскольку на этом языке до нас почти ничего не дошло. Исключением является греческий *СМС*, за которым некоторые исследователи видят сирийский оригинал⁹⁰⁸.

Вторым этапом манихейской миссии стала проповедь коренному населению Египта. Насколько интенсивными были усилия манихеев

⁹⁰⁵ Лью недавно еще раз подчеркнул важность интенсивных торговых отношений Рима с Востоком для распространения манихейства на Запад, в частности в Египет. «Купец был идеальным миссионером, потому что обычно он говорил на нескольких языках» (Lieu, 1992, 100), добавляя к этому: «Хотя у нас нет надежных свидетельств в доказательство того, что такие люди, как Адда, действительно были купцами по профессии, вполне вероятно, что они путешествовали в римские земли по торговым путям вместе с купцами» (ibid., 98). Ср. уже: Seston, 1939, 367: «par les marchands»; Decret, 1978, 1, 177: «Il semble que certaines missions de Mani lui même aient déjà été liées avec des expéditions de commerçants».

⁹⁰⁶ Так, уже Дион Хризостом говорил о том, что в Александрии можно увидеть не только греков, не только соседствующих с ними сирийцев, ливийцев и выходцев из Малой Азии, но также и эфиопов, арабов, бактрийцев, скифов, персов и индийцев (Dion, *Ad Alex.*, XXXII. 40); о том, почему собственно египтяне отсутствуют в этом списке, см.: Heinen, 1981, 9.

⁹⁰⁷ Помимо того, что манихеи по природе были неутомимыми миссионерами, определенную роль в столь быстром распространении манихейства в Египте сыграло и то обстоятельство, что манихейская миссия в Александрию в известном смысле запоздала. Ведь их появление здесь как раз совпало с усилением церковного христианства, которое уже ко времени епископства Дионисия (247–264) стало преобладающим в Александрии (см., например: Andresen, 1971, 121–122). И хотя они не совсем исчезли с александрийской сцены (о чем свидетельствует полемика с ними в IV в. таких церковных авторов, как Серапион или Дидим), центр их деятельности, вероятно, неуклонно смещался на юг страны (см.: Allberg, 1938a, 349; Khosroyev, 1995, 129–130).

⁹⁰⁸ См. выше, прим. 247; однако следует считаться и с возможностью того, что эти сиризмы невольно проявлялись в языке автора, для которого родным был сирийский и который вынужденно писал по-гречески, не зная его достаточно хорошо. Ср., однако: Koepen-Römer, 1988, XXVI: «Тщательное исследование языка кодекса еще предстоит». О том, что грекоязычные манихеи в Египте в конце III в. располагали различными сочинениями на греческом, см., например: P. Ryl. 469, где говорится о манихейских *ἐπιστολαί* (стрк. 24) и еще о каком то их сочинении (ἑγγραφοί: стрк. 30); см. также: Alex. Lys., *Adv. Man.* V (Brinkmann 8. 22–23) о том, что манихеи пользуются «старыми и новыми писаниями» (ὑγραφεὶς παλαιὰς τε καὶ νέας), за которыми, вероятно, следует видеть как новозаветные книги, так сами сочинения манихеев (ср.: Viley, 1985, 193–197).

в обращении коптов, можем судить по количеству дошедших до нас переводов манихейских сочинений на коптский язык (учитывая при этом, что до нас дошли лишь случайные крохи). Книги переводились как прямо с сирийского⁹⁰⁹, так и с уже существовавших греческих переводов⁹¹⁰, и эти переводы делались, скорее всего, уже на юге Египта (Ликополь)⁹¹¹.

Другую миссию, когда Мани находился уже в городе Хольване (hlwn)⁹¹², он отправил на восток⁹¹³. Текст фрагмента *M* 2⁹¹⁴ так расска-

⁹⁰⁹ Уже в начале XX в. в Египте (Оксиринх) были обнаружены крошечные сирийские фрагменты каких-то манихейских сочинений (см. выше, прим. 68, 69), из которых один, содержащий всего несколько слов, сохранил сиро-греческую билингву (Burkitt, 1925, 117). Еще один фрагмент такой же билингвы (часть пергаменного листа из кодекса; IV в.), содержание которой также не поддается отождествлению (отдельные слова), недавно был найден в поселении Келлис (P. Kell. Syr./Gr. I: Gardner, 1996, 129–131). Вероятно, во втором случае мы имеем дело с остатками какого-то сочинения, о чем свидетельствует как большой формат книги, так и профессиональное письмо (*ibid.*, 129; ср., однако: Franzmann, 2005, 120: «but it is not clear whether the text is bilingual, nor if it was produced at Kellis»). Однако еще более интересными являются сиро-коптские билингвы (гlossарии, как называют эти тексты издатели) манихейского содержания, также найденные в Келлис (Gardner, 1996, 101–126). Здесь перед нами ученические упражнения в переводе с сирийского на коптский, причем иногда с явными ошибками (Franzmann, 2005, 117), и наличие этих текстов свидетельствует о том, что для переводчиков, даже если они перевели на коптский с греческого, оглядка на сирийский оригинал (или даже сверка с ним) была крайне желательной.

⁹¹⁰ Наглядным примером является книга псалмов, которая уже на коптской почве была составлена из различных малых собраний псалмов: одни были переведены с греческого, другие прямо с сирийского. Нагель так пишет о положении дел: «Для манихейской *Псалтири*, по причине ее разнородных составных частей, на вопрос о языке ее оригинала нельзя ответить простым или-или (*mit einem einfachen Entweder-Oder*)». Для одной части псалмов надежно устанавливается, что они переведены с греческого (на основе греческих глосс или на основе того, что в коптский текст попали греческие слова в форме косвенных падежей), для другой части, какой являются так называемые *Псалмы* Фомы (ср. выше, прим. 287. — А. Х.), у нас нет никаких внутренних или внешних показаний к тому, что существовал промежуточный греческий перевод. «Inhalt und Form der Thomaspalmen weisen, ganz im Unterschied zu den vorangehenden Teilen, eindeutig auf ein ostaramäisches Original» (Nagel, 1980, 15–16). Подробный обзор проблем по вопросу установления оригинала, с которого был сделан перевод того или иного коптского манихейского текста, см.: Pedersen, 1996, 37–52.

⁹¹¹ Все дошедшие до нас коптские манихейские тексты, будь то из Мединет Мади или из оазиса Дахла, написаны на субхамимском (или, по другой терминологии, ликополи-танском) диалекте (в научной литературе обозначается как *A*² или *L*), который был распространен в районе вокруг Ликополя (см.: Nagel, 1991, 151–159), и это свидетельствует о том, что именно этот район довольно рано стал центром манихейства в Египте. Во всяком случае, манихейские тексты на других коптских диалектах до нас не дошли.

⁹¹² Главный город одноименной провинции, лежавший на пути из Ктесифона в Хамдан; см.: Andreas–Henning, 1933, 302, прим. 5.

⁹¹³ В какие годы это произошло, мы не знаем, но эта миссия ко времени смерти Мани уже вернулась в Персию, поскольку Мар Аммо присутствовал при последних часах учителя. Ср., однако: Henning, 1944, 88: «about 265–270 A.D.».

⁹¹⁴ *M* 2 (Andreas–Henning, 1933, 302–303); ср. также версию того же рассказа в парф. фрагменте *M* 216а и пространную версию в согд. фрагменте *M* 18220 (Sundermann, 1981, 27/192 сл./ и 39/396 сл./).

зывает об этом событии: «Призвал он (к себе) учителя Мара Аммо (mṛw 'mw)⁹¹⁵, который знал парфянское письмо и язык⁹¹⁶ [...] и послал его в Абаршахр⁹¹⁷ вместе с царевичем Артабаном⁹¹⁸, братьями-переписчиками⁹¹⁹ и художником»⁹²⁰. Из Абаршахра Мар Аммо отправился в Мерв,

⁹¹⁵ Наряду с Аддой, один из главных апостолов манихейства и любимых учеников Мани (Andreas–Henning, 1934, 854, прим. 1), который заслужил титул «учитель» ('mwc'g) и которому Мани незадолго до смерти доверил передать свое последнее письмо (букв. 'письмо печати': frwrdg 'y mwhr: M 454 /R 12–13/; Andreas–Henning, 1934, 891) манихейской общине. Текст этого письма сохранился на ср.-перс. во фрагменте M 801 и начинается так (после незначительной лакуны): «...от мира, и от моего самого во[злюбленного] (d[w'syŋ]) сына Аммо, и от всех возлюбленных детей, которые со мной (т. е. в темнице)...» (Henning, 1937, 18). В неизданном манихейском *Историческом сочинении* (см. выше, прим. 283, 284), согласно описанию Шмидта, находился рассказ о предсмертных днях Мани, автором которого был назван «учитель (Са2) Аммос» (Schmidt–Polotsky, 1933, 28), который, следовательно, при этом присутствовал. В *Hom* 91. 11 его имя (Δμωσ κιν π[...].]τη[...]; может быть, следует читать π[Δ τ]τη[κίος, т. е. Патик? — см.: Henning, 1942a, 944) стоит сразу после окончания рассказа (также в темнице) Мани о своих путешествиях. Если предположение Шедера верно и имя Аммо восходит к имени 'Ammānūel (Schaefer, 1934, 71, прим. 3), то апостол был арамейского происхождения, но о том, где и когда он родился и где, когда и как умер, мы ничего не знаем. В еще не изданном парф. фрагменте M 273 /R/ сохранился плач на смерть «нашего благочестивого (kyrbkr) отца Аммо» (цитату см.: Andreas–Henning, 1933, 302, прим. 6); об эпитете kyrbkr [kirbakkar] см. выше, прим. 434.

Удивительным образом его имя отсутствует во всех церковных анафематизмах, также не встречается оно в *СМС*. Это странное обстоятельство, которое объясняется, скорее всего, тем, что его проповедь всегда была ограничена востоком Персидской империи; дало повод к отождествлению этого имени с известными апостолами манихейства: см., например: Andreas–Henning, 1933, 302, прим. 6: «in den Acta Archelai ist sein (?) Name zu Ὠμάς verballhornt...»; ср.: *DMTI*, 36b: «Hermas (name of an early disciple of Mani = Mar Ammo?)»; ср.: Sundermann, 1981, 39, прим. 9: «so liegt er nahe... in Addas eine Verwechslung mit Mār Ammō zu sehen» (ср. выше, прим. 520).

⁹¹⁶ phlw'nyg dbyryy 'wd 'z'w'n; Хеннинг замечает по поводу этого сочетания, что для миссионера в Хорасан, где говорили по-парфянски, знание этого языка (государственного языка Аршакидов) и умение на нем писать было необходимым (Andreas–Henning, 1933, 303, прим. 1). Парфяне имели и свое собственное письмо, которое отличалось от персидского.

⁹¹⁷ Провинция Хорасана и одноименный город, основанный (или перестроенный) Шапуром I в начале своего правления; позднее город назывался Нишапур. См. комментарий Бойс: «[abaršahr]: 'the upper lands' i. e. the northern provinces of the Persian Empire» (Boyce, 1975, 40) в противоположность нижним, т. е. южным землям империи. Ср. выше, прим. 891: свидетельство Епифания (*Pan.* 66. 12. 5) о том, что «в верхних странах (τὰ ἄνωτερὰ μέρη)» проповедовал Адда.

⁹¹⁸ Хеннинг считал, что если Мани включил в эту парфянскую миссию Артабана, принадлежавшего к свергнутой Сасанидами парфянской династии Аршакидов, к которой, по свидетельству ан-Надима, принадлежал и сам Мани (см. выше, прим. 438), то это вполне может свидетельствовать о том, что сам Мани вел «активную политическую деятельность против сасанидского режима» (ср. выше, прим. 479). Бойс дает более нейтральную характеристику: «[ardašān wispuhr]: очевидно, член павшего дома Аршакидов и таким образом родственник Мани; человек, который говорил по-парфянски» (Boyce, 1975, 40).

⁹¹⁹ Такой же неперемный атрибут манихейской миссии, как и в случае с миссией Адды.

⁹²⁰ nbyg'n-ng'g букв. 'книжный иллюстратор' или т.п. (см.: Andreas–Henning, 1933, 351: «Buchmaler»; Boyce, 1977, 61: «painter of books, book-illuminator»; ср.: Asmussen, 1975, 21:

его проповедь в этих краях имела большой успех⁹²¹, и в конце концов миссия достигла границ с Кушанским царством⁹²².

Таким образом, согласно этому свидетельству, Мар Аммо был первым, кто возвестил манихейское учение на парфянском языке в тех восточных областях Персидской империи⁹²³, где знание арамейско-

«a miniature painter». В согдийской версии сообщение имеет такую форму (хотя текст имеет лакуны): «Затем послал он также других пере[писчиков и художников с] книгами» (Sundermann, 1981, 39 /405–406/ и прим. 13). В недавно вышедшей книге, посвященной книжной культуре манихеев и содержащей прекрасные по качеству иллюстрации, этот важный пассаж *M 2* переведен совсем иначе: «...and brothers (and) scribes, with the books (and) the picture» (Gulacis, 2005, 114, прим. 13).

⁹²¹ Об этом уже рассказывает более подробная согдийская версия (в *M 2* нет): «И... Абаршахр и Мерв (mḡr) ... он сделал многое... для пользы (манихейской) церкви. Многих царей и правителей, знатных людей (etc.) обратил он в веру...» (Henning, 1944, 227; Sundermann, 1981, 41 /431–440/). Климайт пишет: из текста становится ясно, «что принадлежащие правящим слоям на парфянском северо-востоке были обращены в новую веру» (Klimkeit, 1989, 20). Однако та щедрость, с которой манихейские тексты позволяют принимать новую веру всевозможным правителям и правительницам как на западе, так и на востоке (см. повсюду выше), заставляет относиться ко всем этим свидетельствам с большой долей сомнения.

⁹²² Западная часть Кушана (kwšp), куда пришел Аммо, находилась в это время (ок. 265–270 гг.) в зависимости от Сасанидов (см.: Henning, 1944, 88). Оставляю в стороне историю с обращением Варучан-шаха, сохранившуюся в парфянских фрагментах *M 48 /II/, 1306 /I/, 566, 216b* (см.: Henning, 1944; Sundermann, 1981, 19–25), поскольку из-за фрагментарного состояния текста нет ясности, относится ли это событие к миссии Аммо (так считал Хеннинг, *ibid.* и вслед за ним Воусе, 1975, 42), или к той миссии Мани, во время которой он обратился к Турану (следовательно, во время своей индийской миссии Мани добрался до Кушана; так считает Sundermann, 1974, 130–131); см. выше, прим. 473. Однако понимание топонима *Vagučān* вызывает трудности; Хеннинг отказался от ранее предложенного им отождествления с Грузией (Henning, 1947, 53, прим. 1; ср.: Воусе, 1975, 42) и считал, что место находится где-то на юго-запад от Балха (ныне северный Афганистан), Зундерман склоняется в пользу отождествления с Грузией, в том числе и на том основании, что в *СМС* 121 упоминается Ганзак в Атропатене (см. выше, прим. 477; ср. также *𐭩𐭮𐭮𐭲𐭮𐭩𐭮𐭮* во фрагменте из *Исторического сочинения*, однако контекст, в котором упоминается эта область, не ясен: Pedersen, 1997, 194, pl. 99. 4) как место проповеди Мани, а «отсюда мог бы достичь Иверии» (Sundermann, 1974, 132). Однако позднее вопрос о том, где все-таки следует искать *Vagučān* (на Кавказе или вблизи Балха?), Зундерман поместил в раздел «Ungeklärte Probleme» (Sundermann, 1987, 78).

⁹²³ В отличие от миссии Адды, которая должна была проповедовать среди эллинистического языческого и христианского населения, миссия Аммо отправлялась в те края, где помимо зороастризма к тому времени уже пустил прочные корни буддизм, к которому также необходимо было приспособлять новое учение. В этом отношении интересен рассказ из того же фрагмента *M 2 /R II 16* сл./, где за явными сказочными мотивами распознается реальная религиозная ситуация: когда миссия достигла границ с Кушаном, к Мару Аммо явился некий дух (w'hš), защитник границы Хорасана, и запретил ему идти дальше. После того как Аммо два дня постился и ему явился Мани, предстал еще раз этот дух перед апостолом и спросил: «Какую веру (dun) ты несешь?» Аммо ответил: «Мы не употребляем ни мяса, ни вина и воздерживаемся от [женщин]». И дух сказал: «Там, где я правлю... есть уже достаточно таких, как ты». (Andreas–Henning, 1933, 303–304). Тардые, обративший внимание на этот рассказ в связи с буддизмом, замечает: «Там, где буддийские монахи и монахини уже практиковали (похоже) воздержание, манихейская *enkrateia* не могла уже кого-то удивить» (Tardieu, 1988a, 175).

го⁹²⁴, очевидно, было ограниченным и где, чтобы новое учение стало понятным, нужно было пользоваться для проповеди другим языком, понятным большинству населения, а именно парфянским. Мар Аммо стал «основателем восточного манихейства и сделал парфянский его официальным языком»⁹²⁵, более того, именно он создал парфянскую манихейскую терминологию⁹²⁶ и, можно предположить, сам был автором сочинений⁹²⁷.

Мар Аммо присутствовал при смерти Мани (см. выше, прим. 915), однако, как свидетельствует послание к нему от главы манихейской церкви (возможно, Сисинния)⁹²⁸, уже вскоре после смерти учителя Аммо снова вернулся в Парфию (Мерв) и оттуда продолжал свои миссионерские путешествия дальше на восток⁹²⁹.

⁹²⁴ Ранее Мани, находясь в свите Шапура, уже побывал в Парфии (*Керп* 1; 15. 34–16. 2: 𐭪𐭫 𐭲𐭫𐭮𐭫𐭮 𐭪𐭮𐭫𐭮𐭫𐭮𐭫𐭮), но на каком языке он там проповедовал? Едва ли Мани знал парфянский, и, скорее всего, его проповедь там была ограничена аудиторией, которая говорила, как и сам Мани, по-арамейски. Во всяком случае во время своего путешествия в Индию он, кажется, проповедовал только в арамеоязычных общинах (ср. выше, прим. 474).

⁹²⁵ Henning, 1947, 49: «...the founder of Eastern Manichaeism, made Parthian the official language of the Eastern Church»; ср.: Boyce, 1975, 40: «He was... the founder of the Eastern Manichaean church by which all the surviving Iranian material has been transmitted». Манихейская община, основанная здесь миссией Мара Аммо, стала отправной точкой дальнейшего распространения манихейства на восток, где в Трансоксиане парфянский язык с течением времени был вытеснен согдийским (возможно, во второй половине VI в., см.: Henning, *ibid.*, Klimkeit, 1989, 21–22). По свидетельству ан-Надима, который, правда, не упоминает здесь Мара Аммо, манихеи вскоре после смерти Мани, спасаясь от гонений, начатых Бахрамом II, проникли в области по ту сторону реки Балх (греч. Окс, совр. Амударья) и оставались здесь до завоевания территории арабами (Flügel, 1862, 105).

⁹²⁶ Sundermann, 1979, 107: «er kommt als Begründer einer parth(ischen) Terminologie vor allen anderen in Frage».

⁹²⁷ Хеннинг предложил видеть в одном из авторов парфянского цикла гимнов *Huvīdag-mān* (см. выше, прим. 360) Мара Аммо, заметив: «It is likely that this famous disciple of Mani's, his apostle to the Parthian, was also the author of the Parthian hymn-cycles» (Henning, 1943a, 216, прим. 6). Позднее он повторил это более уверенно со ссылкой на эту работу: «Already the oldest Man(ichaean) Parthian documents, the poems we can now ascribe to Mār Ammō himself...» (Henning, 1947, 50). Бойс, однако, замечает по этому поводу: «There is no other records, however, of his literary activity» (Boyce, 1954, 43).

⁹²⁸ Речь идет о парф. фрагменте *M* 5815 (I–II: двойной лист, две колонки; Andreas–Henning, 1934, 854–860 / *T* II D II 134/); лист I содержит фиктивное (подробнее: *ibid.*, 854, прим. 1) письмо Мани к Мару Аммо, лист II (*R* I 112 – V II 223) сохранил письмо главы манихейской общины («Wahrscheinlich ist es... Sisinios») к Мару Аммо, и в подлинности этого письма нет оснований сомневаться (см.: *ibid.*, 827, прим. 3: целый ряд языковых и бытовых реалий «sprechen für seine Authentität»; ср.: Boyce, 1975, 48: «there seems no reason to doubt that this letter is what it purports to be, namely a letter from a high church dignitary to Ammō. This dignitary is plainly not Mani, and may therefore be Sisinios»). Асмуссен более осторожен: «A Letter from a Manichaean church dignitary (Mar Sisin?) to — most probably — Mar Ammō» (Asmussen, 1975, 23). О Сисиннии см. ниже, прим. 932–934.

⁹²⁹ Из письма (см. пред. прим.) ясно, что отправитель (Сисинний?) только что откудато-то (с инспекцией?) прибыл в Мерв (*R* I 124: *mrg*); он хвалит адресата за его образцовую деятельность в этом городе, сам же адресат в это время находится не в Мерве, а в

При жизни Мани, можно думать, были и другие миссионерские путешествия его учеников, но наши источники не сохранили никакой информации, которая бы позволила надежно вписать их в контекст ранней истории манихейской церкви⁹³⁰.

Перед смертью Мани назначил своим преемником и, следовательно, главой манихейской церкви (ἀρχηγός)⁹³¹ Сисинния⁹³², одного из

городе Замб (на левом берегу Окса) с новой миссией, оставив свою паству на попечение некоего «брата Зурвандада» (127: zrw'nd'd br'd), с чем тот хорошо справился. Теперь Сисинний отправляет этого Зурванда «в Замб к возлюбленному Мару Аммо» (131–132: 'w zmb... 'wd fruh mru 'mw). Письмо интересно еще и тем, что содержит ряд подробностей по организации как манихейской миссии, так и самой церкви. Так, Сисинний говорит о том, что Зурвандаду он дал с собой «(книгу) *Гигантов* и (книгу) *Ардханг*» (134: k'w'n 'wd 'rdhng, зд. Хеннинг ошибочно отождествляет *Ардханг* с *Евангелием* Мани), а еще по экземпляру каждой из этих книг он сделал, находясь уже в Мерве (135–136). Далее, среди прочего, он говорит: «Пока я живу... я буду назначать епископов и учителей ('spsg'p 'wd 'mwc'g'n)... чтобы церковь (или вера) Мара Мани (mru m'nydun) повсюду имела вождя и заступников (w'd'g 'wd prwzgz)» (R II 158–165); ср. ниже, прим. 984 о переводе слова dyp.

⁹³⁰ Так, например, согд. фрагмент *M* 18224 (Sundermann, 1981, 45–49) сохранил рассказ о миссии во главе с Габриабом (gbryhb / kфрухф), одним из главных апостолов манихейства, но когда именно состоялась эта миссия и где она работала, можно лишь предполагать (из других источников мы ничего не знаем о месте проповеди Габриаба). Так, Зундерман допускает, что событие имело место «*mutmaßlich zwischen 240 und 274/277, dem Zeitraum, in dem Mani starb*» (ibid., 45), однако я не вижу в тексте никаких оснований считать, что эта миссия была при жизни Мани. В рассказе несколько раз встречается топоним гуь'п (даже в сочетании гуь'п 'хс'w'nyh, т. е. «царство/княжество гуь'п», и гуь'п хвфw, т. е. «царь/князь гуь'п»), в котором издатель видит Ереван (Erebun: ibid., 45, см. также: Sundermann, 1974, 138). В конечном счете, Зундерман помещает этот вопрос в раздел «*Ungelöste Probleme*» (Sundermann, 1987, 79). О *Послании* Мани в Армению см. выше, прим. 478. В коптском *Историческом сочинении*, предварительное описание которого дал Шмидт, встречается сочетание хвра Ꞇṯṯṯṯṯṯ (Schmidt–Polotsky, 1933, 28; текст: Pedersen, 1997, 195, pl. 99. 4); Шедер (Schaefer, 1933, 341) отождествил топоним а̀на̀х̀и́т с горной областью в тогдашней Южной Армении (арм. Anjiṯ', греч. Ἄντζητα; недалеко от Амиды, совр. Диярбакыр, юго-вост. оконечность Турции). В согд. фрагменте *M* 915 также упоминается Армения ('гтуп) и топониму предшествует лакуна), скорее всего, речь здесь идет об упомянутом ан-Надимом послании Мани в Армению (Haloun–Henning, 1952, 206 и прим. 9). О том, что манихеи в V в. были в Армении, свидетельствует епископ Пакреванда Езник Кольб, опровергавший манихейское учение в своем трактате «Против сект» (см.: Alfarc, 1918, 70–71).

⁹³¹ *DMT I* (31 а) для этого термина дает неправильное объяснение: ἀρχηγός leader (title of the second /sic/ rank of the Manichaean Elect = princeps in Latin). Ср. верное: ἀρχηγός ist die oberste Rangstufe in der manichäischen Hierarchie» (Schmidt–Polotsky, 1933, 26, прим. 1).

⁹³² В *Ps*. 241 (Allbeṯu 44. 10) об этом прямо сказано: «Ты (т. е. Мани) поставил Сисинния главой (ἀρχηγός) над своими детьми» (ḏkka sīsinnios ṯārḫngos ḏḫī nekḫnre); ср. крайне фрагментарный текст порпорченный Мани перед смертью в *Hom* 54. 24: «...с[т]ать главой после него[...]. (...ϩw)Ꞇṯṯṯṯṯṯ ṯārḫngos ṯnnsḫḫ [...]. Также и ан-Надим говорит о том, что Мани «перед смертью назначил Сиса имамом (Sīs al-imām) после себя» и тот содержал религию в чистоте до своей смерти (Flügel, 1871, 334. 4; id., 1862, 97). Сисинний хорошо известен и христианской антиманихейской литературе. Так, например, в *VII Cap.* 2 читаем: «(Предаю анафеме) также и Сисинния (Σισίνιον), который говорит, что он подобным образом, телесно, явился вместо него (т. е. Мани) у персов»; ср. также и *Anath. L.* (1468В): «Предаю анафеме Сисинния, преемника (Σισίνιον τὸν διάδοχόν) его безумного учения». Поэтому свидетельство *Act. Arch.* LXI. 3–4 (Beeson, 89. 16 сл.) о том, что Сисинний из манихейства обратился в истинную веру, не заслуживает внимания.

ближайших своих учеников⁹³³. О его миссионерской деятельности нам ничего не известно, но мы знаем, что он занимал этот пост, по всей вероятности, десять лет⁹³⁴, когда во время жестокого гонения на манихеев в правление Бахрама II (277–294)⁹³⁵ он претерпел мученическую

⁹³³ Поскольку его имя, кажется (учитывая, однако, значительные лакуны в тексте), ни разу не встречается *СМС*, где рассказывается о раннем периоде деятельности Мани, то можно предположить, что Сисиний был не из первого поколения учеников. В не изданной еще части *Кефалайя* Тардье прочитал сочетание *ΣΙΣΙΝΝΙΟΣ ΠΡΩΤΟΨΑΧΑΡΙΝΟΣ* (факсимильное издание: Giverson, 1986, 212. 10; текст отчетливо читается) и отождествил этот этноним с городом Каскар (Кашкар) на восточном берегу Тигра (древнее русло) в его нижнем течении, следовательно, Сисиний был «уроженцем или жителем Каскара», т. е. Вавилонии (Tardieu, 1991, 6; см. также в перечне посланий Мани у ан-Надима под № 6 «Послание в Каскар»: Flügel, 1871, 336. 21; id., 1862, 103, № 6). Однако гипотеза Тардье о том, что, «выбрав преемником своего компатриота, носителя того же языка и той же культуры», Мани хотел показать, что «его церковь, распространившаяся как на восток, так и на запад, не должна стать ни церковью Мара Аммо, ни церковью Мара Адды, но должна оставаться церковью «страны великого Вавилона» (*Hom* 54. 14–15)» (*ibid.*, 7–8), является чисто умозрительной.

Имя Сисиний, считает Тардье, происходит из аккадского *sissinnu*, что означает «метелка пальмы» или т. п. (*id.*, 7, прим. 23); ср.: Klima, 1962, 498, прим. 157 (из арамейского), а еще ранее Schaefer, 1933, 343, прим. 2 («Der Name Sisinnios ist iranisch, s. F. Justi, Iran. Namenbuch 304...»).

⁹³⁴ Шмидт, излагая краткое содержание еще не изданных к тому времени *Гомиллий*, говорит о мученической смерти Сисиния (вместе с другими манихеями) «при Бахраме II (276/277–293). Сисиний управлял манихейской церковью 10 лет, так что год его смерти должен приходиться на десятый год правления Бахрама, если годом смерти Мани считать 275/276» (Schmidt–Polotsky, 1933, 25–26). Однако Полоцкий, на основе рассказа *Hom*, — в котором, после того как было сказано о смерти Мани (75. 30–36), текст сильно поврежден, — предположил следующее: не имеющая начала фраза «...] его гнева до пятнадцатого [года...» (*Hom* 76. 11–12: ...]τεσςακε·φατμαζμνττнπ[рамπε . .) относится ко времени правления Бахрама II («der Regierung Bahram's II /276–293/?»: *ibid.*) и предполагает, что год начала гонений; далее, уже после рассказа о мученической смерти Сисиния, фраза (с реконструкцией Полоцкого) «Десять лет, которые [он был главой]» (*Hom* 83. 13–14: τμтнπ[рампе εт[ε неσο π архн]гос), сопоставленная с фразой о «15-м годе правления Бахрама», предполагает, что «после смерти Мани сначала последовало пятилетнее междуцарствие» (*ibid.*, прим. а). Его поддержал Хеннинг (ср. ниже, прим. 944): «К утверждению манихеев, что Мани сам назначил Сисиния своим наследником, следует относиться к некоторым недоверием» (Henning, 1936, 10); эта точка зрения нашла широкое признание: ср. Asmussen, 1965, 21, прим. 29: «there was an interregnum between Mani and Sisinios»; Puech, 1949, 53: «Sisinios n'a accédé au suprême pouvoir spirituel qu'en 281–282»; id., 1972, 537: «Au bout d'un interrègne de cinq ou six ans, où deux partis — l'un mené par Sisinios et Gabriabios — se disputent la direction de l'Église». О дате его смерти см.: Klima, 1962, 498, прим. 157: «Er war das Haupt der Kirche bis zum J. 291»; Puech, 1972, 537: «subit en 291/292 le martyre au cours d'une nouvelle persécution ordonnée par Bahrām II (276?–293)»; Rudolph, 1996, 752: Сисиний, «der 291/92 das Martyrium erlitt».

⁹³⁵ Описание этих гонений, которые прокатились «по всем городам» (кага полис полис: *Hom* 76. 29) Персидской империи (текст, правда, очень фрагментарен), находим в *Hom* 76 сл. Несторианский автор рассказывает об этом подробнее: Вначале Бахрам благоволил к христианам, но «затем изменил свое мнение. Видя, что манихеи называли себя христианами, одевались, как они, отвергали брак и рождение детей, как митрополит и епископы, он поверил, по причине своих дурных замыслов, что эти две религии были (на самом деле) одним и тем же. Тогда приказал он убивать манихеев и разрушать их

смерть⁹³⁶. Сисинний, как и другие манихейские апостолы, писал не только послания⁹³⁷, обращенные к пастве, но, очевидно, и собственные сочинения⁹³⁸.

После Сисинния манихейскую церковь, по всей вероятности, возглавил Иннай⁹³⁹, и при нем, в правление царя Нарсеса (294–303),

церкви. И стали тогда зороастрийские жрецы преследовать христиан (и манихеев) без разбора». Христиане пожаловались царю Бахраму, и тот, призвав христианских иерархов, пожелал узнать, чем же отличаются манихеи от христиан. После того, как иерархи объяснили царю разницу, тот издал указ более не преследовать христиан (*Chron. Séert.* Scher, 1908, 237–238). О религиозных гонениях при Бахраме II, во время которого многие манихеи вынуждены были бежать из Месопотамии, см. подробнее: Chaumont, 1964, 194 сл.

⁹³⁶ О том, что, по всей вероятности, Сисинний был убит мечом, см. фрагментарный текст *Нот* 83. 5–12: «царь поднял руку и поразил /?/ его ме[ч]ом... его] кровь потекла как [... »), однако так же, как и в случае со смертью Мани (см. выше, прим. 521), о смерти Сисинния говорится как о «распятии»: «Его распятие (тϩстаурϩсис) случилось в городе (голс) [...] Он был распят в 9 часов дня [...]». К сожалению, ни названия города, ни точной даты смерти Сисинния рукопись не сохранила. Вместе с Сисиннием мученическую смерть претерпели «три пресвитера» (ϩант тпресвϩтерос), имена двух из них сохранились: апкет и авесира. День смерти Сисинния манихеи отмечали двухдневным постом с молитвами к Сисиннию о его заступничестве (mrysuyn upqu: согд. текст фрагмента *M* 197 см.: Henning, 1945, 154 /№ 5/ и 155 прим. 3; о значении слова *uipki* см.: *ibid.*, 147–148; Asmussen, 1965, 225–227 и выше, прим. 854).

⁹³⁷ Ан-Надим в списке посланий, написанных Мани и его последователями, приводит четыре различных «послания Сиса» (Flügel, 1871, 336. 25 сл.; *id.*, 1862, 103: именно в значении авторства понимает Флюгель конструкцию *risalat Sīs*: «Sendschreiben des Sīs» /№ 22, 26, 28/, ср., однако, № 24: «Sendschreiben an Sīs und Futak»; Dodge, 1970, 799: «of Sīs»; Kessler, 1889, 220: «Sendschreiben an (resp. des) Sīs»; ср. Alfarc, 1919, 115: в пользу авторства Сисинния), однако в коптском собрании посланий находилось по меньшей мере три послания Мани к Сисиннию (Schmidt-Polotsky, 1933, 24; см. выше, прим. 286); позднее Белли прочитал заголовок еще одного послания, написанного Мани вместе с Сисиннием («Седьмое послание в Ктесифон... Мани, апостол Иисуса Христа, и Сисинний...»: Böhlig, 1968, 184). Хотя копт. заголовок епистола *ḥisīnniūs* может означать как «послание Сисинния», так и «послание к Сисиннию», текст третьего послания надежно свидетельствует, что речь идет здесь о посланиях к Сисиннию («ϩа /≠ прбс/ сисинниос»: Schmidt-Polotsky, *ibid.*, и прим. 1), поэтому Шмидт был уверен, что и в четырех посланиях у ан-Надима речь идет о посланиях, обращенных к Сисиннию (*ibid.*, 24; ср.: Tardieu, 1981, 3, прим. 2: «adressées à Sīs»). В согд. фрагменте *M* 915 упоминается послание Мани к Сисиннию и Патику = послание № 24 у ан-Надима (Haloun-Henning, 1952, 206).

⁹³⁸ См., например, в китайских манихейских гимнах плач, автором которого назван Mo-szu-hsin, т. е. Мар Сисинний (*Гимн.* строфы 83–119: Tsui, 1943, 183). Ср.: Schmidt-Polotsky, 1933, 28 о том, что в неизданном *Историческом сочинении* находился рассказ о последних днях Мани, авторство которого было приписано Мару Аммо (см. выше, прим. 915).

⁹³⁹ Имя *Ἰνναῖος*, как имя одного из учеников Мани, было давно известно из *Anath. L.* (1468В; ср. *VII Cap.* 2), но какие бы то ни было подробности о нем отсутствовали. В списке посланий Мани и его последователей у ан-Надима (№ 54) находится «послание (к) уанḥ» (Flügel, 1871, 337. 4, получателя которого издатель предложил отождествить с Иннаем, известным из церковных анафематизмов (*id.*, 1862, 378–379, прим. 370; ср.: Kessler, 1889, 234, считавший, что форма *Ἰνναῖος* — уанḥ — это гипокористик от вавилонско-иудейского имени Иоханна).

Коптские манихейские тексты пролили некоторый свет на личность Инная: так, во фрагментарном тексте *Нот* 83. 21 сразу после рассказа о смерти Сисинния читаем:

случилось очередное гонение на манихеев⁹⁴⁰. О том, как долго Иннай был главой церкви и какова была его дальнейшая судьба⁹⁴¹, мы ничего не знаем⁹⁴². Впрочем, очень мало мы знаем как о судьбе манихейской церкви после смерти Инная, так и о судьбе других ближайших учеников Мани, а именно Заку⁹⁴³, Габриаба⁹⁴⁴, Кустая⁹⁴⁵, Салмая⁹⁴⁶, Барая⁹⁴⁷.

«αὐτῷ πῶσε θε ἀπῖνναῖος ἕ παρχηγος Ἰππογνα», букв. 'на Инная возложили его слово... (чтобы он стал) главой учения', где сочетание «его слово» (πῶσε θε) употреблено в значении «его (т. е. Сисинния) должность»; ср. также доксологию к Ps. 235 (Allbegg, 34. 11), в которой Иннай (...Ἰππναῖος) в списке последователей Мани стоит сразу после Сисинния. В СМС (74. 6 – 77. 2) находится рассказ о Мани и Ситае, авторство которого приписано «учителю Абиисусу» (Ἀβιῖσοῦς ὁ διδάσκαλος; заметим, что ἀβιισοῦ πσαε, т. е. «учитель Абиисус», встречается и во фрагменте из *Исторического сочинения*: Pedersen, 1997, 195 /pl. 99. 22/; см. выше, прим. 283 и 888) и Иннаю, брату Забеда» (Ἰνναῖος ὁ ἀδελφός Ζαβέδ: 76. 6–7; имя Ἰππναῖος встречается в том же фрагменте из *Исторического сочинения*: Pedersen, *ibid.*, 197 /pl. 100. 11/). Должны ли мы отождествлять, вслед за Лью (см. выше, прим. 877), Инная с Ханнй, который в начале 240-х гг. вместе с Патиком отправился в Индию? В этом случае Иннай оказывается одним из первых учеников Мани, но в то же время мы должны допустить, что, когда Иннай возглавил церковь, ему было уже около 80 лет.

⁹⁴⁰ Об этом рассказывалось в неизвестном коптском *Историческом сочинении*, краткое содержание которого дал Шмидт: глава манихейской церкви обращается к царьку Хиры (арабское княжество на западном берегу нижнего Евфрата) по имени Амаро (ἀμαρω, араб. Амрō) с просьбой о защите манихеев от преследований, которые разразились в Персидской империи при царе Нарсесе (ἡαρσαφ πρρo). Амаро посылает письма Нарсесу, и его ходатайство оказывается успешным: гонения прекращаются. По всей вероятности (wahrscheinlich), доставителем послания Амаро был сам Иннай, который имел беседу с Нарсесом (Schmidt–Polotsky, 1933, 28–29; издание листа рукописи, на котором содержится рассказ об этом событии, см.: Pedersen, 1997; здесь среди прочего говорится о том, что Амаро «стал великим покровителем» манихеев /αὐτῷ οὐνάς Ἰππατρων ἀρα[...]: *ibid.*, 195, pl. 99. 32). Таким образом, можно думать, что манихейство ок. 300 г. имело уже настолько прочные корни в Хире, что могло рассчитывать на поддержку таковой верховной власти (Schaefer, 1933, 344–345). Ср., однако, попытку отождествить этого Амаро с правителем Эдессы из рода Авгарей (De Blois, 1995, 197).

⁹⁴¹ Из того же *Исторического сочинения* мы узнаем, что после смерти Нарсеса, в правление его сына Ормазда II (ορμνζα), гонения на манихеев возобновились (Schmidt–Polotsky, 1933, 29).

⁹⁴² Возможно, как предположил уже Баумштарк, именно в правление Инная стали составлять сборники рассказов о жизни и смерти Мани (Baumstark, 1935, 260, 262).

⁹⁴³ Епифаний говорит о том, что манихеи в Палестине назывались еще и «акваниты» по имени некоего ветерана Аквы, пришедшего из Месопотамии, который принес в Элеутерополь» учение Мани (Pan. 66. 1. 1). Имя 'Акобаэс уже Кесслер предложил исправить на Ζακοῦαε, («вследствие того, что начальная сирийская 'зайн' была по сходству понята как 'алеф'»: Kessler, 1889, 229), т. е. на имя одного из самых ранних и ближайших учеников Мани (ср. также искажение этого имени: Ζαροῦαε вместо Ζακοῦαε в анафематизмах. В этом случае можно думать, что Заку был первым проповедником манихейства в Палестине, и тогда свидетельство Епифания о том, что манихейская ересь возникла «приблизительно в четвертый год царствования» Аврелиана (Pan. 66. 1. 2), т. е. в 273 г., следует относить не к возникновению манихейства вообще, а к началу манихейской проповеди в Палестине.

См. парфянский фрагмент M 104 (гимн), в котором автор призывает Иисуса защитить Мара Заку (μῆρ ζκω), называя его «учителем» ('μωεε) и «великим защитником» (ρ'ηε εεεε) манихейской церкви. По всей вероятности, гимн был написан еще при жизни Заку, что свидетельствует о великом почтении, которого он удостоился от едино-

Итак, дошедшие до нас манихейские сочинения засвидетельствовали лишь начальную историю движения, т. е. сохранили нам более или менее надежные свидетельства о Мани и о его некоторых бли-

верцев (Andreas–Henning, 1934, 37 /к 16/ и прим. 3); ср. плач на смерть Мара Заку в парф. фрагменте М 6, а также выше, прим. 357, 461.

⁹⁴⁴ Имя Габриаб (Γαβριαβ) появляется в доксологии к манихейскому псалму (*Ps* 235; Allbergу 34. 11) в сопровождении имен других главных апостолов манихейства: Сисиния, Инная, Салмая, Паппа (? см. выше, прим. 895), Озии и Адды. Хеннинг (на основе не изданного к тому времени ср.-перс. фрагмента и гипотезы Полоцкого о том, что после смерти Мани в церкви было «пятилетнее междуцарствие»: Polotsky, 1934, 83, прим. а; см. выше, прим. 934), утверждал, что после смерти Мани в его церкви разгорелась ожесточенная борьба (heftige Parteikämpfe), в которой победила партия, возглавляемая Сисинием и Маром Габриабом (Henning, 1936, 9; ср. также не подкрепленное никакими свидетельствами утверждение Бойс: «После смерти Мани лидерство в его церкви стало предметом спора между двумя его последователями, Сисинием и Габриабом. Первый оказался успешнее...»: Boyce, 1975, 3). Зундерман, издавший теперь этот фрагмент М 742 (Sundermann, 1981, 120–123), не нашел в нем подтверждения этому предположению («...ist mir sehr zweifelhaft»: *ibid.*, 120; ср. также: Gardieu, 1991, 4, прим. 6). Вместе с тем сам Зундерман предлагает сопоставить этот текст, который, по его мнению, представляет собой отрывок из послания Мани, с посланиями Мани к Сисинию, которые дошли по-коптски. Однако текст настолько фрагментарен (среди обрывков фраз здесь, правда, читается «Мар Габриаб и Мар Сиси[н]»: *mry gbyrhh u mry sys[n]*: *ibid.*, 122 /2032/), что столь далеко идущая реконструкция едва ли оправдана.

⁹⁴⁵ Кустай (Κουσταῖος) сопровождал Мани в его последнем путешествии; в коптских Гомилиях мы находим его имя как имя автора «Слова о великой войне» (*Нот* 27 и 31; подробнее см.: Pedersen, 1996, 87 сл.); по крайней мере одно из своих посланий Мани написал совместно с ним (подробнее см. выше, прим. 508). По странной случайности это имя не встречается в церковных анафематизмах.

⁹⁴⁶ Имя этого ученика Мани в форме Σαλμαῖος находим в церковных анафематизмах: *VII Cap. 2* и *Anath. L.* (1468В). Ан-Надим в своем списке посланий Мани и его учеников называет и послание Мани (κ) S-1-m и 'anṣarā (Flügel, 1871, 337. 8; первого из адресатов издатель предложил отождествить с Салмаем: Flügel, 1862, 104 /№ 64/ и 380, прим. 378). В коптском *Историческом сочинении* рядом с Сисинием упоминался Салмай, названный ἄσκητῆς (Schmidt–Polotsky, 1933, 29; это свидетельство позволило издателям *СМС* осторожно реконструировать имя автора одного из рассказов как «Салмай [аскет]» / *СМС* 5. 14: Henrichs–Koenen, 1975, 7/, однако на фотографии в факсимильном издании ни имя, ни титул не читаются: Koenen–Römer, 1985, 11). В ряду учеников Мани Салмай (Σαλμαῖος) упоминается в доксологии к *Ps*. 235 (Allberg, 34. 12); на крошечных фрагментах из *Гомилий* (обрывки верхней части листа, где обычно находилось название сочинения: факсимиле Giverson, 1986а, pl. 98 /с, d, j./ читается ...]ννος ησαλμαῖος, и Полоцкий, восстановив зд. πῶρ]ννος ησαλμαῖος, т. е. «Плач Салмая» (на смерть Мани), предложил считать это названием первого сочинения (*Нот* 1–7. 7), входящего в собрание Гомилий (Polotsky, 1934, XV; см. также: Baumstark, 1935, 259). Недавно это утверждение было убедительно опровергнуто в пользу того, что это заглавие принадлежало четвертому сочинению *Гомилий* (*Нот* 86. 1–96. 27), см.: Wurst, 1995, 36–38; Pedersen, 1996, 35–36. В любом случае, Салмай, как и другие ближайшие ученики Мани, писал собственные сочинения.

⁹⁴⁷ Имя Βαραῖης находим в церковных анафематизмах: см.: *VII Cap. 2* и *Anath. L.* (1468В). В списке посланий Мани, приводимом ан-Надимом, Βαρῆαυᾶ является адресатом двух посланий (Flügel, 1862, 104, №№ 35, 38; *id.*, 1871, 336. 29, 30). Барай не встречается ни в коптских, ни в иранских манихейских текстах, однако выступает как автор (с титулом «учитель» — διδάσκαλος) нескольких рассказов о Мани в *СМС* (14. 3; 72. 8; 79. 13; см. также: Henrichs–Koenen, 1975, 80, прим. 80).

жайших учениках. О географии (но не о точной хронологии) последующего распространения манихейства мы, как правило, узнаем из обрывочных свидетельств, но построить на них связную историю манихейства⁹⁴⁸ пока не удастся. Мы можем утверждать лишь то, что в IV–VI вв. манихейство укоренилось уже повсюду и в Римской, и в Персидской империях. О том, что оно долгое время представляло серьезную угрозу официальной религии, будь то христианство на Западе, или зороастризм (а позднее и ислам) на Востоке свидетельствует широкая география полемической антиманихейской литературы, возникавшая во всех концах тогдашней ойкумены: это и Рим, и Северная Африка, и Испания, и Египет, и Сирия, и Малая Азия, и Персия, и Средняя Азия, и т. д.

Впрочем, нельзя забывать и том, что распространение манихейства было не только целенаправленным, но иногда и вынужденным. Так, по свидетельству ан-Надима⁹⁴⁹, манихеи, вскоре после смерти Мани подвергнувшись со стороны Бахрама I жестоким гонениям, бежали из Персии в Трансоксиану и Согдиану, где, очевидно, примкнули к своим единоверцам, обращенным ранее миссией Мара Аммо. Здесь, по свидетельству того же автора, манихеи процветали до завоевания этих областей арабами (ок. 710 г.). На протяжении всего этого времени трансоксианская община продолжала отношения с единоверцами в Месопотамии, где в Ктесифоне, со времен Сисинния, находился

⁹⁴⁸ Так, например, единственный эпиграфический памятник, происходящий от самих манихеев, существенно расширил наши знания о местах их распространения. Речь идет, вероятно, о короткой греческой эпиграфии, обнаруженной в 1906 г. в Салоне в Далмации (совр. Сплит, Хорватия). Текст гласит: Βάσσα μαρθένος Λυδία μανιχέα, т. е. «Басса из Лидии, дева-манихейка» (отбитый край плиты мог содержать: [ἐνθάδε κεῖται], см.: Kugener–Cumont, 1912, 175). Это важное свидетельство позволяет говорить о присутствии манихеев на восточном побережье Адриатики, позволяет также допускать, что они (по крайней мере, некоторые из них) были выходцами из Малой Азии, но от дальнейших заключений, — а именно, когда это произошло; существовала ли здесь манихейская община, или речь идет об одинокой проповеднице; была ли эта Басса манихейкой уже в Лидии, или обратилась в эту веру в Салоне, и т. п. — следует воздержаться. Датировка надписи спорная (ср. середина V в., предложенная открывателем надписи Буlichem, и конец III — начало IV в., предложенная Кюмоном: Kugener–Cumont, 1912, 177), и уже одно это делает опасными всякие далеко идущие построения (см. уже: De Stoop, 1909, 88: «Краткость надписи позволяет делать только предположения»). Ср., однако: Scorpello, 2005, 293–315, где автор на основе этих скудных свидетельств строит свою историю (которую, скорее, можно назвать романом) проникновения манихеев в эти края: «В конце III в. женщина манихейской веры с группой единоверцев оставила свою родину, Лидию, чтобы предпринять долгое путешествие... Для путешествия группа присоединилась к купцам, которые намеревались продавать в Далмации типично лидийские продукты... Басса занимала определенный статус в манихейской иерархии: она — дева, т. е. *electa*. Ее роль состояла в том, чтобы распространять учение Мани» и т. д., и т. п. (*ibid.*, 314–315).

⁹⁴⁹ У этого автора мы находим самый подробный рассказ о судьбе манихейской церкви после смерти Мани; см.: Flügel, 1862, 97–100; *id.*, 1871, 337. 12 сл.

глава (ἀρχηγός) всех манихеев, но (вероятно, в конце VI в. /?/⁹⁵⁰) эти удаленные от метрополии манихеи, побуждаемые человеком по имени Šād-Ohrmizd, создали здесь свою секту под названием dēnāwar, т. е. «истинные верующие» (dēnāwarīya у ан-Надима⁹⁵¹, слово, которое в китайском *Tract.* было транскрибировано как diannawu⁹⁵²), пожелали стать независимыми от центральной власти и провозгласили своего главу⁹⁵³. Эту схизму удалось преодолеть только ко времени правления халифа аль-Валида (705–715), когда главой (imām в арабских источниках) снова объединившейся манихейской церкви стал некто Михр (ок. 710–740)⁹⁵⁴, имевший свою резиденцию в Ктесифоне. Вскоре, однако, сторонники одного из последующих манихейских *имамов* по имени Миклас (Miqlās) создали свою партию (miqlāṣīya), противопоставив ее партии сторонников Михра (mihrīya), и этот раскол длился

⁹⁵⁰ Бойс говорит о конце VI в. (Boyse, 1975, 3; ср. Lieu, 1992, 112: «in the course of the sixth century»), ср. также: Klimkeit, 1989, 21: «около 600 г.»; Tardieu, 1981, 118: «± 580»; Puech, 1972, 544: «конец V в.» Однако я не понимаю, откуда взялись эти даты, ведь рассказ ан-Надима, кажется, не дает для возникновения этой секты никаких хронологических указаний.

Пьюэш, замечая, что свидетельство ан-Надима о проникновении манихеев в Трансоксиану не лишено анахронизмов, говорит: «Кажется, однако, что до падения империи Сасанидов (651 г.) (манихейские) миссии не перешли Амударью и не перебрались за Памир»; манихейские общины не распространились далее Хорасана, где Абаршахр и Мерв оставались их основными центрами (ibid., 543–544).

⁹⁵¹ Флюгель рассматривал две ошибочные возможности объяснения этого персидского слова: либо от названия города Динавар, либо от имени (Dunjāwarī) предполагаемого основателя секты, склоняясь при этом ко второму варианту (Flügel, 1862, 318–319, прим. 255). Додж, со ссылкой на Флюгеля, говорит, что «название, вероятно, происходит от персидского города Dīnawar» (Dodge, 1970, 792, прим. 236).

⁹⁵² Транскрипцию tien-na-wu см.: Chavannes–Pelliot, 1911, 554; так же и Schmidt–Glintzer, 1987; транскрипцию diannawu см.: Tajadod, 1990, 216. Подробнее об этом термине см.: Chavannes–Pelliot, 1911, 554–555, прим. 1, где авторы замечают, что «ces ‘tien-na-wu (dēnāvar) purs’ semblent être simplement les Élus, dont ‘les Purs’ (‘ardawān) est une désignation dans les textes pehlevi de Tourfan»; ср. id., 1913, 150 [Texte 1]. О том, что в китайском это слово восходит в конечном счете к согд. dūnβr, см. выше, прим. 841.

⁹⁵³ По всей вероятности, многие иранские манихейские тексты, найденные в Туркестане, принадлежали именно этой секте, которая возводила свое происхождение к самому Мару Аммо. В уже не раз упоминаемом фрагменте *M* 2 (V I. 21–22) дух (см. выше, прим. 923) говорит Мару Аммо: «Отныне называй себя не (просто) ‘носителем веры’ (dēndār), но ‘носителем истинной веры’ (dēn(ā)war)». По словам Хеннинга, «без сомнения здесь мы имеем дело с проекцией в прошлое (eine anachronistische Anspielung) названия позднейшей хорасанской и туркестанской секты манихеев, которые называли себя dēnāwarīja» (Andreas–Henning, 1933, 305 и прим. 1).

⁹⁵⁴ Эту датировку, предложенную Хеннингом без объяснения (Henning, 1936, 17), повторяют Boyse, 1975, 3; Tardieu, 1981, 119 (710/712–740) и Klimkeit, 1989, 22. Ср., однако: Puech, 1972, 544: «le pontificat de Mihr (724–738)»; Lieu, 1992, 112: «period of Mihr as archegos (end of the seventh century)». Однако обе последние датировки не падают на время правления аль-Валида, в которое, по свидетельству ан-Надима (Flügel, 1862, 97–98), Михр стал главой церкви. Тем не менее Tardieu, ibid., годом окончания ереси dēnāwarīya считает ± 730.

до тех пор, пока главой манихейской церкви не стал Абу Саид Раха (884 г.)⁹⁵⁵.

По свидетельству того же ан-Надима⁹⁵⁶, после прихода к власти Омейядов (661 г.), проводивших политику веротерпимости, часть манихеев из Трансоксианы вернулась в Междуречье, где они какое-то время продолжали открыто исповедовать свою религию. Ситуация изменилась с приходом к власти Аббасидов (750 г.), политика которых в делах веры была не столь толерантной. При халифе аль-Махди (775–785) манихеи стали жестоко преследоваться как *зиндики* (pl. *zanādiqa*)⁹⁵⁷, и отказавшихся признать ислам приговаривали к казни. При халифе аль-Мухтадире (908–932) последовали новые гонения, которые вынудили одних манихеев бежать в Хорасан и далее, а оставшихся скитаться по стране и тщательно скрывать свою веру. К концу X в. манихейство в арабском халифате приходит к закату⁹⁵⁸.

Между тем из Трансоксианы, где языком манихеев был преимущественно согдийский, манихейство начало свой дальнейший путь на Восток⁹⁵⁹, и здесь его судьба на первых порах оказалась более счастливой. Китайские тексты сохранили нам точную дату появления манихеев в Китае (694 г.; хотя нельзя исключить и того, что их проникно-

⁹⁵⁵ Об этом говорит ан-Надим (Flügel, 1862, 99 и 328, прим. 271), но точную дату правления этого Абу Саида, который был «верховный глава среди них» (т. е. манихеев), сообщает нам Шахрагани: «...время, когда он жил, а именно 271 г. хиджры» (= 884 г.): Naarbrücker, 1850, 290.

⁹⁵⁶ Flügel, 1862, 105; Dodge, 1970, 802–803.

⁹⁵⁷ Термин *zindīq*, перекочевавший в арабский язык из лексикона сасанидской администрации, первоначально означал того, кто вносил новые толкования в зороастрийские тексты; у арабов стал обозначать всякое учение, которое противоречило исламу; см.: Vajda, 1977, где можно найти ценное собрание материала по вопросу отношения Аббасидов к манихеям.

⁹⁵⁸ По свидетельству ан-Надима, около 500 манихеев оказались в это время в Самарканде, но в прочих странах ислама их осталось мало; между тем сам ан-Надим говорит о том, что еще в середине X в. он лично знал около 300 манихеев в Багдаде, к моменту же написания «Фихриста» (ок. 987 г.) их было уже едва ли больше пяти (Flügel, 1862, 105–106). Также и Бируни сообщает, что в его время (ок. 1000 г.) из последователей Мани осталось немного, что они рассеяны по миру и что в странах ислама они уже нигде не имеют своих общин, кроме Самарканда (*Chronol.* VIII; Sachau, 1879, 191. 27 сл.; арабский текст: Sachau, 1878, 209. 1 сл.).

⁹⁵⁹ О том, что распространение манихейства на Восток шло прежде всего по торговым путям (так же, как и на Запад, см. выше, прим. 905), см., например: Klimkeit, 1989, 23: «Согдийцы были основными распространителями учения на Восток. Поскольку они, будучи торговцами, доходили до самых отдаленных областей внутренней Азии и до больших городов Северного Китая и имели свои торговые колонии вдоль Шелкового пути, они обеспечивали контакты между различными областями Ирана, Северо-Западной Индии и Северного Китая. В то время согдийский язык был *lingua franca* в Центральной Азии». О том, что согдийские купцы, которые по свидетельству китайского источника «путешествуют по всему миру в поисках прибыли», были опорой манихейства в Центральной Азии и Северном Китае в VII–VIII вв., см.: Brown, 1972, 115. Краткий очерк распространения манихейства в Центральной Азии см.: Klein, 2000, 75–82.

вание в эту страну началось гораздо раньше); в 732 г. был издан императорский эдикт, который позволял иностранцам, в том числе и манихеям, исповедовать в Китае свою собственную религию. Вскоре появляются первые китайские переводы (с парфянского или согдийского) манихейских сочинений, а затем и собственные сочинения на китайском. В 762/763 г. уйгурский Бёгю-каган, от которого Китай находился в то время в зависимости, принял манихейство как государственную религию⁹⁶⁰, каковой она и оставалась до 840 г., когда каганат пал под ударами киргизов. В 843 г. китайская армия нанесла последнее сокрушительное поражение уйгурам, и, потеряв государственную поддержку, манихейство сразу же подверглось жестоким преследованиям⁹⁶¹. Тем не менее манихеи, устремившись на юг, еще долгое время (по крайней мере, до середины XIV в.⁹⁶²) нелегально существовали в Китае⁹⁶³.

⁹⁶⁰ Рассказ об этом событии сохранила нам трехязычная (на уйгурском, согдийском и китайском языках) надпись из Карабалгасуна (столицы уйгурского каганата), найденная в конце XIX в. на реке Орхон в Монголии и датируемая временем 806–821 гг. Уйгурский текст почти полностью разрушен. Перевод китайского текста надписи и подробный комментарий см.: Chavannes–Pelliot, 1913, 177–199. Подробнее см.: Clark, 2000, 83–120, где автор рассматривает возможность и более ранней даты обращения уйгуров в манихейство: 755/756 гг. Как отмечает современный японский исследователь, год 762/763 — это год официального принятия манихейства, на самом же деле новая религия проникла к уйгурам гораздо раньше, и принесли ее согдийцы (Mogiyasu, 2004, 34, прим. 96).

⁹⁶¹ Манихейские храмы были закрыты, манихейские книги сжигались, манихейскому духовенству было велено носить китайскую одежду и т. п.; подробнее см.: Bryder, 1985, 9.

⁹⁶² В 1957 г. недалеко от Гуаньчжоу (Юго-Вост. Китай) был обнаружен манихейский храм, который был действующим еще в XIV в.; в 1988 г. — стела с китайской манихейской надписью. Подробнее см.: Bryder, 1988, 201–208; Lin Wushu, 1989, 22–26; id., 1992, 350–355.

⁹⁶³ Краткую историю манихейства в Китае см.: Bryder, 1985, 1–19. О религиозной ситуации в Китае во времена появления там манихейства см.: *ibid.*, 20–34. О приспособлении манихейства в Китае к соседствовавшим с ним религиям, а именно буддизму и таоизму, см.: Lieu, 1992, 231 сл., а также выше: прим. 82, 352, 568.

Глава VII

МАНИХЕЙСТВО — ОДНА ИЗ ХРИСТИАНСКИХ ЕРЕСЕЙ?

Сказанное ниже никоим образом не претендует на окончательное решение проблемы происхождения и природы манихейства. Это скорее ряд вопросов, которые ставятся здесь для того, чтобы подвести итог уже сказанному и, по возможности, еще раз постараться уточнить терминологические рамки этого религиозного явления и его природе⁹⁶⁴.

Хотя языческие и мусульманские полемисты были единодушны в том, что манихейство было не чем иным, как одной из разновидностей христианства, а христианские полемисты считали его христианской ересью⁹⁶⁵, ученые нового времени предлагали самые различные ответы на вопрос о происхождении и природе этого религиозного явления.

Ответы эти не в последнюю очередь были обусловлены как определенными научными пристрастиями того или иного исследователя, так и состоянием источников, круг которых, начиная с 1900-х гг., неуклонно расширялся, что неизбежно вело к отказу от старых точек зрения и появлению новых: так, например, *Баур* считал, что манихейство обязано своим возникновением по преимуществу индийской традиции, *Кесслер* выводил его из вавилонской религии, *Шедер* — из греческой философии, *Кюмон* — из митраизма, *Виденгрэн* — из зоро-

⁹⁶⁴ На эту тему без малого десять лет назад я выступил с докладом «Manichäismus: eine Art persisches Christentum?» на конференции в Виттенберге, посвященной христианству в Сасанидской империи (тексты докладов только что опубликованы; см.: Khosroyev, 2007). Нижеследующее является развитием той же темы.

⁹⁶⁵ Греч. слово *αἵρεσις*, употреблявшееся в доновозветные времена, среди прочих, в значении «философская школа, учение» и не имевшее никаких отрицательных коннотаций, в новозаветной и раннехристианской литературе получает отрицательную оценку и становится техническим термином для обозначения всякого ложного учения, идущего против учения Церкви и апостолов. В нашем сознании слово укоренилось именно в этом значении. Для *αἵρεσις* Иероним в своем переводе Нового Завета использует как слово *heresis* (например: *1 Кор* 11. 19), так и слово *secta* (например: *Гал* 5. 20).

астризма, *Пюэш* — из христианских гностических учений, *Квиспел* — из иудео-христианства с влиянием христианского гностицизма и т. д.

Так или иначе, но для всех занимавшихся проблемой происхождения манихейства было очевидным: Мани был синкретистом (хотя доминантой его учения каждый исследователь называл какую-то одну религию) и в своей религиозной системе он столь искусно соединил элементы, почерпнутые из различных религий и учений (щедро добавляя при этом и свое), что в результате возникла новая религия.

Сейчас, а особенно после того как в научный оборот был введен «Кельнский кодекс Мани» (см. выше, прим. 106–109), почти никто не сомневается в том, что свое воспитание и образование Мани получил в иудео-христианской общине Южного Междуречья, в которой он провел двадцать лет, и что в возрасте 24 лет он порвал с этой общиной, имея целью основать собственное учение (см. выше, прим. 455–460)⁹⁶⁶.

Таким образом, источники свидетельствуют, что христианин Мани порвал с той христианской средой, в которой он вырос, но порвал ли он с самим христианством? Чтобы получить ответ на этот вопрос, прежде нужно постараться ответить на несколько других более общих.

1. Кого можно назвать первыми христианами и когда христианство, отделившись от иудаизма, в недрах которого оно зародилось, осознало себя самостоятельной религией?

2. Было ли христианство с самого начала монолитной религией — или оно стало таковой только с течением времени (если стало вообще) — и достаточно ли для характеристики всевозможных разновидностей христианского учения использовать лишь собирательный термин *христианство*?

3. При каких обстоятельствах христианство могло бы трансформироваться в другую религию?

⁹⁶⁶Пока это сочинение оставалось неизвестным, к рассказу ан-Надима о том, что Мани воспитывался у эльксаитов, исследователи относились с большим недоверием (см. выше, прим. 525). Важность этого открытия для пересмотра вопроса о происхождении манихейства подчеркнул уже в начале 1970-х годов иранист Фрай: «... the importance of this codex is enormous, for it puts an end to the theory that Manichaeism by origin was primarily an Iranian mystery religion...» (Frye, 1972, 424); открытие *СМС* положило конец спекуляциям о том, что западные манихеи «tried to christianise superficially a thoroughly non-Christian religion» (Quispel, 1975a, 168). Очевидным анахронизмом представляется попытка Койла — в подтверждение своих заключений часто цитирующего книгу (Ort, 1967), которая в свое время подверглась жесткой и справедливой критике (Boyse, 1968, 82–84; ср. Quispel, 1975, 231: «...monograph on Mani, which is not as good, as it ought to be»; *ibid.*, 235: «...Ort, faithful disciple of Geo Widengren and abhorring all Christian influence on Mani»), — доказать (без серьезных аргументов), что первоначальный текст *СМС* был лишь вторично христианизирован, что эльксаиты, у которых Мани провел 20 лет, не были христианской сектой, что вообще значение христианства для возникновения манихейства преувеличено и т. п. (ср., например: «If the centrality of Jesus in the *СМС* can be questioned, it is also questionable for the whole Manichaean system»: Coyle, 1979, 190).

4. Каким было христианство, которое Мани исповедовал в общине эльксаитов и каким стало его учение после разрыва с ними?

1. На вопрос, был ли сам Иисус христианином, определенно следует ответить отрицательно. Едва ли сам он считал себя Христом (Мессией) и уж, конечно, не имел никакого намерения создавать новую (тем более мировую) религию. Его ближайший ученик апостол Петр, хотя и собрал вокруг себя в Иерусалиме первую общину иудейских последователей Иисуса (*Деян* 1. 15 сл.), также не был христианином, как не был им еще и Павел, человек другой, нежели Петр, культуры и другого направления мысли, положивший начало христологии и открывший двери язычникам в зарождающуюся церковь. Обоих объединяла только вера в то, что Иисус был Христом и что он воскрес после крестной смерти, — и эта вера была первым шагом на пути обособления от иудаизма. Однако ни Петр, ни Павел еще не называли себя *христианами* и вряд ли думали о том, что они исповедуют новую религию. Они были и оставались иудеями, даже если их иудаизм с точки зрения традиционного иудаизма был еретическим⁹⁶⁷.

Для того, чтобы это обособление действительно произошло, потребовались кардинальные изменения в понимании учения Иисуса и время, и только в начале II в. у Игнатия Антиохийского, который противопоставляет христианство (*χριστιανισμός*) иудаизму (*ἰουδαϊσμός*)⁹⁶⁸, мы впервые (правда, при этом следует иметь в виду, что раннехристианская литература дошла до нас далеко не в полном объеме) встречаем понятие *христианство* как осознанное самоназвание новой религии⁹⁶⁹.

⁹⁶⁷ К сказанному об Иисусе, Петре и Павле см., например: Pearson, 1994, 220–221 (раздел «The Emergence of the Christian Religion»), где автор делает резюме: «There is, in fact, considerable difficulty in tracing historically the process by which the Christian religion ‘emerged’ out of ist Jewish matrix; that is to say, how, when, and why Christianity became a distinct religion separate from Judaism. What is involved, nevertheless, is a process which unfolded in different ways and at different periods with different groups of people».

⁹⁶⁸ *Ad Magn.* 10. 1, 3: «Давайте учиться жить по-христиански (*κατὰ Χριστιανισμὸν ζῆν*) <...> Не подобает (нам) говорить об Иисусе Христе и жить по-иудейски (*ἰουδαΐζειν*). Ибо не христианство уверовало в иудаизм, но иудаизм в христианство (ὁ γὰρ Χριστιανισμὸς οὐκ εἰς Ἰουδαϊσμὸν ἐπίστευσεν, ἀλλ’ Ἰουδαϊσμός εἰς Χριστιανισμὸν)».

⁹⁶⁹ Согласно *Деян* 11. 26, последователи Иисуса были названы *христианοί* впервые в Антиохии еще во времена апостола Павла, однако речь идет не о самоназвании, а о названии (скорее даже о кличке), которое последователям Христа дали противники новой веры — слово обозначало некую политически-неблагонадежную группу внутри иудаизма (иудео-христианство), и отсюда «становится понятным, почему простое поведение *χριστιανός* εἶμι (т. е. «я — христианин») вело к смертному приговору: подобное признание говорило римлянам о том, что этот человек принадлежал к учрежденной Христом организации заговорщиков»: Peterson, 1959a, 86. О том, что сами христиане по этой причине довольно долго воспринимали это название с явным неодобрением (например: Athenag., *Leg.* 1 /ок. 177 г./: ἦμεῖς οἱ λεγόμενοι χριστιανοί, т. е. «мы, которых называют христианами»; ср., однако, поколением раньше у Иустина в *Dial. Tryph.* 63. 5: Χριστιανοὶ γὰρ πάντες καλοῦμεθα, «ибо все мы называем себя христианами»), см.: Peterson, *ibid.*, 85–87.

2. Однако даже после того, как христиане стали воспринимать себя носителями самостоятельной религии со своей особой верой, со своим культом и со своей иерархией, а значительная часть из них стала считать себя принадлежащими вселенской Церкви (*καθολικὴ ἐκκλησία*)⁹⁷⁰, продолжали существовать многочисленные течения секты, которые, также возводя свое учение к Иисусу, не хотели (или по своим убеждениям не могли) порвать свою связь с иудаизмом. Одной из таких иудео-христианских сект, которые даже спустя несколько столетий после своего возникновения вызывали ожесточенную полемику со стороны церковных христиан, и была община эльксайтов (см. выше, прим. 449–451), где воспитывался Мани.

Итак, христианство не было изначально единой религией и не стало таковой с течением времени. Не без основания современные исследователи говорят о различных «христианствах» даже внутри Нового Завета. И действительно, эллинистическое христианство Павла существенно отличается от иудео-христианства любого толка, а христианство, засвидетельствованное, например, Евангелием от Матфея, — от христианства Евангелия от Иоанна. Даже если разнородные и разновременные учения, которые объединены в Новом Завете, мы теперь принимаем за единое целое (правда, чисто условно), поскольку за этим стоит авторитет церковного канона (в этом случае наука делает вынужденную уступку богословию), то христианство, например, времен тринитарных или христологических споров в сравнении с новозаветным христианством требует уже совершенно иного измерения. Таким образом, при научном описании того или иного христианского учения пользоваться только собирательным понятием *христианство* оказывается совершенно не достаточным: каждый раз этот термин будет нуждаться в уточнении⁹⁷¹.

3. Очевидно, что видоизменение христианства и обогащение его новыми богословскими представлениями и понятиями (в зависимости от культурной среды, в которой это христианство оказывалось) имело

⁹⁷⁰ Это понятие впервые в христианской литературе мы встречаем у того же Игнатия (*Ad Smyrn.* 8. 2). Отныне принадлежность к Церкви и следование Евангелию становится основой того, что позднее Ориген назовет «истинным христианством» (*ἀληθινὸς χριστιανισμός*; *Cels.* II. 27). Это течение внутри христианства, со временем ставшее магистральным, в европейской научной литературе обозначают разными терминами: *Großkirche*, *Mehrheitskirche*, *Catholic Christianity*, *main current of Christianity*, *mainstream Christians* и т. п.

⁹⁷¹ Правда, некоторые ученые богословы исходят из веры в то, что изначально существовало и продолжает существовать некое «чистое» христианство, которое является истинной религией (*vera religio*) и которое не может сосуществовать с тем, что в него привнесено извне и ему противоречит. По поводу такого «чистого и беспримесного христианства» (*pure and unadulterated Christianity*) см., например, справедливое замечание Рудольфа: «For the history of religions, there has never been a 'pure religion'; this would be an ahistorical construct» (Rudolph, 1991a, 17).

различные формы и шло различными путями. Одну форму мы можем назвать *умеренной*, имея в виду то, что она оставалась в рамках новозаветной (шире — библейской) традиции; другую — *крайней*, имея в виду, что она опиралась и на другие источники и не останавливалась даже перед тем, чтобы вводить в христианскую систему новые мифы, отсутствующие в библейской традиции.

Среди таких *крайних* вариантов трансформации, которую некоторые исследователи рассматривают уже как *новую религию*, называя ее *гносис*, *гностицизм* или *гностическая религия*⁹⁷², можно назвать систему Маркиона, который, исходя из проповеданного Павлом противопоставления ветхозаветного Закона и Евангелия, пересмотрел библейское представление о едином Боге в пользу веры в двух богов, доброго и злого (см. выше, прим. 545–552), или систему Валентина, крайне мифологизированное богословие которого покоилось на подобном дуализме и который щедро оснащал свое христианство материалом из различных небиблейских традиций (например, из греческой мифологии и философии), или сирийца Бардайсана, дуалистическое учение которого представляло собой причудливую смесь христианства с сирийской, греческой и, возможно, иранской традициями (см. выше, прим. 553–566). Для характеристики их учения простой термин *христианство* также оказывается малопригодным, и каждый раз он будет нуждаться в развернутых пояснениях. Таким образом, чтобы избежать непонимания, приходится говорить о «дуалистическом христианстве Маркиона», или о «мифологизированном дуалистическо-гностическом христианстве Валентина», или о «дуалистическо-синкретическом христианстве Бардайсана» и т. п.

Поскольку при определении характера их учения за исходный пункт мы *volens nolens* принимаем церковное (или, скажем, нормативное) христианство, для которого все вышеназванные авторы были еретиками, возникает вопрос: а что же требуется для того, чтобы та или иная ересь перестала быть христианством и превратилась в *новую религию* (как это часто утверждают современные исследователи применительно к манихейству)?

По моему убеждению, решающим показателем при определении характера того или иного духовного или религиозного учения является *самосознание* и самоназвание носителей этого учения. Так, при ответе на вопрос о том, считать ли христианами тех или иных еретиков,

⁹⁷² См., например, утверждение одного из самых авторитетных исследователей этой проблемы, который рассматривает «гносис» «als Selbstbezeichnung einer spätantiken Erlösungsreligion», а «гностицизм» «als neuere Bildung davon» (Rudolph, 1990, 65); ср. также названия двух монографий, сделавших эпоху в изучении гностицизма: «Gnosis als Weltreligion» (Quispel, 1951) и «The Gnostic Religion» (Jonas, 1958); ср. ниже, прим. 980.

крайне важным оказывается не только тот факт, что церковные ересиологи признавали их христианами, но и то, что сами эти еретики были убеждены в том, что они были христианами⁹⁷³. Ведь, в конечном счете, проблема нормативности (или правильности) того или иного христианства всегда зависит от точки отсчета, и если бы христианство, скажем, Маркиона или Валентина⁹⁷⁴ победило во II в. (и стало бы «христианством большинства»; ср. выше, прим. 970), тогда то, что сегодня для нас является нормативным (или истинным, или церковным) христианством, неизбежно оказалось бы еретическим.

Таким образом, отклонение от нормы, установленной «нормативным» христианством (которое, по убеждению, например, церковного христианства может пребывать только во «вселенской» Церкви), ведет к возникновению того, что с точки зрения этой нормы рассматривается уже как *ересь*⁹⁷⁵. Но какие же изменения, качественные и количественные, должны произойти с той или иной христианской ересью, чтобы мы могли говорить о ней уже как о *новой религии*?

Может быть, для этого превращения достаточно было бы привнести в христианскую догматику какие-то новые богословские концепции, которые нельзя объяснить из христианской (новозаветной) традиции? Но дуалистическое учение, например Маркиона или Валентина, которое наряду с собственно христианской включает в себя и другие традиции, свидетельствует о том, что этого явно недостаточно. Учения

⁹⁷³ См., например, у Епифания о том, что и манихеев, и маркионитов, и гностиков, и прочих в его время называли еще христианами, и, хотя каждая ересь имела свое название, еретики не возражали против этого (*Pan.* 29. 6. 6: καὶ γὰρ καὶ νῦν ὁμωνύμως οἱ ἀνθρώποι πάσας τὰς αἵρέσεις, Μανιχαίους τέ φημι καὶ Μαρκαωνιστάς Γνωστικούς τε καὶ ἄλλους, Χριστιανούς καλοῦσι καὶ ὅμως ἐκάστη αἴρεσις, καίπερ ἄλλαξ λεγομένη, καταδέχεται τοῦτο...; ср. также: *Eph.*, *Pan.* 30. 1. 3). К словам Епифания нужно добавить лишь то, что не возражали они против этого лишь потому, что искренне считали себя христианами, хотя не надо забывать о том, что быть христианином и во II в., и в III в. было не всегда безопасно. В праве называться христианами им отказывали их оппоненты; так, например, Лактанций говорит: «Ведь после того, как они стали называться фригийцами, новатианами, валентинианами, маркионитами, антропианами или какими-то другими именами, они перестали быть христианами, они, оставив имя Христа, облачились в имена человеческие и внешние» (*Div. Inst.* 4. 30. 10: Cum enim Phryges aut Novatiani aut Valentiniani aut Marcionitae aut Anthropiani seu quilibet alii nominantur, Christiani esse desierunt, qui Christi nomine amisso humana et externa vocabula induerunt).

⁹⁷⁴ Здесь можно вспомнить о том (хотя, скорее всего, здесь мы имеем дело с общим местом церковной полемики: Koschorke, 1978, 67–68), что Валентин лишь случайно не был избран епископом Рима (*Tert.*, *Adv. Val.* 4. 1; NB: Khosroyev, 2007, 46, прим. 8 дана ошибочная ссылка на Иринея).

⁹⁷⁵ Так, например, по убеждению Климента Александрийского, «ереси (αἱρέσεις) возникли из существующей изначально и единственно истинной Церкви» (ἐκ τῆς προγεγενητάτης καὶ ἀληθεστάτης ἐκκλησίας), и поэтому существует лишь «одна истинная Церковь» (*Strom.* VII. 107. 2–3); ср.: *Lact. Div. Inst.* IV. 30. 11: «А посему только вселенская Церковь (catholica ecclesia; ср. выше, прим. 970) сохраняет подлинное богопочитание (verum cultum). Она источник истины, дом веры, храм Бога».

и того, и другого всегда воспринимались только как христианская ересь⁹⁷⁶.

Или для этого нужно, чтобы тот или иной еретик уверовал в то, что он сам является воплощением какой-то божественной сущности, которой он затем в своей религиозной системе отведет особое место? Но, например, Симон Маг, который учил, что он является воплощенной Силой Бога (ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ: *Деян* 8. 9 сл.), никогда и никем не считался основателем новой религии, но только родоначальником всех христианских еретиков⁹⁷⁷.

Или нужно было основать какую-то независимую церковь и вести всеохватывающую миссионерскую деятельность на разных языках? Но ведь, например, Маркион основал собственную церковь, которой руководили собственные епископы и священники, а последователи Маркиона с успехом распространили учение во все концы Римской империи и перевели сочинения учителя и свои сочинения на разные языки⁹⁷⁸. Но и он остался христианским еретиком.

⁹⁷⁶ В разных еретических христианских учениях верховные сущности могли множиться (а это делалось лишь для того, чтобы максимально удалить справедливого Бога от существующего в мире зла и сделать этого Бога не причастным к возникновению зла, т. е. решить проблему теодицеи; ср. выше, прим. 550, 573), но это не превращало эти системы в новые религии; ср., например, свидетельство об одном из последователей Маркиона Мегетии, который в своем богословии исходил из существования уже не двух, а трех богов, или начал: ἐγὼ φημι εἶναι τρεῖς ἀρχάς, θεὸν τὸν πατέρα τοῦ ἰησοῦ ἀγαθόν, καὶ ἄλλον τὸν δημιουργόν, καὶ ἕτερον τὸν ποιητόν. ὁ γὰρ ἀγαθὸς οὔτε δημιουργός ἐστι τῶν κακῶν <...> οὔτε ὁ κόσμος οὗτος ἐξ αὐτοῦ δεδημιουργήται, ἀλλότριος δὲ πάσης κακίας καὶ παντὸς τοῦ δημιουργήματος, т. е. «Я утверждаю, что существуют три начала: добрый Бог, Отец Христа, и другой творец, т. е. еще один плохой (бог); ибо добрый (Бог) не является творцом плохих вещей, и этот мир не им сотворен, он не причастен злу и творению» (Adam., *De Fide* I. 2; Sande Bakhuizen, 4. 16–20); и далее Мегетий объясняет, что «доброе начало правит христианами (τῶν χριστιανῶν ἄρχει), творец — иудеями (ἡ δημιουργικὴ τῶν ἰουδαίων), а плохое (начало) — язычниками (ἡ δὲ ποιητὰ τῶν ἔθνικῶν)» (ibid. I. 3; 4. 26–27), — однако этот Мегетий оставался для церковных ересиологов христианским еретиком, но не создателем какой-то новой религии; ср. Eus., H. E. V. 13. 4.

⁹⁷⁷ См., например: Iren., *Adv. Haer.* I. 23. 2: Simon autem Samaritanus, ex quo universae haereses substiterunt; Ириней уточняет (ibid. I. 23. 4), что именно от симониан пошли все прочие гностики (a quibus falsi nominis scientia accepit initia); сам же Симон учил, что «он явился иудеям как Сын (quasi filius), к самаритянам спустился как Отец (quasi pater), а к остальным народам пришел как Святой Дух (spiritus sanctus: ibid. I. 23. 1)».

⁹⁷⁸ По словам Иустина (*I Apol.* 26; ок. 150 г.), сам Маркион обратил в свою веру множество людей из разных народов, а Тертуллиан говорит о том, что «еретическое учение Маркиона наполнило весь мир» (*Adv. Marc.* V. 19. 1: Marcionis traditio haeretica totum implevit mundum); для IV в. см.: Eus., *Mart.* 10. 3; Eriph., *Pan.* 42. 1. 2 («Ересь /маркионитов/ и по сей день распространена в Риме, Италии, Египте, Палестине, Аравии, Сирии, на Кипре, в Фиваиде и даже в Персии и других странах»). Подробнее об организации маркионитской церкви, о том, что после смерти Маркиона его церковь разделилась на несколько богословских школ, и об огромной полемической литературе II–IV вв. против Маркиона см. с многочисленными примерами: Lampre, 2006, 250–252; о том, что Тертуллиан читал сочинения Маркиона в переводе на латинский, см.: Hamack, 1921, 46* сл.; о переводах на сирийский см. выше, прим. 547, 556; о переводах на среднепер-

Или статус новой религии та или иная ересь могла заслужить своей долгой историей? Но только что названная церковь Маркиона, несмотря на яростные гонения на нее со стороны официальной церкви, просуществовала несколько столетий...⁹⁷⁹

Как можно видеть, ни один из этих пунктов (и даже взятые вместе) не служит возникновению новой религии. Все названные религиозные движения оставались христианскими ересями, если, конечно, за всеми этими разрозненными и разнородными течениями не пытаться постулировать фантом некоей *гностической религии*⁹⁸⁰.

Поэтому можно дать такое (не богословское) определение (точнее говоря, описание) того религиозного явления, которое стоит за собирательным понятием *христианство*: это общность различных течений, которые могут отличаться (иногда весьма существенно) друг от друга своей организацией, культовой практикой, священными писаниями, богословием и даже этикой, но которые объединяет вера в Иисуса Христа (хотя далеко не всеми христианами признаваемого Сыном Бога в смысле подлинного сыновства) как в Спасителя и посредника между Богом и человеком; все носители этой веры исповедуют себя *христианами* (см. ниже в прим. 1008 слова маркионита Апеллеса).

4. Выше мы видели, что на религиозное учение, которое Мани унаследовал от эльксаитов и положил в основу своей системы, определяющее влияние оказали учения Павла, Маркиона и Бардайсана (см. выше, прим. 540–565). Но на вопрос, считал ли Мани сам себя создателем и носителем новой религии, вероятно, следует ответить

сидский и парфянский см. выше, прим. 384 (свидетельство Масуди); о маркионитах в арабоязычных странах в X в. см. выше, прим. 547 (свидетельство ан-Надима).

⁹⁷⁹ Ср., например, рассказ Феодорита (допуская при этом его преувеличение) о том, как он (в середине V в.) обратил в истинную веру несколько маркионитских деревень с тысячами маркионитов (*Ep.* 145). О том, что маркиониты могли жить в своего рода «закрытых поселениях» (*geschlossene Ansiedlungen*), см.: Harnack, 1921, 197. О маркионитах в X в. см. пред. прим.

⁹⁸⁰ Ранее я предложил рассматривать *гносис* не как отдельную религию, а как особую религиозность, т. е. «персональное религиозное чувство, которое обусловлено не столько социальной принадлежностью и даже не столько образовательным уровнем индивида (хотя и они играют важную роль), сколько его психическими особенностями» — но такая религиозность реализуется, как правило, внутри уже существующих религий (подробнее см.: Хосроев, 1997, 263; ср. Khosroyev, 1995, 152–153). Именно о таком религиозном мироощущении (правда, называя его *гностицизм* и противопоставляя его *христианству*), которое, по моему убеждению, приводило к «крайним вариантам трансформации христианства» (см. выше, прим. 972), верно сказал Белиг: «Over against the Christianity of the New Testament, which <is> concerned with the redemption of man and takes over the problem of sin and redemption from the *biblical account* (курсив мой. — А. Х.), Gnosticism and its culmination, Manichaeism, are concerned with the projection of all this onto the universal plan. It is not enough to focus on the life, passion and resurrection of Jesus <...> but a description of the world of light must first be given <...>; without of cosmology and anthropology no soteriology is possible to him (т. е. для гностика)» (Böhlig, 1983, 92–93).

отрицательно: источники единодушно говорят о том, что Мани, вслед за апостолом Павлом, называл себя апостолом Иисуса Христа (см. выше, прим. 373, 541) и одновременно, следуя уже традиции, восходящей к Евангелию от Иоанна, отождествлял себя с Параклетом, Духом истины⁹⁸¹.

Говоря о преимуществах своего учения в сравнении с предшествующими религиями, Мани утверждает, что он исполнил лишь то, чего не сделали его предшественники, а именно: он письменно зафиксировал свое учение и тем самым спас его от последующих искажений (см. выше, прим. 362)⁹⁸²; он создал новую церковь с многоступенчатой иерархией и развил миссионерскую (и переводческую) деятельность,

⁹⁸¹ «Параклет» занимал в религиозном сознании Мани одно из центральных мест (ср. выше, прим. 455, 676). С одной стороны, Мани говорил о том, что смысл и будущее содержание его учения ему открыл сошедший на него Параклет (например: *Keph* 1; 14. 32 сл.) — т. е. тот, кого Иисус обещал послать своим апостолам (см.: *Ин* 14. 16–17: «И я умолю Отца и даст вам другого Защитника /παράκλητον/, чтобы пребывал с вами вовеки; Духа истины /τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας/, которого мир не может принять...»; ср.: *Ин* 14. 26, где Параклет уже прямо назван Духом Святым /ὁ δὲ παράκλητος, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον/); следует заметить, что παράκλητος, в русской традиции переводимое неточным «Утешитель» (ср. также Tröster в переводе Лютера), означает «защитник», или «помощник»; подробнее см.: Dodd, 1978, 414–415; Betz, 1963, 1–3).

С другой стороны, Мани считал, что и сам он, после сошествия, стал Параклетом, Духом истины (ππρκλῆς ππνᾶ ἵτε τμνε), посланным к последнему поколению (*Keph* 1; 14. 5–6; ср. также: *СМС* 70. 20–22, где Мани также назван «Параклетом, Духом истины», и *СМС* 17. 4–7: Мани, «ставший Параклетом и вершиной апостольства для этого поколения» (γινόμενος παράκλητος καὶ κορυφαῖος τῆς κατὰ τήνδε τὴν γενεὰν ἀποστολῆς); также и в новонайденном коптском тексте (см. выше, прим. 302) верующий отождествляет Мани с Духом истины: «Дух (πνεῦμα) истины, наш Господь Мани, дал мне свое знание, укрепил меня в своей вере...» (Т. Kell. Сор. 2 /116–119/; текст см. выше, прим. 688).

О том, что восточноманехейской (иранской) традиции, так же как западной, было хорошо известно учение о Параклете (ср. -перс. ps'g'ruw [pasāgrīw], «наместник» или т. п., букв. 'второй после'), см. подробнее: Sundermann, 1988, где автор указывает на то, что греч. παράκλητος было заимствовано в сирийский (prqlūt' у Ефрема) и арабский (al-fāraqlīt у ан-Надима) языки (ibid., 207), ср. также выше, прим. 875.

Уже Евсевий негодовал на утверждение Мани, что тот является Параклетом и Святым Духом (*Н. Е. VII. 31*), утверждение, вызывавшее ярость и у всех последующих христианских полемистов (Сур., *Cat. ad ill. VI. 25*; Eiph., *Pan. 66. 12. 6*; Tim. *De rec. haer. 21B*; *VII Cap. 2* и т. д.). См. также: Van Oort, 2004a, 153–156 (раздел «Mani as the Paraclete»).

⁹⁸² О том, что своевременная письменная фиксация первоначального христианского учения не привела бы это учение к последующему искажению, много размышлял Маркион и в результате пришел к убеждению о необходимости сделать пересмотр и правку новозаветных сочинений, а также тщательный их отбор (тем самым сделав первый шаг к созданию новозаветного канона) с тем, чтобы попытаться восстановить первоначальное апостольское учение. Он был убежден, что, например, евангелия, которым традиция дала имена Матфея и Иоанна, не были написаны этими апостолами, и что единственным апостолом, писавшим свои сочинения, был Павел (см. выше, прим. 545); так считали и последователи Маркиона: согласно Adam., *De fide* II. 12 (Sande Bakhuizen, 82. 8 сл.), на вопрос, остались ли после Матфея и Иоанна какие-то записи их проповеди (ἐγγράφως ἐκτῶσαν καὶ εὐηγγελίσαντο, ἢ ἀγράφως;), маркионит Марк уверенно отвечает, что эти апостолы возвещали евангелие, не записывая (ἀγράφως) его.

с помощью которой он обратил в свою веру многих людей⁹⁸³. Однако при этом он продолжал считать свое учение христианским, а себя самого лишь реформатором и совершенствователем последнего. Таким образом, Мани претендовал только на то, что он *избрал* (а точнее воссоздал) внутри христианства «истинную» (или «совершенную») и «универсальную» церковь⁹⁸⁴. Да и как иначе мог думать и поступать тот,

⁹⁸³ Когда Мани говорит о превосходстве своего учения (или своей церкви) над предыдущими, он, очевидно, преувеличивает свои заслуги. Так, перечисляя десять пунктов этого превосходства (из перечня сохранилось лишь пять пунктов; см.: *M 5794* и *Keph 151*; перевод см. в Приложении 3), он утверждает, что в его учении собрана мудрость всех предшествующих религий, и его высказывание в этом контексте отдает откровенным божавльством: «Это мое откровение о двух началах и мои живые писания, моя мудрость и мое знание — гораздо выше, чем в предшествующих церквях»; или: «великая (моя) мудрость (σοφία), такая, которая не была возведена во всех древних поколениях» (*Keph 151*; 372. 17–19). Но, видимо, Мани, рано поняв свою «избранность», несколько не стеснялся высказываний (и у нас нет никаких оснований думать, что такие слова позднее вложили в его уста ученики), которые мы охарактеризовали бы как «брать (потенциальных адептов) нахрапом»: «Как солнце, великое светило (φωστήρ), когда оно появляется на востоке над миром (κόσμος), простирая лучи (ἄκτις) по всей земле (если же оно близится к закату, то [убывают] его лучи, теряют силу, и оно не оставляет ни одного луча [на земле]), так и я подобен ему...» (*Keph 67*; 165. 28 сл.); ср. также в *Keph 38* (100. 23 сл.) еще одно самовосхваление Мани, где он среди прочего говорит: «[Нет] человека в мире, который дал свободу (ἐλευθερία) своим сынам, братьям и близким... (только) я сделал своих сынов свободными ото всякого страдания» (101. 9–12).

⁹⁸⁴ В этом отношении интересен глагол, который Мани всегда использует в рассказах о своих заслугах и на который до сих пор, кажется, не обращали должного внимания: Мани не говорит о том, что он *создает* какое-то новое учение, он говорит о том, что он *избирает* (в значении: *отбирает лучшее для*) свою церковь. Так, например, назвав себя «апостолом Иисуса Христа» (*СМС* 66. 4–5), он ставит себе в заслугу то, что он *избрал* свою церковь (67. 7: ἐκλογὴν ἐξελεξάμην, т. е. «я выбрал отборное»; как ранее поступил с ним его Двойник-Паракиет, когда «призвал меня и *избрал*» /ἐκάλησέν με καὶ ἐπέλεξετό/; *СМС* 20. 13–14); ср. *Keph 1* (16. 3 сл.): «[Я избрал] вас, лучшее отборное (τῆς ἀγαθῆς / ἐκλογῆς / ἐταμίης), святую церковь (ἐκκλησίαν), к которой я был послан Отцом...»; зл. глагол *сѡтτῆ* 'избирать' надежно восстанавливается на основе как контекста, так и параллельных примеров; ср. *Keph 38*; 101. 18–22: «Я *избрал* (ἀἰσѡтτῆ) своей силой все это великое избрание (μῆτςѡтτῆ) <...> и я укрепил свою церковь (τὰ ἐκκλῆσια)»; в другом месте, перечисляя преимущества своей церкви (ср. пред. прим.), Мани говорит о том, что она, в отличие от других церквей, имеет универсальный характер, поскольку раньше церковь, которую тот или иной апостол «*избирал*» (*сѡтτῆ*), например, на западе, его церковь не достигала востока, а тот, кто свою церковь *избирал* на востоке, его избрание (ἐκλογῆς) не достигало запада» и т. д. — в конце концов, продолжает Мани, избранная им церковь «превосходит предшествующие церкви (νῦν ἄρτι ἐκκλῆσια), поскольку те *избирались* в отдельных местах и в отдельных городах (ντὰ γυσατῆου ὀν ὀνма на ὀн ὀнполс полс), моя же церковь предназначена прийти во все города (πόλις) и в каждую страну (χώρα)» (*Keph 151*; 371. 6–19). — По всей вероятности, Мани имеет здесь в виду не такие великие предшествующие религии, как зороастризм или буддизм, а поместные христианские церкви, многие из которых к его времени перестали существовать, и противопоставляет им свою сильную церковь.

Тот же глагол *избирать* (*wsyd* [wizid]) применительно к церкви используется и в ср.-перс. тексте в рассказе о десяти преимуществах учения Мани: «Церковь, которая была мною *избрана*...» (*dyn* 'yug mп wsyd) (*M 5794* /R 1/: Andreas-Henning, 1933, 295; ср.: Boyce, 1975, 29 /a/; сказанное позволяет понимать здесь слово *dēn* не как «Religion», а как «цер-

кто с юношеских лет (см. выше, прим. 531) всю свою жизнь строил по образцу земной жизни Иисуса Христа, тот, кто именно Иисуса поставил во главу угла своей религиозной системы⁹⁸⁵, тот, кто шел по стопам

ковь»: речь идет не о религии, которую Мани выбрал из многих других, а о том, что он в свою церковь *избрал* самых достойных).

Нужно заметить, что применительно к своей вере Мани (кажется, всегда) применяет понятие ἐκκλησία, а говоря о других учениях и религиях, он употребляет (крайне редко) термин ἐκκλησία, — видимо, тогда, когда хочет подчеркнуть ее положительное значение (например: *Keph. Intr.* 8. 2–3 о Будде: «он избрал свои цер[кви ... он] завершил свои церкви»; ср., однако, в неизданных *Кефалайя* о Заратустре, который «провозгласил закон (νόμος), который еще действует в Персии», и о Будде, который «провозгласил закон (νόμος), который еще действует во всей Индии»: текст см. выше, прим. 532), обычными же терминами являются νόμος или δόγμα, которые несут в себе отрицательную оценку: например, *Keph* 6; 33. 16–17: «секты (δόγμα), которые почитают огонь»; *ibid.*, 33. 30–31: «секты (δόγμα) заблуждения (πλάνη), которые крестят водным крещением (βάπτισμα)» (ср. также слова Мани об учении своих бывших единоверцев: δόγμα τῶν βαπτιστῶν повсюду в *СМО*; *Keph.* 100; 252. 1: «закон (νόμος) магов (μαγουσαῖος)» и т. п.

⁹⁸⁵ Мани так определял роль Иисуса в своем учении: «Я укрепил свою церковь (ἐκκλησία)... я насадил добро (ἀγαθόν), я посеял истину во всех странах, далеких и близких, я послал апостолов (ἀπόστολος) и посланцев (πρεβευτής) во все страны, так что (ὥστε) первые апостолы, которые пришли до них, не сделали подобного тому, что я [сделал] в этом безжалостном поколении (γενεά) — не считая (χωρίς) только Иисуса, Сына Величия (ἰησ... πωνηρ ἡ[τ]ῆ[ν]ητας), который является отцом всех апостолов (πρωτ ἡπάποστολος τηροῦ)» (*Keph.* 38; 101. 22–29). Ср. также слова из манихейского псалма о цели каждого манихея: «(Только) Иисуса мы ищем, его, которого мы взяли за образец» (ἰησ ετῆψιη ἡσσιц петанхи тупос авал ἡнас: *PsSal*; Allberry, 170. 18–19).

Вместе с тем вопрос о манихейской христологии — один из самых сложных и запутанных не только в научной литературе (а в последние годы число работ, посвященных этому вопросу, неуклонно растет: см., например: Rose, 1979; Pedersen, 1988; Gardner, 1991; Sundermann, 1991; Richter, 1996; *id.*, 2001; Franzmann, 2000; *id.*, 2003), но и в самих манихейских текстах. Причина этому лежит в нагромождении в манихейской системе различных персонажей, имеющих имя Иисус. Исследователи выделяли по меньшей мере шесть действующих лиц: 1. Иисус-Сияние (см. выше, прим. 671, 672); 2. Иисус, Апостол Света (или исторический Иисус; например: *Keph* 1; 12. 19 сл. /перевод см. в Приложении 3/; *Keph* 38 в начале этой сноски); 3. Иисус-Судья (см. выше, прим. 700); 4. Подверженный страданию (patibilis) Иисус (лишь однажды: August., *C. Faust.* XX. 2); 5. Иисус-Дитя (αιλοῦ; см. в Приложении 3 прим. 237 к переводу *Keph* 7; 35. 28); 6. Иисус-Луна (см. выше, прим. 671, 687). Очевидно, что такое представление об Иисусе на первый взгляд существенно отличается от традиционно христианского, но только на первый взгляд: ведь догмат о двух природах Иисуса Христа, ставший для нормативного христианства аксиомой, — это лишь одно из возможных пониманий этой ключевой для христианства фигуры: ведь в различных пониманиях и титулатуре Иисуса (в зависимости от того, какая его функция выступала на первый план, и в зависимости от того, кто о нем говорил) не было недостатка уже в раннем христианстве: так, если брать только новозаветные сочинения, это и «пророк Иисус» (*Мф* 21. 11), и «Иисус, царь иудейский» (*Мф* 27. 11), и «Иисус Христос» (*Мк* 8. 29), и «Господь» (*Рим* 1. 4 и *passim*), и «Спаситель» (*Ин* 4. 42), и «Сын Божий» (*Ин* 1. 34), и «Сын Человеческий» (*Мф* 8. 20), и «Предвечный Логос» (*Ин* 1. 1), и «Воплощенный Логос» (*Ин* 1. 14) и т. д.

Если мы внимательно посмотрим на сам манихейский миф, то увидим в нем, в конечном счете, единственного Иисуса, являющегося, правда, под разными именами и в разных обликах, которые зависят от того, какую функцию в данный момент он выполняет: так, предвечно существующий Иисус является в мир под видом Иисуса-Сияния с тем, чтобы просветить первого человека и пробудить его от сна смерти; Иисус,

апостола Павла и подражал ему (см. ниже с. 254–255). И это глубоко укорененное христианство надежно засвидетельствовано не только западными манихейскими текстами, но и восточными⁹⁸⁶. Не изменили этому христианству ученики и последователи Мани, и спустя более столетия после его смерти в полемике с Августином, который называл учение Мани «манихейской ересью», а манихеев «псевдохристианами»⁹⁸⁷, один из столпов латинского манихейства Фавст говорит о церковных христианах как о «полухристианах» (или как о «католиках», или даже «полуиудеях»), признавая только за самими манихеями право называться «христианами»⁹⁸⁸.

апостол Света, является в мир уже в другое время, чтобы завершить начатое такими его предшественниками (в которых уже действовал предвечный Иисус), как Заратустра и Будда, и подготовить явление миру Мани, пророка «последнего поколения» (см. выше, прим. 532, 533), — но важно иметь в виду, что от своих предшественников Иисус, апостол Света, отличается тем, что вследствие своего небесного происхождения (он — «Сын Величия»: *Keph* 1; 12. 19–20) он имеет лишь призрачное тело (см. выше, прим. 869 о докетизме манихейского учения об Иисусе); Иисус-судья явится миру в день Последнего суда и отделит праведников от грешников и т.д. Исследовав имеющиеся в нашем распоряжении свидетельства и опираясь на всю предшествовавшую научную литературу, Францман справедливо утверждает, что идея нескольких Иисусов (*several Jesuses*) не является «a later development within Manichaeism, but rather that Mani himself ascribed to one Jesus many different activities under a variety of guises and times» (Franzmann, 2003, 105), не отмечая, правда, при этом того важного обстоятельства, что корни этой веры Мани лежали в учении эльксайтов, которые также считали, что «один (Христос) пребывает наверху, что он часто переходит во многие тела...», одним словом, является под разными формами в разные периоды человеческой истории (цитату из Hipp., *Ref. X.* 29. 1 см. выше, прим. 535).

⁹⁸⁶ То, что Иисус являлся главной и неотъемлемой составляющей манихейского учения, показали на материале иранских и китайских текстов уже в 1926 г. Вальдшмидт и Ленц (см. выше, прим. 85), когда еще большинству ученых, которые были уверены в иранском происхождении манихейства, нужно было доказывать, «что Мани знал и использовал Новый Завет» и что христианский материал не был привнесен *nachträglich* в манихейскую литературу (*ibid.*, 21). Позднее (но также задолго до открытия *СМС*) Пюэж на материале тех же иранских и китайских текстов обратил внимание на важную роль апостола Павла у манихеев Центральной Азии и пришел к выводу, что «авторитет и престиж апостола Павла», с самого зарождения манихейства (*aux origines mêmes du mouvement*), были весьма велики у манихеев (Puech, 1979a, 153–167, здесь на с. 167). См.: Asmussen, 1975, 98–112 (подборку иранских текстов в разделе: «Jesus in Manichaeism»); о центральной роли Иисуса в китайских манихейских гимнах см. теперь: Mikkelson, 2002.

⁹⁸⁷ *Secta Manichaeus (C. Faust. I. 1; Zycha, 251. 5); pseudochristiani (C. Faust. I. 3; Zycha, 253. 1).*

⁹⁸⁸ *Semichristiani (C. Faust. I. 2; Zycha, 251. 23); catholici (ibid., XVI. 7; 446. 3); semiuudaei (ibid., XXXIII. 3; 788. 19); манихеи же — christiani (ibid., XXVI. 2; 730. 10), и только манихейская церковь — «невеста Христова» (*ecclesia nostra sponsa Christi: ibid., XV. 1; 416. 8*); подробнее см.: Koenen, 1978, 163 сл.; Tardieu, 1989, 167–177.*

Признавая христианское происхождение манихейства, но подчеркивая то обстоятельство, что оно все-таки выделилось из христианства как самостоятельная религия, Беллиг ссылается на *Keph* 105 (259. 11 сл.), где говорится о том, что последователем Мани «называют уже не христианами, а манихеями» (Böhlig, 1988, 44); ср. также Böhlig, 1968c, 204: «Dieser Satz beweist deutlich das Selbstbewußtsein der Manichäer. Sie stellen sich mit

Однако в религиозной системе Мани присутствуют элементы, которые, на первый взгляд, восходят не к христианской, а к зороастрийской традиции, и это прежде всего относится к радикальному дуализму. Это сходство, выдавая его за генетическое родство, охотно брали на вооружение сторонники иранского происхождения манихейства⁹⁸⁹. Но можно ли говорить в этом случае о родстве?

dieser Aussage als eine eigene Religion den Christen gegenüber». Однако в этом пассаже *Кефалайя* речь идет не о самоназвании, а о том, как называли манихеев те, кто сам манихеем не был: «...За мои добрые учения... — говорит Мани, — людей, которые меня любят, называют (σεν[ο]υ[τ]ε ἀρμηε) моим именем (η[μ]αρε[ν]»). Но даже если последователи Мани и называли сами себя манихеями, то это не значит, что они отказывались быть христианами и исповедовали уже другую религию (ср. выше, прим. 973); так, например, маркиониты, будучи христианами, ни от кого не скрывали того, что сами себя называли еще и по имени основателя своего учения, Μαρκίωνιστοί (Нагаск, 1921, 192; ср.: συνάγωγη Μαρκίωνιστῶν, т. е. «церковь маркионитов» в надписи из Дейр-Али: см. ниже, в этом же прим.), подчеркивая тем самым свое особое христианство, а, например, оригенисты или ариане, получив это прозвище от своих оппонентов, тоже не переставали быть христианами. К сожалению, у нас нет никаких свидетельств о том, как называли себя манихеи на Востоке.

Здесь нужно вспомнить еще и свидетельство Александра, что манихеи называли Христа не Χριστός, а Χρηστός (Alex. Lyc., *Adv. Man.* XXIV; Brinkmann, 34. 18–19), и в коптских манихейских текстах мы действительно иногда встречаем форму χρνστος (в начале посланий Мани: «Я, Мани, апостол Иисуса Христа»; см.: Gardner, 1997, 163; ср. выше, прим. 286, 300; ср. ниже, в Приложении 2 прим. 42, 86) и χρνστιαнос (*Hom* 72. 9) — однако трудно сказать, как это различие могло передаваться в устной речи, поскольку ι и η в это время произносились одинаково. О том, что эту практику манихеи, вероятно, переняли у маркионитов, которые также называли себя χρηστιανοί, т. е. «добрые» (см., например: Χρηστός в надписи 318/319 г. из маркионитской церкви в Дейр-Али /несколько км к югу от Дамаска/; текст: Nagasck, 1921, 263*; комментарий: 265*), см. подробно: Peterson, 1959a, 83–84, прим. 61. Также нужно вспомнить, что и катары, дуалистическое учение которых было сходным с учением манихеев (если, в конечном счете, не зависящим от него), также называли себя *veri* или *boni christiani*.

⁹⁸⁹ Хотя некоторые ересиологи утверждали, что на Мани значительно повлияли индийские учения (нужно вспомнить о том, что вскоре после своего разрыва с эльксайтами в 240 г., т. е. тогда, когда его учение еще не сформировалось, Мани отправился с проповедью своего учения в Индию, где пробыл около года), анализ источников показывает, что, оставляя в стороне имя Будды, едва ли можно говорить о каком-то серьезном влиянии этих учений на учение Мани (см., например: Sundetmann, 1986, 11–19); ср. выше, прим. 469, 539. Не находят никакого подтверждения в источниках далеко идущие утверждения некоторых ученых, которые еще и сейчас можно встретить в литературе, о том, что сам Мани хотел зороастрийцам проповедовать истинный зороастризм, а буддистам — истинный буддизм; см., например: Coyle, 1979, 183–184: «It was in fact Mani's claim to be the final revealer of Zoroaster's partial revelation that brought him into disastrous conflict with the leaders of the popular Zoroastrianism (...) similar claims were made by him (or on his behalf) concerning Jesus in christianised areas and Buddha in Buddhist lands»; ср.: Klimkeit, 1986, 226: «though he (Мани) termed himself 'the Apostle of Jesus Christ', he could also see in Buddha one of his predecessors and could regard his own teaching as a fulfillment of Buddhism as well as Christianity and Zoroastrianism».

Вряд ли также можно всерьез принимать утверждение ересиологов и о том, что на учение Мани в значительной мере повлияла греческая философия (например: Epirh., *Ran.* 66. 55. 1 о том, что Мани заимствовал учение о переселении душ /μεταγυσιός... ψυχῶν/ у Платона или Зенона; ср. выше, прим. 535, 678); см. подробнее: Khosroev, 1995, 109 сл.

Едва ли можно думать о том, что Мани получил глубокое знание о зороастризме из первых рук (см. выше, прим. 538), поскольку он, находясь в иудео-христианской общине эльксаитов, вряд ли имел какую-то возможность читать зороастрийские книги⁹⁹⁰ или общаться с зороастрийскими жрецами. Хотя мы не знаем о том, из кого состояла эта община, мы можем все-таки предположить, что в нее входили не только иудеи, но и обращенные персы, которые до своего обращения в христианство исповедовали одну из иранских религий и которые привнесли в иудео-христианство эльксаитов многое из своих старых верований. Принимая во внимание иранское культурное окружение, в котором находились эльксаиты, совершенно оправданным будет допустить, что целый ряд иранских религиозных представлений, среди них и зороастрийские, проникли в религиозное учение общины и при этом не обязательно через чтение книг⁹⁹¹.

Таким образом, какую-то разновидность (изначально зороастрийского?) дуализма, может быть, в видоизмененной и христианизированной форме, Мани мог найти уже в учении эльксаитов. Об этом свидетельствует ан-Надим: Эльксай в своем учении «утверждал, что существует две сущности (al-kawpān), одна мужская (ḍakar), другая женская (ʿuṅṭā)... Эльксаиты выстраивают нелепые наукообразные конструкции, которые похожи на сказки... Они совпадают с манихеями в том, что касается двух сущностей»⁹⁹². Очевидно, что дуалистическое вос-

⁹⁹⁰ Ср. высказывание Мани (или вложенное в уста Мани), подчеркивающее неземное происхождение его мудрости: «Истину — (а это) и неизреченное, о котором я говорю, и мое рукоположение — ее получил я не от людей или каких-то других плотских созданий и не из чтения писаний (οὐδέ ἐκ τῶν ὀμλίῳν γραφῶν, СМС 64. 8 сл.), но «[через] откровение Иисуса [Христа]». (СМС 61. 20–21). Источником этого высказывания является апостол Павел: «Возвещаю вам, братья, что Евангелие, которое я благовествовал, не есть человеческое. Ибо я принял его и научился не от человека, но через откровение Иисуса Христа» (Гал 1. 11–12).

⁹⁹¹ О том, что манихеи свои представления о времени, а также некоторые астрономические представления унаследовали из иранской традиции, см.: Khosroyev, 1998, 37–58, id., 2000a, 342–365, а также выше соответствующие разделы главы IV. Поэтому не могу не согласиться с утверждением современной исследовательницы, что «a basic Christian origin (манихейства) does not preclude Iranian influences, even strong influences» (Franzmann, 2000, 222). Еще более определенно высказывается Ривс: поскольку община эльксаитов была закрыта от внешнего мира («a 'closed' society»), то можно сомневаться «whether Zoroastrian ideas or 'writings' (if such were extant at this period) were studied or discussed among Mani's Elchasaites. It nevertheless remains possible that Mani could have assimilated some rudimentary knowledge of Iranian traditions via cultural osmosis. His cosmological employment of Light-Darkness symbolism might be adduced as a possible borrowing of the ancient attributes of Ahura Mazda and Ahriman respectively» (Reeves, 1992, 209).

⁹⁹² Текст см.: Flügel, 1862, 133–134. По поводу этого свидетельства Меркельбах говорит: «Die Mugtasila lehrten einen etwas primitiven Dualismus» (Merkelbach, 1988a, 125). Некоторые исследователи и ранее считали, что дуалистические гностицистические учения (в том числе и манихейство) возникли именно из такого иудео-христианства; см., напри-

приятие мира не было чуждо Мани еще до того, как он познакомился с учениями Маркиона и Бардайсана.

С одной стороны, теперь сами иранисты все более осторожно относятся к прежнему общему мнению о том, что зороастрийство (прежде всего зороастрийский радикальный дуализм) было крайне важным элементом при формировании манихейского учения⁹⁹³. Так, сравнивая обе системы, Шерво убедительно показал, что, даже если в манихейской системе и обнаруживаются зороастрийские элементы (а это в первую очередь учение о двух началах⁹⁹⁴), заранее «можно быть почти уверенным», что функция этих элементов в зороастризме была иной, нежели в манихействе⁹⁹⁵. Зундерман также очень осторожен при решении вопроса о влиянии зороастрийского дуализма на манихейство; допуская, что дуализм Мани мог в какой-то мере зависеть от

мер: Daniélou, 1971, 59: «Il est intéressant que la passage del'elkesaïsme au gnosticisme manichéen apporte une illustration nouvelle» (т. е. после открытия СМС. — А. Х.); Quispel, 1974, 229: «Mani's dualism as well as his doctrine of the successive incarnations can... be explained on the basis of his Jewish Christian background».

⁹⁹³ Пожалуй, единственным исключением остается Ньоли с его уверенностью, что в основе манихейского учения лежит зороастризм: «...One might erroneously conclude that principal inspiration for the Manichaean doctrine was Judeo-Christian gnosticism. <...> The Iranian form held the key to the Manichaean system and provided the essence of the new universalistic religious concept. <...> If we were to separate the Manichaean system from its Christian and Buddhist elements, it would not suffer irreparably» (Gnoli, 1987, 165). Ср. также высказывание Виденгрена в одной из его последних работ: «Mani's system always remained a gnostic-theosophic structure, not only independent of Christianity (sic! — А. Х.), but actually diametrically opposed to it in its attitude to God, world, and man» (Widengren, 1983a, 972) и «Mani's system had as its starting point the Iranian mythical idea of a constant fight between two opposing principles: Ohrmazd (Ahurā Mazdā) and Ahriman (Ahra Mainyu)» (ibid., 973).

⁹⁹⁴ Шерво, однако, не исключает и возможности того, что источник для этой концепции мог быть и другим, нежели зороастрийство: с одной стороны, это представление могло быть результатом размышлений самого Мани над проблемой сосуществования добра и зла; с другой стороны, Мани мог заимствовать эту концепцию у Бардайсана («который сам, возможно, находился под иранским влиянием»: Skjærgvø, 1995, 270). В этом случае утверждение Струмсы о том, что Мани, поскольку он свое религиозное образование получил в (христианской секте) эльксайтов, «рос как монотеист» («als Monotheist groß wurde»: Stroumsa, 1984, 142), нуждается в уточнении, поскольку вышеприведенное свидетельство ан-Надима (см. выше, прим. 992) позволяет думать о том, что учение эльксайтов было в известной мере дуалистическим.

⁹⁹⁵ Уже Баур (Baур, 1831, 25) со ссылкой на Александра Ликопольского отметил, что в системе Мани в противостоянии доброго Бога и злой Материи «видимый перевес» (ein sichtbares Übergewicht) находился все-таки на стороне Бога; см.: Alex. Lyc., *Adv. Man.* II (Brinkmann, 5. 2–3): ἀγαθὸν δὲ πλείονι τὸν θεὸν ὑπερβάλλειν ἢ κακὸν τὴν ἕλην («у Бога больше добра, чем у Материи зла»; ср. также выше, прим. 576). Эта же мысль отчетливо выражена и у Иоанна Грамматика (см. выше, прим. 170): здесь манихей, отвечая на возражения правоверного христианина, говорит о том, что «хотя Зло и является безначальным, однако оно значительно уступает Богу» (*Disp.* 24; Richard, 121 /118–119/: εἰ καὶ ἀναρχὸς οὖν ἡ κακία, ἀλλὰ πολὺ τοῦ θεοῦ ἀποδέει). Подробнее см.: Stroumsa, 1984, 146–148; Koenen, 1990, 250–251.

зороастрийского, он считает, что именно христианская составляющая была *raison d'être* манихейского дуализма⁹⁹⁶.

С другой стороны, Меркельбах, сравнив различные религиозные представления эльксаитов с манихейскими, пришел к заключению, что «манихейская религия (die manichäische Religion) в очень многих пунктах, а также и во всем мироощущении была продолжением религии мугтасила» (т. е. эльксаитов. — А. Х.); главное отличие состоит в том, что «религия мугтасила была преимущественно еще религией (иудейского. — А. Х.) культа, в то время как Мани, следуя за Павлом, Маркионом и Бардайсаном, изменил религию крестителей в радикально гностическую религию»⁹⁹⁷.

Теперь — и это будет касаться прежде всего определения манихейства как самостоятельной и даже *мировой религии* — подведу итог сказанному.

С одной стороны, я никак не могу согласиться с тем, что манихейство следует называть *мировой религией* и ставить его в один ряд с такими мировыми религиями, как христианство, буддизм или ислам⁹⁹⁸.

⁹⁹⁶ «Can we say then that Mani's dualism was simply a modified Iranian, possibly Zurvanite, dualism? This solution, I think, is made definitely impossible by the Cologne Mani Codex, which provides proof that Mani was brought up and educated as an Elkhasaite Christian. <...> One cannot possibly call these (христианские. — А. Х.) components modifications or additions. On the contrary, they must have been the *raison d'être* of Mani's dualism» (Sundermann, 1997a, 358–359). К подобному заключению приходит и де Блуа (правда, ничего не говоря о дуализме эльксаитов): «...his (Мани) dualism has, in my view, the origin in the Christian dualism of his predecessor Bardesanes, who in turn had his dualistic premises essentially from Marcion» (De Blois, 2000, 14). Рудольф, однако, остается в рамках старых представлений (ср.: Jonas, 1954, 284, который причислял манихейство к «иранскому типу» гносиса /der iranische Typus/), когда говорит: «На основе зороастрийского... дуализма Мани воздвиг новое здание, которое следует назвать гностическим. В своей дуалистической мысли он, по моему, был гностическим иранцем, или иранским гностиком (ein gnostischer Iraner oder iranischer Gnostiker)» (Rudolph, 1991, 316–317).

⁹⁹⁷ Merkelbach, 1988, 133. Квиспел на основе анализа различных течений внутри иудео-христианства уже ранее утверждал, что именно иудео-христианство сыграло основополагающую роль в формировании системы Мани и «to the extent that they can be ascertained clearly, any Buddhist or Iranian elements in the Manichaean system are completely secondary» (Quispel, 1974, 225).

⁹⁹⁸ Так, по убеждению Курта Рудольфа, признанного классика в области изучения истории религий, мы с полным правом можем говорить о четырех мировых религиях (vier sogenannte Weltreligionen), «которые на основе своих миссионерских устремлений и своего исторического развития вышли далеко за пределы области своего возникновения и которые оказали влияние на различные культуры»; среди них он называет буддизм, христианство, ислам и манихейство, т. е. религию, «которая ныне не существует (nicht mehr existierende Weltreligion), но которая совершенно сознательно была задумана ее создателем для распространения среди разных народов и языков (über alle Volks- und Sprachgrenzen hinaus), цель, которую не преследовали ни Будда, ни Иисус, ни Мухаммед»; успеху этого предприятия, продолжает автор, способствовало то, что Мани создал свой канон писаний, который должен был воспрепятствовать тому, чтобы после его смерти учение подверглось бы искажению, так и строгая организация его церкви; в

При таком определении манихейства проблема для меня заключается прежде всего в том, что буддизм, христианство и ислам стали (и остаются по сей день) действительно мировыми религиями потому, что за ними с ранних пор стояло (и стоит) государство и легальность; именно этим манихейство, отвлекаясь от нескольких кратких эпизодов в его истории, когда власть к нему благоволила (см. выше, прим. 960), не могло похвастаться: в результате (какими бы ни были его интенции) ему не удалось выжить и, в конечном счете, ему была уготована судьба всех прочих еретических ответвлений христианства. Вместе с тем для интересующего нас времени, а именно времени возникновения и начального распространения манихейства, едва ли кто-то станет серьезно говорить о христианстве как о мировой религии, хотя широта и стремительность его распространения до сих пор вызывают изумление — ведь во II–III вв. мы находим христианство (причем самых разных толков) уже как на крайнем Западе (Испания), так и на Востоке (Междуречье, Закавказье и т. д.), но в это время оно, бывшее еще крайне далеким от претензий на свое мировое значение, существовало и в Римской империи, и за ее пределами бок о бок с другими не всегда дружественно к нему расположенными религиями. Действительно, Иисус не ставил себе цели распространять свое учение по миру, но его великий последователь Павел, неутомимый путешественник и миссионер, такую цель поставил и, более того, ее осуществил, вынеся учение об Иисусе Христе далеко за пределы Иудеи. Хотя Павел, в силу своего образования и страны проживания, не слышал ни о Будде, ни о Заратустре (как слышал о них Мани) и прямо не заявлял о том, что стремится создать общую для всех религию, тем не менее его знаменитое *specto* (если уверовавшие в Иисуса Христа откажутся в себе от «ветхого человека» и «облачатся в нового» (ср. выше, прим. 681, 684), то не будет уже больше «ни эллина, ни иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, скифа, раба, свободного — но все и во всем Христос»: *Кол* 3. 8 сл.) свидетельствует о том, что именно он сделал решающий шаг в том направлении, в котором позднее пошел Мани: свидетельством тому служат и обширная география путешествий Павла (заметим, куда более обширная, чем география путешествий Мани; ср. выше, прим. 489), и количество учрежденных им церквей, и несметное число его последователей, и многочисленные его послания как к

результате Мани создал «универсальную религию» (Rudolph, 1991, 307; id., 1996, 742–743); ср.: Stroumsa, 1986a, 153: «Mani is the only known Antique thinker to have established, quite intentionally, a world religion»; Klimkeit, 1993, XIII: «an intentionally syncretistic religion that quite programmatically sought to become a world religion — and succeeded to a remarkable degree»; Van Oort, 2004, 276: «Manichaeism... a full-blown world religion»; ср.: id., 2004a, 139: Мани «founded a new Christian Church (and even a world religion) of his own».

поместным церквям, так и к отдельным ученикам... На этом поприще у Павла не было предшественников, ему не у кого было учиться, а у Мани такой учитель был, и Мани оказался хорошим учеником. Именно подражая Павлу, Мани хотел завершить то, чего тот не успел сделать.

С другой стороны, (сознательное или по незнанию) отклонение от *нормы*, установленной господствующим церковным христианством, всегда вело к ереси. Но сам-то Мани не знал этой нормы, поскольку исходным пунктом для него было иудео-христианство эльксаитов, которые соблюдали субботу, практиковали обрезание, жили «по Закону»⁹⁹⁹ и, конечно, пользовались иными, нежели церковные христиане, священными книгами¹⁰⁰⁰. Когда Мани обратился к Павлу, которого эльксаиты считали язычником (*СМС* 80. 16–18), и восстал против ритуализма эльксаитов, сделав тем самым (правда, не имея к тому намерения) шаг в направлении богословия и практики церковного христианства, то для своих собратьев по общине он стал еретиком. Когда же Мани со своими миссионерскими амбициями покинул общину и стал известен за ее пределами, для церковных христиан он также оказался еретиком.

Можно быть уверенным, что учение Мани не оставалось неизменным и что оно, каждый раз приспособляясь к новой среде, постоянно (очевидно, и после смерти Мани) пополнялось новыми элементами, особенно там, где оно попадало в религиозную среду, где христианство или совсем было неизвестным, или было маргинальным¹⁰⁰¹ и где требовалось (по возможности адекватно) передавать учение на другие языки, которые не располагали необходимым понятийным аппаратом (ср. выше, прим. 353, 568). Все это неизбежно уводило манихейство все дальше и дальше от его первоначально иудео-христианских корней. И хотя такие внешние факторы, как огромный размах движения и быстрый его успех, основанный на хорошо организован-

⁹⁹⁹ Жизнь по Закону и обрезание: Hipp., *Ref.* IX. 14. 1 (Marcovich, 359. 1 сл.); соблюдение субботы: *ibid.*, IX. 16. 3 (Marcovich, 362. 15).

¹⁰⁰⁰ «To understand Mani's attitude toward Christianity, it must be remembered, that his canon differed from ours. ...he did not recognise the Acts of Luke, but on the other hand considered the so-called apocryphal acts of the apostles to be canonical» (Quispel, 1974, 226). О том, что такие апокрифические тексты, как *Acta Thomae* или *Acta Ioannis*, были хорошо известны в общине эльксаитов и что они позднее оказали значительное влияние на символику манихейского мифа, см.: Peterson, 1959b, 204–208 (ср. выше, прим. 257, 258).

¹⁰⁰¹ В конце концов мы ничего не знаем о том, выходцами из какой религиозной среды были ближайшие ученики Мани (исключением являются Симеон и Авизахия; см. выше, прим. 461), но если они, в отличие от Мани, были не христианами, а, например, зороастрийцами, то совершенно очевидно, что их понимание манихейского учения было иным, нежели понимание самого Мани.

ной церкви и неутомимой миссионерской деятельности¹⁰⁰², а также продолжительная жизнь манихейства в странах самых различных религиозных культур¹⁰⁰³, позволяют, на первый взгляд, говорить о манихействе как о самостоятельной религии, тем не менее все основные религиозные представления манихеев, т. е. саму суть манихейства, мы можем объяснить из того или иного типа христианства, не привлекая при этом другие религии.

Сказанное позволяет вернуться к старой схеме, которой следовали древние полемисты, считавшие манихейство христианской ересью, и объяснять основные концепции манихейской системы из христианства. В этом случае нужно будет рассматривать манихейство (и в его богословии, и в морали, и в организации) не как новую религию, но как одну из возможных модификаций христианства (и только христианства!), в ряду которых было христианство и Маркиона, и Валентина, и Бардайсана, и самих эльксайтов¹⁰⁰⁴.

Таким образом, без намерения давать манихейству статус новой, а тем более мировой религии (в этом, на мой взгляд, нет необходимости, поскольку ничего не прибавляет к его пониманию и лишь уводит в сторону от сути дела), я предпочитаю оставаться при нейтральном обозначении «манихейство», но определять это религиозное учение как «крайне мифологизированное синкретическо-дуалистическое (а с точки зрения церковного христианства как еретическое) христианство Мани и его последователей»¹⁰⁰⁵.

¹⁰⁰² Первостепенную важность для Мани миссионерской работы подчеркнул уже Шедер: «Er ist weniger Stifter als Missionär. Sein ganzes Lebenswerk, seine Reisen, seine Schriftstellerei sind Mission»; в этом образцом для него служил апостол Павел (Schaefer, 1927, 129).

¹⁰⁰³ О том, что манихейские миссионеры приходили, как правило, туда, где уже существовали различные христианские общины, см.: Grant, 1972, хотя едва ли можно согласиться с автором, когда он проводит резкую грань между христианством и манихейством: «the two religions, though obviously distinct and separate, were closely interrelated and their history... reveals some of the connections» (ibid., 438).

¹⁰⁰⁴ Поэтому следует безусловно согласиться с утверждением современного исследователя: «Mani was undoubtedly a syncretist but his religious background was predominantly Judeo-Christian... The view once commonly held of his fusing together elements of Christianity, Zoroastrianism and Buddhism to create a world religion... must now be decisively abandoned» (Lieu, 1992, 69).

¹⁰⁰⁵ Издатели *СМС* в своих предварительных замечаниях к тексту (см. выше, прим. 107) так сформулировали суть манихейства: «Man wird folglich die christliche Elemente im Manichdismus nicht mehr als sekundäre Zutat des westlichen Manichäismus abtun dürfen; sie standen an der Wiege der manichäischen Kirche, wenn auch bei ihrer Ausbreitung im Einflussgebiet des Christentums die christlichen Einflüsse weiter verstärkt worden sind: die Kirchenväter hatten von ihrem Standpunkt aus völlig recht, wenn sie den Manichäismus als eine christliche Häresie behandelten». (Henrichs—Koenen, 1970, 140). Также и Розе говорил о том, что после того, как были открыты манихейские тексты из Центральной Азии и Египта, а также *СМС*, которые сполна подтвердили свидетельства церковных полемис-

тов, особенно Августина, мы можем утверждать, «daß der Manichäismus zwar ein durch und durch häretisches Christentum ist, aber doch noch ein Christentum», и продолжает: «Wenn wir uns vor Augen halten, wie viel weniger sich Mani an Buddha und Zarathustra angeschlossen hat, verglichen mit dem gnostischen Christus, den er in vielen Modi am Erlösungswerk wirksam sieht, dann dürfte es uns von der Christologie her als gesichert gelten, daß der Manichäismus wesentlich eine christlich-gnostische Kirche gewesen ist und gerade als solche ihre weltweite religionsgeschichtliche Bedeutung gewonnen hat» (Rose, 1979, 182); ср.: Böhlig, 1992, 34 / 20–24/: «Wenn man bedenkt, daß Mani aus dem judenchristlichen Täuferum, dann aus einem dem Markionitismus ähnlichen Gnostizismus her stammt und in angeregter Auseinandersetzung mit Bardesanes... steht, wenn er sich selbst als Apostel Jesu Christi bezeichnet, so muß der Historiker die Initiative für die Gestaltung von Manis System in einem häretischen Christentum suchen». Как одну из разновидностей христианства рассматривает манихейство и Педерсен (Pedersen, 2004, 6–13: раздел «Manichaeism as Christian Gnosis»), ссылаясь в подтверждение своих выводов и на мою работу (Khosroyev, 1995, 143–157); определяя манихейство как «a form of Christianity», он противопоставляет ему «Catholic Christianity» (у меня: «церковное христианство»).

Послесловие

Итак, независимо от того, будем ли мы называть манихейство новой религией (выросшей из христианства), или считать его мощной еретической (с точки зрения церковного христианства) ветвью христианства, — в конечном счете важно не это, главное — за терминологическими спорами не просмотреть самой сути манихейства — мы увидели, что это религиозное движение-изгой имело невероятный успех в разных концах ойкумены и на протяжении многих лет успешно соперничало с религиями, которые, в отличие от манихейства, с ранних пор были государственными (церковное христианство, зороастризм, буддизм, ислам).

Причину притягательности манихейства и его столь быстрого, широкого и устойчивого успеха можно, наверное, объяснить следующим¹⁰⁰⁶. Манихейский миф с его удивительной наглядностью и образностью производил сильное, если не сказать ошеломляющее, впечатление на широкие массы неискушенных верующих, и этому в немалой степени способствовало то обстоятельство, что манихеи умели хорошо и быстро приспособлять свое учение к различным культурным окружениям, в которых они оказывались; не последнюю роль в этом успехе играла четкая и хорошо структурированная организация манихейской церкви: благодаря этому уже на ранней стадии была налажена широчайшая миссионерская и переводческая деятельность (размах её поражает нас и поныне)¹⁰⁰⁷. Наконец, и этическое учение манихеев, которое давало верующему право выбора, а именно: вести ли ему в зависимости от его сил строгую жизнь «совершенного» или менее

¹⁰⁰⁶ Причины успеха манихейства (правда, только на материале сочинений Августина) подробно рассмотрены в статье: Chadwick, 1989.

¹⁰⁰⁷ Ср.: Van Oort, 2004, 282, который видит две причины (помимо притягательности личности самого Мани) быстрого успеха манихейства: 1. в хорошей организации манихейской церкви (firstly, the interior organisation of his Church) и 2. в том, что Мани создал свой канон религиозных сочинений (secondly, Mani invented a new canon of authoritative writings).

¹⁰⁰⁸ Установка на то, что простому верующему для спасения достаточно только добрых дел, а не знания догматики, сформулированная в конце II в маркионитом Апеллесом («Вовсе не нужно исследовать Писание, но каждый должен твердо стоять (только) на том, во что он (ранее) уверовал; ...ибо надеющиеся на Распятого спасутся, но лишь при условии, если они будут совершать добрые дела»; Eus., *H. E.* V. 13. 5: μή δεῖν ὄλωσ ἐξετάζειν τὸν λόγον, ἀλλ' ἕκαστον, ὡς πεπίστευκεν, διαμένειν σωθήσεσθαι γὰρ τοὺς ἐπὶ τὸν

строгую жизнь катехумена¹⁰⁰⁸, — также не могло не привлекать к этой разновидности христианства все новых и новых последователей.

В истории манихейства в целом, как, впрочем, и во многих частных проблемах, остается еще множество белых пятен. Ученым еще предстоит исследовать вопрос о влиянии манихейства на те религии, с которыми оно взаимодействовало (а в том, что это влияние было, едва ли можно сомневаться)¹⁰⁰⁹, и поэтому слова, сказанные три четверти века назад, а именно: «Для понимания манихейского учения нужно еще бесконечно много сделать»¹⁰¹⁰, нисколько не потеряли своей актуальности и сегодня.

ἑσταυρωμένον ἠλικότας... μόνον ἔαν ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς εὕρισκωνται), как нельзя более отвечала тому, что требовали «совершенные» от рядового верующего, т. е. катехумена.

¹⁰⁰⁹ См., например: Olsson, 1988, 273–282 о влиянии эсхатологических представлений манихеев на Коран.

¹⁰¹⁰ Wesendonk, 1927, 222.

Приложение 1

Еще раз к вопросу об откровениях Мани (*Керп 1; 14. 26 сл.*)

Из оригинальных сочинений манихеев, а также из сочинений древних авторов, писавших о манихействе, известно, что до того, как выйти в мир со своей проповедью, Мани еще во время своего пребывания в общине крестителей получил по крайней мере два откровения: одно в возрасте 12 лет, другое через 12 лет, когда ему исполнилось 24 года¹. Однако, как теперь свидетельствует *СМС*, сам Мани утверждал, что видений в своей юности он имел множество². Тем не менее представление о том, что Мани имел два откровения, послуживших для него причиной ухода из общины эльксаитов и создания собственной религии, стало общим местом в научной литературе.

Благодаря Бируни, который цитирует слова самого Мани из его сочинения *Шапуракан*, мы можем точно установить год рождения Мани и год, в который он получил свое (первое) откровение³: это соответственно 527 г. по эре Селевкидов («в четвертый год царя Артабана») и 539 г. по той же эре («во второй год царя царей Ардашира, когда Мани шел тринадцатый год»)⁴. Таким образом, в переводе на

¹ Правда, Хеннинг (Taqizadeh—Henning, 1958, 119) считал, что даты жизни Мани — это, скорее всего, агнографическая стилизация (в 12 лет первое откровение, в 24 года — второе, в 60 лет — смерть Мани); подробнее см. выше, прим. 518.

² *СМС* 4. 7—12: «Многие видения и великие чудеса показал он мне за все время моей юности» (πλείστα δὲ εἰς ἐν ὀκταεταίῳ καὶ τὰ θεάματα μέγιστα, ἃ ὑπέδειξέν μοι κατ' ἐκεῖνον πάντα τὸν καιρὸν τῆς νεότητός μου: Henrichs—Koenen, 1975, 7); *СМС* 3. 2—12: «Силой ангелов и святых сил, которые взяли на себя мою защиту. Они воспитали меня своими видениями и чудесами, которые они мне показывали; они были малыми и краткими настолько, чтобы я смог их вынести» (διὰ σθένους [τῶν] ἀγγέλων ἐφυλάχθην καὶ τῶν δυνάμεων τῆς ὁσιότητος τῶν ἐνχειρισθεῖσάν τῆν ἐμὴν παραφυλακτῆν, οἳ καὶ ἀνέθρεψάν με δι' ὀκταεταίων καὶ σπμείων ἂν ὑπεδείκνυν μοι μικρῶν καὶ βραχυτάτων καθὼς ἐδύναμην ὑποφέρειν: *ibid.*, 4).

³ Надо заметить, что Бируни говорит только об одном откровении (al-wahy), не называя его «первым», как следует из английского перевода Захау (Zachau, 1879, 121. 15 и 190. 41). См.: Sundermann, 1986a, 206.

⁴ *Chronol.* VIII; Zachau, 1878, 208. 9—11 (араб.); Zachau, 1879, 190. 37—43 (англ.). Несколькими иными числами Бируни приводит выше в *Chronol.* VI; Zachau, 1878, 118. 17—19 (араб.); Zachau, 1879, 121. 11—17 (англ.): Мани родился в 527 г. через *четыре года* после начала правления Артабана, а первое откровение получил в *тринадцать лет* в 539 г. через *два года* после начала правления Ардашира. Однако фраза Бируни, что Мани был «сын тринадцати лет», означает, как объяснил Такизаде, не то, что ему уже исполнилось тринадцать лет, а что ему шел тринадцатый год (Taqizadeh—Henning, 1958, 108).

наше летосчисление годом рождения Мани будет 216 г., а годом его (первого) откровения — 228 г.⁵

Ан-Надим не называет дату рождения Мани, но говорит о том, что первое откровение Мани получил в возрасте 12 лет, а второе в 24 года, после чего он оставил общину крестителей и вышел в мир с проповедью своего учения. Было это в день, когда Шапур, сын Ардашира, получил корону («в воскресенье первого нисана, когда солнце было в созвездии Овна»)⁶. Шапур был коронован как соправитель своего отца, по всей вероятности, в апреле 240 г.⁷; следовательно, этим же временем следует датировать и второе откровение Мани.

Подтверждение свидетельству ан-Надима о втором откровении Мани мы теперь имеем в *СМС* (18. 1–15)⁸, где находим такие слова Мани об этом откровении⁹: «[Когда мне исполнилось] двадцать [четыре] года¹⁰, в год, когда царь Персии Ардашир покорил город Хатру¹¹,

⁵ Парф. фрагмент *M* 5910 (R 12–13), хотя и крайне разрушенный, также, если принимать реконструкцию издателя, содержал рассказ о первом откровении Мани. Интересующая нас дата в переводе издателя выглядит так: «[Und im fünf]hundert [neun] und dreißigsten [Jahr der Herr]schaft [Alexanders]». (Sundermann, 1981, 19 /22–23/). Эта дата в точности соответствует той, которую дает Бируни для (первого) откровения Мани: 539 год по эре Селевкидов (= 228 г. н.э.); см. также: Sundermann, 1986a, 208: «It agree with Mani's Säbuhragān and probably depends on it».

⁶ Flügel, 1871, 328 (араб.); Flügel, 1862, 84 (нем.); ср. Dodge, 1970, 774–775.

⁷ Для этого события были предложены различные датировки (например, начало 242 г., согласно Такизде: Taqizade, 1946, 41). Однако датировка Хеннинга (12 апреля 240 г.; см.: Taqizade-Henning, 1958, 116) представляется предпочтительной (правда, с оговоркой, что речь идет о коронации Шапура как регента Ардашира, обстоятельство, которое Хеннинг не принял во внимание: Henrichs–Koenen, 1970, 126, прим. 72), поскольку находит теперь подтверждение в *СМС*. См. также: Wiesehöfer, 1987, 374.

⁸ Дата начала публичной проповеди Мани, а именно 240 г., косвенно подтверждается и другим свидетельством ан-Надима, которое следует сразу же за только что приведенным и в котором он синхронизирует начало проповеди Мани с временем правления римских императоров. Он говорит: «Мани вышел (на проповедь) во второй год правления римлянина Галла» (Flügel, 1862, 85). Как известно, Требониан Галл стал императором в июне 251 г.; следовательно, начало проповеди Мани следует датировать 252 г. Принимая во внимание различные варианты написания имени Галл в рукописях «Фихриста» и несоответствие с вышеприведенной датой начала правления Шапура, уже Флюгель предположил, что здесь мы имеем дело с ошибкой автора или переписчика, и предложил исправить имя Галл на имя Гордиан (ibid., 150 сл., прим. 51). Гордиан III стал императором летом 238 г., и второй год его правления приходится на 240 г. Заметим, что в своей «Сирийской хронике» (1276 г.) Баребрей говорит о том, что Мани родился в правление Гордиана (о смешении сирийскими авторами даты рождения Мани и даты начала его публичной проповеди см. ниже, прим. 36; ср. также выше, прим. 483).

⁹ Henrichs–Koenen, 1975, 21.

¹⁰ Текст *СМС* часто сильно разрушен, но оставшиеся части, кажется, свидетельствуют о том, что в сочинении говорилось только об одном откровении. Часть *СМС* (14. 3–26. 5), в которой говорится об этом откровении Мани, принадлежит перу манихейского учителя Барая (Βαρ-α<ι>της ὁ διδάσκαλος).

¹¹ Для восстановления лакуны «2[4] года» см.: *СМС* 73. 5–6: κατὰ γὰρ τὸ εἰκ[ο]στὸν καὶ πέμπτου ἔτος ἀλεκάλφουθῆ (т. е. σὺςυυος) αὐτῷ μεγαλοπρεπῆς (Henrichs–Koenen, 1975, 92).

¹¹ Источники говорят то об Ардашире, то о Шапуре как о покорителе города-крепос-

когда царь Шапур, его сын, надел великую корону, в месяце фармути в день луны¹², блаженнейший Господь... послал мне [...моего] Двойника»¹³.

Таким образом, мы получаем следующую хронологическую канву основных событий первой половины жизни Мани.

216 г. — рождение Мани (Бируни: «четвертый год царя Артабана»: правил с 213 г./?)¹⁴.

228 г. — (первое) откровение Мани (Бируни: «второй год царя Ардашира» /правил с 226¹⁵/; ан-Надим и Бируни сообщают, что Мани было тогда 12 лет).

240 г. — (второе) откровение Мани (ан-Надим и *СМС*: коронация Шапура; Мани исполнилось тогда 24 года).

Бируни не говорит о том, кто принес Мани откровение, но ан-Надим и *СМС* единодушны: и первое, и второе откровение, согласно ан-Надиму, Мани получил от ангела, которого по-арамейски называют Таут, что значит «Двойник», или «Близнец»; в *СМС* (18. 15) этот ангел назван Σύζυγος, что является греческим переводом арамейского taūṭā.

Также ничего не говорит Бируни и о содержании откровения, но ан-Надим дает о нем подробную информацию. Так, первое откровение состояло в том, что Мани в будущем (но не сейчас в возрасте 12 лет, ибо он еще молод) должен оставить общину эльксаитов и выйти со своим учением к людям. Во втором откровении ему было сказано, что его время пришло и теперь он должен открыто выступить с проповедью своего евангелия истины.

ти Хатра (Хатра пала между апрелем и сентябрем 240 г.: Wiesehöfer, 1987, 374), и это может свидетельствовать о том, что это произошло в период их совместного правления (Taʿqizadeh, 1946, 13). В этом случае оказывается, что *СМС* передает события в обратном порядке, а на самом деле сначала была коронация Шапура как соправителя Ардашира, затем покорение Хатры.

¹² Издатели сначала читали, как и я читаю на качественной фотографии в факсимильном издании: τὸν μῆνα τὸν Φαρμοῦθι ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς σελήνης (Henrichs–Koenen, 1970, 120, прим. 52; ср. факс. изд. и там же рабочее чтение ἐν τῇ [.] ἡμέρᾳ: Koenen–Römer, 1985, 36), однако позднее приняли чтение ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς σελήνης, т. е. «в восьмой день луны», чтобы дата приходилась на день рождения Мани 8 (нисана) фармути (Koenen, 1971, 247–248).

¹³ Подробнее о датировке этих событий см.: Henrichs–Koenen, 1970, 125–126.

¹⁴ Точную дату начала правления Артабана IV (не V, как он обозначен в старой научной литературе) установить трудно из-за долгой междоусобной войны с его старшим братом, законным наследником престола Вологазом VI, которая началась ок. 213 г. и продолжалась, по крайней мере, до 216 г.; подробнее см.: Schirpmann, 1987, 649.

¹⁵ См.: Wiesehöfer, 1987, 372: «официальная коронация Ардашира в Ктесифоне в 226 г.»; ср. Taʿqizadeh, 1946, 42: «царь Ирана с весны 224 г., коронован как царь царей Ирана в Ктесифоне в апреле 227 г.»; Taʿqizadeh–Henning, 1958, 116: «апрель 224 г.». При этом следует помнить, что современные этим событиям источники отсутствуют (см., например: Taʿqizadeh, 1946, 6 и замечание Хеннинга в Haloun–Henning, 1952, 197: «the dates of the early Sassanian kings are throughout conjectural»).

СМС (21. 2 — 23. 14), хотя текст в этом месте значительно испорчен, также позволяет восстановить содержание (второго) откровения. Мани говорит: Двойник «вырвал меня из секты, в которой я вырос», и научил тому, «кто я и что такое мое тело, каким образом я пришел и как произошел мой приход в этот мир... кто мой Отец Всевышний... Ко всему этому он открыл мне беспредельные высоты и бездонные глубины»¹⁶. Еще один рассказ об откровении, полученном Мани, сохранил нам среднеперсидский фрагмент *M* 49 II, содержащий остаток какого-то жиснеописания Мани¹⁷: здесь Мани рассказывает о том, как ему явился его Двойник (*naḡamīg*), научил его мудрости, а Мани, в свою очередь, передал содержание этого откровения своему отцу и родственникам, после чего они обратились в новую веру¹⁸. Очевидно, что здесь имеется в виду откровение, полученное Мани в 24 года, иначе в какое учение обратились бы родственники, если, будь Мани в это время 12 лет, самого учения еще не существовало.

В нашем распоряжении есть еще один текст (*Keph* 1: «О приходе апостола»), а именно рассказ Мани о своем откровении, который исследователи единодушно считают рассказом о первом откровении, т. е. об откровении, полученном им в 12 лет¹⁹. Приведу сначала перевод текста и для удобства ссылок обозначу каждый его смысловой раздел цифрами. Мани говорит:

§ 1. «...месяц фармути... в это самое время он [дал мне] мой образ, который я ношу, (было это) в годы Артабана, царя Парфии.

§ 2. В годы же Ардашира, царя Персии, рос я, становился взрослее (αἰαεϋτε) и достиг совершеннолетия (ἀπρωρ ἀπξ[ω]κ ἡ κῆκα[ρ]ο)с²⁰.

¹⁶ Henrichs—Koenen, 1975, 23—25. Кенен говорит о том, что Мани получил два откровения — первое в 12 лет («die eigentliche Offenbarung»), второе — в 24 года («die Entsendung in die Welt»), — но Барай отказался от того, чтобы рассказывать о первом (детском) откровении Мани, и передвинул его на место второго, которое в результате как единственное и оказалось главным (Koenen, 1971, 249 прим. 2). По непонятным мне причинам Хенрихс утверждает, что этот рассказ относится к первому откровению Мани (Henrichs, 1973, 32, прим. 34).

¹⁷ Ср. Voise, 1960, 5 (49): «From an autobiography of Mani». Зундерман предположил, что мы имеем здесь дело с фрагментом из *Шануракана* («die nächstliegende und wahrscheinlichste Annahme»: Sundermann, 1981, 92).

¹⁸ Andreas—Henning, 1933, 17; по поводу слова *naḡamīg* см. выше, прим. 676.

¹⁹ Puech, 1939, 599; id., 1949, 42; Henning (см.: Taqizadeh—Henning, 1958, 120): «the journey to India, described in the *Kephalaia* immediately after the first appearance of the 'Twin'; Henrichs, 1973, 32: «the capital texts for Mani's... first revelation *Keph* 14. 31—15. 24 and *СМС* 19. 8 — 24. 16»; Tardieu, 1981, 14; Böhlig, 1980, 85 и прим. 42 на с. 318: «Gemeint kann hier nur die 1. Offenbarung am 1. April 228 sein»; Widengren, 1983, 967: «At the age of 12 years... on this occasion a full revelation of the hidden mystery was imparted to Mani» (со ссылкой на *Kephalaia*, р. 14, ll. 31 сл.); Смагина, 1998, 292: «Мани, следовательно (во время этого откровения), шел 12-й год».

²⁰ Ср. *СМС* 12. 9—11, где Мани говорит о достижении им совершеннолетия: εἰς τὸ ἀκμαῖον τοῦ σώματος μου; другое выражение для обозначения совершеннолетия см. в

§ 3. В том самом году, в который царь Ардашир [...ко]рону, Живой Параклет спустился ко [мне и го]ворил со мною. Он открыл мне скрытое таинство, которое скрыто от миров и родов, таинство глубины и высоты, он открыл мне таинство Света и Тьмы... (далее Мани дает краткое описание своей религиозной системы, которая была ему дана в откровении, и заканчивает:) Через него (т. е. Параклета. — А. Х.) я понял все и увидел все...

§ 4. В последний год царя Ардашира я вышел на проповедь и отправился в Индию...

§ 5. В году же, в котором царь Ардашир умер и его сын Шапур стал царем, [послал он за мной], я прибыл из Индии... и явился перед царем Шапуrom» (14. 26 — 15. 33).

Этот подробный рассказ Мани логически выдержан и хронологически последователен. В § 1 Мани рассказывает о том, когда он родился; в § 2 он говорит о том, в какие годы он вырос (правда, опуская вопрос о том, где именно); в § 3 Мани, будучи уже совершеннолетним, рассказывает об откровении (заметим, что здесь нет речи о том, что это второе откровение, поскольку в этом рассказе ему не предшествует первое); в § 4 он говорит о начале своей проповеди миру; в § 5 говорится о том, что первое миссионерское путешествие Мани было прервано и ему пришлось явиться к царю Шапуру.

Отождествление этого рассказа с первым откровением Мани было основано на том, что Полоцкий в своем издании *Кефалайя* для лакуны в строке 14. 32 (см. начало § 3) предложил такой перевод (при этом не восстанавливая лакуны в коптском тексте: 2̄N̄ †рампе †рампе ̄ε̄т̄м̄м̄ε̄ ̄ε̄т̄ε̄ε̄ ар†[Δ̄ζ̄ο̄ο]с π̄р̄[ρ̄ο ..κ̄]ρ̄η̄πε): «In diesem selben Jahre, als Ardaschir der König (?) [im Begriff war?], die Krone [zu empfangen]»²¹.

СМС 17. 7–10: «к тому времени, когда мое тело полностью сформировалось» (κατὰ τὸν καιρὸν τοῦτον καθ' ὃ συντελεράνθη μου τὸ σῶμα ἐν τέλει). Издатели (на мой взгляд, без достаточных оснований) считают, что в *СМС* 12. 9–11 речь, «по всей вероятности» (wahrscheinlich), идет о достижении Мани возраста 12 лет (Pubertätsreife) и, следовательно, в этом пассаже говорится о первом откровении Мани (Henrichs–Koenen, 1975, 15, прим. 25); а в *СМС* 17. 7–10 выражение означает «становиться взрослым» (das Erwachsensein; состояние, которое по семитским представлениям наступало по достижении 25 лет), и, таким образом, здесь говорится о втором откровении Мани (ibid., 77, прим. 40).

²¹ Polotsky–Böhlig, 1940, 14. 31–32, предполагая, по всей вероятности, такую реконструкцию: ̄ε̄т̄ε̄ε̄ ар†[Δ̄ζ̄ο̄ο]с π̄р̄[ρ̄ο νᾱχι κ̄]ρ̄η̄πε, т. е. год, «в который царь Ардашир [намеревался получить ко]рону». Не ссылаясь на коптский текст, последующие исследователи по сути дела переводили перевод Полоцкого: Puech, 1939, 599: «...année où Ardashir le roi (?) [était sur le point ??] de [recevoir] la couronne»; Gardner, 1995, 20: «In that same year, when Ard[ashir], k[ing] was c[rowned]; Смагина, 1998, 64: «в те самые годы, когда царь Артаксеркс [[получил] венец]. Белиг, который не участвовал в издании интересующей нас страницы *Кефалайя*, позднее дал такой перевод: «Zur selben Zeit, als der König Ardaschir gekrönt wurde» (не отмечая при этом, что в тексте имеется лакуна: Böhlig, 1980, 85).

Такая реконструкция вызывает, однако, сомнение по нескольким причинам²²: с одной стороны, в 226 г., когда Ардашир был назван царем царей (помня, правда, о том, что полной уверенности в точности дат правления Сасанидов у нас нет), Мани не было еще двенадцати лет; с другой стороны, полностью будет разрушена логика рассказа: в § 2 Мани говорит, что он достиг совершеннолетия, а в § 3 опять возвращается к своему двенадцатилетнему возрасту. Кроме того, при таком понимании текста за пределами рассказа остается крайне важное для Мани (второе, согласно ан-Надиму) откровение, которое и побудило его окончательно порвать с эльксаитами и выступить с публичной проповедью своего учения.

Недавно к этому вопросу обратился иранист Зундерман, который также выразил сомнение в том, что в тексте *Кeph* 1 (14. 32 сл.) речь идет о первом откровении²³. По его просьбе коптолог Нагель еще раз исследовал этот пассаж и предложил следующие возможности его понимания.

1. Перевод Белига («Zur selben Zeit als der König Ardaschir gekrönt wurde»; см. выше, прим. 19) по смыслу приемлем, но вызывает грамматические трудности²⁴.

2. Возможен также и другой перевод: «In dem gleichen Jahr, als Ardašīr der Kō[nig (noch) das Dia]dem trag»²⁵.

3. В случае, если в коптском было не слово б](рн)пє «получать/носить корону»²⁶, а слово нпє, тогда лакуну можно было бы восстановить следующим образом: [жѡк т](сн)пє «[complete] one's time (of life)», т. е. «завершить свой срок жизни». В этом случае «откровение, о котором идет речь в *Кефалайя*, можно было датировать годом смерти Ардашира»²⁷.

²² Хотя само сочетание «получать корону» надежно засвидетельствовано другим коптским манихейским текстом: в *Гомилиях* говорится, что после смерти Шапура «царь Ормазд взял вместо него корону» (ϩⲟⲣⲓⲛⲥⲁⲔ ⲡⲓⲣⲟ ⲁⲓⲒⲓ ⲃⲣⲏⲡⲉ ⲁⲡⲉⲥⲏⲁ: *Hom* 42. 16).

²³ Sundermann, 1986a, 206–207. Если коптский текст, замечает он, действительно говорит о первом откровении Мани, то тогда коронация Ардашира приходится на очень позднее время («in this case the text seems to maintain a very late date of Ardašīr's coronation, namely the year 228/229 at the earliest»: *ibid.*, 207).

²⁴ Коптский формант єтєре, по словам Нагеля, «a present I and as such possessing a durative aspect. 'Wurde, became' is not what should be expected as the meaning of such a verb» (Sundermann, 1986a, 207).

²⁵ В этой реконструкции, где не приводится коптский текст, за пределами лакуны оказывается сам глагол («trag»), а именно несохранившийся глагол и важен для понимания всего пассажа. Кроме того, столь расплывчатое хронологическое указание («В тот самый год, когда царь Ардашир /еще/ носил корону») едва ли имеет смысл. Ведь Ардашир носил корону около 15 лет.

²⁶ Однако копт. брнпє означает «корона», но не «получать корону» или «носить корону», для этого нужен еще глагол: жѡ или т. п.

²⁷ Однако сам Зундерман замечает, что такая датировка является слишком поздней и невероятной («...is unlikely»: *ibid.*, 207). Само слово нпє означает «число» или т. п. (Crum, 527b), а не «время (жизни)».

(апрель 242 г.). Упоминание в этой книге всего одного, а не двух откровений³² требует какого-то объяснения.

Можно допустить (не доказать), что Мани написал эту книгу еще до своего выхода из общины эльксаитов и, следовательно, до того, как ему исполнилось 24 года³³. Потому-то и не было в ней рассказа о втором откровении, поскольку оно еще не произошло. Свой последующий разрыв с эльксаитами Мани связал со своим вторым откровением³⁴, и отныне оно стало главным для манихеев³⁵. Именно поэтому сирийские христианские авторы ошибочно приняли дату этого откровения за дату рождения Мани, которую они единодушно относили к 551 году селевкидской эры (= 240 г.)³⁶

Может быть, потому *Шапуракан* так и не стал канонической книгой, что по сравнению с последующими сочинениями Мани в нем содержалось еще, так сказать, несовершенное манихейское учение, в котором еще не было места второму (главному) откровению Мани³⁷. Вероятно, поэтому *Шапуракан* (по крайней мере, под этим названием) так и не вышел из ираноязычной среды и остался неизвестным ни западной, ни китайской манихейской традиции (см. подробнее главу III).

³² Если бы в *Шапуракане* был рассказ о втором откровении Мани (ср. выше, прим. 3), то вряд ли бы такой скрупулезный автор, как Бируни, не упомянул бы о нем. Поэтому предположение Хенрихса («perhaps this date (т. е. второго откровения) derives ultimately from *šābuhragān*»: Henrichs, 1986, 202) едва ли имеет под собой прочную почву.

³³ В этом случае книга не была написана специально для Шапура и, следовательно, первоначально имела другое название. Вопрос о том, написал ли Мани эту книгу по-персидски или, что вполне вероятно (ср. выше прим. 467), по-арамейски, и лишь затем она была переведена для Шапура, остается открытым. В пользу последней возможности высказалась Бойс (Boyse, 1983, 1196), однако большинство исследователей (начиная с Alfagis, 1919, 49; ср. выше, прим. 376) сходятся на том, что книга все-таки была написана по-персидски и затем переведена на арамейский (обзор проблемы см.: Pedersen, 1996, 118–120).

³⁴ Однако в каком своем сочинении он впервые рассказал об этом, мы не знаем.

³⁵ Очевидно, что Мани начал создавать свою религиозную систему, еще живя у эльксаитов. Об этом свидетельствует как его постоянная полемика с ними, сохраненная в *СМС*, так и то обстоятельство, что сразу же после разрыва с общиной Мани выступил с проповедью своего учения, которое, разумеется, он создал не за несколько дней до своего публичного выхода.

³⁶ Эту дату находим в Эдесской хронике (после 540 г.; перевод см.: Пигулевская, 2000, 469 [X]), в так называемой Маронитской хронике (после 664 г.), в Хронике Ильи Низибийского (1019 г.) и т. д. Подробнее о том, что эти авторы смешали даты «плотского рождения Мани» с его «духовным рождением», см.: Puech, 1939, 596 сл.; id., 1949, 20.

³⁷ Возможно, немаловажным оказалась то обстоятельство, что на Западе, где манихеи обращались со своей проповедью преимущественно к христианам различных толков, высказывание о том, что 12-летний Мани удостоился гораздо большего, чем Иисус (который в 12 лет только продемонстрировал свою мудрость, но не получил никакого откровения: *Лк* 2. 42–50), а именно Мани получил откровение свыше о том, что он станет создателем нового учения, звучало бы как кощунство и едва ли привлекло бы христиан к манихейскому учению.

Приложение 2

Об одной греческой манихейской (?) молитве

Среди многочисленных рукописей, греческих и коптских, открытых при раскопках поселения римского времени Келлис (подробнее см. выше с. 30–31), одна, можно сказать, идеальной сохранности заслуживает особого внимания. Речь идет о найденном в феврале 1992 г. греческом тексте, написанном на обеих сторонах деревянной таблички. Мы имеем дело с молитвой, название которой читается как в начале, так и в конце текста (εὐχή τῶν προβολῶν и ἡ τῶν προβολῶν εὐχή) и которую исследователи единодушно, одни решительно, другие более осторожно, признали манихейской. Приведу сначала греческий текст и его перевод³⁸.

Текст

Сторона Α

(1)εὐχὴ³⁹ τῶν προβολῶν

[I] (2)Προσκυνῶ καὶ δοξάζω τον (3)μέγιστον π(ατέ)ρα τῶν φώτων ἐκ (4)καθαρᾶς ἐννοίας ἀδόλω λόγῳ. Δεδό(5)ξασαι καὶ εὐφῆμησαι σὺ καὶ τὸ (6)σὸν μεγαλειὸν καὶ οἱ πανευφη(7)μίας αἰῶνες. Σὺ γὰρ ἐν δόξῃ τὴν (8)σύστασιν αὐτῶν ἐτελεσιούρησας. (9)Δεδόξασταί σου ἡ δύναμις καὶ ἡ δό(10)ξα καὶ τὸ φῶς σου καὶ ὁ λόγος καὶ (11)τὸ σὸν μεγαλειὸν καὶ οἱ

³⁸ Текст дается по единственному изданию, к которому прилагается качественная фотография, позволяющая проверить практически все чтения издателя: Jenkins, 1995, 243–263. Буква Α обозначает лицевую сторону деревянной таблички, буква Β — оборотную; римские цифры в квадратных скобках введены мною для обозначения нового раздела, каждый из которых начинается словами «поклоняюсь и прославляю»; в приподнятых над строкой цифрах в круглых скобках указывается номер строки; в круглых скобках дается слово, которое в тексте передано как *popen saqum*, например: π(ατέ)ρα. Все исправления текста, помимо особо отмеченных, принадлежат Дженинсу: в угловых скобках < > даются пропущенные буквы или слова, в фигурных {} — избыточные; о словах, помеченных *, см. в разделе «Языковые особенности».

³⁹ Нет необходимости предполагать вместе с издателем, что артикль перед названием молитвы <η> εὐχὴ τῶν προβολῶν либо был опущен переписчиком, либо теперь не читается (Jenkins, 1995, 257). Достаточно сравнить название нашей молитвы с названиями других молитв раннехристианского времени: например, εὐχὴ ἡλιακῆ (PGM2, 170: XXXVI. 213), εὐχὴ πρὸς Σελήνην (PGMI, 160: IV. 2785) или εὐχὴ προσφόρου Σαραπίωνος ἐπισκόπου (ср., однако, в конце молитвы: ...πρὸ τῆς εὐχῆς τοῦ προσφόρου: Johnson, 1995, 46 и 80). По поводу исходной формы и возможного перевода τῶν προβολῶν см. ниже.

τῆς εὐ⁽¹²⁾λογίας αἰῶνες καὶ πᾶσα ἡ βούλη⁽¹³⁾σίς σου. Σὺ γὰρ εἶ ὁ θεός, τὸ σύστημα πά⁽¹⁴⁾σης χάριτος καὶ ζωῆς καὶ ἀληθείας.

[II] ⁽¹⁵⁾Προσκυνῶ καὶ δοξάζω πάντας ⁽¹⁶⁾θεοὺς, πάντας ἀγγέλους, πάντα ⁽¹⁷⁾φέγγη, πάντας φωστήρας, πάσας ⁽¹⁸⁾δυνάμεις, τὰς ἐκ τοῦ μεγίστου καὶ ⁽¹⁹⁾ἐνδόξου π(α)τρ(ο)ς οὐσας, τὰς ἐν ἀγιότη⁽²⁰⁾τι αὐτοῦ διαμενούσας καὶ τῷ φωτὶ ⁽²¹⁾αὐτοῦ ἀνατρεφόμενάς⁴⁰, παντὸς ⁽²²⁾σκότους καὶ κακοηθείας καθαρευούσας.

[III] ⁽²³⁾Προσκυνῶ καὶ δοξάζω τὰς μεγί⁽²⁴⁾στας δυνάμεις, τοὺς φωτ<ε>ινούσ* ἀγ⁽²⁵⁾γέλους, τοὺς ἰδία σοφία(ς)⁴¹ προελη⁽²⁶⁾λυθότας καὶ ὑποτάξαντας τὸ σκό⁽²⁷⁾τος καὶ τὰς ἀθάραις αὐτοῦ δυνά⁽²⁸⁾μεις, τὰς τῶν πάντων πρῶχον⁽²⁹⁾τι πολεμεῖν βουληθείσας. Οὗτοι ⁽³⁰⁾εἰσὶν οἱ τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν ⁽³¹⁾κοσμήσαντες καὶ δῆσαντες ἐν ⁽³²⁾αὐτοῖς πᾶσαν τῆς ὑπεροχίας ⁽³³⁾τὴν σύστασιν.

[IV] Προσκυνῶ καὶ δοξάζω τὸν τῆς ⁽³⁴⁾μεγαλειότητος ἔγγονον τὸν φωτ<ε>ινόν* νοὺν, βασιλέα χρ(ιστό)ν⁴²,

τὸν ἐκ τῶν ⁽³⁶⁾ἑξωτέρων αἰῶνων ἐληλυθότα ⁽³⁷⁾εἰς τὴν ἄνω κειμένην διακόσμη⁽³⁸⁾σιν καὶ ἐκ ταύτης εἰς τήνδε τὴν ⁽³⁹⁾κάτω κειμένην δημιουργίαν, ⁽⁴⁰⁾καὶ ἀπαρακαλύπτως ἐξηγησά⁽⁴¹⁾μενον αὐτοῦ τὴν σοφίαν καὶ τὰ ⁽⁴²⁾ἀπόρρητα μυστήρια τοῖς ἐπὶ γῆς ⁽⁴³⁾ἀν(θρώπ)οις,

καὶ τὴν τῆς ἀλήθειας ὁδὸν ⁽⁴⁴⁾ὑποδείξαντα σύμπαντι τῷ κόσμῳ,

⁽⁴⁵⁾καὶ πάσαις ἐρμηνεύσαντα φωναῖς,

⁽⁴⁶⁾καὶ τοῦ ψεύδους τὸ ἀληθὲς διορί⁽⁴⁷⁾σαντα καὶ το<υ>* σκότους τὸ φῶς καὶ ⁽⁴⁸⁾τοῦ φαύλου τὸ ἀγαθὸν καὶ τῶν πο⁽⁴⁹⁾νηρῶν τοὺς δικαίους.

Ἐκ σοῦ πᾶ⁽⁵⁰⁾σα χάρις ἔγνωσται τῷ κόσμῳ, καὶ ζωῆ⁽⁵¹⁾μα καὶ ἀλήθεια παντὶ φύλῳ πά⁽⁵²⁾σαις ἐρμηνεύται φωναῖς.

Αὐτὸς ⁽⁵³⁾καὶ λυτῆρ ταῖς ζώσαις ψυχαῖς γέ⁽⁵⁴⁾γονεν ἐκ τῆς ἀνάγκης τῶν πολε⁽⁵⁵⁾μίῳν δεσμών.

⁴⁰ Издатель исправляет текст, вставляя здесь артикль: <τὰς> παντὸς <...> καθαρευούσας (Jenkins, 1995, 258).

⁴¹ Стоящее в рукописи сочетание τους ἰδια σοφίας προεληλυθότας издатель предлагает исправить на τους ἰδία σοφία(ς) προεληλυθότας, (Jenkins, 1995, 250, 258) и дает перевод: «...angels, these having come forth by their own wisdom» (256), т. е. «ангелы, явившиеся по своей собственной мудрости». Однако богословски такое толкование едва ли допустимо, поскольку объясняет явление ангелов как независимое от воли Бога. Глагол προέρχομαι в этом сочетании, кажется, лучше понимать в значении ‘уходить вперед’, т. е. ‘превосходить кого-либо’ (с дат. пад.); примеры см.: Blass-Debrunner, 1990, § 197, 5. Другой возможный вариант чтения, принятый во внимание Дженкинсом: τους ἰδία<ς> σοφίας προεληλυθότας (где выпадение одной сигмы объясняется гаплографией), предполагает, что глагол в том же значении управляет род. пад.

⁴² Следует заметить, что в греческих рукописях того времени этим имен sacrum (χ̄ς, χ̄ρς или χ̄ρν в вин. пад.) сокращалось не только слово Χριστός, но и χρηστός («хороший»): оба слова произносились одинаково; ср., например: 2*PrJa* (NHС V. 59. 11): ειωτ η̄χ̄ς или *Zostr* (NHС VIII. 131. 14): πιχ̄ρ̄с̄ η̄ειωτ, что в обоих случаях означает «добрый Отец». Также и имя Христос могло писаться как χρ̄ηστός; см., например: *TrRes* (NHС I. 43. 37) или *TrTract* (NHС I. 136. 1): χ̄ρη̄с̄; ср.: ἴηс̄οус̄ πιχ̄ρη̄с̄тос̄ в *PGMI*: IV. 1234.

[V] Προσκυνῶ καὶ δοξάζω) τὸν ⁽⁵⁶⁾ζῶντα θε(ε)ὸν καὶ ἐνάρετον καὶ ἀ⁽⁵⁷⁾ληθή, τὸν ἐν δυνάμει ἰδίᾳ τὰ πάν⁽⁵⁸⁾τα αἰωροῦντα, τήνδε ἄνω καὶ τήν ⁽⁵⁹⁾κάτω διακόσμησιν.

[VI] Προσκυνῶ καὶ δοξάζω) ⁽⁶⁰⁾τοὺς μεγάλους φωστήρας, ἥλι⁽⁶¹⁾ὸν τε καὶ σελήνην, καὶ τὰς ἐν αὐ⁽⁶²⁾τοῖς ἐναρέτους δυνάμεις, τὰς σο⁽⁶³⁾φία τοὺς ἀντιπάλους νικώσας ⁽⁶⁴⁾καὶ φωτιζούσας σύμπασα<v>* τήν ⁽⁶⁵⁾διακόσμησιν καὶ τῶν πάντων ⁽⁶⁶⁾ἐφορώσας* καὶ κρινούσας τὸν ⁽⁶⁷⁾κόσμον καὶ διαπεμπούσας τὰς ⁽⁶⁸⁾νικώσας τῶν ψυχῶν εἰς τὸν ⁽⁶⁹⁾μέγιστον αἰῶνα τοῦ φωτός.

Сторона В

[VII] ⁽⁷⁰⁾Προσκυνῶ καὶ δοξάζω) τὰ μεγάλα πέντα φῶτα ⁽⁷¹⁾δι' ὧν ἅπασ(ας) συνέστηκεν ὁ ⁽⁷²⁾κόσμος καὶ δι' ὧν οὐρανὸς καὶ ⁽⁷³⁾γῆ, ὧν μετουσίᾳ δύνα⁽⁷⁴⁾μις καὶ κάλλο(υ)ς* καὶ ψυχῇ ⁽⁷⁵⁾καὶ ζωῇ ἐν παντὶ τυγχάνει. ⁽⁷⁶⁾Καὶ ἄνευ τούτων συνίστασθαι ⁽⁷⁷⁾ὁ κόσμος οὐ δύναται.

[VIII] Προσκυνῶ καὶ δοξάζω) ⁽⁷⁸⁾πάντας θεοὺς, πάντας ἀγγέλους, ⁽⁷⁹⁾τοὺς ζῶντας καὶ καθαρούς, ⁽⁸⁰⁾τοὺς ὅλον τοῦτο τὸ δημι⁽⁸¹⁾ούργημα βαστάζοντα<ς>* βου⁽⁸²⁾λήσει τοῦ μεγίστου καὶ ἐναρέ⁽⁸³⁾του φωτός τοῦ πάντων τῶν ⁽⁸⁴⁾ὑμνουμένων δεσπύζοντος.

[IX] ⁽⁸⁵⁾Προσκυνῶ καὶ δοξάζω) πάντας τοὺς φωτ<ε>ινούς* ⁽⁸⁶⁾ἀγγέλους τοὺς σύμπαντος* ⁽⁸⁷⁾τοῦ κόσμου δυναστεύοντας ⁽⁸⁸⁾καὶ ὑποτάσσοντας πάντας ⁽⁸⁹⁾δαίμονας καὶ πᾶσαν τήν κα⁽⁹⁰⁾κίαν καὶ τῆς δικαιοσύνης ὑ⁽⁹¹⁾περασπίζοντας* καὶ φυλάτ⁽⁹²⁾τοντας αὐτὴν ἀπὸ τῶν πονη⁽⁹³⁾ρῶν δαιμόνων καὶ τὸ ἀγα⁽⁹⁴⁾θὸν αὐξοντας ἐν αὐτῇ.

[X] ⁽⁹⁵⁾Προσκυνῶ καὶ δοξάζω) πάν⁽⁹⁶⁾τας δικαίους τοὺς πάσης κα⁽⁹⁷⁾κίας περιγεγονό(ν)τας* τοὺς ⁽⁹⁸⁾τε προὑπάρξαντας καὶ τοὺς ⁽⁹⁹⁾νῦν ὄντας καὶ γινομένους καὶ ⁽¹⁰⁰⁾τοὺς ἐτοίμους ἔσεσθαι, ὅτι τήν ⁽¹⁰¹⁾ἀλήθειαν καὶ πᾶσαν ὑπερο⁽¹⁰²⁾χὴν ἐπέγνωσαν, τοὺς ἀγνοῦς ⁽¹⁰³⁾καὶ βεβαίους, ὅπως πάντες ⁽¹⁰⁴⁾οὔτοι οὐς προσεκύνεσα καὶ ⁽¹⁰⁵⁾ἐδόξασα καὶ ὠνόμασα βοῆ⁽¹⁰⁶⁾θήσωσί μοι καὶ εὐλογήσωσιν ⁽¹⁰⁷⁾ἐν εὐνοίᾳ καὶ λύσωσί με ἀπὸ ⁽¹⁰⁸⁾πάντων δεσμῶν καὶ πάσης ⁽¹⁰⁹⁾ἀνάγκης καὶ βασάνου καὶ ⁽¹¹⁰⁾πάσης μετενσωματώσεως ⁽¹¹¹⁾καὶ ἄνοδόν μοι παράσχωσιν ⁽¹¹²⁾εἰς τὸν μέγιστον αἰῶνα ⁽¹¹³⁾τοῦ φωτός,

εἰς ὃν ἤλπισαν ἀφί⁽¹¹⁴⁾ξεσθαι πάντες οἱ σοφοὶ καὶ ⁽¹¹⁵⁾εὐθεῖς τῇ γνώμῃ, ὅπου ἡ εἰ⁽¹¹⁶⁾ρήνη πολιτεύεται καὶ τοῦ ἀ⁽¹¹⁷⁾γαθοῦ τὸ ἀκραιφνέστα(σ)τον*, ⁽¹¹⁸⁾ὅπου μηδεμία αἴσθησις ⁽¹¹⁹⁾κακία<ς>* ἀλλὰ ἀμβροσία ⁽¹²⁰⁾καὶ {ο} ζωῇ αἰώνιος τυγχά⁽¹²¹⁾νει, ὅπου οἱ οἰκήτορες πάν⁽¹²²⁾τες ἀνένδεές εἰσι καὶ θα⁽¹²³⁾νάτου ἄπειροι καὶ φθοράς.

(124) Μακάριος, ὃς ἂν εὕξηται* (125) ταύτην τὴν εὐχὴν πολλὰ (126) κίς, ἢ κἂν τρί<ς> τῆς ἡμέρας⁴³, (127) ἐν καθαρᾷ καρδίᾳ καὶ (128) εὐθείᾳ γλώσσῃ αἰτιοῦ⁽¹²⁹⁾ μενος ὧν ἁμαρτάνει (130) συγγνώμην. Ἀμήν.
 (131) Ἐπληρώθη ἡ τῶν προ⁽¹³²⁾βολῶν εὐχή.

Перевод

Сторона А

Молитва τῶν προβολῶν

[I] Поклоняюсь и прославляю великого Отца (πᾶρα) светов от чистого помышления в бесхитростном слове⁴⁴. Прославлены⁽⁵⁾ и восхвалены⁴⁵ и ты, и твое величие, и (твои) достохвальные зоны, ибо ты в славе завершил их устройство. Прославлены сила твоя и слава, (10) свет твой и слово, и твое величие, и благословенные зоны, и всякое твое желание, ибо ты Бог (θεῖς), вместилище всякой благодати, жизни и истины.

⁴³ Чтение этого места вызывает трудности. Одним вариантом его понимания мог бы быть такой: μακάριος ὃς ἂν εὕξηται ταύτην τὴν εὐχὴν πολλάκις, ἢ κἂν τρίτης ἡμέρας (рукопись: ηὔξεται; здесь конъюнктив аориста с ἂν; верное чтение: εὕξηται; см. ниже раздел «Языковые особенности»), т. е. «...много раз, или даже один раз в три дня». Дженкинс объяснил эту фразу по-другому: «Blessed be whoever prays this prayer frequently, and especially on the third day...» (Jenkins, 1995, 257 и комментарий на с. 261, в котором он рассматривает η не как разделительный союз ἢ («или»), а как ἦ (Konj. Praes. от εἶμι) и связывает этот глагол с μακάριος. Трудность, которая возникает при объяснении словосочетания τρίτης ἡμέρας как «один раз в три дня», заключается в том (отвлекаясь от того, что артикль при порядковом числительном здесь отсутствует), что род. пад. во временном значении употреблялся лишь при указании на год, месяц или час, при указании же на день обычно использовался дат. пад. (Mayer, 1934, 224 сл. и 296–297); таким образом, вместо τρίτης ἡμέρας здесь следовало бы ожидать τῆ τρίτῃ ἡμέρᾳ. Однако есть другая возможность объяснения этого места: τρίτης ἡμέρας можно рассматривать как дефектное написание для τρί<ς> τῆς ἡμέρας, т. е. «трижды в день», написание, которое засвидетельствовано папирусами как птолемеевского, так и римского времени (ср., например: ἐν ἡμέραι<ς> τρισίν: P. Teb. 14. 5; см.: Mayer, 1970, 180 сл.; Gignac, 1976, 124–125 и ниже раздел «Языковые особенности», где приведены другие примеры такого дефектного написания в нашем тексте). Предлагаемая реконструкция находит подтверждение в «Дидахе» (8. 3): τρίς τῆς ἡμέρας οὕτως προσεύχεσθε, т. е. «трижды в день так молитесь»; ср. также: Clem., Strom. VII. 40. 3 о практике молиться трижды в день (ἄραι τακταί τρίτῃ, ἕκτῃ, ἐνάτῃ) и Orig., Or. 13. 2. Если принять предложенную эмendaцию, то нет необходимости связывать τρίτης ἡμέρας с манихейским «третьим великим днем» (πινὰς μμαζωμὰντ Ἰζοοογε: Keph 39; 103. 10), как предлагает Дженкинс (Jenkins, 1995, 261).

⁴⁴ «В бесхитростном слове» (ἀδόλω λόγῳ) Дженкинс предпочитает отнести к последующему предложению («*With a guileless word you and your majesty... have been glorified...*»: Jenkins, 1995, 255), хотя и отмечает, что сочетание можно связывать и с предыдущим «от чистого помышления» (ἐκ καθαρᾶς ἐνοίας). Выбранный им вариант, отвлекаясь от параллели в строках 127–128 (ἐν καθαρᾷ καρδίᾳ καὶ εὐθείᾳ γλώσσῃ), не учитывает последующего перфекта (см. след. прим.).

⁴⁵ Оба перфекта (δεδοξασαι и εὐφήμησαι), как и перфект, с которого начинается следующее предложение (δεδοξασται), предполагают, что автор молитвы говорит здесь не только о себе, но и своих предшественниках: они прославляли раньше, а он делает это сейчас. Если бы он имел в виду только свою молитву, он бы использовал настоящее время, как он это и делал повсюду.

[II] ⁽¹⁵⁾Поклоняюсь и прославляю всех богов⁴⁶, всех ангелов, все планеты⁴⁷, все светила⁴⁸, все силы, происходящие от величайшего и всеславного Отца ($\overline{\pi\rho\varsigma}$), пребывающие в его святости ⁽²⁰⁾и питаемые его светом, чистые ото всякой тьмы и злонравия.

[III] Поклоняюсь и прославляю величайшие силы, светлых ангелов, ⁽²⁵⁾превосходящих (всех) своей мудростью и подчинивших тьму и ее дерзкие силы, которые замыслили воевать с Тем, кто всех превосходит. Они ⁽³⁰⁾упорядочили небо и землю и заключили здесь (букв. 'в них') в оковы все презренное собрание.

[IV] По(клоняюсь и прославляю) отпрыска величия, светлый ⁽³⁵⁾ум, царя Христа (согон), который пришел из внешних эонов в мир, расположенный наверху, а оттуда в тварный мир, расположенный внизу, ⁽⁴⁰⁾и который открыл мудрость свою и неизреченные таинства людям ($\overline{\alpha\nu\omicron\tau\omicron\varsigma}$) на земле и показал путь истины всему миру, ⁽⁴⁵⁾который объяснил (это) на всех языках, который отделил правду от лжи, свет от тьмы, добро от зла и праведных от грешников. От тебя вся ⁽⁵⁰⁾благодать была познана миром, а жизнь и истина были открыты всякому народу на всех языках. Он и стал для живых душ освободителем из неизбежности враждебных ⁽⁵⁵⁾оков.

[V] По(клоняюсь и прославляю) живого Бога, славного и истинного, который подвешивает все своей силой, и верхний, и нижний миры.

[VI] По(клоняюсь и прославляю) ⁽⁶⁰⁾великие светила, Солнце и Луну, и славные силы, (заключенные) в них, которые мудростью побеждают врагов и дают свет всему ⁽⁶⁵⁾устройству, которые надзирают за всеми⁴⁹, судят мир и посылают побеждающие души в величайший эон света.

Сторона В

[VII] ⁽⁷⁰⁾По(клоняюсь и прославляю) пять великих светил, через которые весь мир возник и через которые небо и земля (возникли), при

⁴⁶ Форма θεός зд. и в стрк. 78 написана полностью, а не как ποτεп sagum; ср. далее Бог всегда как θε̄ или θε̄ν.

⁴⁷ πάντα φέγγη, букв. 'все сияния'. Имеются в виду или пять планет (не считая Солнце и Луну; см. след. прим.; ср. также стрк. 70: «пять великих светил /φῶτα/»), или вся совокупность звезд.

⁴⁸ πάντας φωστήρας. Имеются в виду или только Солнце и Луна (ср. стрк. 60–61: «великие светила /φωστήρας/ Солнце и Луну»), или все планеты.

⁴⁹ Cod. εφορούσας; Jenkins, 1995, 259 пишет: «The form εφορούσας seems to be mistake (см., однако, ниже, раздел «Языковые особенности»). It would appear certain that we should construe it with the preceding τῶν πάντων as object, but εφοράω and the related εφορεύειν both govern accusative objects». В действительности же нет серьезных трудностей при объяснении этого места: см. Mayser, 1934, 237 сл. («Der Genitiv bei Kompositen») и P. Lond. 23. 30: ἡς ὁ ἥλιος ἐφορεῖ — пример, который показывает, что этот глагол мог управлять род. падежом.

участии которых и сила, и красота, и душа, ⁽⁷⁵⁾и жизнь оказываются во всем. И без них мир не может существовать.

[VIII] По(клоняюсь и прославляю) всех богов, всех ангелов, живых и чистых, ⁽⁸⁰⁾которые несут все это творение по воле величайшего и славного света, господствующего над всеми, которым (здесь) возносятся гимны⁵⁰.

[IX] ⁽⁸⁵⁾По(клоняюсь и прославляю) всех светлых ангелов, которые господствуют над всем миром и подчиняют (себе) всех демонов и всякое зло, ⁽⁹⁰⁾(которые) защищают праведность, охраняют ее от злых демонов и увеличивают в ней⁵¹ благо.

[X] (95) Поклоняюсь и прославляю всех праведников, которые, избежали всякого зла и которые были ранее, ныне живут и рождаются ⁽¹⁰⁰⁾и еще появятся, поскольку они познали истину и величие⁵², чистых и верных, чтобы все те, которым я поклонился, ⁽¹⁰⁵⁾прославил и назвал (в этой молитве), помогли мне, благословили (меня) милостиво и освободили меня от всех оков, (от) всякой неизбежности, пытки и ⁽¹¹⁰⁾всякого переселения в другое тело⁵³, (чтобы они обеспечили мне восхождение в величайший зон света, в который надеялись прийти все мудрые и ⁽¹¹⁵⁾искренние помышлением, где правит мир и чистейшее благо, где нет никакого чувства зла, но амброзия ⁽¹²⁰⁾и вечная жизнь, где все обитатели не испытывают ни в чем нужды и не причастны смерти и гибели.

[Макаризм] Блажен (тот), кто будет молиться ⁽¹²⁵⁾этой молитвой часто, или хотя бы три раза в день, прося искренне ⁽¹³⁰⁾прошения в том, в чем согрешил. Аминь.

Закончена молитва τῶν προβόλων.

⁵⁰ По поводу сочетания τοῦ πάντων τῶν ὑμνουμένων δεσπόζοντος Дженкинс пишет: «Here we might note the reference to 'singing hymns' (ὑμνεῖν)» и поясняет в примечании: «this absolute usage (τῶν ὑμνουμένων) is intriguing. I prefer to think that it refers to the gathered congregation, while the first person forms of the text refer to the worship lesder» (Jenkins, 1995, 248, прим. 19). Однако медиальное причастие здесь никак нельзя толковать как действительное в значении «поющие гимны» (τῶν ὑμνοῦντων; ср., например: ὑμνοῦντων δ' ἡμῶν [π]ατέρα... в Р. Оху. 1786 или θεὸν ὑμνοῦντων in Clem., Paed. III. 12; Stählin 292. 40), а только как «те, которым возносятся гимны»; ср. стрк. 103–105: «все те, которым я поклонился» и т. д.

⁵¹ «В ней» (ἐν αὐτῇ) может относиться только к праведности (δικαιοσύνη), однако праведность едва ли нуждается в увеличении блага; ἐν αὐτῇ («в нем», имеется в виду ἐν τῷ κόσμῳ) лучше бы подходило по смыслу.

⁵² Сочетание «поскольку они познали истину и величие» (или «превосходство» /ὑπεροχή/; имеется в виду: Бога) относится к предшествующему «избежали всякого зла».

⁵³ Издатель исправил сочетание πάσης μετεσωματώσεωσιν на πάσης μετεσωματώσεως (Jenkins, 1995, 252, 253).

Комментарий

Материал и внешняя форма рукописи. Эта табличка, которая первоначально являлась страницей книги, если судить по отверстиям (два сверху и два снизу по левому краю листа), предназначенным для переплетного шнура или колец для скрепления, подробно рассмотрена издателем текста. Приведу кратко описание, данное Дженкинсом: толщина доски — 35 мм, ее размер — 310×90 мм с зеркалом текста 280×70 мм, — книги такого узкого формата предназначались, по-видимому, для записей хозяйственных текстов (ср. книгу на деревянных табличках с отчетами об урожаях, приблизительно такого же (334×107 мм) формата⁵⁴, найденную по соседству в доме 2), в то время как для литературных текстов использовались книги более широкого формата (ср., например, книгу с текстом речей Исократы, см. выше прим. 122); — доска была тщательно закрашена темной краской, так что старый текст, если он там был, совершенно не виден; на обеих страницах справа, слева и внизу размечены поля; текст содержит 132 строки: 69 на лицевой стороне, 63 на оборотной; переписчик тщательно соблюдал поля с левой стороны страницы (начало строки), но часто выходил за них с правой (конец строки), вероятно, из-за экономии места; по этой же причине буквы стоят плотно одна к другой; на оборотной стороне по мере приближения к концу текста буквы укрупняются и интервалы между строками становятся больше, однако последняя страница все равно осталась заполненной не до конца.

Датировка. Ровное, унциальное письмо, характерное для греческих литературных и полулитературных текстов IV в., позволяет датировать рукопись временем после 300 г., что не противоречит данным археологии и найденного там же (т. е. во дворе т. н. дома 3) документального письменного материала, который датируется временем с конца III по конец IV в.

Графические особенности. Письмо представляет собой *scripta continua*, однако в ряде случаев встречаются интервалы и обособление отдельных групп слов. Это относится в первую очередь к встречающемуся десять раз сочетанию *προσκεινῶ καὶ δοξάζω*, которое пять раз написано полностью, а еще пять — в форме суспензии *prosg*⁵⁵. При этом, если аббревиатура находится в начале строки, она отделяется от следующего за ней текста одним косым штрихом *προσ/* (строки 70 и 85), если в середине или в конце строки, то отделяется с двух сторон одним

⁵⁴ Издание и комментарий к этому тексту, а также отчет об обстоятельствах его находки см.: Wagnall, 1997.

⁵⁵ О том, что подобные сокращения были характерной особенностью документальных текстов, см.: Mitteis–Wilcken, 1912, XXXIX–LXII.

или двумя штрихами: /прос/ (строка. 55) или //прос// (строки 59 и 77; ср. также /прос/ в строке 33). Такие же штрихи встречаются иногда в конце строки (22, 84, 94), но они относятся, скорее, не к предшествующему слову или абзацу, а отмечают начало следующего уже на другой строке сочетания *πρὸς(κυνῶ καὶ δοξάζω)*. Начальная π в этом сочетании больше, чем остальные буквы; это же можно сказать о μ в слове *μακάριος* (стрк. 124) и об α в слове *ἀμῆν* (стрк. 130).

Nomina sacra встречаются регулярно для таких слов, как *πατήρ* (*πᾶρ* для *πατρός* /стрк. 19/ и *πᾶ* для *πατέρα* /стрк. 3/), *θεός* (*θῆ* /стрк. 13/ и *θῆ* для *θεόν* /стрк. 56/), *ἄνθρωπος* (*ἄνοῖς* для *ἀνθρώποις* /стрк. 43/) и *χριστός* (*χρηστός* /?/; *χῆν* /стрк. 35/)⁵⁶.

Йота-ascriptum никогда не пишется.

Языковые особенности. Частый перенос слов, правда, без каких бы то ни было знаков переноса, строго следует правилам, принятым в рукописях, начиная с литературных и документальных текстов птоломеевского времени: согласный, находящийся между двумя гласными, относится ко второму слогу и переносится (например, *ἄ-ληθή* в стрк. 56–57 и т. д.), удвоенные согласные относятся к разным слогам, и второй согласный переносится (например, *φυλάτ-τοντας* в стрк. 91–92 или *προύχον-τι* в стрк. 28–29)⁵⁷.

Хотя текст можно назвать литературным, тем не менее он разделяет целый ряд языковых особенностей с нелитературными текстами (деловые и хозяйственный документы, частная переписка и т. п.). Издатель выявил и исправил все отклонения от нормативного языка, но не сказал о том, что мы имеем дело не с простыми ошибками переписчика, а с практикой, которая засвидетельствована для нелитературных и полулитературных текстов. Среди отклонений от нормативного литературного языка можно отметить следующие — общие для нашего текста и современных ему документов, в частности, документов из оазиса Дахла.

Гласные:

1. *φῶτινος* (строки 24, 34, 89) вместо *φωτεινός*; дифтонг *ει* > *ι* в любой позиции (Gignac, 1976, 189–190).

2. *εφορούσας* (стрк. 66) вместо *εφορώσας* и *παράσχοουσιν* (стрк. 111) вместо *παράσχωσιν*; *ω* > *ου* в середине слова как в ударной, так и в безударной позиции (Gignac, 1976, 209–210).

⁵⁶ Дженкинс (1995, 248) замечает, что употребление *nomina sacra*, хотя и обычное для манихейских текстов из Египта, было все же отличительной чертой христианских сочинений. Противопоставление собственно христианских и манихейских текстов едва ли оправдано и приводит к тому, что христианское происхождение манихейства, как, впрочем, и манихейской книжной культуры, игнорируется. Следует вспомнить, что в гностических текстах из Наг Хаммади мы также встречаем *nomina sacra*, однако это лишь один раз свидетельствует о христианском происхождении гностицизма.

⁵⁷ Подробнее о нормах переноса слов см.: Maysen, 1970, 44 сл.

3. κάλλους (стрк. 74) вместо κάλλος; ο > ου как в ударной, так и в безударной позиции (Gignas, 1976, 212–214)⁵⁸.

4. το (стрк. 47) вместо τοῦ; οὔ > ο в конечной позиции, обычно под ударением (Gignas, 1976, 211, где несколько примеров το для τοῦ).

5. δεσμου (стрк. 108) вместо δεσμών; ων > ου в коптских текстах в окончаниях греческих слов (Kahle, 1954, I, 92, например: λεβίτου для λεβίτων).

6. συμπαντας (стрк. 86) вместо σύμπαντος; ο > α как в ударных, так и в безударных слогах (Gignas, 1976, 287–288: например, διὰ παντάς вместо διὰ παντός в Р. Оху. 1927. 15).

7. ηξεται (стрк. 124) вместо εὔξεται (конъюнктив аориста с ἄν); ε > η и η > ε в любой позиции (Gignas, 1976, 242–247, ср. также: 188–189).

Согласные:

8. υπερασπισοντας (стрк. 90) вместо υπερασπίζοντας; ζ > σ в любой позиции, в том числе и в глаголах на -ζ (Gignas, 1976, 123).

9. τους βασταζοντα (стрк. 81) вместо τοὺς βαστάζοντας; κακια (стрк. 119) вместо κακίας и три της ημερας (стрк. 126) вместо τρις τῆς ἡμέρας (см. прим. 14); конечная ζ часто опускается безотносительно к качеству последующего звука (Gignas, 1976, 124–125).

10. συμπλασα την... (стрк. 64) вместо σύπλασαν τὴν...; конечная ν часто опускается перед словами, начинающимися с согласной (Gignas, 1976, 112).

11. περιγεγονοντας (стрк. 97) вместо περιγεγονότας; паразитическая ν появляется перед зубными, как правило, если одна ν уже ей предшествовала (Gignas, 1976, 116–119)⁵⁹.

12. ακραιφνεσταστων (стрк. 117) вместо ἀκραιφνέστατων; паразитическая σ иногда появляется перед зубными, как правило, если σ уже ей предшествовала или следует далее (Gignas, 1976, 131, например: ἐξεστάσης вместо ἐξετάσης, или ἐκαστοστί вместо ἐκατοστί).

13. ιδια σοφιας (стрк. 25) вместо ἰδίᾳ σοφίᾳ (ср. выше, прим. 41); появление паразитического окончания -ς в позиции перед любой буквой (Gignas, 1976, 125–126, например: κοινῆς (вместо κοινῆ) π[ρ]ος в Р. Оху. 2722. 62).

14. μετενωματωσεων (стрк. 110) вместо μετενωματώσεως; конечная ζ иногда заменяется на ν (Gignas, 1976, 131–132, например: ἐκ ἐπιστολῆν вместо ἐξ ἐπιστολῆς в Р. Fay. 117.5).

⁵⁸ Поскольку взаимозаменяемость ου с ω/ο редко встречается в греческих текстах, но обычна в греческих словах, заимствованных в коптский (см., например: Kahle, 1954, 83: μοῦναχος, проус и т. д.), Жиньяк (Gignas, 1976, 213–214) считает, что в этом случае речь должна идти о греческо-коптской интерференции.

⁵⁹ Подробнее см.: Thumb, 1901, 136, который говорит о влиянии египетского языка, поскольку это явление засвидетельствовано только для Египта.

Жанр. Сочинение, название которого звучит как εὐχή τῶν προβολῶν (стрк. 1) или ἡ τῶν προβολῶν εὐχή (стрк. 131–132), представляет собой хвалу различным божественным сущностям, начиная с великого Отца светов и заканчивая праведниками (как древними и нынешними, так и будущими). Сама хвала, занимающая три четверти всего текста (стрк. 2–103) и написанная от 1-го лица ед. ч., состоит из десяти доксологий, каждая из которых начинается одной и той же формулой: προσκυνῶ καὶ δοξάζω, т. е. «поклоняюсь и прославляю». В заключение первой доксологии автор объясняет, как он будет произносить эту хвалу (ἐκ καθαρῶς ἐννοίας ἀδόλφ λόγῳ, т. е. «от чистого помышления в бесхитростном слове»: стрк. 3–4) и почему (потому что единственный Бог, который создал все и который заключает в себе все, заслуживает величайшей похвалы и восхваляется всегда: стрк. 4–14; ср. прим. 15 и 16). Эту часть сочинения можно определить как хвалебную молитву или гимн в прозе.

Пространное придаточное предложение, которое примыкает к последней доксологии и которое само состоит из целого ряда придаточных предложений (стрк. 103–123)⁶⁰, можно рассматривать как скрытую просительную молитву, поскольку здесь нет прямой просьбы в форме императива (что было обычным для подлинной просительной молитвы), а лишь объяснение, для чего приносится эта хвала: «чтобы все те, которым я поклонился, прославил и назвал, помогли мне...» (ὅπως πάντες οὗτοι οὓς προσεκύνεσα καὶ ἐδόξασα καὶ ὠνόμασα βοηθήσωσί μου... и т. д.).

Заканчивается текст макаризмом (μακάριος ὅς...: стрк. 124–130).

Сочинение сразу же было признано исследователями *манихейской* молитвой, предназначенной для литургических целей⁶¹. Однако заключительное высказывание, содержащее определенную уступку («Блажен, который будет молиться этой молитвой часто, или хотя бы три раза в день...»: стрк. 124–126), показывает, что эта молитва не была обязательной (чего следовало бы ожидать, если бы мы имели дело с литургической молитвой), но лишь желательной. Если принять во внимание то, что община верующих обращалась к Богу обычно в 1-м лице мн.ч. (а этого в нашем тексте нет) и что далеко не все гимны и

⁶⁰ Это придаточное предложение вводится союзом ὅπως, и само включает в себя еще пять придаточных, которые дважды вводятся относительными местоимениями οὓς и εἰς ὃν и трижды союзом ὅπου.

⁶¹ См., например: Hope-Koper, 1992, 42: «appears to be a cycle of Manichaean prayers»; Jenkins, 1995, 243: «displays clear affinities with Manichaeism» и «the text was in all likelihood prepared for liturgical purposes» (248); классифицируя тексты из оазиса Дахла, Гарднер говорит о нашей молитве в разделе «Манихейские псалмы и литургические тексты» (Gardner, 1997, 163); в словаре манихейских текстов молитва цитируется в разделе «Греческие манихейские тексты и цитаты» (см.: *DictMT* 1, 12).

молитвы были предназначены для *литургических* целей⁶², то едва ли есть серьезные основания видеть в нашем тексте литургическую молитву. Скорее здесь следует говорить о *частной* хвалебной (гимнологической)⁶³ молитве, для которой обращение к божеству в 1-м лице ед. ч. было обычным⁶⁴.

Название. Вопрос о том, что означает название сочинения εὐχὴ τῶν προβολῶν, вызывает серьезные трудности, поскольку последнее слово ни разу не встречается в самом тексте. Впервые сочинение было упомянуто в научной литературе как «The Prayer of the Defenders», т. е. «Молитва защитников»⁶⁵. Этот перевод предполагает, что форма προβολῶν была понята как род. пад. мн. ч. от слова πρόβολος, которое среди прочих имеет значение «защитник» (в этом случае название должно быть написано как εὐχὴ τῶν προβόλων). Однако это толкование не было принято и более исследователями не повторялось. Дженкинс, убежденный в том, что сочинение является манихейским, объяснил форму προβολῶν как род. пад. мн. ч. от слова προβολή, т. е. «эманация»⁶⁶, и перевел название как «The Prayer of the Emanations», т. е. «Молитва эманаций». Такой буквальный перевод едва ли можно признать удачным, поскольку genitivus subjectivus (а английское of можно понимать здесь прежде всего в том значении, что речь идет о молитве, которую произносят сами эманации) не дает тексту хорошего смысла: молитва написана от 1-го лица ед. ч., и, следовательно, нужно предположить, что лишь одна эманация, которая сама является божественной сущностью, молится другим божественным сущностям. «Молитвой эманации» действительно можно было бы назвать пространный гимн, обращенный к Богу, который произносит Христос в «Первой книге Иеу» (41; Schmidt–MacDermot), поскольку в нем Христос сам себя называет эманацией: «Я воспеваю (†ζῦμνευε) тебя, о недостижимый Бог, ибо по твоему желанию воссиял я в тебе, я, который был (твоей) единственной эманацией (προβολή)»;

⁶² Уже Кролль (Kroll, 1921, 12, прим. 1) заметил, что соблазн видеть во всех гимнах «литургические тексты чреват, как показывает опыт, многими ошибками». Удобное собрание материала по античной и христианской гимнодике см.: Lattke, 1991.

⁶³ Автор сам говорит о том, что в этой молитве он поет гимн божественным сущностям: ..φῶτος τοῦ πάντων τῶν ὑνουμένων δεσπόζοντος (стрк. 83–84); ср. выше, прим. 50.

⁶⁴ Ср., например, начало другой молитвы из оазиса Дахла, которая также начинается с обращения в 1-м лице ед. ч.: προσκυνῶ καὶ ὑμῶ ἐκ καθαρῆς καρδίας καὶ εὐλξ... (Т. Kellis in v. A/5/2: Wotr, 1995, N. 82, 207, стрк. 36–38; здесь текст обрывается, на другой стороне таблички находится календарь благоприятных и неблагоприятных дней; найден также в доме 3). Еще один текст из оазиса Дахла начинается обращением в 1-м лице ед. ч.: ὑμῶ ὄε πρῶλυμνητε π(ά)τερ (повторено несколько раз, см. стрк. 1–2, 4–5, 9–10, 47–48) и далее: τῶ καὶ σοι προσεύχομαι, σοι θαμὰ ἐξαγορεύω (стрк. 43–45; см. P. Kell. Gr. 92: Gardner, 1996, 137–139; в середине текст сильно разрушен).

⁶⁵ Hope et al., 1993, 5.

⁶⁶ «The term προβολῶν is genitiv plural of προβολή, 'emanation' <...> It apparently had little use in orthodox circles, but was popular among Gnostics and Manichaeans» (Jenkins, 1995, 257).

далее перечисляются и другие эманации: «Ты извел (ἀκπρωαλλε) и вторую эманацию и простер ее до мест, которые тебя окружают...» и т. д.⁶⁷

Если мы остаемся при значении *πρωβόλων* = «эманаций», то эту форму в названии сочинения можно понимать только как *genitivus obiectivus*, т. е. «The Prayer to the Emanations» («Молитва к эманациям»)⁶⁸. Это дает названию лучший смысл, однако не объясняет, почему термин «эманация» ни разу не появляется в самом тексте. Автора, кажется, не интересует вопрос, каким образом возникли все те божественные сущности, которым он молится. В сочинении господствует статика и нет никакого движения: божественные сущности пребывают (*διαμένουσι*) в святости Бога и питаются (*ἀνατρέφονται*) его светом. Те, к кому автор обращает свою молитву, не могут быть названы эманациями в строгом значении этого понятия. Оно не применимо не только к Богу (1-я и 5-я доксологии), но и к ангелам (2-я, 3-я, 8-я и 9-я доксологии), светилам и планетам (6-я и 7-я доксологии), праведникам (10-я доксология): Бог создал их, но не «эманировал». Учитывая сказанное, предложенное ранее значение названия, а именно «The Prayer of the Defenders», дает в том случае лучший смысл, если род. пад. понимать в объектном значении, т. е. «The Prayer to the Defenders» («Молитва к защитникам»), под которыми могли подразумеваться все упомянутые божественные сущности, помогающие тому, кто эту молитву произносит (см. стрк. 103–113).

Впрочем, нельзя исключить и того, что слово *πρωβόλων* могло иметь здесь совершенно другое значение, которое до сих пор не было засвидетельствовано⁶⁹. Исходя из контекста, можно было бы ожидать, что название имеет значение «Молитва восхвалений» или т. п., однако ни одно из известных нам до сих пор значений этого слова не позволяет это утверждать⁷⁰. Поэтому вопрос о том, что означает форма *πρωβόλων* в названии сочинения, я предпочитаю оставить открытым.

⁶⁷ Ср., например: *Keph.* 7 (34. 26 сл.): «...славный Отец вызвал из себя три эманации (*πρωβόλη*). Первая — это великий Дух..., вторая — Возлюбленный светов» и т. д.

⁶⁸ См., например, в Новом Завете: *πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ* (*Римл.* 3. 22) не означает «вера Иисуса Христа», но «вера в Иисуса Христа»; или *ζήλος θεοῦ* (*Римл.* 10. 2) не означает «ревность Бога», но «ревность по Боге»; ср. также многочисленные астрологические молитвы: *προσευχὴ τοῦ Κρόνου* (т. е. молитва к Кроносу), *προσευχὴ τοῦ Ἠλίου* и т. д. (Ruelle: CCAG, 1911, VIII, 2, 154 сл.).

⁶⁹ См., например, производное от того же корня слово *ὑποβόλη* в одной греческой надписи, значение которого *ραψῳδία* может быть предположено только из контекста (*CI G* No. 3088 и комментарий на с. 675–678); ср. также: *ὑποβόλη* в значении «произнесение» в «Евхологии» Серапиона (*ἐὐχή/μετὰ τὴν ὑποβόλην τῶν ὀνομάτων*: Johnson, 1995, 50 и Drews, 1900, 313: «*ὑποβόλη*, ein Wort, das den Philologen viel Kopfzerbrechen gemacht hat».

⁷⁰ Слово *πρωβόλη* встречается дважды в одном греческом документе (списке?) из оазиса Дахла, который также был найден в доме 3, однако текст настолько фрагментарен, что мы не можем решить, какое значение имеет здесь это слово (см.: Wortg, 1995, No. 55, 154–155).

Композиция и стиль. Если мы оставим в стороне заключительный макаризм нашего текста, поскольку он, кажется, не имеет прямого отношения к самой молитве (это лишь увещевание к тем, кто пожелает пользоваться этой молитвой), то увидим композицию, сходную с композицией греческих языческих гимнов, которые имеют ту же структуру и форму: 1) обращение к богу (богам) в 1-м лице ед. ч., в котором автор оправдывает следующую за этим хвалу⁷¹; 2) центральную часть (в случае, если ей предшествует обращение), в которой перечисляются качества и деяния (ἀρεταί и πράξεις) бога; 3) заключительную молитву⁷².

Из стилистических особенностей нашей молитвы⁷³, которые характерны и для других христианских молитв, можно отметить следующие.

1. Неожиданный переход от обращения к Богу в 3-м лице: «...прославляю великого Отца светов» (стрк. 2–4) к обращению во 2-м лице: «Прославлен... ты и твое величие...» (стрк. 4 сл.), или: «...прославляю отпрыска величия, светлый Ум...» (стрк. 33 сл.) и следующее за этим: «от тебя всякая благодать...» (стрк. 49–52); далее автор опять возвращается к обращению в 3-м лице: «Он и стал для живых душ освободителем...» (стрк. 52–52)⁷⁴.

2. Частицу γάρ explicativum, характерную для гимнологических текстов (ты сделал то-то и то-то, ибо /γάρ/ ты...»), встречаем также и в нашем тексте (стрк. 7, 13). 3. За исключением 7-й и 10-й доксологий, а также примыкающего к последней доксологии макаризма, в которых преобладают придаточные предложения, автор всегда пользуется причастными конструкциями (артикле ὁ + причастие), которые выполняют роль придаточных определительных.

Sitz im Leben. Текст был найден в доме, в котором было обнаружено множество бесспорно манихейских текстов⁷⁵. Среди прочих здесь оказалось и коптское письмо, в котором отец (?), по имени Макарий, манихей, пишет своему сыну (?)⁷⁶ Матфею, жильцу дома 3 и также

⁷¹ См. также: Berger, 1984, 1152: «Эта часть, особенно в позднее время, может отсутствовать».

⁷² Подробнее см.: Festugière, 1949, 310–325 (анализ формы на основе гимна к Зевсу Клеанфа) и Berger, 1984, 1149 сл.

⁷³ Стилистика античных и христианских гимнов и молитв была всесторонне проанализирована Эдуардом Норденом (Norden, 1913, 143 сл.), и хотя в работах последних лет некоторые его выводы оспариваются (см., например: Berger, 1984, 1031 сл.), книга остается непревзойденным собранием материала и лучшим исследованием в этой области.

⁷⁴ Уже Норден на многочисленных примерах показал, что в гимнологических текстах «обе формы встречаются рядом друг с другом» (Norden, 1913, 163).

⁷⁵ Как литературные тексты (например: T. Kell. Copt. 1, T. Kell. Copt. 2, T. Kell. Copt. 4, T. Kell. Copt. 6, P. Kell. Copt. 1, P. Kell. Copt. 2, T. Kell. Syr./Copt. 2 etc.: Gardner, 1996), так и документальные (например: P. Cell. Copt. 19 etc.: Gardner et al., 1999).

⁷⁶ Здесь следует считаться с тем, что термины родства (отец, сын и т. д.) обозначают не физическое, а духовное родство.

манихею: «Повторяй про себя (μελετάω) [его?] псалмы или по-гречески, или по-коптски, [каждый] день <...> Или еще: овладевай «Великими молитвами (ἱψῶνα = εὐχαί) и [греческими] псалмами (ψαλμός)»... Переписывай (из них) каждый день какую-нибудь часть (τύπος), ибо мне нужно, чтобы ты, находясь в этом месте, переписывал книги»⁷⁷.

Именно манихейский контекст и побудил исследователей считать нашу молитву манихейской. Однако если рассматривать молитву независимо от этого контекста, то в ней самой едва ли можно найти надежные данные в пользу этого предположения. Итак, какие же религиозные представления стоят за нашим текстом?⁷⁸

Для автора, молитва которого пронизана символикой света⁷⁹, существует лишь один-единственный Бог, «подвешивающий все своей силой, и верхний, и нижний миры» (стрк. 57–59). Этот Бог назван различными именами: «величайший Отец светов» (стрк. 2–3); «вместилище всякой благодати, жизни и истины» (стрк. 13–14); «величайший и всеславный Отец» (стрк. 18–19); «Величие» (стрк. 34); «живой Бог, славный и истинный» (стрк. 55–57); «величайший и славный свет, господствующий над всеми» (стрк. 82–84); «величайший зон света» (стрк. 68–69 и 112–113).

Прославляя Бога, автор постоянно говорит и о его зонах: «достохвальные зоны» (стрк. 6–7); «благословенные зоны» (стрк. 12–13); «внешние зоны» (стрк. 35–36), которые он отличает от этого мира и ему противопоставляет (κόσμος: стрк. 44, 50, 67, 72, 77, 87; ср. также διακόσμησις: стрк. 37, 65; δημιουργία: стрк. 39 и δημιουργημα: стрк. 80). Космос, который состоит из верхнего и нижнего миров (ἡ ἄνω κειμένη διακόσμησις и ἡ <...> κάτω κειμένη δημιουργία: стрк. 37–39; ср. ἡ ἄνω καὶ ἡ κάτω διακόσμησις: стрк. 58–59), — это то, что было создано и, следовательно, принадлежит чувственному (αἰσθητός) миру, зоны же принадлежат умопостигаемому (νοητός) или божественному миру.

От Бога происходят различные «силы» (δυνάμεις: стрк. 17–18 и 23–24), которые пребывают в «его святости» (стрк. 19–20) и «питаются его

⁷⁷ См.: P. Kell. Copt. 19. 13–19 (Gardner et al., 1999, 157, а также комментарий на с. 163). Об этих Макарии и Матфее см. там же, с. 31–34. К сожалению, мы не можем сказать, о каких псалмах (библейских или манихейских) и молитвах говорит Макарий. Перевод этого письма и комментарий см. ниже, в Приложении 3; ср. также выше, прим. 309, 310.

⁷⁸ Разумеется, в сочинении такого жанра, как молитва, не следует искать систематического изложения богословия. К тому же автор (или компилятор?) не был искусным писателем: его сочинение пестрит стилистическими неуклюжестями и повторами; см., например: τὸ σὸν μεγαλεῖον καὶ οἱ πανευφημίας αἰῶνες в стрк. 5–6 и τὸ σὸν μεγαλεῖον καὶ οἱ τῆς εὐλογίας αἰῶνες в стрк. 11–12; προσκυνῶ καὶ δοξάζω πάντας θεούς, πάντας ἀγγέλους в стрк. 15–16 и 77–78; καὶ πάσαις ἐρμηνεύσαντα φωναῖς в стрк. 45 и πάσαις ἐρμηνεύται φωναῖς в стрк. 51–52; εἰς τὸν μέγιστον αἰῶνα τοῦ φωτός в стрк. 68–69 и 112–113.

⁷⁹ Слово φᾶς и производные от него (φωτίζω, φωτεινός, φωστήρ) появляются в тексте 14 раз.

светом» (стрк. 20–21). К ним принадлежат «все боги и все ангелы» (стрк. 15–16 и 78), «все планеты и все светила» (стрк. 16–17, 60–61, 70). Каждая из этих божественных сущностей выполняет свою функцию.

Светлые ангелы (стрк. 24–25 и 85–86) подчинили тьму и ее дерзкие силы (стрк. 26–29), упорядочили небо и землю (стрк. 30–31), они несут все это творение (стрк. 80–81), господствуют над миром, подчиняют себе всех демонов и все зло и защищают от них праведность (стрк. 86–93).

Великие светила, т. е. Солнце и Луна, побеждают противников и дают свет всему миру; они наблюдают за всем, управляют миром и посылают души в великий зон света (стрк. 60–69). Пять великих планет дают миру силу, красоту, душу и жизнь (стрк. 70–75).

От высочайшего Бога происходит потомок (ἔγγονος), который назван светлым умом и царем χρς. Он спустился из внешних зонов в верхний мир (διακόσμησις), а затем в нижний тварный мир (δημιουργία)⁸⁰. Явив человечеству свою мудрость и показав миру путь истины, он стал для живых душ освободителем от оков неизбежности (стрк. 33–55).

Автор вспоминает постоянно и о злых силах. Хотя Бог и его воинство активно им противостоят, они еще имеют власть в этом мире. Автор, однако, надеется, что те, кого он восславил в своей молитве, спасут его от различных зол этого мира (стрк. 107–110) и обеспечат ему восхождение в великий зон света, в котором нет никакого зла, но лишь вечная жизнь (стрк. 118–120).

Оставив в стороне представление о том, что зло в его различных проявлениях активно действует в мире и даже имеет над ним некоторую власть, — представление, которое было неотъемлемой частью различных религиозных учений первых веков н. э.⁸¹ и которое не имеет ничего общего с радикальным религиозным дуализмом, лежащим в основе манихейского учения, — можно утверждать, что богословие нашего сочинения не является дуалистическим. Религиозный язык нашего сочинения почти всегда настолько нейтрален (см., например, такие выражения, как «величайший Отец», «живой Бог» и т. п., которые можно встретить повсюду в религиозной литературе того времени), что не позволяет решить, какой религии обязана молитва своим возникновением.

Тем не менее некоторые реалии текста указывают на то, что автор был знаком с христианскими представлениями. Так, например, такие понятия нашей молитвы, как φως, χάρις, ζωή, ἀλήθεια (стрк. 14 и 50–

⁸⁰ Автор едва ли проводит различие между верхней διακόσμησις в позитивном значении и нижней δημιουργία — в негативном; см.: τήνδε ἄνω καὶ τὴν κάτω διακόσμησιν (стрк. 58–59) и ὅλον τοῦτο τὸ δημιουργήμα (стрк. 81–82).

⁸¹ См., например: Dodds, 1965, 1–65 и резюме на с. 37: «...the progressive devaluation of the cosmos in the early Christian centuries (in other words, the progressive withdrawal of divinity from the material world)».

51), часто встречаются в начале Евангелия от Иоанна (πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας: 1. 14; см. также: *ibid.*, 1. 7 и *2Ин* 3; ср.: ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων: *Ин* 1. 4) и в других христианских текстах (см., например «Молитву» Серапиона: αἰνοῦμεν σὲ πάτερ ἀόρατε <...> σὺ εἶ ἡ πηγὴ τῆς ζωῆς, ἡ πηγὴ τοῦ φωτός, ἡ πηγὴ πάσης χάριτος καὶ πάσης ἀληθείας (1; Johnson, 46, 10–11) или литургию Марка: Θεὲς φωτὸς γεννήτορ, ζωῆς ἀρχηγέ, χάριτος ποιητὰ (Brightmann, 135. 11) и т. д.). В словосочетании «величайший Отец светов» (μέγιστος πατήρ τῶν φῶτων: стрк. 3) не обязательно следует видеть исключительно манихейскую терминологию⁸², поскольку это сочетание уже встречается в новозаветном Послании Иакова (1. 17) и в одном раннехристианском гимне⁸³.

В словосочетании ὁ φωτεινὸς νοῦς, βασιλεὺς $\overline{\chi\rho\varsigma}$ речь, бесспорно, идет о царе Христе (а не о «добром царе»; ср. выше, прим. 42), поскольку то, что сделал Ум в этом мире, соответствует миссии Христа: ср. «он показал путь истины» (ἡ τῆς ἀληθείας ὁδός: стрк. 43) и «я есмь путь и истина» (ἐγὼ εἰμι ἡ ὁδός καὶ ἡ ἀλήθεια: *Ин* 14. 6); «от тебя вся благодать была познана миром, и жизнь и истина...» (ἐκ σοῦ πᾶσα χάρις ἔγνωσται τῷ κόσμῳ, καὶ ζωὴ ἅμα καὶ ἀλήθεια: стрк. 49–51) и «благодать и истина пришли через Иисуса Христа» (ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο: *Ин* 1. 17); ср. также: «он открыл (ἠξήγησάμενον) мудрость его (т. е. Бога⁸⁴. — А. X.) и неизреченные таинства (τὰ ἀπόρρητα μυστήρια) людям» (стрк. 40–43) и «Бога не видел никто никогда; едиnorodный Сын <...> Он явил» (θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε: μονογεγῆς υἱὸς <...> ἐκεῖνος ἐξηγήσατο: *Ин* 1. 18).

Словосочетание «царь Христос» хорошо известно из различных христианских текстов⁸⁵, однако отождествление Христа с Умом в нашей молитве заставляет вспомнить высказывание Александра Ликопольского о том, что манихеи отождествляли Христа с Умом, который спустился из верхнего мира в этот мир (τὸν δὲ Χριστὸν εἶναι νοῦν ὃν δὴ καὶ ἀφικόμενον ποτε ἀπὸ τοῦ ἄνω τόπου <...>: *Adv. Man.* IV; Brinkmann, 7. 14–15)⁸⁶. В *Кефалайя* же «Свет–Ноῦς» не тождественен с «возлюблен-

⁸² Дженкинс так комментирует это понятие: «The Great Father of Lights is known from *Kephalaia* 40:11 etc.» (Jenkins, 1995, 258).

⁸³ Wessely, 1906, N. 28, 207, стрк. 18 (ср.: Van Haelst, 1976: № 844): ...θ(εο)ν] φῶτων; подробнее см.: Khosroev, 2000, 198–203.

⁸⁴ αὐτοῦ τὴν σοφίαν лучше понимать не как «мудрость Ума», а как «мудрость Бога»: если бы речь шла здесь о «мудрости Ума», автор использовал бы местоимение ἰδιος (= ἑαυτοῦ), ср.: ἰδίᾳ σοφία(ς) (стрк. 25) и ἐν δυνάμει ἰδίᾳ (стрк. 57); αὐτοῦ относится также и следующему «неизреченные таинства».

⁸⁵ См., например: Clem., *Paed.* III. 12 (Stählin, 292. 55): βασιλεὺς Χριστός; другие примеры см.: *PGL*.

⁸⁶ См. также свидетельство Александра о том, что манихеи заменяли в имени Христос букву ι на η, так что в результате получали имя Χρηστός (*Adv. Man.* XXIV; Brinkmann, 34. 18–19), ср. выше, прим. 42. В коптских манихейских текстах, в которых это имя напи-

ным Христом», из которого произошел этот Νοῦς ⁸⁷. Однако нет необходимости видеть здесь исключительно терминологию манихейского богословия, поскольку это представление засвидетельствовано в христианских текстах различных толков⁸⁸; ср., например: Отец послал «*primogenitum Nun suum <...> qui dicitur Christus*» (в учении Василида: *Iren., Haer. I. 24. 4*) или $\text{νοῦς, φῶς <...> ζωή}$ как обозначение Сына (*Diogn. 9. 6*); или $\text{νοῦς <δὴ> καὶ λόγος τοῦ πατρός ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ}$ (*Athen., Leg. 10. 2*; ср.: 24. 1). Лексика молитвы, которую встречаем, например, в апокрифических «Деяниях Филиппа», сходна с лексикой нашей молитвы. Здесь Филипп обращается к Христу со следующими словами: $\text{πατήρ μου ὁ Χριστός, ὁ πατήρ τοῦ μεγέθους, <...> ὁ ὢν δυνατός καὶ δύναμις τοῦ πάντος <...> ὁ βασιλεὺς τῆς τιμῆς, ὁ πατήρ τῆς μεγαλειότητος <...> ὁ νοῦς ὁ ὑπερύψωτος ἐν τῇ αὐτοῦ δόξῃ}$ (*ActPhil. 132*; Lipsius-Bonnet, 62. 13 сл.).

Автор постоянно обращается к Богу, его зонам, силам и ангелам, однако Христа упоминает лишь однажды. Он не называет его Сыном Бога (удивительным образом, Христос назван здесь ἔγγονος , что означает скорее «внук» или в любом случае «потомок»⁸⁹), не говорит о его воплощении и искупительной жертве. Что подразумевал автор под понятием λόγος , которое он лишь однажды вскользь упомянул в первой доксологии среди различных атрибутов Бога ($\text{δεδόξασται σου ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα καὶ τὸ φῶς σου καὶ ὁ λόγος καὶ τὸ σὸν μεγαλεῖον...}$: стрк. 9–11), также остается неясным⁹⁰.

Оставив в стороне эти немногочисленные христианские реалии нашего текста, увидим картину, немногим отличающуюся от той, которую находим в целом ряде религиозных учений первых веков. Эти уче-

сано полностью, а не как *poten sacrum*, встречаем всегда форму ΧΡΙΣΤΟΣ (например: *Keph 115*; 271. 25; *PsBema 241*; *Allberty, 42. 22*; *PsHer 184*; 106. 31); ср. однако: ΧΡΗΣΤΙΑΝΟΣ в *Hom 72. 9*.

⁸⁷ $\text{πνοῦς νοῦαῖν ἀν ἐταρεῖ ἀβαλ Ἰπχρηστος ἡνεριτ}$ (*Keph 75*; 182. 20–21).

⁸⁸ Чаше всего, однако, «Отец» выступает в христианских текстах как νοῦς , а «Сын» — как λόγος .

⁸⁹ Ср. в *Corp. Herm. X. 14*: $\text{γίνεται ὁ μὲν κόσμος τοῦ θεοῦ υἱός, ὁ δὲ ἄνθρωπος τοῦ κόσμου ὡςπερ ἔγγονος}$, что переводилось или как «grandson» (Scott. I. 197) или как «petit-fils» (Nock—Festugière I, 120. 4–6). Заметим, что Матфей (см. выше, прим. 77), говоря о своей молитве, в одном из писем называет Христа «возлюбленным Сыном» и говорит о «Боге, Отце истины», о «Святом Духе» и об «ангелах света»: $\text{πεῖ πε πατρῶνα πα πωτ' πνοῦτε ἡτνε' ἡ πεφωρε ἡνεριτ πχрс' ἡ πεφπῆ ετογαβε' ἡ πεφαγγελος ἡογαῖνε}$ (Gardner et al., 1999, № 25: 187. 12–188. 15).

⁹⁰ Здесь можно вспомнить о так называемых «Изречениях Секста» (христианская переработка языческого собрания изречений; II в.), богословский язык которых был настолько нейтральным, что Иероним отказывался видеть в них христианское сочинение: «*in ipso volumine nulla prophetarum, nulla patriarcharum, nulla apostolorum, nulla Christi fit mentio*» (*Ep. 133. 3*); издание текста «Изречений» и комментарий см.: Chadwick, 1959.

ния, даже если они и разнятся в деталях и настроениях⁹¹, отражают общую тенденцию того времени к монотеизму. Монотеистические спекуляции были широко распространены в различных слоях общества и засвидетельствованы многочисленными источниками (христианские тексты различных толков, герметические сочинения, «Халдейские оракулы»⁹², магические папирусы, надписи)⁹³. По этим религиозным представлениям единственный невидимый и непостижимый Бог вечно пребывает в высших сферах. Сначала он эмануирует многочисленные божественные сущности, а затем либо сам, либо посредством своих эманаций начинает творение (ангелов, великие светила и т. д.), которые с этого времени контролируют небо и поднебесные области. Пространство между небом и землей населено злыми силами (демонами), которые вредят людям и от которых они хотят избавиться. Под этим углом зрения рассмотрим некоторые богословские представления нашего текста.

Упомянув зоны Бога (стрк. 6–7, 11–12, 35–36), автор не объясняет, что именно он имеет в виду, однако можно видеть, что это понятие употребляется здесь не во временном смысле, что было обычным для традиционного христианского богословия (εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων, т. е. вовеки), но в пространственном. Представление об зонах как о духовных мирах, которые окружают Бога и из него происходят, впервые мы встречаем в различных гностических системах⁹⁴, где они занимают важное место и каждый имеет свое имя. Позднее многочисленные зоны заняли важное место в манихейской системе⁹⁵. Однако «зоны» (в пространственном значении) встречаются иногда и в христианских текстах⁹⁶. Так, в одной древней литургии читаем: ὁ θεὸς καὶ

⁹¹ См., например, два течения в герметизме (оптимистическое и пессимистическое), которые были выявлены Буссетом в его рецензии на книгу Кролля (Bousset, 1979, 97–191; вышла в 1914 г.). См. след. прим.

⁹² О богословии герметических сочинений см.: Kroll, 1914 (ср. пред. прим.); о богословии «Халдейских оракулов» см. подробно: Levy, 1978.

⁹³ О всеобщей тенденции первых веков к монотеизму, которая была характерна для различных религий, с богатым собранием примеров см.: Nilsson, 1963, 101–120. Следует заметить, что богословие нашего автора в отличие от вышеназванных, которое можно тотчас распознать по присутствию в них характерных имен богов (например, Геката, Гермес, Иао и т. д.), практически демифологизировано. В этом отношении можно сравнить нашу молитву с трактатом «Подлинное учение» (ННС VI. 3) или с началом «Почуений Сильвана» (*TeachSilv.* ННС VII. 4; 84.15–88.15), богословский язык которых также совершенно нейтрален; ср. выше, прим. 90.

⁹⁴ В герметических сочинениях и в «Халдейских оракулах» также встречается понятие «зон» в пространственном значении, однако в обеих системах речь идет лишь об одной зоне (*Corp. Herm.* XI. 2; Nock–Festugière, 1. 148. 2–3: «зон является образом Бога, а мир является образом зона»; *OrChald.* (Fr. 49; Des Places): зон — это πατρογενὲς φάος; см.: Levy, 1978, 99 сл.); см. также: *PGMI*, 112: IV. 1206 в ед.ч.; ср., однако: ὁ θεὸς τῶν αἰῶνων μέγας εἶ, κύριε, θεέ, δέσποτα τοῦ παντός (IV. 1163–1164).

⁹⁵ Ср. например: двенадцать эонов, которые окружают Отца Величия, и т. п.

⁹⁶ См.: *PGL* (56b I), где зоны в этом значении обозначены как «name of supernatural beings».

πατήρ τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ σου, ὁ <...> ποιήσας τὰ χερουβὶμ καὶ καὶ τὰ σεραφὶμ, αἰώνάς τε καὶ στρατιάς, δυνάμεις <...> καὶ ἀγγέλους (*Const. Ap.* VIII. 12. 8; Funk). В другом сочинении в схожем контексте находим: θρόνων τε καὶ ἐξουσιῶν παραλλαγὰς, αἰώνων τε μεγαλειότητος, τῶν τε χερουβείμ καὶ σεραφεῖμ τὰς ὑπεροχὰς (Ignat., *†Trall.* 5; Lightfoot)⁹⁷.

Если сравнить теперь наш текст с текстом другой раннехристианской молитвы⁹⁸, то можно видеть, что понятие «эоны» тождественно понятию «верхние миры». В этой молитве, которая, в отличие от нашей, называет Сына образом Отца (εἰκόνα τῆς τοῦ πατρὸς ὑπεροχῆς), читаем: «Ведь как Отец Величия (ὁ τῆς μεγαλειότητος πατήρ) находится во всеславных мирах (ἐν πανευφήμοις κόσμοις), так и его Сын является первым в тех же мирах, он предводитель (κορυφαῖος) и господин всех сил (πασῶν δυνάμεων); ты — второе Величие, происходящее от Величия Отца» (ἢ ἐκ τοῦ πατρὸς μεγαλειότητος δευτέρα μεγαλειότης)⁹⁹.

Что именно имел в виду автор нашей молитвы, говоря о πάντας θεοῦς, πάντας ἀγγέλους (стрк. 15–16)¹⁰⁰, остается неясным, однако, поскольку словосочетание «все боги» выступает в нашем тексте только вместе со «всеми ангелами» (стрк. 15–16 и 78) и эти боги не выполняют никакой самостоятельной функции, можно допустить, что автор их идентифицирует. Вспомним, что уже Ориген указывал на то, что в Писании¹⁰¹ ангелы иногда названы богами (см., например: *Cels.* V. 4; Koetschau 2; 4. 20–21); ср. также у Прокла, где ангелы в учении «Халдейских оракулов» названы «незапятнанными богами» (ἄχραντοι θεοί: *Theol. plat.* 5. 34).

Солнце и Луна посылают победоносные души в величайший эон света (стрк. 67–69). Это утверждение заставляет вспомнить известное манихейское представление о том, что добрые души этими великими светилами доставляются в область света¹⁰². Однако, хотя эта мысль занимает важное место в манихейской системе, это не означает, что она родилась у манихеев. В религиозных кругах, в которых богословие Солнца играло главную роль, было хорошо известно представление о

⁹⁷ Ср.: τὸ σὸν μεγαλεῖον καὶ οἱ πανευφημίας αἰῶνες (стрк. 5–7) и ὑπεροχή (стрк. 101) в нашем тексте.

⁹⁸ Эта молитва (Wessely, 1924, 445–448; ср.: Van Haelst, 1976, № 1012; идет ли в данном случае речь об одной молитве или двух, как считает Дель Гранде: Del Grande, 1934, 17–18, здесь не имеет значения) особенно важна для понимания нашего текста, поскольку ее автор использует сходный язык и обращается к тем же божественным сущностям: ὑμῶ κύριε σε τὰς σὰς δυνάμεις, τὰ φέγγη σου, τὰ ἀταραξίας, τὰ φῶτα, τοὺς ἀγγέλους... (Wessely, 446. 19 – 447. 1).

⁹⁹ Ср.: ὁ τῆς μεγαλειότητος ἕγγονος <...> νοῦς (стрк. 33–35) в нашей молитве.

¹⁰⁰ Для подобного словосочетания в манихейских текстах ср.: πνοῦτε πνοῦτε τηροῦ («Бог всех богов») и πῆνοῦτε πῆναγγελος («боги и ангелы») в *PsSar* (Allberg, 136. 19 и 137. 4); ср. *Ps* 135. 2: ἐξομολογεῖσθε τῷ θεῷ τῶν θεῶν и *PGMI*, 112; IV. 1195: κύριε, θεῆ θεῶν.

¹⁰¹ Здесь Ориген определенно имел в виду Псалмы (95. 4 и 135. 2).

¹⁰² Подробно об этой манихейской мифологеме с большим собранием примеров см.: Richter, 1997, 53 сл.

том, что Солнце тянет наверх от Земли души, которые освободились от тела. Так, например, Юлиан говорит: «Как уже было показано, лучи Бога (т. е. Солнца) по своей сущности являются ведущими (души) наверх по причине как видимой, так и невидимой энергии; (этой энергией) великое множество душ было возведено наверх из этого мира чувств» (...διὰ τε τῆς φανεράς ἐνεργείας καὶ τῆς ἀφανοῦς, ὅφ' ἦς παμπληθεῖς ἀνήχθησαν ψυχαὶ τῶν αἰσθησέων. *Orat.* V. 172C; ср.: IV. 151D)¹⁰³. Вполне вероятно, что Юлиан почерпнул это представление из «Халдейских оракулов», которые учили о том, что воздушные, лунные и солнечные лучи влекут души наверх¹⁰⁴ и что эти лучи являются своего рода транспортным средством (ὄχημα), при помощи которого души совершают восхождение на небо¹⁰⁵.

Автор прославляет пять планет, которые, по его убеждению, являются добрыми: благодаря им возник мир и при их участии «красота, душа и жизнь» (стрк. 70–77) оказываются во всем. Уже по одному этому нельзя признать в нашей молитве манихейское сочинение, поскольку планеты для манихеев, в отличие от Солнца и Луны, были злыми и принадлежали к миру Тьмы¹⁰⁶. Однако в это время было распространено и другое представление, согласно которому планеты были не злыми силами, а добрыми божествами, участвовавшими в создании мира и человека. Эту мысль находим в герметических сочинениях¹⁰⁷ и в «Халдейских оракулах»¹⁰⁸. Так же, как и наш автор, автор одной из магических молитв прославляет бога Саваофа и его ангелов, а затем небо, землю, Солнце, Луну и все звезды¹⁰⁹, и, следовательно, мир как творение Бога оценивает позитивно.

¹⁰³ Ср. также: Procl., *Tim.* III. 82. 11: «Солнце дает душам незапятнанную поднимающую вверх силу...» (ὁ ἥλιος <...> ἀφραντον ἐνδίδωσιν αὐταῖς (т. е. ταῖς ψυχαῖς) δύναμιν ἀναγυρόν...). Подробнее см., например: Cumont, 1959, 91 сл. и 160 сл.

¹⁰⁴ См.: Procl., *Rep.* I. 152. 14: ὑπὸ τῶν ἀερίνων καὶ τῶν σεληνιαίων καὶ τῶν ἡλιακῶν ἀγῶν ἀνελκόμενον.

¹⁰⁵ Подробнее см.: Levy, 1978, 178 сл. («The Vehicle of the Soul») и 184 сл. («The ascent of the soul»). Слово ὄχημα может означать и «корабль»; ср. Солнце и Луну, которые в манихейской системе также назывались «кораблями».

¹⁰⁶ Подробнее см.: Khosroyev, 2000a, 346 сл., а также выше, раздел «Астрономические представления манихеев».

¹⁰⁷ О планетах, которые через скрытые истечения дают нижнему миру порядок и рост, см., например: *Corp. Herm.* Eхs. XXIII. 3: διὰ τινῶν κρυπτῶν ἀπορροϊῶν τὰ κάτω συγκοσμοῦντων καὶ συναυξήντων (Nock-Festugière, 4. 2. 3–5); см. также: Kroll, 1914, 206 сл. и 240 сл.; ср., однако: Bousset, 1914, 707 сл. = 1979) со ссылкой на герметические тексты, в которых «идет речь о планетах (resp. звездах) как о злых силах».

¹⁰⁸ Планеты происходят от Отца-Ума и сами являются блаженными богами; подробнее см.: Levy, 1978, 158 сл.

¹⁰⁹ ΠΝΪΕΟΟΥ ΝΕ ΤΠΕ ΠΝΪΕΟΟΥ ΝΑΚ ΠΚΑ2· ΠΝΪΕΟΟΥ ΝΑΚ ΠНН· ΠΝΪΕΟΟΥ ΝΑΚΠΟ2· ΠΝΪΕΟΟΥ ΝΑΚ ΣΑΒΑΩΦΗ MN NESIOY THPOY. (Kopp, 1931, 66 /5. 6–9/); в этой молитве появляется также и «единственный Отец, Вседержитель, Ум, который скрыт в Отце» (ΠΝΟΥС ΕΤ2НΠ 2Н ΠΩΤ); см.: Mirecki, 1995, 212.

Тело является плохим по своей природе, но душа по причине своего божественного происхождения была до своего воплощения (ἐνσωμάτωσις) хорошей и после своего освобождения от тела может опять стать хорошей. Это произойдет лишь тогда, когда душа с помощью ума получит знание о своем небесном происхождении. Это представление встречаем как в герметических текстах¹¹⁰, так и в «Халдейских оракулах»¹¹¹. В этом же убежден и наш автор, и поэтому он стремится освободиться от оков (тела), от неизбежности судьбы (ἀνάγκη) и от переселения в другое тело (μετενσωμάτωσις)¹¹² и подняться в великий эон света, в котором вечная жизнь (стрк. 107–113). Ум принес в мир знание о жизни и истине и стал для живых душ освободителем от оков судьбы (стрк. 49–55). Поэтому те, кто познал истину и славу Бога, названы праведниками (стрк. 100–102). Заключительная молитва трактата «Поймандр» (32), которую автор заканчивает признанием, что теперь он вступает в жизнь и свет (διὰ πιστεῦω καὶ μαρτυρῶ εἰς ζωὴν καὶ φῶς χαρῶ: Nock–Festugière, l. 19. 6–7), была перенята христианами с добавлением слов, отсутствующих в герметическом тексте: Ἄγιος ὁ θεὸς ὁ ὑποδείξας μοι ἄπὸ τοῦ Νοῦς ζωὴν καὶ φῶς¹¹³.

Приведенные примеры показывают, что наш текст едва ли следует считать манихейским. Даже если отдельные реалии и находят параллели в манихейских текстах, то, взятые вместе, они не укладываются в манихейскую богословскую систему¹¹⁴. Разумеется, на основе столь

¹¹⁰ См., например: *Corp. Herm.* I. 21–22, где Поймандр спрашивает: «Почему же тот, кто познал себя, идет к нему (т. е. к Богу)?» Ученик отвечает: «Потому что Отец всего, от которого произошел Человек, состоит из света и жизни». Поймандр продолжает: «...Бог и Отец — это свет и жизнь... Если ты теперь поймешь, что он состоит из жизни и света и что ты тоже состоишь из них, ты снова вернешься к жизни». Поймандр, который отождествляет себя с Умом, говорит: «Я, Ум, сам являюсь благочестивым, добрым, чистым... и мое присутствие дает им помощь, и тотчас познают они все...» (*Nock–Festugière* I, 14. 3 сл.).

¹¹¹ Душа «должна торопиться к свету и лучам Отца, откуда она, облаченная в Ум, была послана» (Fr. 115; *Des Places*); см. также: *Levy*, 1978, 170 сл.

¹¹² Он рассказывает о том, как победоносная душа поднимется в великий эон света (туда ее доставят Солнце и Луна: стрк. 67–69), однако ничего не говорит о том, почему душа оказалась в плохом теле.

¹¹³ Для издания текста этой молитвы (папирус, конец III в.) см.: *Schmidt–Schubart*, 1910, 110 сл.; *Рейценштейн* был первым, кто определил, что эта христианская молитва заимствована из герметического трактата «Поймандр»; см.: *Reitzenstein*, 1910, 324–329 и *id.*, 1910, 550 сл.

¹¹⁴ Однако манихеи, тем более не искушенные во всех хитросплетениях манихейского богословия, вполне могли использовать эту молитву (точно так же, как они использовали апокрифические деяния апостолов), находя ее во многом созвучной своей вере. Здесь можно еще раз вспомнить о тексте, который наглядно показывает, как сочинения, принадлежащие одной религии, могли использоваться адептами другой религии. Речь идет о христианской молитве (см. пред. прим.), которая с незначительными добавлениями была взята христианами из герметического трактата «Поймандр»; см. также с многочисленными примерами: *Schermann*, 1911, 202–211 («Gebete synkretischer Art...»).

маленького сочинения вряд ли можно делать далеко идущие заключения о всей богословской системе автора (к тому же мы имеем дело с молитвой, а не с догматическим трактатом), а на основании того, что та или иная богословская реалья в нем отсутствует, утверждать, что она была неизвестна автору. Вместе с тем то обстоятельство, что автор, хотя и знакомый с рядом христианских реалий¹¹⁵, вместо такого общехристианского понятия, как «Сын Бога», использует неожиданный термин ἔγγυος (при этом рушится вся христианская система, которая покоится на искупительной жертве Сына), заставляет задать вопрос: как же охарактеризовать его религиозные представления?

Можно предположить, что наш автор был благочестивым человеком, а его религия была смесью различных представлений, на которые христианство оказало лишь поверхностное влияние. От нормативного христианства такая религия отстояла еще далеко. Носители такого религиозного настроения (сознательно или неосознанно) едва ли проводили границы между различными религиями, и, выражая свои религиозные чувства (например, в молитве), черпали из различных традиций все то, что им «подходило», более или менее произвольно приспособлявая к своей вере (ср. выше текст в прим. 264)¹¹⁶.

Вопрос о том, принадлежал ли наш автор к общине таких же, как и он, верующих или был благочестивым одиночкой (об этом может свидетельствовать стиль его молитвы), оставляю открытым.

¹¹⁵ При этом нет оснований предполагать, что первоначально нехристианский текст был вторично христианизирован. Едва ли можно согласиться с Лью, когда он, называя наш текст «the most important Greek Manichaeian text from Kellis», причину почти полного отсутствия в нем христианской терминологии видит в том, что с подобными текстами манихейские миссионеры обращались к «языческим интеллектуалам» (pagan intellectuals), для которых христианская терминология была бы непонятной (Lieu, 1994, 94).

¹¹⁶ Хотя церковная цензура относилась с подозрением к молитвам и гимнам, которые были составлены частными людьми (см., например, запрет Лаодикийского собора «петь в церкви psalmi idiotici»: Канон 59), до нас все-таки дошли различные тексты этого жанра: евхаристические или литургические молитвы, просительные, хвалебные и т. д. молитвы и гимны, которые иногда трудно отличить от молитвы. В основном они находятся в составе больших сочинений, которые были отвергнуты официальной церковью: в апокрифических деяниях апостолов (см., например: «Деяния Иоанна» 41, 77, 79, 82, 85, 109; Junod-Kaestli), в гностических сочинениях (см., например: «1-я Книга Иеу» 41: Schmidt-MacDermot, 93.1 сл.). Ср., однако, манихейские псалмы — как литургические, так и частные, — которые имели хождение как самостоятельные собрания. Среди раннехристианских молитв или гимнов, которые дошли до нас как самостоятельные сочинения (часто лишь во фрагментах), можно назвать следующие: Wessely, 1924, 441–449 (№ 15–16: две молитвы IV в.); id., 1906, 205–209 (№ 28: гимн III–IV в.); Schmidt-Schubart, 1910, 110–117 (пять молитв III–V вв.); собрание молитв (Евхологий) Серапиона Тмуитского (Johnson, 1995. Подробнее о молитве у христиан см., например: Hamman, 1959, 1963; о молитве в различных культурах: Heiler, 1969).

Приложение 3

ПЕРЕВОДЫ

Оригинальные манихейские сочинения

1. Греческие тексты

Отрывки из сочинения «О рождении его тела» (СМС)¹¹⁷

[14.3]¹¹⁸ Барай учитель¹¹⁹:

Сказал господь мой¹²⁰ так: (5) «Как жеребенок при помощи искусства коневодов становится для царя верховой лошастью¹²¹, чтобы тот, (10) усевшись на нее в чести и славе, мог совершить [подвиги], которые ему подобают, так и [ум находится] в теле, (15) [чтобы оно могло совершать] добрые дела. [15] [...]»¹²² места [...] для успокоения царя, и одежда была сделана для (5) облачающегося в нее. Корабль был оснащен для искуснейшего кормчего, чтобы он мог выловить из моря сокровища. (10) Святилище было воздвигнуто для прославления ума и святейший храм для того, чтобы была явлена его мудрость. (15) Исполнилось же [...] рождение [16] [...] поработанных владыками искупить и (5) освободить их члены от подчинения мятежникам и из-под власти опекунов¹²³, (10) через него явить истину знания, при

¹¹⁷ Перевод по изданию: Henrichs–Koenen, 1975, 1978, 1981.

¹¹⁸ В переводе в квадратных скобках обозначены страницы рукописи и восстановленные лакуны, а в круглых — номера строк и греческие слова, написанные в рукописи как *popina sacra*.

¹¹⁹ Этот раздел СМС (14. 4–26. 5; Henrichs–Koenen, 1975, 16 сл.), надписанный именем одного из учеников Мани, а именно «Барая учителя» (14. 3: Βαρ-α>ιης ὁ διδάσκαλος), рассказывает об откровении, полученном Мани в возрасте 24 лет.

¹²⁰ То есть Мани.

¹²¹ Слово ὄχημα можно понимать здесь и как «колесница», и как «верховая лошадь». В пользу первой возможности говорит с одной стороны тот факт, что колесница играет важную роль в манихейской мифологии (см., например: *Керн*. 6), с другой стороны, что образ тела как колесницы души — метафора, хорошо известная религиозным и философским текстам, начиная с Платона (*Тим.* 69С). Однако грамматически сочетание «жеребец становится колесницей» едва ли дает хороший смысл, поэтому второе понимание предпочтительнее.

¹²² Там, где при квадратных скобках специально не оговаривается, лакуна занимает пространство от одного слова до одной строки рукописи.

¹²³ Речь идет о том, что ум дан телу для того, чтобы освободить последнее (а с ним и все материальное) от власти тьмы и зла, силы которой напали на мир света и осквернили его.

помощи него отворить дверь заключенным, (15) [через него] подать [...] [17] [...] и всех законов, освободить души от незнания (все это через меня, т. е. Мани. — А. Х.), ставшего (5) Параклетом и вершиной апостольства для этого поколения. Итак, ко времени, когда мое (10) тело достигло совершеннолетия, тотчас, спустившись сверху, явилось передо мной то прекрасное и великое (15) отражение [меня...]. [18] [Когда мне исполнилось] двадцать [четыре] года¹²⁴, в году, когда царь Персиды Дариардаксар¹²⁵ покорил город Хатру¹²⁶, (5) в году, когда царь Шапур, его сын, возложил на себя великую диадему¹²⁷, в восьмой день месяца фармути (10) по лунному календарю блаженнейший Господь смилостивился надо мной, призвал меня в свою милость и послал мне (15) [тотчас] моего Двойника в великой [славе...] [19] [...того], который помнит и дает все лучшие советы нашего Отца (5) и доброй Первой Десницы¹²⁸.

И еще (Мани) сказал так: «Когда мой Отец соблаговолил и (10) проявил ко мне жалость и сочувствие с тем, чтобы освободить (меня) от заблуждения сектантов¹²⁹, тогда оказал он мне милость (15) своими многочисленными [явлениями], послал [он мне моего Двойника], [20]

¹²⁴ О том, что Двойник явился Мани в этом возрасте, см. выше, Приложение 1.

¹²⁵ Речь идет об Ардашире I. Составное имя *Дари-ардаксар*, более нигде, кажется, не засвидетельствованное (см. ниже, прим. 215 о форме *артаξоос*), призвано подчеркнуть, что Ардашир происходил из рода Дария Великого.

¹²⁶ Город Хатра, находившийся в Северной Месопотамии, был покорен войсками Ардашира (возможно, под командованием его сына Шапура) в последний год его единоличного правления, т. е. в 240 г. (см. выше, прим. 11).

¹²⁷ О времени правления Шапура см. выше, Приложение 1.

¹²⁸ «Первая Десница» (или «Первая Правая /рука/»: *πρώτη δεξιά*) — одна из важных реалий манихейской мифологии и культовой практики. Объяснение находим в *Кeph 9* (38. 20 сл.): «Первая Десница (*τις ἀρὰ τοῦ πρώτου* = *πρώτη δεξιά*) это то, что Мать Жизни дала Первому Человеку, когда он собирался отправиться на Войну». Далее это называется *Первым рукоположением*: «Первое рукоположение (*χειροτονία*) это то, что Мать (Жизни) возложила на голову Первого Человека. Она вооружила его, сделала его сильным, положила на него руку (*χειροτονέω*) и послала его на Войну» (39. 3 сл.). Существует и *Вторая Десница*: «Вторая Десница это то, что Живой Дух дал Первому Человеку, когда выводил его из Войны» (39. 20–21); ср. о *Втором рукоположении*: «Второе рукоположение состоит в том, что, когда Живой Дух вывел Первого Человека из Войны и спас его ото всех волнений, упокоил он его в великих зонах света, которые принадлежат его людям, и поставил его перед Отцом, Господом Всего. Когда он вышел (и встал) перед великим Отцом светов, сошел к нему голос с высоты, говорящий: „Посадите моего Сына, моего Первородного, по правую руку от меня, чтобы я положил всех его врагов под его ноги как подножие“. Он получил это великое рукоположение с тем, чтобы он стал предводителем своих братьев в новом зоне» (40. 5 сл.). Далее с этой мифологической реальностью соотносится реальная культовая: «Соответственно таинству Второго рукоположения возникло и рукоположение среди людей, когда они возлагают руки друг на друга, причём (при этом) старший дает силу младшему» (40. 16 сл.).

¹²⁹ Нейтральное слово *δογματιστής*, т. е. ‘толкователь догматов’, употребляется в *СМС* иронически по отношению к эльксантам. В том же значении встречается, например, у Евсевия: цитата из послания римского епископа Корнилия против Новата: *Н. Е. VI. 43. 8.*

[который принес добрую надежду и] освобождение терпеливым, самые истинные наставления и (5) советы и рукоположение от нашего Отца. Итак, когда он пришел, освободил он меня, (т. е.) отделил и вырвал из (10) того закона, в котором я вырос. Таким образом призвал он меня, избрал, взял и (15) отделил от [их] закона [...] [21] [...он научил меня], кто я и что мое тело, каким образом я пришел и как (5) произошел мой приход в этот мир, кто я среди тех, кто отмечен знатностью (10) и как я был рожден в этом плотском теле, какая повивальная бабка принимала роды этой плоти (15) и от чьей [любви] был я зачат¹³⁰ [...] [22] и как [...] родился и кто мой Отец Всевышний, и каким образом (5) я, от него отделившись, был послан по его замыслу, и какую заповедь и завет дал он мне прежде, чем я (10) облачился в это снаряжение¹³¹, прежде, чем я стал блуждать в этой жуткой плоти, и прежде, чем я надел ее пьянство (15) и образ, и кто [...] [23] [...] неизреченные (тайны), [видения] и превосходство моего Отца. И обо мне, кто я есть (5) и кто мой Двойник, которым я снабжен».

[44.19]¹³² [Барай учитель]¹³³:

[45] «Итак, узнайте, о братья, и поймите все, что здесь написано, и о том, как (5) было послано апостольство к этому поколению¹³⁴, в соот-

¹³⁰ Подобная серия вопросов часто встречается в гностических текстах. Достаточно вспомнить известное место у Клемента Александрийского (*Exc. Theod.* 78. 2). Подробнее: Henrichs—Koenen, 1975, 23, прим. 52.

¹³¹ Представление о теле как о «снаряжении, инструменте, орудии» (ὄργανον) души хорошо известно философской и религиозной литературе; см. подробнее: Henrichs—Koenen, 1975, 24, прим. 53.

¹³² Этот раздел *СМС* (44. 19–72. 7; Henrichs—Koenen, 1975, 45 сл.), в котором из-за лакуны (44. 19–20) имя автора не сохранилось, на основе содержания и стилистических критериев приписывается издателями Барая [Βαράϊης ὁ διδάσκαλος] (ср. выше, раздел 14. 4–26. 5 и ниже, раздел 72. 8–74. 5, надписанные тем же именем). Эту часть сочинения можно назвать апологией манихейства, поскольку основная цель автора — доказать своим оппонентам, что Мани точно так же, как и его духовные предшественники, получил божественное откровение. Текст, многочисленные лакуны которого затрудняют понимание частных деталей, но не общего смысла, содержит прямые цитаты из сочинений самого Мани. На примере этого отрывка можно видеть, сколь многим первоначальное манихейство было обязано апостолу Павлу, авторитет которого стоит практически за каждым высказыванием Мани. Текст интересен и в том отношении, что раскрывает нам круг чтения Мани и его последователей.

¹³³ Остатки орнамента в строках 44. 19–20 (>>---; см.: Koenen—Römer, 1985, табл. 44) на правой стороне страницы свидетельствуют о том, что здесь находилось имя автора; ср. такой же орнамент в начале раздела, авторство которого приписывается анонимным манихейским учителям (*СМС* 26. 6: «Учителя говорят» >>>--- οἱ διδάσκαλοι λέγουσιν >>>---) или в начале разделов 14. 3–26. 5 и 72. 8–74. 5 («Барай учитель» >>>--- Βαράϊης ὁ διδάσκαλος >--).

¹³⁴ Об апостольстве (ἀποστολή) Мани, посланному к последнему поколению, см. ниже, перевод *Keph* 1.

ветствии с тем, как он нас научил, и о [его те]ле (10) [...¹³⁵ [46] этого апостольства Духа Параклета¹³⁶ и, сказав истину, не сказал: „Только они (5) написали о восхищении¹³⁷ своего учителя для бахвальства“. Кроме этого и о рождении его тела (10) [...¹³⁸ [47] он грешит. Ибо тот, кто желает, пусть слушает и внимает, как каждый из праотцов (5) в своей избранности в том (10) поколении, в котором он явился, явил свое собственное откровение, которое он выбрал и свел воедино, и, записав, оставил потомкам. И он также рассказал о своем восхищении, (15) а те, которые не были посвящены, говорили¹³⁹ [...] [48] записать и затем возвестить и прославить и возвеличить и своих учителей, (5) и истину, и явленную им надежду. Таким же образом каждый в соответствии с чередованием и (10) сменой своего апостольства¹⁴⁰, как он увидел, сказал и записал и о своем восхищении для того, чтобы (это) осталось в памяти (15)¹⁴¹.

[Так] первым (был) Адам¹⁴² (который) [...] сказал в своем [апокалипсисе]¹⁴³: „[...] [49] твоего [светлого] лица, которого я не знаю“. Тогда сказал он ему: „Я есмь Бальсам, величайший ангел (5) света¹⁴⁴. Приняв,

¹³⁵ Далее до конца страницы читаются лишь отдельные буквы. πατ[.] в начале стрк. 11 издатели предлагают дополнить лауну как Πατ[икий], т. е. имя отца Мани.

¹³⁶ Издатели предполагают, что в конце страницы 45 находился примерно такой текст: [«это написано, чтобы никто не поверил тем, которые богохульствуют относительно [46. 1] этого апостольства...»].

¹³⁷ Слово ἀρπαγή, имеющее в нерелигиозных текстах, как правило, сугубо негативный оттенок (грабеж, похищение и т. п.), употребляется здесь в том же значении, в каком встречаем глагол ἀρπάζω у ап. Павла (см., например: 2Кор 12. 2: «Знаю человека во Христе, который... *восхищен* был /ἀρπαγέντα/ до третьего неба», и ниже, перевод 60. 13 сл.). Речь идет о том, что Мани удостоился получить откровение от Бога, т. е. был помимо своей воли «похищен» из состояния, в котором пребывают простые смертные (зд. ἀρπαγή перевожу как «восхищение», следуя традиции Синаодального перевода). Цитируя оппонентов, отказывающих Мани и его учению в божественном происхождении, Барай начинает полемику с ними.

¹³⁸ Далее до конца страницы читаются лишь отдельные буквы.

¹³⁹ Греч. οἱ δὲ ἔξω ὀμιλήσαν здесь, кажется, следует понимать не как sie predigten (darüber) draussen, т. е. Мани рассказал о своем откровении, а ученики стали это повсюду проповедовать (Henrichs–Koenen, 1975, 47), а как «те же, которые вне (т. е. манихейской религии), говорили (о том, что Мани не получал никакого откровения)». Далее до конца страницы читаются лишь отдельные буквы.

¹⁴⁰ Речь идет о чередовании в мире апостолов новых религий: Будда, Заратустра, Иисус и т. д.; см. ниже, перевод *Keph 1*.

¹⁴¹ Простой орнамент в конце стрк. 15 показывает, что здесь заканчивается смысловой отрывок текста.

¹⁴² Здесь начинается перечень ветхозаветных пророков: Адам, его сын Сиф (*Быт 4. 25*), сын Сифа Енос (*Быт 4. 26*), сын Ноя Сим (*Быт 6. 10*), сын Иареда Енох (*Быт 5. 18*). Порядок нарушен, поскольку Сим в этом ряду должен стоять последним как принадлежащий поколению после потопа. Похожий список находим в ср.-перс. фрагменте *M 299a*: «Сим, Енос, Никофей (?) [...] и Енох» (Henning, 1934, 27–28; ср. также: *M 22 R*: «Сиф, [Ено]с, Сим, Енох», *ibid.*, 28, прим. 7).

¹⁴³ Далее до конца страницы читаются лишь обрывки слов.

¹⁴⁴ Имя ангела в форме Βαλσάμης засвидетельствовано в греческих магических папирусах; подробнее см.: Henrichs–Koenen, 1975, 81, прим. 88.

запиши то, что я открываю тебе, на чистейшем папирусе, который не подвержен гибели и (10) разрушению от червей¹⁴⁵. Помимо этого открыл он ему и многое другое в видении. Ибо велика была слава, его окружающая. (15) Увидел же он и ангелов, и [архистра]тигов, [и силы] великие [...¹⁴⁵ **[50]** И стал Адам выше всех сил и ангелов творения. (5) Многое же и другое, подобное этому, находится в его писаниях¹⁴⁶.

Подобно же и Сиф¹⁴⁷, его сын, так написал (10) в своем апокалипсисе¹⁴⁸, говоря: „Открыл я свои глаза и увидел перед собой (15) [ангела], [сияние] которого я не мог [...] выразить [...¹⁴⁹. **[51]** Когда я это услышал, возрадовалось сердце мое, изменился разум и стал я, как (5) один из величайших ангелов. Этот ангел, положив свою руку на мою правую руку, выбросил меня из мира (10), в котором я родился, и перенес меня в другое место, весьма великое. Слышал же я позади себя великий шум (15) тех ангелов, которых я оставил в [этом] мире [...¹⁵⁰ **[52]** подобное было рассказано в его писаниях, и как он был восхищен этим ангелом из одного мира в (5) другой и (как) он открыл ему величайшие таинства Величия.

И помимо этого так говорится в апокалипсисе Еноса¹⁵¹: (10) «В третий год и в десятый месяц вышел я, чтобы странствовать по пустыне, размышляя и (15) о [небе], и о земле, и [о всех] делах [...¹⁵². **[53]** смерти и восхитил меня с великим молчанием. Сердце же мое отяжелело, и задрожали все мои члены, (5) и позвонки моей спины стали двигаться от (этого) трясения, и ноги мои (10) ослабли в лодыжках. Пошел же я по широким полям и увидел здесь высочайшие горы. И восхитил меня Дух ($\pi _v _ \alpha$) и (15) поднял меня на гору в безмолвной силе. И здесь были открыты мне многие великие видения. Тогда ска[зал анге]л (20) [...¹⁵³ [на се]вер, **[54]** и

¹⁴⁵ Далее до конца страницы читаются отдельные буквы.

¹⁴⁶ До нас дошел целый ряд сочинений, авторство которых приписывается Адаму, например: «Апокалипсис Адама» (Наг Хаммади V. 5) или «Vita Adae et Evae» (подробнее об этих текстах см.: Nickelsburg, 1984, 110–118; Pearson, 1984, 470–474).

¹⁴⁷ Библейское имя Сиф (Σήθ) стоит здесь в форме Сифиль (Σηθίλ).

¹⁴⁸ Сочинения, автором которых был назван Сиф, знали церковные ересиологи (например, «Парафраз Сифа»: Hipp., Ref. V. 19. 1 сл.); кроме этого до нас дошли два сочинения под именем Сифа, а именно, «Второй трактат великого Сифа» и «Три стелы Сифа» (Наг Хаммади VII. 2 и 5). Подробнее см.: Pearson, 1984, 446–451; 475–478.

¹⁴⁹ Помимо принятых в переводе реконструкции издатели восстанавливают лакуну как «ведь был он не что другое, как молния...» (Henrichs–Koenen, 1975, 51). Далее до конца страницы читаются отдельные буквы.

¹⁵⁰ Далее до конца страницы читаются лишь обрывки слов.

¹⁵¹ Под именем Еноса не сохранилось ни одного еврейского или христианского сочинения.

¹⁵² Издатели восстанавливают лакуну как «и [о всех] делах [и вещах, по какой причине они возникли и по чьей воле произошли...]». Далее до конца страницы читаются лишь обрывки слов.

¹⁵³ Далее до конца страницы читаются лишь отдельные буквы.

я увидел там гигантские горы, ангелов и многочисленные места. Заговорил же он (5) со мной и сказал: „Самый могущественный из всех послал меня к тебе, чтобы я открыл тебе неизреченное, о котором ты думал, поскольку (10) ты был избран для истины. Запиши все эти тайны на медных таблицах и спрячь в земле (15) пустыни. Все, что записываешь, [пиши] ясно. Ведь уже время, чтобы этот [мой не]преходящий во век [апокал]ипсис (20) был открыт всем [братьям и сестрам]“». [Многое же и другое], [55] подобное этому, находится в его сочинениях, а именно то, что рассказывает о его восхищении и откровении. (5) Ибо все, что он услышал и увидел, записав, оставил всем потомкам Духа истины.

(10) Подобно и Сим так сказал в своем апокалипсисе: «Я размышлял о том, каким образом все (15) произошло. Когда же я размышлял, неожиданно восхитил меня живой Дух, [вознес] с великой [силой], (20) поставил [меня] на [вершину] высокой горы и сказал [мне]: [56] „Воздай славу великому Царю чести“. И еще сказал: „В молчании (5) открылись двери и облака были разорваны ветром“. И увидел я роскошную комнату, (10) спускающуюся с высоты, и великого ангела, стоящего там. Вид же (15) лица его был прекрасным и сияющим, более чем сверкающий блеск [солнца] или [молнии]...¹⁵⁴. [57] по разнообразию (подобен) венку, сплетенному из цветов месяца фармути. И тогда изменилось выражение (5) моего лица, так что я упал на землю. И позвонки мои сотряслись, а ноги (10) мои ослабли в лодыжках. Послышался мне голос, зовущий из этой комнаты, и подойдя (15) ко мне, взял за правую руку и поднял меня. Вдохнув же мне в лицо дыхание жизни, добавил [мне] (20) силы и славы¹⁵⁵». Многое же и другое, подобное этому, находится в [58] его писаниях, (а также) и то, что открыли ему ангелы, велел (ему) записать это для (5) воспоминания¹⁵⁶.

Также и Енох сказал так в своем апокалипсисе: «Я есмь Енох праведник. Печаль (10) у меня великая, и слезы текут из моих глаз, потому что услышал я поношение, которое исходит (15) из уст нечестивых». Сказал же он (еще): «В то время как слезы стояли в моих глазах, а молитва была (20) в устах, увидел я представших мне семь ангелов, [спускавшихся с] небес. [Увидя же] их, [59] был я объят

¹⁵⁴ Далее несколько строк до конца страницы весьма обрывочны.

¹⁵⁵ Некоторые неуклюжие места в этом пассаже могут свидетельствовать о том, что перед нами неточный перевод на греческий (см. выше, прим. 247 о возможности сирийского оригинала): «...изменилось выражение лица, так что я упал...» или «голос... подойдя ко мне (φωνή)... ἔτελεθόσα μοι), взял за правую руку... вдохнув (φυσήσασα) же мне в лицо...». В последнем случае речь, конечно, должна идти об ангеле, т. е. «и ангел, подойдя ко мне, взял за правую руку и вдохнул...».

¹⁵⁶ Среди рукописей из Наг Хаммади до нас дошло сочинение под названием «Парафраз Симы» (VII. 1), в котором говорится об откровении, которое Сим получил от ангела Дердекии (подробнее об этом тексте см.: Pearson, 1984, 475–476).

страхом, так что колени мои застучали друг о друга». И еще сказал так: (5) «Сказал мне один из ангелов по имени Михаил: „Для того я послан к тебе, чтобы мы показали тебе все и (10) открыли тебе землю благочестивых, чтобы я показал тебе землю нечестивых и какое оно место наказания (15) беззаконных“». Говорит дальше: «Они посадили меня на колесницу ветра и отнесли меня к пределам небес. (20) Мы прошли сквозь миры, и мир [смер]ти, и мир тьмы, [60] и мир огня. А после этого повели они меня в самый богатый мир, который (5) был из-за (своего) света самым славным и прекраснее, чем (небесные) светила, которые я видел». Все увидел он и расспрашивал (10) ангелов. И то, что они ему сказали, записал в своих писаниях¹⁵⁷.

Точно так же и апостол Павел. Мы знаем, что (15) он был восхищен до третьего неба, как он говорит в Послании к галатам: «Павел, апостол не людьми (посланный), и не (20) через человека (ставший апостолом), но через [Иисуса] Христа и Бога (ϑυ) Отца (πρς), который [воскресил] его из [мертвых]»¹⁵⁸. И во [61] втором Послании к коринфянам говорит: «Приду же опять к видениям и откровениям Господа (κυ). Знаю человека (ανων) (5) во Христе (χρω), в теле или вне тела не знаю — Бог (ϑς) знает, что он был восхищен в рай и услышал (10) слова неизреченные, которые невозможно сказать человеку. Им-то буду хвалиться, а собой хвалиться не буду¹⁵⁹».

(15) (Говорит) также в Послании к галатам: «Показываю, братья, что евангелие, которое я вам благовествовал, не от людей (20) я получил и (не людьми) был научен, но через откровение Иисуса (ιηυ) [Христа]»¹⁶⁰. [Оказавшись же вне себя], [62] будучи восхищенным на третье небо и в рай, увидев и услышав (все), (5) (Павел) написал в символах и о своем восхищении, и об апостольстве для тех, кто вместе с ним были посвящены в тайное. И наконец, что касается (10) всех блаженнейших апостолов, спасителей, евангелистов и пророков истины, каждый из них (15) созерцал живую надежду настолько, насколько она была явлена ему для проповеди, и они написали (это), оставили (свои писания) (20) в воспоминание тем, которые станут сынами [божественного] Духа (πνς) и смогут распознать [его голос].

[63] Таким же образом и всеславный апостол (Мани), через которого и от которого пришла (5) нам надежда и наследование жизни, написал и истолковал нам, т. е. всем потомкам, (10) товарищам по вере

¹⁵⁷ Подробнее о сочинениях, авторство которых приписывалось Еноху, и о литературе этого круга см.: Stone, 1984, 395–408.

¹⁵⁸ Цитата точно воспроизводит греческий текст *Gal* 1. 1.

¹⁵⁹ Здесь также точная цитата (правда, с некоторыми пропусками) греческого текста *2Кор* 12. 2–5. Орнамент в конце этой строки и в начале строки 15 показывает, что далее начинается новый смысловый отрывок текста.

¹⁶⁰ Цитата из *Gal* 1. 11–12, хотя и довольно вольно передающая греческий текст.

и духовным детям, которые выросли из его чистейших вод, чтобы им стало понятно (15) его восхищение и его откровение¹⁶¹. Ведь мы знаем, о братья, преизбыток мудрости [...¹⁶². [Мы знаем], **[64]** что он получил его не от людей и не от слушания книг, как и сам он, наш отец¹⁶³, (5) говорит в писаниях, которые послал в Эдессу. Ведь так говорит (в них): «Истину — (а это) и неизреченное, о котором я говорю, (10) и мое рукоположение — ее получил¹⁶⁴ я не от людей или каких-то других плотских созданий и не из чтения (15) писаний. Но когда, посмотрев на меня, сжалился [надо мной мой] блаженнейший [Господь], — тот, который призвал меня в благодать свою¹⁶⁵ и который не (20) [желал] погубить ни меня, ни прочих в [этом] мире, (призвал,) чтобы подать правильную жизнь тем, **[65]** которые готовы выбрать ее из (многообразия) религий, — тогда своей благодатью вырвал он (5) меня из собрания тех, которые не знают истины¹⁶⁶, и открыл мне и свои неизреченные (тайны), (10) и (тайны) своего чистого Отца (πρς) и всего мира. Он открыл мне, как (вещи) существовали до создания мира (15) и как было положено начало вещей, и хороших, и дурных, и каким образом [...¹⁶⁷.

¹⁶¹ Вся фраза грамматически весьма неуклюжа; ср., например: «написал и истолковал нам», а следом за этим «чтобы им (вместо ожидаемого *нам*) стало понятно».

¹⁶² Далее до конца страницы читаются лишь обрывки слов. Реконструкцию текста см.: Henrichs–Koenen, 1975, 63.

¹⁶³ О Мани как «отце» верующих Барай говорит еще несколько раз, см. 70. 14; 71. 17; 72. 10.

¹⁶⁴ Грамматически фраза вызывает трудности, поскольку однородные на первый взгляд члены, соединенные между собой союзом «и» («истина, неизреченное и рукоположение») и являющиеся прямыми дополнениями к глаголу «получил», стоят в разных падежах: «истина» в вин. пад. (τὴν ἀλήθειαν), «рукоположение» в им. пад. (ἡ χεορθεσία), «неизреченное», стоящее во мн. ч. ср. рода (τὰ ἀπόρητα), может рассматриваться и как им. пад., и как вин. пад. Допустив, что местоимение «ее» относится только к «истине», тогда и «неизреченное», и «рукоположение» можно считать уточняющим приложением к ключевому понятию «истина». Таким образом, по представлению Мани, «истина» включает в себя откровение («неизреченное») и «рукоположение», полученные от Бога. Издатели не комментируют это место и понимают эти три слова как однородные члены (Henrichs–Koenen, 1975, 65).

¹⁶⁵ Принимая во внимание дальнейший текст (65. 8 сл.: «...открыл мне и свои неизреченные тайны и тайны своего чистого Отца...») лакуну, кажется, следует восстанавливать именно как [Господь] (т. е. [κ ρ ς _], учитывая, что слово всегда пишется в тексте как ποτεπ σαριμ), а не как [Отец] (т. е. [π ρ ς _]), как это делают издатели (Henrichs–Koenen, 1975, 65: в этом случае получилось бы, что [Отец] открывает тайны Отца); ср. *СМС* 18. 10 сл.: «блаженнейший Господь смиловивился надо мной и призвал меня в свою благодать и послал ко мне [...] Двойника (σὺδϑυος)». Эпитет «блаженнейший» используется, однако, в *СМС* и применительно к Отцу (68. 14 и т. д.; см.: Cirillo et al. 1985, 134), и применительно к Двойнику (105. 18), и применительно к апостолам (62. 10).

¹⁶⁶ Речь идет об общине эльксаитов; подробнее о них см. выше, прим. 525. Ср. также: *СМС* 19. 8 сл.: «Когда мой Отец соблаговолил и (10) оказал мне жалость и сочувствие с тем, чтобы освободить (меня) от заблуждения сектантов», и ниже, *СМС* 69. 17 сл.

¹⁶⁷ Далее до конца страницы читаются лишь обрывки слов. Попытку реконструкции текста см.: Henrichs–Koenen, 1975, 65.

[Опять] написал он [таким образом] и [66] сказал в *Евангелии* святости своей надежды: «Я, Мани, апостол Иисуса (Ἰησοῦ) Христа (Χριστοῦ), (5) по воле Бога, Отца (πατρὸς) истины¹⁶⁸, от которого я и произошел. Он живет и пребывает во веки веков, существуя до всего (10) и оставаясь после всего. Все, что произошло и что произойдет, возникает через его силу. (15) Ведь от него я произошел, и по его воле я существую. Ведь от него было открыто мне все истинное (20) и от [его] ист[ины] я существую. [Вечную истину, которую он открыл,] я увидел. И [67] я открыл эту истину моим товарищам¹⁶⁹, мир благовествовал детям мира, (5) а надежду возвестил бессмертному роду. Я избрал лучших из лучших¹⁷⁰ и показал путь наверх тем, (10) которые восходят относительно этой истины. Я возвестил надежду, явил это откровение и написал это бессмертное *Евангелие*, (15) вложив в него эти высочайшие таинства и открыв в нем величайшие вещи, величайшие и священные (20) из могущественнейших дел [...]. Это [...] я показал [тем, которые живут от] [68] созерцания истины, которую я созерцал, и от славнейшего откровения, которое было (5) мне явлено».

И еще сказал он: «Все неизреченное, которое подарил мне мой Отец (πατήρ), скрыв и утаив от различных религий (10) и даже от мира, открыл я вам по благоволению моего блаженнейшего (15) Отца (πατρὸς). И если он снова соблаговолит, открою вам снова. Ведь дар, данный мне Отцом (πατρὸς), (20) является величайшим и [...]. Ведь если [весь] мир [подчинится ему] и все [69] люди (ἄνθρωποι), тогда смогу я от этого владения и приобретения, которое подарил (5) мне мой Отец (πατήρ), обогатить их и в избытке дать премудрость всему миру».

И еще сказал: «Когда (10) соблаговолит мой Отец (πατήρ) и проявил ко мне милость и заботу, послал он оттуда моего Двойника, (15) этот надежнейший плод бессмертия, чтобы он выкупил меня и освободил от заблуждения тех, (20) кто находится под властью закона¹⁷¹. Он, придя ко мне, дал мне лучшую надежду и [...] [70] бессмертия, и истинные заветы, и рукоположение от моего Отца (πατρὸς). Придя же, (5) он выбрал меня, отдав мне преимущество, и забрал меня, привлекая (к себе), из среды тех, кто находится под властью того закона, в котором я вырос».

¹⁶⁸ Ср. у апостола Павла: *Гал* 1.1 и т.д.; см. также выше, прим. 373.

¹⁶⁹ Букв.: 'тем, кто путешествует со мной'.

¹⁷⁰ Букв.: 'я выбрал отборное' (ἐκλογὴν ἐξελεξάμην). Ср.: *Керх* 1 (16. 3 сл.): «[Я избрал?] вас, лучших из лучших, святую Церковь (ἐκκλησίαν), к которой я был послан Отцом. Я (5) [посеял] семья жизни и исцелил (?) там [...] от востока до запада, как вы сами видите. [Моя] надежда (ἐλπίς) дошла до востока (ἀνατολή)».

¹⁷¹ Речь идет об эльксантах.

(10) Многие же необычайные вещи, а также и другие, им подобные, находятся в книгах нашего отца ($\overline{\pi\rho\varsigma}$)¹⁷², которые (15) доказывают его откровение и восхищение, через которое он получил свое апостольство. Ведь величайшей является необычность этого явления, (20) которое приходит к [нам] через Параклета, Духа ($\overline{\pi\nu\varsigma}$) истины.

Но обо (всем) этом [71] ради чего стоило распространяться, нам, раз и навсегда убежденным в том, что апостольство (явлено) (5) в откровениях? Повторили же мы (это), (начав рассказ) с наших прародителей, — и о восхищении (10) их, и об откровении каждого из них, — из-за помышлений облачившихся в неверие и думающих (15) нечто об откровении и видении нашего отца, с тем, чтобы они признали, что и с [прежними] апостолами (20) дело обстояло [именно так]. Ведь когда каждый из них был восхищен, то [то, что он видел] и слышал, [все это] [72] записывал и показывал и сам становился свидетелем своего откровения. А ученики (5) его становились печатью его апостольства¹⁷³.

[72.8]¹⁷⁴ Барай учитель:

«Теперь, о братья, мы, (10) которые являемся детьми Духа ($\overline{\pi\nu\varsigma}$) нашего отца ($\overline{\pi\rho\varsigma}$), это и выслушали, и услышали, и, возрадовавшись от этого, (15) смогли узнать, что его пришествие было духовным ($\overline{\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\omicron}\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$), как он был послан по замыслу [своего] Отца ($\overline{\pi\rho\varsigma}$), каким (20) образом он был рожден [в теле и] как пришел к нему [73] его достославный Двойник и отделил его от закона, в котором было вскормлено его тело. (5) Ведь явился он (Двойник) в блеске, когда ему (Мани) шел 25-й год. Когда же он еще жил (10) в той секте крестителей, был он подобен ягненку, живущему в чужом стаде, или птице, находящейся (15) среди других птиц, которые говорят на непонятном (ей) языке. Но все это время вел он себя в их среде мудро и искусно, (20) так что никто из них не распознал, кто же он был (на самом деле), что он получил или что ему было открыто. Но оценивали они лишь его телесное существование»¹⁷⁵.

[74.6]¹⁷⁶ Абиисус учитель и Иннай, брат Забеда:

¹⁷² Речь идет о Мани, однако слово «Отец» написано как *popen sacrum*.

¹⁷³ Ср. слова ап. Павла в *1 Кор.* 9. 2: «Ибо печать моего апостольства — вы в Господе».

¹⁷⁴ Следующий отрывок из *СМС* (72. 8–74. 5) принадлежит перу того же Барая. Здесь в сжатой форме дается содержание предыдущего рассказа с добавлением новых деталей.

¹⁷⁵ Имеется в виду, что эльксаиты не могли распознать небесного происхождения Мани и судили о нем только как о рядовом члене своей общины.

¹⁷⁶ Авторство следующего раздела *СМС* (74. 6–77. 2), в котором речь идет об одном, вероятно всего, вымышленном эпизоде из жизни Мани у эльксаитов (ср. рассказ синоптических евангелий об искушении Иисуса Сатаной), приписано сразу двум мани-

Сказал господь (κ_ς_) ¹⁷⁷: «Когда я жил среди них, в один (10) из дней взял меня за руку Ситай, пресвитер их синедриона, сын Гары, поскольку он очень любил меня (15) и относился (ко мне), как к любимому сыну. Итак, он взял меня за руку в то время, когда около нас никого не было, и, отойдя, (20) [вы]копал и показал [75] мне великие сокровища, которые хранил тайно. Сказал он мне: „Мне принадлежат (5) эти сокровища, и я владею ими, но отныне они будут принадлежать тебе. Ведь никого другого не люблю больше, чем тебя, которому (10) и отдам эти сокровища“. Когда же он таким образом обратился ко мне, сказал я про себя: „Уже раньше взял меня (15) мой блаженнейший Отец (πῑρ) и подарил мне бессмертное и непреходящее сокровище, которое если кто унаследует, бессмертную (20) жизнь от него получит“. Ситаю же пресвитеру я сказал: „[Предки], [76] которые до нас приобрели эти земные сокровища, где они, (5) унаследовавшие их? Ведь, смотри, умерли они и исчезли и не получили их в свою собственность и не унесли их с собой“».

(10) Сказал (Мани) ему ¹⁷⁸: «На что мне эти сокровища, которые всякого, кто ими завладел, ведут к (15) ошибкам и неправедностям? А сокровище Бога (ϑ̄) самое великое и самое богатое, и оно приблизит к жизни всякого, кто его (20) унаследует». Ситай же, увидев, что не убедил меня [приобрести] сокровища, которые [77] он мне показал, весьма подивился на меня.

[77.3] ¹⁷⁹ Тимофей:

«Тогда, спустя немного времени, (5) решил я рассказать и Ситаю, и некоторым членам его синедриона кое-что из того, что открыл мне блаженнейший (10) мой Отец (πῑρ), и показать (им) путь праведности. Но в то время, когда я размышлял об этом, было мне видение: весь (15) мир был как море, полное чернейших вод; [я увидел,] как носились по нему тысячи и (20) десятки тысяч (людей), они тонули и [78] всплы-

хейским учителям: Абиусу и Иннаю. Однако рассказывали ли оба автора первоначально один и тот же сюжет в разных сочинениях, а последующий компилятор свел их воедино, или сразу написали текст в той форме, в какой он до нас дошел, сказать трудно.

¹⁷⁷ Речь идет о Мани, однако слово «господь» написано как *popen sasgut*. «Господь Мани» появляется повсюду в манихейских текстах; см., например, в рассказе Барая (*СМС* 14. 4), в *Кeph* 1 (12. 21; см. ниже перевод) и т. д. (подробнее см.: Henrichs—Koenen, 1978, 133, прим. 176).

¹⁷⁸ Здесь неожиданно переход к 3-ему лицу, вместо ожидаемого «сказал я ему». Можно предположить, что в этом месте компилятор неуклюже соединил рассказы из сочинений двух авторов — Абиусуса и Инная.

¹⁷⁹ Этот раздел *СМС* (77. 3—79. 12), автором которого, как, впрочем, и еще одной части (33. 7 сл.) назван Тимофей (без указания того, какой ранг он занимал в манихейской иерархии; ср., например, титулы предыдущих авторов), тесно примыкает по содержанию к предыдущему и является рассказом Мани от 1-го лица.

вали, носясь по морю во все четыре направления света. Увидел же я, что посередине (5) водружен маяк, весьма высокий, причем от него исходил свет, что возле него тянется дорога (10) и что я иду по этой дороге. Повернувшись назад, увидел я, что Ситай держит какого-то мужа, которого, в свою очередь, держал (15) еще кто-то, и что он гибнет, упав посреди моря и тьмы и оказавшись под волной. Только (20) кончики его волос различал я и [печалился] я очень о [Ситае]. А тот, который [79] сбросил его, сказал мне: „Почему ты печалишься о Ситае? Ведь он не принадлежит твоим избранным и не (5) будет ходить твоими путями“. Итак, увидев это видение, ничего я ему (Ситаю) не рассказал. Позднее же увидел я, когда (10) я возвещал слово истины, что он противостоит моему учению».

2. Коптские тексты

Кефалайя

(Глава) 1: «О [приходе] Апостола»¹⁸⁰:

ⲗ [12. 9]¹⁸¹ [...] Апостол (ⲁⲓⲓⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ) являеѣя в (нужное) время¹⁸² (10) [...] так, как я вам сказал: от Сифа¹⁸³, [первородного] сына Адама, до Еноса и [Еноха; от] Еноха до Сима, сына [Ноя] [1.5 строки не читаются] церковь (ⲉⲕⲕⲗⲁⲓⲁ) [...] (15) [Бу]дда (был послан) на Восток (ⲁⲛⲁⲧⲟⲗⲏ) и Аурент¹⁸⁴ и Пке[делл?]¹⁸⁵, которые были посланы на Восток. От [явле-

¹⁸⁰ Перевод по изданию: Polotsky—Böhlig, 1940; 12, 9 сл. В соответствии с общепринятой практикой переводов коптских текстов на европейские языки в переводе в квадратных скобках отмечаются номера страниц рукописи и восстановленные лакуны (там, где это не отмечено особо, даются реконструкции Полоцкого), а также текст, который из-за порчи рукописи не читается (не отмечая, сколько букв не читается); в круглых скобках — номера строк рукописной страницы и греческие слова, оставленные в коптском тексте без перевода, а также слова, отсутствующие в оригинальном тексте и вставленные для пояснения. В фигурных скобках показана предполагаемая ошибка переписчика; в угловых — диттография. Теперь текст *Кефалайя* стал доступен в русском переводе, см.: Смагина, 1998; ср. также: Хосроев, 2002, 508—517.

¹⁸¹ Начало этой главы (с. 9. 12 сл.), текст которой довольно сильно поврежден и не всегда поддается реконструкции, содержит ответ Мани на вопрос учеников о том, что представляет собой его апостольство (ⲁⲓⲓⲟⲥⲧⲟⲗⲏ) и его явление в мир. Мани сравнивает каждого апостола, «который когда-либо был послан в мир», с крестьянином, а Церкви (ⲉⲕⲕⲗⲁⲓⲁ), ими основанные, с коптскими месяцами пармути (= 28 сентября — 28 октября) и паопи (= 26 марта — 26 апреля), т. е. месяцами сбора урожая: как не бывает крестьянин без работы в течение года, поскольку одни плоды созревают раньше, другие позже, так и мир не остается без апостолов, которых Бог посылает для проповеди той или иной религии: один уходит, выполнив свою миссию, ему на смену приходит другой.

¹⁸² Букв.: «время от времени»; ср. ниже, прим. 241.

¹⁸³ Имя Сиф в *Кефалайя* встречается постоянно в форме Сифиль (снѣнл).

¹⁸⁴ Нигде более не засвидетельствованное имя собственное (?) Аурент (ⲁⲩⲣⲉⲛⲧⲛⲥ) у же Шедер предложил считать испорченной передачей слова «агапѣ», которое, в значении «святой» (букв. «достойный») или т. п. применялось и к самому Будде, и к его

ния] Будды¹⁸⁶ и Аурента до явления Заратустры (Ζαράδης) в Персии (Περσίς), когда он пришел к [царю] Гистаспу (Ἰστάσπης)¹⁸⁷, от явления Заратустры до явления Иисуса (Ἰησ) (20) [Христа]¹⁸⁸, Сына Величия¹⁸⁹.

[Явление?] Иисуса Христа (Ἰησ πῶρς)¹⁹⁰, нашего Господа. Он пришел [...] духовно (πνευματικόν)¹⁹¹, [не] в теле (σῶμα)¹⁹² [...], как я расска-

главным ученикам; таким образом, по его мнению, речь первоначально шла об «архате Будде» (Schaeder, 1936, 95, прим. 1). Тардье предположил, что в этом слове мы имеем дело с «transposition fonétique» санскритского мн. ч. «archantas», т. е. речь в тексте шла о Будде и его учениках (Tardieu, 1988a, 172). Ср. также: Смагина, 1998, 290: «Может быть, *Αὔρεντης — какое-нибудь эллинизированное иранское имя собственное, например, Awganta *доблестный, праведный*».

¹⁸⁵ В рукописи αὔρεντης мп κєк [...], что Полоцкий перевел как «Aurentes und die andem [...]» (ср.: Смагина, 1998, 62: «Аурентис и другие [[учителя]]»). Однако во фрагменте из дублинских *Кефалайя*, опубликованном Тардье (см. выше, прим. 532), находим такое сочетание αὔρεντης <...> мп κнδνλλος (замечу, что в факсимильном издании я не могу прочитать αὔρεντης и вижу лишь κнδνλλος, но не нахожу никаких следов начального π), и Тардье заключил, что и здесь следует восстановить то же собственное имя (учитывая разное написание κє и κн). Он (Tardieu, 1988a, 173) предложил видеть в этом имени производное от ср.-перс. p'kdyī (т. е. *p'kēdēllos из *p'kēdēllos), что означает «чистое сердце» и вместе с тем является синонимом слова αὔρεντης.

¹⁸⁶ Такой порядок предшественников Мани, а именно: Будда — Заратустра, который находим и у Бируни в «Хронологии восточных народов» (Sachau, 1879, 190. 4–5; арабский текст: Sachau, 1878, 207: первым из пророков был Будда, в следующем поколении пришел Заратустра; ср. ниже, в прим. 188 иной порядок: Заратустра — Будда), обусловлен, вероятно, тем, что манихеи не знали точного времени их жизни и воспринимали их, скорее, как живших приблизительно в одно и то же время. Большинство исследователей датируют жизнь Будды примерно 566–476 гг. до н.э.; ср. след. прим. о времени жизни Заратустры.

¹⁸⁷ О том, что начало правления этого Гистаспа (Viš tāspa; не путать с его тезкой, отцом Дария I), который был одним из восточно-иранских царьков, следует датировать 618 г. до н.э., подробнее см.: Taqizadeh, 1940, 127–128; Henning, 1943, 73, прим. 3; Tardieu, 1988a, 164–165). Согласно «Бундахишну», религия Заратустры возникла в тридцатый год правления Гистаспа (обращение Гистаспа в зороастризм) и за 258 лет до смерти Дария III (330 г. до н. э.), следовательно, ок. 588 г. до н. э. Между тем нет недостатка и в других датировках: см., например: Бойс, 1987, 27: «Можно... осмыслить лишь предположить, что Заратустра жил между 1500 и 1200 гг. до н. э.»; или Лившиц, 1990, 3: «Большинство исследователей склоняются к тому мнению, что Заратустра выступил около рубежа II–I тыс. до н. э.». Удобный свод различных точек зрения на вопрос о времени жизни Заратустры см.: Фрай, 1972, 49 сл.

¹⁸⁸ Интересная параллель к этому пассажи, правда, с иным порядком предшественников Мани (Заратустра, Будда, Иисус Христос; ср. тот же порядок и в парфянском фрагменте *M* 42: Andreas–Henning, 1934, 879–880) находится в еще не изданных *Кефалайя* из собрания Честера Битти. Коптский текст, который можно посмотреть в факсимильном издании *Гиверсена* (Giversen, 1986, pl. 299. 2–12), издан с тщательным комментарием Tardieu, 1988a, 163 сл. (замечу, что не все чтения Тардье мне удалось распознать в факсимильном издании); см. выше, прим. 532 к основному тексту.

¹⁸⁹ «Величие» (τμπτνάς = μεγαλοσύνη). Здесь сочетание «Сын Величия» (т. е. «Сын Отца Величия») эквивалентно понятию «Сын Бога».

¹⁹⁰ Здесь и далее имена «Иисус» и «Христос» всегда написаны как nomina sacra. Подробнее об этой практике в христианских сочинениях различных толков см.: Roberts, 1979.

¹⁹¹ Слово написано как *nomem sacrum* в форме ΠΝΙΚΩΝ.

¹⁹² Смысл сочетания «духовно, в теле...», если его переводить буквально (см. Polotsky–Vöhlig, 12, 22: «...in einem Geistigen, in einem Leibe...»), не совсем ясен. πῶρ οὐ ΠΝΙΚΩΝ πῶρ οὐσῶμα лучше понимать как два наречия, т. е. он пришел «духовно» (но вместе с тем и)

зал вам о нем [...] Он пришел без (χωρίς) тела (σῶμα). Его апостолы (ἀπόστολος) возвестили (25) о нем, что он принял образ (μορφή) раба, (став) видом (σχήμα), как люди¹⁹³. Он сошел вниз¹⁹⁴ и открылся в мире (κόσμος) в религии (δῶγμα) иудеев. Он выбрал двенадцать своих (апостолов) и своих семьдесят двух (учеников) и исполнил волю своего Отца, который послал его в мир (κόσμος)¹⁹⁵. После этого возбудил Дьявол (πονηρός) (30) зависть (φθόνος) против учения (δῶγμα) иудеев. Вошел Сатана (σατανᾶς) в Иуду Искарюта, одного из двенадцати (апостолов) Иисуса. Он обвинил (κατηγορέω) его перед религией (δῶγμα) иудеев и своим поцелуем (ἀσπασμός) предал (παραδίδωμι) [его в руки] иудеев и отряда солдат. [Иудеи] [13] же схватили сына Бога, собравшись (συναγωγή)¹⁹⁶, обвинили его в беззаконии (ἀνομία)¹⁹⁷ и неправедно осудили его, хотя он не совершал никакого греха. Они подняли его на древо креста (σταυρός) и распяли (σταυρώω) его вместе с разбойниками (ληστής) на кресте (σταυρός). (5) (Затем) они сняли его с креста (σταυρός), положили в могилу (τάφος), [а] после трех дней он воскрес из мертвых, и пришел к своим ученикам (μαθητής), явился им, дал им силу и вдохнул в них свой Святой Дух (πνεῦμα)¹⁹⁸.

Он разо[слал] их по всему миру (κόσμος), чтобы они проповедовали (10) величие. Он же (δέ) поднялся [...] Иисус [...] двенадцать...¹⁹⁹. Они не были ни слабыми, ни [...] они все были тружениками [...они поднялись] и упокоились в Величии. [Пока] апостолы были еще в мире

«телесно» (о предлоге ὀπί + сущ. с неопред. артиклем в значении наречия см.: Till, 1955, § 240), но, поскольку за этим сочетанием следует лакуна, скорее следует допустить, что после слова σῶμα стояло отрицание ἀν. В этом случае фраза должна была бы иметь следующий вид: «он пришел духовно, [не] телесно» (ср. ниже, стр. 24: «без тела»). Это подтверждается учением манихеев о теле, которое, по их мнению, является «продуктом тьмы и материи», об их докетическом учении о Христе (см. выше, прим. 869).

¹⁹³ Хотя в тексте ссылка на учение апостолов, подобное находим лишь у Павла; ср. *Фил* 2. 7: «Но унижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек» (μορφήν δοῦλου λαβών <...> καὶ σχήματι... ὡς ἄνθρωπος).

¹⁹⁴ То есть извечно существующий небесный Иисус, сошедший с небес на землю и принявший там телесный облик.

¹⁹⁵ Ср.: *Лк* 6. 13 сл. и *Лк* 10. 1.

¹⁹⁶ Сочетание ὀπί οὐ συναγωγῆν едва ли следует понимать в значении «в собрании» (или «в синагоге»; ср. Polotsky—Böhlig, «in einer Versammlung»). Неопределенный артикль говорит в пользу того, что речь идет не о собрании книжников и старейшин (синедрионе, τὸ συνέδριον), где Иисус был обвинен и откуда был отведен к Пилату (*Мф* 26. 59 и пар), а о том, что иудеи, «собравшись», обвинили Иисуса (ср.: συνήχθη в *Лк* 22. 66 и в *Мф* 26. 57).

¹⁹⁷ Предлог ὀπί с существительным с неопределенным артиклем (οὐ νόμιμα) допускает двойное понимание: «они обвинили его в беззаконии» или «они незаконно обвинили его». Учитывая, однако, *Мк* 15. 28 и пар. («...и к беззаконникам (μετὰ ἀνόμων) прирчен»), следует предпочесть первое.

¹⁹⁸ Здесь и далее греч. слово πνεῦμα всегда написано как *poten sacrum*.

¹⁹⁹ Далее строки 12–15 не читаются; последующий текст до 13. 26 сильно разрушен и практически не поддается реконструкции; ср., однако, далеко идущие реконструкции: Смагина, 1998, 63).

(κόσμος), [явился] апостол [Пав]ел. Он также вышел и проповедовал [...] Он дал силу апостолам и укрепил [их] [...] церковь Спасителя (Ἐκκλῆσια)²⁰⁰. [...] (25) он также поднялся и упокоился в [Величии]. После апостола Павла мало-помалу день за днем все человечество подвергалось искушению (σκανδαλίζομαι): они оставили [праведность] и тесный, трудный путь и захотели [...] идти по широкому пути.

(30) В то самое время в последней Церкви (ἐκκλῆσια)²⁰¹ явился некий праведник (δίκαιος), человек истины, который причислен к Царствию. Он встретился с [...] и они укрепили²⁰² Церковь (ἐκκλῆσια) нашего Господа по мере (κατά) [своей силы]. Но они также поднялись в страну [света?]. После них [Церковь] (35) распалась²⁰³. Мир (κόσμος) остался без (χωρίς) [14] Церкви, как дерево, с которого сорваны и собраны плоды (καρπός) так, что оно остается (совсем) без (χωρίς) плодов (καρπός). [Когда] Церковь (ἐκκλῆσια) Спасителя (Ἐκκλῆσια)²⁰⁴ вознеслась²⁰⁵, случилось мое апостольство (ἀποστολή), о котором вы меня спрашивали. С того времени (5) был послан Параклет (πρῶτος)²⁰⁶, Дух (πνεῦμα) истины²⁰⁷, который пришел к вам в этом последнем поколении (γενεά), как сказал Спаситель (Ἐκκλῆσια): «Если я уйду²⁰⁸, то пошлю вам Параклета (πρῶτος)²⁰⁹, [и когда] Параклет придет, он уличит мир (κόσμος) в [его грехах и] будет говорить с вами о праведности и (10) [о грехах и о] суде. Из-за грешников, которые [не] уверовали [в меня...], он будет говорить с вами [...]²¹⁰он освободит их.

²⁰⁰ Здесь и далее греч. слово σωτήρ всегда написано как *pothen sagum*.

²⁰¹ То есть в последние времена для Церкви. Мани имеет в виду, что после апостолов Церковь начала деградировать и в конце концов должна была бы закончить свое существование, превратившись из духовной в плотскую.

²⁰² Полоцкий осторожно предлагает переводить глагол ῥτάκ (засвидетельствованный только в этом месте) как «operieren» (из st. constr. ῥ- «делать» и сущ. τῶκ «операционный нож»), т. е. «провести над Церковью спасительную операцию»; ср., однако: *Sium*, 403b: форма τῶκ (в значении «something fixed»; от τῶκ «быть сильным»), что позволяет предположить значение «сделать сильным» или «укрепить».

²⁰³ Полоцкий предположил, что здесь имеются в виду Маркион и Бардайсан (Polotsky—Böhlig, 13, прим.).

²⁰⁴ Слово написано как *pothen sagum*, но в иной, нежели выше, форме.

²⁰⁵ Не ясно, что имеется в виду.

²⁰⁶ Греч. слово πρῶτος написано как *pothen sagum*.

²⁰⁷ Ср.: *Ин* 16. 7 сл. о том, что Параклет, или Защитник (в русской традиции переводимое как «Утешитель»), он же Дух истины (τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας), будет послан в последнем поколении, чтобы обличить мир в грехе, возвестить ему истину и Страшный Суд. Мани отождествляет себя с Параклетом.

²⁰⁸ Имеется в виду «к Богу», ср.: *Ин* 16. 7.

²⁰⁹ Зд. и далее слово написано как *pothen sagum*, но в иной, нежели выше, форме.

²¹⁰ Пассаж 14. 7–11, содержащий цитату *Ин* 16. 7–9, был всесторонне исследован Нагелем (Nagel, 1974a) с тем, чтобы установить, восходит ли эта цитата к «Диатессарону» Татиана (см. выше, прим. 526); текст цитаты, приходит к выводу Нагель, отличается от канонического греческого и коптского текста Евангелия, и ее источником мог быть как старосирийский перевод Четвероевангелия, так и «Диатессарон».



Исаак де Бособр (1659-1738)



Фердинанд Христиан Баур (1792-1860)



Объединенная вторая и третья немецкая экспедиция в Турфан. Первый справа А. Ле Кок, второй справа - А. Грюнведель



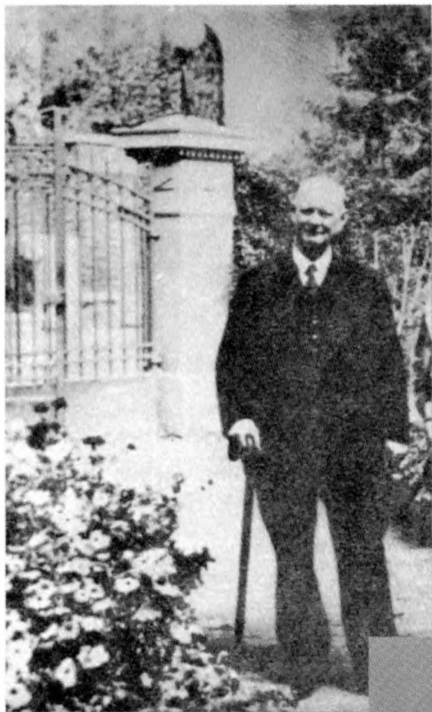
Василий Васильевич Радлов (1837-1918)



Фридрих Вильгельм Карл Мюллер
(1863-1930)



Карл Германович Залеман (1849-1916)



Карл Шмидт (1868-1938)



Ганс Якоб Полоцкий (1905-1991)

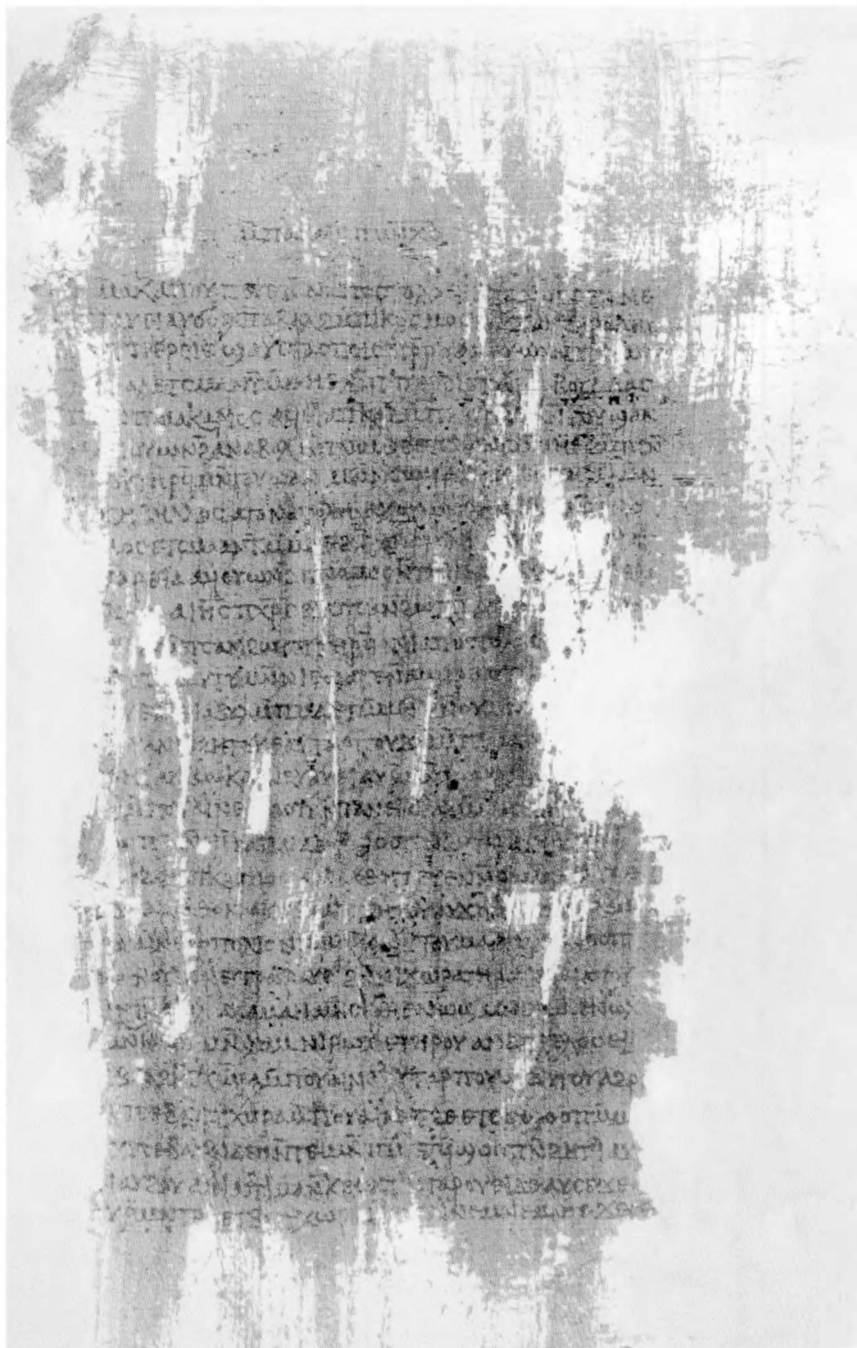


Вальтер Бруно Хеннинг (1908-1967)



Чарльз Роберт Сесиль Остин Олберри
(1913-1943)

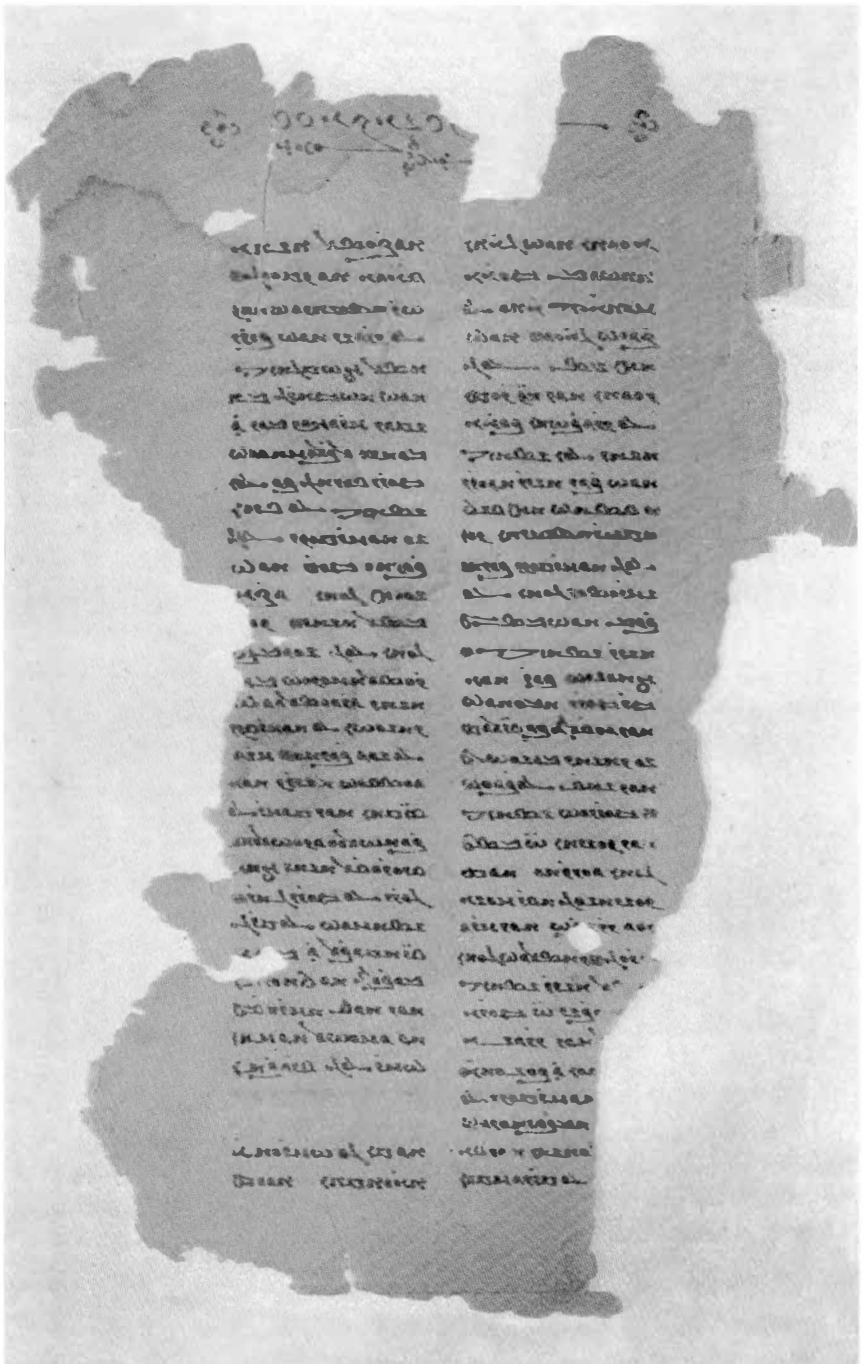
100711
ΑΝΤΙΤΑΡΑΧΟΥ
ΦΩΝΗΚΤΟΥ
ΡΕΛΙΕΛΗΤΟΠΡΑ
ΑΡΑΒΟΥΣΑΡΩΣΙΟΥ
ΠΗΛΥΝΑΜΠΚΑΚΡΑ
ΦΥΣΙΟΤΟΙΦΡΕΝΑΚΑ
ΠΡΟΡΑΕΦΩΝΤΑΤΑ
ΠΟΚΛΑΥΤΟΤΑΙΕΝΑ
ΚΑΛΩΝΗΡΑΕΤΩΝΤΟΥ
ΥΦΡΩΣΑΝΤΗΝΑΥΝΑΡ
ΚΑΝΟΤΗΕΑΝΟΟΥΤΩΦΡΕ
ΝΑΚΑΥΤΑΡΑΤΑΧΑΝ
ΥΧΕΡΧΑΙΕΝΕΤΩ
ΤΟΕΠΡΑ
ΦΩΝ



Страница из коптских «Кефалайя»



Уйгурский «Хуастунифт» (рукопись из собрания ФИВ РАН)



Среднеперсидский манихейский фрагмент (S 9: рукопись из собрания ФИВ РАН)

Когда же (δέ) Церковь (ἐκκλησία) (25) облачилась (φορέω) в плоть (σάρξ)²¹¹, тогда исполнился срок (καίρος) искупить души (ψυχή), как [месяц] Пармути, в который плоды (?)²¹² созревают, так что их собирают. В это самое время (καίρος) он [создал] мой образ (εἰκόν), который я ношу (φορέω), в годы правления Артабана, царя Парфии (Παρθία)²¹³. В годы же Ард[ашира], царя (30) Персии (Περσίς)²¹⁴, рос я, становился взрослее и достиг совершеннолетия (καί[ρο]ς).

В тот самый год, в который царь Ардашир [разделил?] корону²¹⁵, живой Параклет (πρῆκλς) сошел на [меня и говорил] [15] со мной. Он открыл мне скрытое таинство (μυστήριον), которое было сокрыто от миров (κόσμος) и поколений (γενεά), тайное учение (μυστήριον) о Глубине и Высоте²¹⁶. Он открыл мне тайное учение (μυστήριον) о Свете и Тьме (и) тайное учение (μυστήριον) о [войне?] (5) и великом сражении [...], которое начала Тьма. [После этого] открыл он мне также (и то), как Свет [...] Тьму из-за их смешения и как был создан этот мир (κόσμος). Он объяснил мне также, каким образом были водружены (на небе) корабли²¹⁷ [для того, чтобы боги] Света обитали в них, чтобы отделять Свет из (10) творения и осадок и [... бросать в] бездну. (Открыл также и) таинство (μυστήριον) создания (- πλάσσω) Адама, первого человека. Он рассказал мне также о таинстве (μυστήριον) древа познания (добра и зла), от (плода) которого Адам съел, (после чего) его глаза смогли видеть.

Далее в середине страницы текст значительно испорчен; характер повреждения такой же, как и на предыдущей, поскольку страницы 13/14 — это лицевая и оборотная часть одного листа; в строках 12–24 читаются лишь отдельные слова или обрывки фраз: стрк. 16 «...тот, который будет меня почитать...»; стрк. 18 «...чтобы проповедовать Параклета истинны...»; стрк. 19 «...он пришел, чтобы открыться тому, кто узнал его».

²¹¹ То есть тогда, когда Церковь окончательно деградировала.

²¹² Точное значение слова φων неизвестно (см.: Спут, 553b), однако ясно, что речь идет о каких-то плодах.

²¹³ Имеется в виду последний царь парфянской державы Артабан IV, правление которого приходится на 213–227 гг. Мани родился в месяце пармути (апрель) 216 г.

²¹⁴ Ардашир I, сын Папака из рода Сасана, после победы над Артабаном IV ставший царем и основателем сасанидской державы, правил с 226 по 242 г.; ср. 227–242/243 гг. (Taqizadeh, 1946, 38–41; 241 г. ?/ по датировке Нельдеке; ср.: Sundermann, 1986, 12). Один и тот же топоним Περσίς зд. и ниже в 16. 1 обозначает, кажется, разные географические реалии: в первом случае это персидское царство в целом, во втором — одна из его областей.

²¹⁵ Определенная сложность при понимании этого поврежденного пассажа состоит с одной стороны в том, что имя Ардашир (как и в двух других пассажах текста) полностью не читается (хотя очевидно, что речь идет именно о нем): αρτ[αζοο]с; ср. выше: αρτ[αζοο]с в строке 29 и ниже: [арта]ζοοс (15. 27–28). Реконструкцию, предложенную Полоцким («als Ardaschir der König (?) [im Begriff war?], die Krone [zu empfangen]»), нельзя принять по хронологическим соображениям. Подробнее об этом пассаже см. выше, Приложение 1.

²¹⁶ То есть таинство устройства высшего мира Света и добра и нижнего мира Тьмы и зла.

²¹⁷ «Корабли» — технический термин манихеев для обозначения небесных светил, прежде всего Солнца и Луны. Подробнее см. в главе IV, раздел «Об астрономических представлениях манихеев».

(Также рассказал он мне и) о тайном учении (μυστήριον) апостолов (ἀπόστολος), которые были посланы в мир (κόσμος), [чтобы] (15) избрать Церкви (ἐκκλησία) (и) о тайном учении (μυστήριον) избранных (ἐκλεκτός) и [их] заповедях (ἐντολή); <о таинстве (μυστήριον) грешников и их деяниях>²¹⁸ (и) о таинстве катехуменов (κατεχούμενος), их помощников (βοηθός) и их заповедях (ἐντολή); о таинстве (μυστήριον) грешников, их деяниях и о наказаниях (κόλασις), которые (пока) скрыты²¹⁹ от них. Таким образом все, что произошло (20) и что произойдет, было открыто мне Параклетом (πῤακλῆς) [...]. Все, что видит глаз и что слышит ухо и что способна помыслить мысль и [...], все (это) я узнал от него. Я увидел через него все и стал единым телом (σῶμα) и единым духом (πῠνᾶ).

В последний год Ардашира (25) царя я вышел, чтобы проповедывать. Я отправился в страну (χώρα) индийцев и проповедывал им надежду (ἐλπίς) жизни. Я избрал там лучших из лучших²²⁰. А в том году, когда Ардашир царь умер и его сын Шапур стал царем²²¹, он [послал за мной?]²²². Я отправился из страны (χώρα) индийцев в землю персов (Προή)²²³, а из (30) земли персов пошел я в страну (χώρα) Вавилон (Βαβυλών)²²⁴, Месену и в Сузиану²²⁵. Я явился царю Шапуру, и он принял (ὑποδέχομαι) меня с великой честью. Он позволил мне ходить по [его землям] и проповедывать слово жизни. Следующие годы я провел в [его] свите (κοιτιᾶτον=comitatus), много лет [16] в Персиде (Περσίς), в стране (χώρα) парфян (Πάρθος), (я дошел) до Адиабены²²⁶ и границ (μεθόριον) области империи римлян (Ρωμᾶίος). [Я избрал?] вас, лучших из лучших²²⁷, святую Церковь (ἐκκλησία), к которой я был послан Отцом. Я (5) [посеял] семя жизни и исцелил (??)²²⁸ там [...] от

²¹⁸ Эту фразу переписчик ошибочно написал дважды: здесь и в строке 18 (см. ниже).

²¹⁹ Полоцкий переводит глагольную форму ληβ как «bevorsteht (?)», т. е. «предстоят»; однако глагол ληβε (Q ληβ) имеет также значение «быть скрытым» (Ситп, 152b), что вполне подходит к данному контексту.

²²⁰ Подробнее об индийской миссии Мани и о ее датах см. выше, прим. 469 сл.

²²¹ Шапур (после двух лет соправления с Ардаширом) стал царем в 242 г., и его правление продолжалось до 272 г. (ср.: Taqizadeh, 1946, 41–42). Подробнее об этой дате см. выше Приложение 1.

²²² Реконструкция Полоцкого весьма гипотетична.

²²³ Имеется в виду Персида, область, лежащая на восточном побережье Персидского залива.

²²⁴ Имеется в виду не сам город, а область Βαβυλωνία, в которой он находился.

²²⁵ μαίσα[ος] = Μεσσηνή; τῆρα ποταμός = Σουσιαν». Таким образом, путь Мани из Персиды шел на север через Месену (область на северном побережье Персидского залива в низовье Междуречья) и Сузиану (область севернее Месены) к Вавилону.

²²⁶ Область в верховьях реки Тигр. Ко времени проповеди Мани Адиабена была отвоевана персидскими войсками у римлян и вошла в состав сасанидской державы.

²²⁷ Букв.: «Я избрал вас, отборных»; ср. выше, перевод СМС 67. 7.

²²⁸ Полоцкий не переводит глагол πωρε, который отсутствует в словаре Крама. Предложенное здесь «исцелил» основано лишь на сходстве с глаголом π̄ παρε со значением «исцелять».

востока до запада, как вы сами видите. [Моя] надежда (ἐλπίς) дошла до востока (ἀνατολή) мира (κόσμος) (и) после этого по [всей] вселенной (οἰκουμένη), в северном направлении (κλίμα) и в [южном]. Ни один из апостолов (ἀπόστολος) не сделал этого [...]. Поскольку (ἐπειδή) все апостолы (ἀπόστολος), которые были посланы...²²⁹ [Ведь] Дух (πῦνᾱ) Параклета (πῤῥῥᾱς) — это тот, кто был послан ко мне (20) [Отцом. Все, что] произошло и что произойдет, было мне открыто. Раньше я (уже) написал вам об этом подробно в моих книгах. Вы снова спросили меня, и вот теперь я кратко (σύντομῶς) рассказал вам суть учения еще раз».

Тогда (τότε) его ученики (μαθητής), после того как они услышали все это от него, возрадовались весьма. (25) Их ум (νοῦς) был просвещен, и они радостно говорили ему: «Мы благодарим тебя, наш господин, что ты написал нам о своем явлении в (своих) писаниях (γραφή). То, как это случилось, мы приняли и в это уверовали, но (ἀλλά) ты возвестил здесь это нам кратко, мы же приняли это (ранее) в полной форме и уверовали, что ты Параклет (πῤῥῥᾱς), который от Отца, открыватель всех таинств».

(Глава) 7: «О пяти Отцах»²³⁰

[34] (16) Ἐ (παλιν), когда Светило (φωστήρ), наш отец, апостол (ἀπόστολος) истины, сидел среди своих учеников (μαθητής), беседуя с ними о величиях Бога, вот что он сказал им в своем откровении (ἀποκάλυψις):

«Существует пять Отцов (20), которые вызваны один из другого, и один вышел из другого.

Первый Отец — это Отец Величия, славный (и) благословенный, тот, величие которого нельзя измерить; он первый (и) единственный (μονογενής)²³¹, первый вечный, который вечно существует с [пятью От]цами, (25) который существует прежде всякой вещи, который существовал и будет существовать. Итак он, этот славный Отец, вызвал из себя три эманации (προβολή).

Первая (эманация) — это великий Дух (πῦνᾱ), Первая Мать, которая вышла из Отца и явилась первой.

²²⁹ Далее на строках 11–19 текст сильно поврежден, читаются лишь обрывки фраз: стрк. 12 «...они проповедовали...»; стрк. 14 «...она останется в мире до...»; стрк. 16 «...Церковь, которая принадлежит правому...»; стрк. 17 «...который принадлежит левому...»; стрк. 18 «...то, о чем вы меня спрашивали...».

²³⁰ Перевод по изданию: Polotsky–Böhlig, 1940; 34, 16 сл.

²³¹ Греч. μονογενής употреблено здесь, безусловно, не в более привычном ныне значении «единородный» (ср., однако: «первый Единородный» у Смагиной, 1998, 80), а в значении «единственный», которому нет равного, т. е. «единственный в своем роде» (см.: PGL, 880b–881a).

Вторая (эманация) — это Возлюбленный (30) Светов, великий [славный] и почитаемый Возлюбленный, который вышел из Отца и явился из него.

*Третий Отец*²³² — это Третий [Посланец (πρoσβευτήс)], первый из всех советников (σύμβουλος), [который вышел из] [35] первого Отца и явился.

Вот первый Отец, первая сила, тот, из которого вышли три великих силы. Это первый Отец, первый Вечный, корень всех светов, из которого вышли три эманации (πρoβoλή). (5) Они смирили Тьму и упразднили его желание. Только им была дана победа, а они, в свою очередь, дали победу своим зонам (αἰών).

Второй Отец, который вышел из первого Отца, — это Третий Посланец (πρoσβευτήс), образ (πρoтoμῆ) Царя Светов. Он, в свою очередь, вызвал и послал из себя три (10) силы²³³.

Одна (сила) — это Столп (στῦλος) Славы, совершенный Человек²³⁴, который несет все, великий Столп (στῦλος) хвалы, великий Омофор (ὠμοφόρος), который более велик, чем все (другие) Омофоры (ὠμοφόρος).

Вторая (сила) — это Иисус (ιηс) -Сияние, славный, тот, через которого дается вечная жизнь.

(15) *Третья* (сила) — это Дева (παρθένoс) Света, славная мудрость (σοφία), та, которая своим видом (εἰκών) пленяет архонтов ([ἄρχ]ων) и силы, исполняя волю Величия.

Третий Отец, который вышел из Второго Отца, — это Иисус (ιηс) -Сияние, славный. И он вызвал (20) три вызывания²³⁵ так же, как и Второй Отец.

Первая сила, которую он вызвал, — это Ум (νοῦс) Света, отец всех апостолов (ἀπόστολος), глава всех церквей (ἐκκλησία), тот, которого Иисус (ιηс) (-Сияние) поместил по нашему подобию в святой Церкви (ἐκκλησία).

Вторая сила, которую Иисус вызвал, (25) — это великий Судья ([κρ]ιτής), который судит все души (ψυχή) людей, причем [его] скиния (σκηνή) воздвигнута в воздухе (ἀήρ)²³⁶ под (?) колесом (τροχός) звезд.

²³² В коптском тексте: πμαϣψαηт πῖωт «Третий Отец», но речь идет о «третьей эманации (πρoβoλή)» Отца Величия; ср. ниже в этой главе (35. 7–8), где Третий Посланец назван «Вторым Отцом».

²³³ Первый Отец вызвал три эманации (πρoβoλή), Второй Отец — три силы (δαν), однако и эманации, и силы являются здесь синонимами.

²³⁴ Ср. Eriph., Pan. 66. 26. 8: «Столп славы, который (также) называется совершенный Человек» (ср. ниже, прим. к переводу этого места).

²³⁵ Хотя в тексте говорится, что Первый Отец вызывает три «эманации» (πρoβoλη), Второй Отец — три «силы» (δαν), Третий Отец — три «вызывания» (τωρμηε), во всех случаях мы имеем дело с синонимами.

²³⁶ Далее до конца страницы текст (8 строк) пестрит лакунами.

Третья сила — это Дитя²³⁷ [...] свет в своих двух лицах (πρόσωπον) [...] я говорю о том, кого он воздвиг (30) в «вызывании» и «слушании». Он [стал] у своего [отца...] царем²³⁸ [...] Спасителем (Ἰησῦς) [...] увиде[л] его, говоря [иудеям]²³⁹: «То, что я увидел у моего Отца, [это говорю] вам. Вы же делаете то, что увидели [у вашего отца]»²⁴⁰.

[36] Четвертый Отец — это Ум (νοῦς) света, который избирает все Церкви (ἐκκλησία), и он вызвал три силы так же, как и Иисус (Ἰησῦς).

Первая сила — это Апостол (ἀπόστολος) Света, который всегда приходит в (нужное) время²⁴¹; он несет (на себе) (φορέω) церковь (ἐκκλησία) (5) плоти (σάρξ) человечества и является главой праведности (δικαιοσύνη)²⁴².

Вторая (сила) — это Двойник, который приходит к апостолу (ἀπόστολος) и открывается ему, являясь для него компаньоном и сопровождая его повсюду, он помогает (βοηθέω) ему постоянно во всех скорбях (θλίψις) и опасностях (κίνδυνος).

Третья (сила) (10) — это Вид (μορφή) Света, который принимают на себя избранные (ἐκλεκτός) и катехумены (κατηχούμενος), если они составляют (ἀποτάσσω) мир (κόσμος).

А (δέ) *Пятый Отец* — это Вид (μορφή) Света, — который открывается каждому, кто выйдет из своего тела (σώμα) по подобию образа (εἰκών)

²³⁷ Слово μιού «дитя» часто встречается в коптских манихейских текстах (см. *DictMT*, 106), но поскольку далее текст испорчен, трудно сказать что-либо определенное о функции этого персонажа в данном пассаже (ср.: Polotsky, 1935, 35, прим.); однако если нижеследующая евангельская цитата (см. ниже, прим. 240) вложена в его уста, то его следует отождествить с историческим Иисусом. См., например: *Keph*. 19 (61. 17 сл., правда, и здесь текст изобилует лакунами), где также речь идет об эманациях Иисуса-Сияния: «Он дал стихиям ‘вызывание’ и ‘слушание’ и создал Иисуса-Дитя» (Ἰησῦς μιού; следует заметить, что здесь, в отличие от *Keph* 7, используется глагол ποιῶν «создавать, делать», а не ποιῶν «вызывать»).

²³⁸ Или: «у своего [отца] царя».

²³⁹ Polotsky, 1935 восстанавливает текст только в переводе: [zu den Juden(?)].

²⁴⁰ Поврежденный текст надежно восстанавливается, поскольку здесь цитата из *Ин* 8. 38.

²⁴¹ ἀπσαп (соп; *A*²: sap, т. е. «раз») во фразе πετῆσασει ἀпсап вызывает некоторые трудности; см., например: «welcher öfters (?) kommt» (Schmidt–Polotsky, 1933, 65) и «der jeweils zu seiner Zeit kommt» (Polotsky, 1935, 36. 4). Для сочетания епсап (*A*²: ἀпсап) Крам дает значение «often» и «now and then» (Crum, 349b), что соответственно переводится как «часто» или «время от времени». Здесь смысл выражения, кажется, в том, что тот или иной апостол, носитель истинной веры, приходит «время от времени», но «всегда», когда возникает необходимость возродить истинную веру, т. е. «в нужное время»; ср.: *Keph*. 1 (12. 9): τβίνε мпапостолос џпπε апсап, т. е. «апостол является в нужное время», а далее следует длинный перечень апостолов-предшественников Мани: Заратустра, Будда, Иисус и т. п.; подробнее см.: Смагина, 1998, 367–368.

²⁴² Под понятием δικαιοσύνη подразумевается собрание праведников (δίκαιοι); речь идет о том, что тот или иной апостол (см. пред. прим.) становится главой созданной им церкви. В случае с манихейской церковью речь идет об «избранных» (ἐκλεκτοί); см.: Schmidt–Polotsky, 1933, 72 (прим. м).

Апостола (ἀπόστολος), — с [тремя] (15) великими и славными ангелами (ἄγγελος), которые идут вместе с ним²⁴³:

один [держит] в своей руке награду (βραβεῖον),

второй несет светлую одежду,

третий держит корону и веноч (στέφανος) Света.

Вот три ангела света, которые идут вместе с Видом (μορφή) (20) Света и вместе с ним являются избранным (ἐκλεκτός) и катехуменам (κατηχούμενος).

Вот пять Отцов, которые вышли один из другого, явились и сделали себя явными один через другого. Блажен тот, кто узнает и постигнет (νοέω) их, потому что он найдет жизнь вечную и получит одежды света, (25) которые даются праведникам (δίκαιος), [верным (πιστός)], творящим мир (εἰρήνη) и добро.

(Глава) 138: «Кто тот, который грешит и после этого кается (μενο-νοέω) ?»²⁴⁴

[340. 20] ῥᾶν И опять (πάλιν) выступил один из учеников (μαθητής) [...] и спросил апостола (ἀπόστολος). Сказал он ему: «Я [прошу] (25) тебя, мой господин, чтобы ты рассказал мне: кто [тот,] который грешит, а после этого просит о [прощении] грехов, или (ἦ) (кто) тот, кто получает учение [а потом] грешит, или (ἦ) кто является [хорошим] учителем. [Я] прошу тебя, чтобы ты объяснил мне [это...]».

(30) Сказал ему апостол (ἀπόστολος): [«Я объясню тебе»] [341] слова, о которых ты спросил меня. Тот, кто [грешит], это не кто иной, как Живая Душа (ψυχή), которая обитает в теле (σῶμα) греха. Ведь (ἐπειδή) она соединена (с ним). Другой, а именно ветхий человек, живет с ней в [теле?] (5) и побуждает ее ошибаться, чтобы она не делала того, что ей [подобаает]. Но (ἀλλά) как только он вынуждает ее грешить, тотчас Ум (νοῦς) напоминает ей о ее грехе, который она совершила. И (δέ) этим напоминанием Ума (νοῦς) она отвращается от греха и просит светлый Ум (10) об отпущении грехов. И отпускаются ей ее грехи. А тот, кто получает учение и забывает его, это душа (ψυχή), которая получает учение от Ума (νοῦς) Света. Он тот, кто [учит] ее и заставляет вспомнить об ее первоначальной сущности (οὐσία), а она забывает свое учение, поскольку (ἐπειδή) ветхий (15) человек живет с <ней>²⁴⁵ и она получает от него страдание. Поэтому забывает она и заблуждается (πλανᾶσθαι) вследствие своего мучения (θλίψις). А (δέ) ее учитель, который учит ее и вкладывает в ее [сердце] покаяние (μετάνοια), это Ум

²⁴³ То есть с Видом света.

²⁴⁴ Перевод по изданию: Funk, 1999, 340. 20 сл.

²⁴⁵ В тексте ошибочно немесц, т. е. 'с ним'; следует читать немес, поскольку речь идет о душе.

(νοῦς) Света, тот, который сходит сверху и который является (20) лучом (ἄκτις) святого Светоча (φωστήρ), который приходит, просвещает душу (ψυχή), очищает ее, дает ей свет и [показывает] ей [путь] в страну (χώρα) Света, из которой она вышла вначале. И она снова отделится и поднимется к своей первоначальной сущности (οὐσία).

(Глава) 143: «Все апостолы (ἀπόστολος), которые приходят в мир (κόσμος), посылаются одной (и той же) силой, но (ἄλλὰ) они различаются странами (χώρα)»²⁴⁶

[345. 21] 𐌸𐌹𐌸 [И еще] сказал наш Светоч (φωστήρ), (обращаясь) к тем, кто сидел перед [ним]: «[...] все апостолы (ἀπόστολος), которые были посланы, [...] (30) были посланы одной силой [...] в мире (κόσμος) по [своим проповедям и языкам?], которые различны, поскольку (ἐπειδή) они [346] каждый раз уподобляются той стране (σιγα), в которую посланы. Как царь, который (всегда) единственный в своем роде, но (ἄλλὰ) (его) законы (νόμος) и вестники (πρεσβευτής) не похожи друг на друга, (а также) и его посланцы (ἐπιστολοφόρος) не похожи (5) друг на друга, поскольку (ἐπειδή) страны (σιγα) и языки, к которым они были посланы, отличаются друг от друга, не подобен один другому, так (единственная в своем роде) и славная сила, через которую посылаются все апостолы (ἀπόστολος). Откровение (ἀποκάλυψις) же и мудрость (σοφία), (10) которые даются им, даются им в различных формах. Но (δέ) это потому, что одно не похоже на другое, поскольку (ἐπειδή) языки, к которым они посылаются, не похожи друг на друга.

(Глава) 151: [«О десяти преимуществах религии Мани»]²⁴⁷

[370. 29] 𐌸𐌹𐌸 [Тогда сказал] апостол (ἀπόστολος) им: «[Моя] церковь (ἐκκλησία) [превосходит предыдущие] церкви по десяти отличительным признакам (πρόσωπον)²⁴⁸.

Первое состоит в том, [что ...] [371] [апостолы,] которые были к ним посланы, с великими трудами (μόλα μόγισ) [избрали свои церкви].

²⁴⁶ Перевод по изданию: Funk, 1999, 345. 21 сл.

²⁴⁷ Перевод выполнен по изданию: Funk, 2000, 370–375. Название главы не сохранилось и дается условно. Коптский текст сильно поврежден, особенно в начале главы (370. 17–370. 32) и в ее конце (373–375), но из обрывков слов, сохранившихся в начале, можно заключить, что Мани отвечает на вопросы ученика (370. 20), обращаясь к собранию учеников (370. 29). Ср. параллельную (краткую) версию рассказа в ср.-перс. фрагменте M 5794 (ТII D 126): Andreas–Henning, 1933, 295–296.

²⁴⁸ Во фрагменте M 5794 читаем: «Церковь, которую я избрал, по десяти признакам предпочтительнее и лучше, чем другие ранние религии» (Andreas–Henning, 1933, 295). Заметим, что в отличие от понятия «церковь» (ἐκκλησία), которое используется в коптском тексте, здесь употребляется более широкое понятие dyp [dēn], включающее в себя и «религию» (впрочем, понятие-анахронизм для текстов этого времени), и «религиозную общину», и «церковь». См. выше, прим. 985.

Одни из них пришли только [в ...], другие из них пришли только [в ...], а некоторые из них пришли [в ... (5) и учредили] церкви (ἐκκλησία), которые они избрали в тех местах и городах ([πόλις]), в которых они явились. Тот, кто избрал свою церковь ([ἐκκλη]σία) на западе, его церковь не распространилась на восток, а тот, кто избрал свою церковь на востоке, его избрание (ἐκλογή) не достигло запада, так что (ὥστε) (10) среди них есть такие, чье имя не стало известным в других городах. Моей же (δέ) надежде (ἐλπίς)²⁴⁹, напротив, предназначено идти на запад и предназначено ей идти на восток, чтобы голос ее проповеди услышали на всех языках и чтобы она была возведена во всех городах (πόλις). (Итак) моя (15) церковь (ἐκκλησία) в этом первом пункте стоит выше (παρα) (всех) предшествующих церквей (ἐκκλησία), поскольку (ἐπειδή) предшествующие церкви (ἐκκλησία) были избраны (лишь) в отдельных местах и отдельных городах (πόλις). Моей же церкви (ἐκκλησία) предназначено пройти через [все] города (πόλις), чтобы ее проповедь достигла каждой страны (χώρα)²⁵⁰.

(20) [Во-вторых,] моя церковь (ἐκκλησία) превосходит (другие) в мудрости (σοφία) и [...], которые я явил вам через нее. Эту [безмерную] мудрость (σοφία) написал я в святых книгах: в Великом [Евангел]ии (2М πναб [Ἰεραγγελιον]) и в других сочинениях (γραφή), чтобы она [после] меня не подверглась искажению. Как я записал ее в (своих) книгах, так (25) [я] наказал (κελεύω) изображать (ζωγραφέω)²⁵¹ ее. Ведь (καὶ γάρ) все а[постол]ы, мои братья, которые приходили до меня, не [записали] свою мудрость (σοφία) в книгах, как записал ее я, и [не] изобразили (ζωγραφέω) ее в образе (εἰκόν), как я ее изобразил (ζωγραφέω). Моя церковь (30) (ἐκκλησία) и в этом пункте превосходит (все) предыдущие церкви (ἐκκλησία)²⁵².

²⁴⁹ В манихейских текстах учение Мани часто называется словом «надежда»; см., например: *СМС* 67. 5: «надежду возвестил бессмертному роду» (и повсюду в *СМС*); *Keph* 1 (15. 26): «проповедовал им надежду (ἐλπίς) жизни. Я избрал там лучших из лучших...» и т. д.

²⁵⁰ Во фрагменте *М* 5794 читаем: «*Первое*. Предшествующие религиозные учения (ср. выше прим. 248) были (распространены только) в одной стране и на одном языке. Моя же религия такова, что она появляется теперь в каждой стране и на всех языках и проповедана в дальних странах» (Andreas–Henning, 1933, 295).

²⁵¹ Мани имеет в виду свою книгу под названием *Образ* (2ικων = εἰκων; парф. 'rdhng); о ней см. выше, раздел «Канон манихейских сочинений».

²⁵² Во фрагменте *М* 5794 читаем: «*Второе*. Предшествующие религиозные учения до тех пор оставались (неискаженными), пока в них пребывали их основатели (sārār). Но когда основатели умирали, тогда впадали их религии в заблуждение и пренебрегали заповедями и делами. И через [...] [Однако моя религия, благодаря хорошей организации при помощи] живых [писаний, при помощи] учителей ('mwc'g), епископов ('spsg), избранных и слушателей (puyš'g), из-за мудрости и дел пребудет до конца (мира)» (Andreas–Henning, 1933, 295–296).

[*В-третьих*, моя] церковь (ἐκκλησία) будет пребывать постоянно и [...] [372] в мире (κόσμος). Поскольку (ἐπειδή) [...] предыдущие] церкви (ἐκκλησία), когда явили себя в соответствии (κατά) [...], пребывали они и оставались в мире (κόσμος) только [короткое время?]. После этого они [...] (5) [...] из мира (κόσμος), но [...] после них еще оставались [...]. Моя же церковь (ἐκκλησία) успешно явилась и отныне [не] будет скрыта, она будет крепкой и непоколебимой и [пребудет] до (10) скончания мира (κόσμος).

В-четвертых. Писания (γραφή), мудрость (σοφία), откровения (ἀποκαλύψεις), притчи (παραβολή) и псалмы (ψαλμός) всех предыдущих церквей (ἐκκλησία) были собраны отовсюду, достигли (καταντάω) моей церкви (ἐκκλησία) и соединились с мудростью (σοφία), которую явил я. (15) Как одна вода соединяется с (другой) водой и создает обильные воды, так и древние (ἀρχαῖος) книги соединились с моими писаниями (γραφή) и создали великую мудрость (σοφία), такую, которая не была возведена во всех древних (ἀρχαῖος) поколениях (γενεά). Не были написаны и (20) явлены (миру такие) книги, какие написал я²⁵³.

В-пятых. Гонения (διωγμός), искушения (πειρασμός) и горе (θλίψις), которое возвестили прежние апостолы (ἀπόστολος), — [...] причем они верили,] что это должно произойти с [церковью?] — вот это и случилось (с церковью), как (κατά) написано. [Но она] (25) стала сильной и выстояла против [всякого] искушения (πειρασμός), она не была поражена и не отступила. Знайте, что различные мучения (σταύρωσις) и горе (θλίψις), а также всевозможные убийства, которые не случались (ранее) ни в одной из (предыдущих) церквей (ἐκκλησία), [случились] (30) в моей церкви (ἐκκλησία) больше, чем во всех других церквях (ἐκκλησία).

В-шестых. [...] слабые и нуждающиеся [...] в предыдущих церквях (ἐκκλησία) [373]²⁵⁴ [...] (и) в этом отношении она превосходит [ранние] (10) церкви (ἐκκλησία).

Седьмой признак (πρόσωπον), по которому она превосходит (другие церкви): в великой войне (πόλεμος) [...]]²⁵⁵. А моя святая церковь (ἐκκλησία) станет сильной и будет [...] в этой войне (πόλεμος) и [не] погибнет.

²⁵³ Этот отрывок коптского текста соответствует во фрагменте *M* 5794 разделам 3–5: «*Третье*. Те предшествующие души, которые не завершили в своем религиозном учении работу, придут к моей религии, которая станет воротами спасения. *Четвертое*. Это мое откровение о двух началах и мои живые Писания, мудрость и знание выше и лучше, чем в предшествующих религиозных учениях. *Пятое*. Все писания, мудрость и притчи предшествующих религиозных учений [сошлись] в этой моей церкви» (Andreas–Henning, 1933, 296). На этом фрагмент, к сожалению, обрывается.

²⁵⁴ Начало страницы (373. 1–9) сильно разрушено и читаются лишь отдельные слова.

²⁵⁵ В строках 373. 12 и до конца главы читаются лишь отдельные слова и словосочетания.

В-восьмых. (20) [...] моя церковь [выстоит?] [...] горе (θλίψις) [...] (25) гонения (διωγμός) [...]. Но она, (моя) церковь (ἐκκλησία) [выстоит], укрепится и вынесет все мучения (θλίψις) [и преследования] лжехриста (ḫ̄ς).

В-девятых. [...] больше, чем гонения (διωγμός) [...] (30) [...] в предшествующих церквях (ἐκκλησία) [374] [...] его законы (νόμος) [...] церковь (ἐκκλησία) станет для [них] домом [...] (12) [...] все] лжеучения (δόγμα) [...] и он даст ей власть (ἐξουσία) над всем миром (κόσμος) [...] и церковь (ἐκκλησία) будет во всем мире (κόσμος) и доверие к ней будет в [...] (19)].

Десятое. [...] церковь (ἐκκλησία) будет [...] ей дадут в соответствии (κατά) с ее славой [...] и ей дадут власть (ἐξουσία) над всякой плотью (σάρξ) [...] (30) моя церковь (ἐκκλησία) превосходит [...] [375] [...] ее выше (παρά) [всех] церквей (ἐκκλησία) [...] Благо человеку, который [поверит?] в нее, который примет ее, будет пребывать в ней, наслаждаться (ἀπολαύω) ей, жить в своей жизни [...] (5) и он поднимется [...] в эон (αἰών) Света».

[После того как] его ученики (μαθητής) услышали эти слова [...], сказали они ему: «В самом ли деле (ἄρα) [...] эти слова, которые ты нам сказал [...] (10) мы принимаем свет в истине [...]. Ты сказал нам, что эта церковь (ἐκκλησία) выше (παρά) всех предыдущих церквей (ἐκκλησία). Мы поклоняемся тебе, наш господин, и благодарим тебя, что [ты] объяснил (ἐρμήνεύω) нам относительно молитвы, о которой мы тебя спросили, и научил нас, что она собой представляет».

Манихейские псалмы

Псалом Бемы (223)²⁵⁶

[9. 2] ⲚⲔⲒ [0]²⁵⁷ Давайте помолимся Духу (ⲡⲛⲁ) Параклету (παράκλητος)²⁵⁸.

²⁵⁶ Перевод по изданию: Allberry, 1938, 9–12; см. также: Wurst, 1996, 36–41. Предлагаемый текст, который в манихейской *Псалтири*, состоящей из 289 псалмов со сплошной нумерацией, организованных по тематическим группам или по имени автора (например: Псалмы Гераклида: № 26–33; 150–154; 277–286; Псалмы, обращенные к Иисусу: № 242–276, и т. д.), имеет нумерацию ⲚⲔⲒ, т. е. № 223, и входит в группу так называемых Бема-псалмов (†аллои внматик: № 218–241). Последние являются литургическими текстами, которые читались во время праздника Бемы (греч. βῆμα, седалище, алтарь), основного праздника манихеев, начинавшегося в день смерти Мани, посвященного воспоминанию о ней и прощению грехов. Предлагаемый псалом, который находится в начале второго кодекса, содержащего псалмы № 218–289 (Allberry, 1938; первый кодекс еще не издан), занимает страницы 9.2–12.32. Текст интересен прежде всего в том отношении, что содержит в сжатом виде изложение манихейской мифологии.

²⁵⁷ Цифры в квадратных скобках в начале строки обозначают номер условной строфы и введены для облегчения нахождения нужного места.

²⁵⁸ Здесь, в отличие от текста *Кефалайя*, слово παράκλητος написано полностью, а не как ποτε σαϱιπυ.

[1] Давайте помолимся Господу нашему Иисусу ($\overline{\text{IHC}}$), который послал нам (5) Духа ($\overline{\text{PNA}}$) истины²⁵⁹. Он пришел, отделил нас от заблуждения (πλάνη) мира (κόσμος), принес нам зеркало, (а) мы посмотрели (в него) и увидели в нем Все²⁶⁰.

[2] Когда пришел Святой Дух ($\overline{\text{PNA}}$), он открыл нам путь истины, он научил нас, что существует две природы (φύσις): (10) одна Света, другая Тьмы, которые изначально отделены друг от друга.

[3] Царство Света состояло²⁶¹ из [пяти] Величий: это Отец, его Двенадцать эонов (αἰών) и эоны эонов, живой Воздух (ἀήρ), (15) земля Света, причем Великий Дух ($\overline{\text{PNA}}$) оведал их всех и питал их своим светом²⁶².

[4] Царство же Тьмы состоит из пяти этажей (ταμιεῖον): это Дым (καπνός), Огонь, Ветер, Вода и Тьма, причем их помышление (20) ползает в них, приводя их в движение и побуждая вести войну (πόλεμος) друг против друга.

[5] Итак (οὖν), воюя (-πόλεμος) друг с другом, они осмелились (τολμάω) поднять руку на землю Света, думая про себя, что они могут одолеть ее. Но не знают они, что то, что они (25) задумали, обратится на них самих.

[6] Было же (δέ) множество ангелов (ἄγγελος) в земле Света, которые могли выйти, чтобы усмирить врага Отца, который (однако) пожелал посредством своего [слова], которое он [по]шлет, усмирить противников, желавших (30) [возвыситься] над тем, кто выше, чем они.

[7] [Как] пастырь, когда он видит [льва], который выходит, чтобы [10] погубить его стадо, берет одну овцу и кладет ее как приманку с тем, чтобы с ее помощью поймать его, — таким образом ценой (всего)

²⁵⁹ О Параклете, Духе истины (он же Святой Дух, см. ниже [2]), ср.: перевод *Керх* 1 (14. 4 сл.). О том, что Мани отождествлял себя с Параклетом, см. выше, прим. 678.

²⁶⁰ Увидеть «Все» (πτηνρϛ) — термин как манихейского, так и гностического богословия, обозначающий, среди прочего, полное и совершенное знание. Ср.: *Ps.* 227 (21.19 сл.): «Ты принес нам зеркало из своего царства, мы посмотрели (в него) и увидели в нем все то, что было, и то, [что будет], и что есть [...О том, что здесь имеется в виду учение манихеев о трех временах, см. выше в главе IV, раздел «Учение манихеев о времени»].

²⁶¹ В этом пассаже, в отличие от следующего ([4] «Царство же Тьмы состоит...»), использовано прошедшее время. Можно думать, что состояние царства Света описывается здесь в прошлом потому, что после вторжения Тьмы эта целостность была разрушена и уже не существует в своем первоначальном виде, но можно предположить богословие и из глагольной формы (εσσοορ , т. е. «состоит», из <н>εσσοορ , т. е. «состояло») в следующем пассаже. Впрочем, едва ли можно настаивать на том или ином решении, поскольку обращение с грамматическими временами в этом тексте достаточно вольное; см., например, [5]: «они осмелились... не знают они...».

²⁶² Ср. описание царства Света в *Ps.* 219 (Aliberty, 1. 7 сл.; Wurst, 1996, 21, 1, 1 сл.): «Боже, мы молим тебя, Отче, первый из богов, который скрыт, Свет же которого является <...> Земля Света, дом Отца, трон Господа всякого [творения?]. Источник всех милостей <...> Двенадцать великих сил, неизмеримые и [нетварные] эоны, в которых нет ни ошибки, ни недостатка...».

одной овцы он спасает все стадо, а затем лечит эту овцу, (5) которая была ранена львом, —

[8] так и Отец, который послал своего сильного Сына²⁶³. Тот породил из себя свою Деву (παρθένος), которая была разделена на пять сил, чтобы сражаться против пяти преисподних Тьмы.

[9] (10) Когда лазутчик²⁶⁴ достиг границ Света²⁶⁵, он показал им свою Деву (παρθένος), т. е. свою душу (ψυχή). Они пришли в волнение в своей преисподней, желая возвыситься над ней, и открыли свои рты, желая проглотить ее.

[10] (15) Он взялся за ее край, растянул ее как сеть над рыбами и заставил ее пролиться на них дождем [как] чистые облака. Она вошла в них как сияющая молния, пронизала их внутренность и связала их всех, причем они (даже) не узнали этого.

[11] (20) Когда Первый Человек закончил свою войну (πόλεμος), Отец послал своего второго Сына. Он пришел, помог своему брату выбраться из преисподней и [создал] весь этот мир ([κόσμος]) из смеси, которая образовалась из Света и Тьмы.

[12] (25) Все силы преисподней были разделены на десять небес и восемь земель. Он заключил их тогда в этот мир (κόσμος) и сделал его темницей для всех сил тьмы, причем (этот мир) является и местом очищения души (ψυχή), которая поглощена ими.

[13] (30) (Затем) были созданы Солнце и Луна и помещены в высоту, [чтобы они] очищали душу (ψυχή). То, что каждый день очищается, они берут наверх. Осадок же выбрасывают они **[11]** в [преисподнюю], а то, что смешано, направляют они (частью) наверх, (частью) вниз.

[14] Весь [этот] мир ([κόσμος]) устроен на (πρός) некоторое время, (поскольку) есть (еще) некое великое строение, которое построено за пределами [этого] (5) мира ([κόσμος]). Как только Строитель закончит (строительство Нового Эона), придет к концу этот мир и [огонь] сойдет на него, чтобы расплавить его.

[15] Всю жизнь, остаток Света, который (рассеян) повсюду, он соберет к себе и создаст (ζωογραφέω) из него Статую (ἀνδριάντις). А помышление смерти, т. е. всю Тьму, он [соберет] и создаст из него [оковы для] архонтов ([ἄρχων]).

[16] Придет неожиданно Живой Дух (πνεῦμα) [...] он поможет Свету. [А] помышление (15) смерти и Тьмы он запрет в могилу (τάφος)²⁶⁶, ту,

²⁶³ Далее в строфе [11] он называется Первым Человеком.

²⁶⁴ Имеется в виду Первый Человек. Для объяснения слова μαριματῆ, которое не засвидетельствовано другими текстами, см.: Allberg, прим. к тексту.

²⁶⁵ То есть границы, дальше которой Тьма не смогла проникнуть в царство Света.

²⁶⁶ Реконструкция Вурста таφ[ος] (Wurst, 1996, 40 [16. 3]) представляется более умственной, чем ταμ[ιον] (Allberg).

которая была для него (т. е. помышления) создана для того, чтобы оно было навеки там связано.

[17] Нет иного способа связать врага, чем этот. Ведь он не будет взят к Свету, поскольку он ему чужд, не может он также быть оставлен в земле Тьмы, чтобы (20) не начал он снова великую войну.

[18] Новый Эон (αἰών) будет создан вместо [этого] мира (κόσμος), который уничтожится, чтобы царствовали в нем силы Света, поскольку они исполнили волю Отца, усмирили ненавистного и [...] на него (25) вовек.

[19] Это есть знание²⁶⁷ Мани. Давайте теперь ему помолимся и воздадим ему хвалу. Блажен всякий, кто верует в [него], ибо он будет жить со всеми праведниками (δίκαιος).

[20] Честь и победа нашему господину Мани, Духу (πνᾶ) (30) [истины], тому, который (пришел) от Отца, тому, который открыл нам начало, середину и конец²⁶⁸. Победа душе (ψυχῆ) [блаженной] Марии, Феоны, Пшая и Джемнута²⁶⁹.

Псалом Гераклида (4. [4])²⁷⁰

[189] (30) [1] Аминь, Отче! Аминь, Сын! Давайте ответим на аминь!

[190] [2] Аминь, аминь, аминь, о Святой Дух (πνᾶ) [который является]. Давайте ответим на аминь!

[3] Аминь, аминь, аминь, о ты, Отец всех светов!²⁷¹ Давайте (ответим на аминь!)²⁷²

[4] (5) Ты пребываешь и далее будешь пребывать. Все придет к концу, а ты нет! Давайте (ответим на аминь!)

[5] Ты есть, ты есть, ты есть! Твои годы не закончатся! (Давайте ответим на аминь!)

²⁶⁷ Копт. существительное σαῦνε передает греч. ὑπόσις, термин, который часто оставался в переводных коптских текстах без перевода.

²⁶⁸ Подробнее об этом представлении манихеев см. выше в главе IV, раздел «Учение манихеев о времени».

²⁶⁹ Проблема доксологии, которой заканчивается большая часть манихейских псалмов, не получила окончательного решения. Если первая часть доксологии, обращенная к Мани, скорее всего, находилась уже в оригинале коптского перевода (ср. начало псалма), то вторая часть, в которой, помимо прочих, встречаются чисто коптские имена Пшая и Джемнута, вероятно, была добавлена уже на коптской почве. Кто были эти люди (манихейские мученики?), остается неясным. Подробнее см.: Wurst, 1995, 55–61.

²⁷⁰ Псалом принадлежит к 4-й группе псалмов (см. выше, прим. 256), авторство которых приписывается Гераклиду (†αλμοῖ κ[γ] ηρακλειδοῦ). В этой группе, состоящей из семи псалмов, тексты не имеют нумерации, и данный псалом является четвертым. Перевод дается по изданию: Alberg, 1938, 189–191; см. также: Richter, 1998, 62–67. Незначительные лакуны коптского текста в переводе не отмечаются.

²⁷¹ О сочетании «Отец светов» (зд. πῖшт ππουαῖνε) см.: Khosroev, 2000, 198–203.

²⁷² Там, где переписчик должен был начать новую строку, он или сокращал рефрен, выписывая только формант марп-, или вовсе его не писал. В этих случаях рефрен в переводе дается в круглых скобках.

[6] Святость, святость, святость²⁷³ тебе! Аминь, царь эонов (αἰών)!
(Давайте ответим на аминь!)

[7] Аминь, гостеприимные корабли, которые доставят нас в нашу гавань! (Давайте ответим на аминь!)

[8] (10) Аминь, сладкая роса, которая дает сладость всем плодам (καρπός). (Давайте ответим на аминь!)

[9] Аминь, непреходящее солнце, господин всех мест восхода!
(Давайте ответим на аминь!)

[10] Аминь, полная луна, которая вовеки не убывает! (Давайте ответим на аминь!)

[11] Аминь, совершенный день, в котором нет ночи! (Давайте ответим на аминь!)

[12] (15) Аминь, царь, увенчанный короной, который вечно пребывает в своем царстве! (Давайте ответим на аминь!)

[13] Аминь, Святой Боже, который получает венец в своих эонах (αἰών)! (Давайте ответим на аминь!)

[14] Аминь, возвышенный свет, который светит в своих возлюбленных! (Давайте ответим на аминь!)

[15] Аминь, несокрушимая сила, которая дает силу стихиям (στοιχεῖον)! (Давайте ответим на аминь!)

[16] (20) Аминь, истинная мудрость (σοφία), которая наставляет души (ψυχή)! (Давайте ответим на аминь!)

[17] Аминь, Святой Дух (πνᾶ), который также дает жизнь духам (πνᾶ)! (Давайте ответим на аминь!)

[18] Аминь, возлюбленный Сын, который отдал себя на смерть ради нас! (Давайте ответим на аминь!)

[19] Аминь, кроткий Отец, который обнимает нас в своей любви (ἀγάπη)! (Давайте ответим на аминь!)

[20] Аминь, милосердная Мать, которая дает нам свое молоко!
(Давайте ответим на аминь!)

[21] (25) Отец, Сын, Святой Дух (ππᾶ), вот совершенная Церковь (ἐκκλησία)! Давайте (ответим на аминь!)

[22] Когда я произношу аминь²⁷⁴, то открываются врата небес.
(Давайте ответим на аминь!)

[23] Псалмопевцы (ψαλμῳδοί)²⁷⁵ неба, аминь это, что они воспевают (ψάλλω).

²⁷³ Копт. οὐτοῦνο можно перевести и как «святость» (обычно передает производные от греч. ἅγιος), и как «чистота» или т. п. (передает греч. καθαρότης); см.: Сгут, 400а.

²⁷⁴ Здесь с определенным артиклем (πᾶμνн), что подразумевает, что речь идет о содержании вышеприведенного псалма.

²⁷⁵ Первый издатель прочитал зд. ω ψαλμῳδος, т. е. «о псалмопевец» (Allberry, 1938, 190. 28 и прим.), однако дальнейшая конструкция фразы говорит в пользу того, что

[24] Те, кто обнимает [друг друга...]²⁷⁶

[25] (30) Двенадцать (δωδεκάς) апостолов (ἀπόστολος) сплели венки для аминь.

[26] Давайте взойдем на Масличную Гору, чтобы я научил тебя славе аминь!

[191] [27] Двенадцать (δωδεκάς) апостолов (ἀπόστολος) сплели венки для аминь.

[28] Аминь ответил им и возвестил им о своих чудесах.

[29] Аминь, я был взят; снова аминь, я не был взят.

[30] (5) Аминь, я был осужден (κρίνω); снова аминь, я не был осужден (κρίνω).

[31] Аминь, я был распят (σταυρώω); снова аминь, я не был распят (σταυρώω).

[32] Аминь, я был пронзен; аминь, я не был пронзен.

[33] Аминь, я испытал боль; аминь, я не испытал боль.

[34] Аминь, я в моем Отце; аминь, мой Отец во мне.

[35] (10) Ты же (δέ) хочешь исполнения аминь. Я осмел мир, (а) меня не смогли осмеять.

[36] Аминь, аминь, аминь; снова аминь, четырехликий Бог!

[37] (Да будет) слава и честь для аминь, Отца Величия!

[38] (Да будет) благословение и святость Иисусу (Ἰησοῦ), Сыну аминь!

[39] (15) (Да будет) победа Святому Духу (ΠΝΑ), который научил нас относительно аминь и его святых избранных.

[40] Мир да будет душе (ψυχῆ) блаженной (μακαρία) Марии, Теоне.

Псалом Гераклида (4. [5])²⁷⁷

[191] (18) [1] Было десять дев (παρθένος), ожидающих жениха²⁷⁸.

[2] Было пять мудрых, было пять неразумных. Было д(есять дев)²⁷⁹.

[3] (20) Эти пять неразумных пошли к пяти мудрым. Было д(есять дев).

[4] Дайте нам немного масла для наших лампад (λαμπάς), потому что они погасли до того, как пришел наш господин. Было д(есять дев).

[5] Они сказали: «Нет, нет, нет! (Ведь) нашего не хватает для нас самих!» Было д(есять дев).

прав Рихтер, который читает здесь $\mu\tau\alpha\lambda\mu\omega\lambda\omicron\varsigma$, т. е. «псалмопевцы» (Richter, 1998, 64 [23] и прим.).

²⁷⁶ Следующая строка сильно повреждена, и Олберри не восстанавливает ее; ср., однако: Richter, 1998, 64 [24b].

²⁷⁷ Перевод по изданию: Allberry, 1938, 191–193; см. также: Richter, 1998, 68–73.

²⁷⁸ Аллюзия к притче о десяти девах: *Мф* 25. 1 сл.

²⁷⁹ Здесь и далее до строфы [6] рефрен «было десять дев» (ср.: [1]) дается в усеченном виде: $\mu\epsilon\omicron\upsilon\tau\acute{\iota}\ \mu\grave{\iota}$, поэтому в переводе он помещен в круглые скобки.

[6] (25) Идите на рыночную площадь (ἀγορά) и купите масла для своих лампад (λαμπάς).

[7] Пока (ὡς) они ходили, пришел жених.

[8] Вернулись они и постучали, (а) жених не открыл дверь. Было д(есять дев).

[9] Сказал он: «Ступайте себе прочь! Я не знаю вас.

[10] (30) Вы взяли мое имя, (а) мои дела не сделали.

[192] [11] Отойдите от меня, совершающие (ἐργατής) беззаконие (ἀνομία)» (Лк 13. 27).

[12] Седые старцы! Малые дети, вот кто учит их!

[13] Имеющие шесть лет (от роду), вот кто учит шестидесятилет-них!²⁸⁰

[14] Иисус в Евангелии (εὐαγγέλιον) — вот жемчужина (μαργαρίτης).

[15] (5)²⁸¹ Апостол (ἀπόστολος) Петр — вот незыблемое основание.

[16] Андрей [...] ²⁸² — вот ум (νοῦς), который столь много (?) [...] ²⁸³.

[17] Иоанн девственник (παρθένος) — вот корабль (?) [...] ²⁸⁴.

[18] ...²⁸⁵ — это Иаков, также его брат²⁸⁶, и он умер под градом камней.

²⁸⁰ Ср.: *EvThom* (ННС II. 33. 6 сл.: log. 4).

²⁸¹ Сходный каталог апостолов см. ниже, в 6-м «Псалме Гераклида».

²⁸² Олберри и вслед за ним Рихтер восстанавливают здесь πιζατρε, т. е. «близнец», однако остается непонятным, почему Андрей оказывается здесь близнецом Петра.

²⁸³ Не понимаю, что в данном контексте означает сочетание ρῖ οὐνη «столь много» (ср.: Allberry, 1938, 192.6: «in how much»; Richter, 1998, 71.16: «so vieles»). Далее испорченное место оставляю без перевода; ср.: Allberry, *ibid.*: εϋ[ι]α]ψτ, т. е. «strong (?)»; также и Richter, 1994, 169; ср., однако: Richter, 1998, 71.16a: εϋϋ[α]ψτ, т. е. «der <...> durchschaut». К сожалению, факсимильное издание Псалмов мало помогает в понимании этого текста, поскольку верхняя часть с. 192 на фотографии почти не читается (см.: Giversen, 1988, pl. 192).

²⁸⁴ Оставляю без перевода испорченное место; ср.: Allberry: οὐχαῖ νατρηναу πε, т. е. «a ship (?)... is»; также и Richter, 1994, 169: «Ein unsinkbares Schiff»; ср. однако: Richter, 1998, 71. 17a (с пометкой в аппарате: valde incertum): οὐχαῖς ἡςε ἡοηνη πε, т. е. «Ein Herr für wieviel andere (?) ist».

²⁸⁵ Начальная часть стиха из-за порчи текста непонятна. Олберри (Allberry, 192. 8) читает: οὐσαν ρεατ ρῖοηνη πε ιακκвос... и переводит: «a brother <...> in (?) how much is James...»; Richter, 1994, 170 (ср. *id.*, 1998, 70. 18a) читает: οὐσα ἡρρετ ρῖ οηνη πε ιακκвос... и переводит в первой работе: «Ein so großer Silberhändler (?) ist...», а во второй: «Ein wie großer Silberhändler (?) ist...».

²⁸⁶ Сочетание πεϋεσαи может означать и «его другой брат», и «также его брат»; ср.: Allberry, 192. 8: «his brother also»; Richter, 1994, 170: «auch Jakobus, sein Bruder»; Richter, 1998, 71. 18b: «Jakobus, sein anderer Bruder». Перевод «его другой брат» предполагает, что у Иоанна был еще один брат, кроме Иакова, однако источники об этом не говорят (ср.: *Мф* 4. 21 и пар.). Поэтому перевод «также» представляется здесь предпочтительнее, чем «другой». Имеется в виду, что Иоанн так же, как и Петр (см. выше [16]), имел брата. Вызывает затруднение понимание концовки стиха: «и он умер под градом камней»: ведь, согласно *Деян* 12. 2, Иаков, брат Иоанна, был убит мечом при Ироде Агриппе ок. 44 г., камнями же побит был Иаков Праведный, «брат Господень» (см.: Иосиф, *Древн.*, 20. 200; ср.: Евсевий, *Н. Е.* II. 23). Вероятно, речь идет о путанице уже в ранней традиции обоих апостолов-тезок.

[19] (10) Филипп, который находится в земле людоедов, — вот (образец) выносливости²⁸⁷. Было (десять дев).

[20] Старец Варфо<ло>мей, который не берет с собой хлеба на день, — вот образец беззаботности (ἀμερμνία).

[21] Симон Кананит — вот [радующийся]²⁸⁸ и поныне агнец.

[22] (15) Фома в стране (χώρα) Индия — вот (воистину) купец, который получает прибыль. Было (десять дев).

[23] Благочестивый Алфей — вот послушный ученик (μαθητής).

[24] Клевещущий на Бога — это Иуда, любящий деньги.

[25] Хорошее завершение — это Матфей мытарь (τελώνης).

[26] (20) Секира закона (νόμος) — это апостол (ἀπόστολος)²⁸⁹ Павел²⁹⁰.

[27] Забрасывающая сети — это Мария, уловляющая одиннадцать других, которые заблуждаются²⁹¹. Было (десять дев).

[28] Радостная служанка — это Марфа, ее сестра.

[29] Послушные овцы — это Саломея и Арсиноя²⁹².

[30] (25) Презирающая (καταφρονέω) тело (σώμα) — это Фекла, любящая Бога²⁹³.

[31] Устыжающая змею — это верующая (πιστός) Махимилла²⁹⁴.

²⁸⁷ В другом псалме Гераклида (4. 6; перевод см. ниже) также говорится о выносливости Филиппа («великий в выносливости»: Allbery, 194. 11). Однако, согласно апокрифическим деяниям апостолов, в земле людоедов был не Филипп, а апостол Андрей (см.: «Деяния Андрея и Матфия в городе людоедов»: Lipsius–Bonnet, 1898, 65 сл.). Возможно, автор псалма имел в виду Скифию, в которой, согласно латинскому «Мученичеству Филиппа», проповедовал апостол и которая, по древней традиции, ассоциировалась со страной людоедов (см.: Kaestli, 1977, 111; Santos Otero, 1989, 427).

²⁸⁸ Слово испорчено; Allbery, 192. 14 читает εϛ. τη; Richter, 1998, 70. 14 восстанавливает форму εϛτῆν.

²⁸⁹ В этом списке собственно «апостолами» названы лишь Петр и Павел.

²⁹⁰ В приведенном перечне двенадцати апостолов вместо ожидаемого Фаддея (см.: *Мф* 10. 2–4; *Мк* 3. 16–19; ср.: *Лк* 6. 14–16, где вместо Фаддея — Иуда Иаковлев) находим Павла.

²⁹¹ Речь идет об одиннадцати апостолах (без Иуды), в число которых входит Павел (ср. пред. прим.). Выше, в другом псалме Гераклида (см.: Allbery, 187. 11 сл.), находим более подробный рассказ, в котором воскресший Иисус обращается к Марии, сестре Марфы и Лазаря (*Ин* 11. 1 сл.; ср.: *Лк* 10. 38–42): «Отбрось от себя печаль и соверши эту службу! Стань для меня посланцем к этим сиротам, которые [заблуждают]. Поторопись с радостью и ступай к [один]надцати. Ты найдешь их на берегу Иордана. Предатель убедил их стать рыбаками, как они были вначале, и оставить те свои сети, в которые они ловили людей для жизни». В новозаветных сочинениях об этом ничего не говорится.

²⁹² О Саломее, которая была в числе женщин, пришедших к гробу Иисуса, см.: *Мк* 16. 1. Арсиноя в этом списке встречается только в апокрифической новозаветной литературе; см., например: *ІАросІас* (Наг Хаммади V. 3. 40, 26), где имя восстанавливается достаточно надежно: ἄρσινον.

²⁹³ Здесь автор псалма обращается к популярным у манихеев «Деяниям Павла и Феклы» (греческий текст см.: Lipsius–Bonnet, 1891, 235–269). В другом псалме Гераклида (Allbery, 143. 4) Фекла, ученица апостола Павла, также названа «любящей Бога» (τμᾶίνουτε).

²⁹⁴ Максимиλλα, жена проконсула Эгеата, стала христианкой, услышав проповедь апостола Андрея; см.: «Деяния апостола Андрея» (Lipsius–Bonnet, 1898, 1–45; Виноградов, 2004, 101–155). Эгеат, безуспешно противившийся ее обращению в христианство, назван здесь сыном змеи.

[32] Приносящая благовестие — это Ифидама, ее сестра, заключенная в темницах²⁹⁵.

[33] Участница в состязании (ἀγών) — это Аристобула, долготерпимая²⁹⁶.

[34] (30) Дающая свет другим — это благородная (εὐγενής) Евбула, ведущая сердце правителя (ἡγεμόν)²⁹⁷.

[35] Мудрая, которая любит учителя, — это Друзиана, любящая Бога, заключенная [193] на [четырнадцать] дней и вопрошающая своего апостола (ἀπόστολος)²⁹⁸.

[36] [...] истинная, которая была найдена, — это Мигдония в стране Индия²⁹⁹.

[37] Северный ветер, который дует на нас, — это наш господь Мани (ΜΝῆΣ), (5) чтобы с ним мы смогли снарядить (корабль) и поплыть к земле Света.

[38] Давайте и мы, мои братья, нальем масла в наши лампы (λαμπάς), пока не вошел наш господь.

[39] Давайте не будем погружаться в сон и спать, пока не пришел к нам наш господь: его венец на его голове, (10) его пальма в его руке, он облачен в одежду (στολή) своей славы, и мы входим в брачный чертог и все вместе царствуем с ним с душой (ψυχή) блаженной (μακαρία) Марии. Аминь. Было (десять дев).

²⁹⁵ Копт. ⲟⲩⲣⲉϥϣⲓⲱⲛⲉ ⲁⲧⲛⲁϥⲣⲉ Олберри переводит как «a receiver of good news» (ср. также: Nagel, 1973, 163: «eine Empfängerin guter (Kunde)»), а Рихтер (Richter, 1998, 73 и прим. 32а; ср., однако: Richter, 1994, 297: «eine Empfängerin guter Botschaft») как «eine Heilsbotin», что представляется более верным, поскольку, по всей вероятности, здесь имеется в виду рассказ о том, как Ифидама, сестра Махимиллы, пошла в темницу к Андрею и принесла сестре хорошие вести об апостоле. Копт. [ϥ]ⲩⲧⲉⲕⲁⲧ ⲁⲛⲩⲩⲧⲉⲕⲱⲩⲟⲩ букв. ‘заключенная в тюрьмах’ (ср.: Allberry, 192, прим. 28 о том, что это единственный известный ему пример слова ⲩⲧⲉⲕⲱ, использованного как глагол: отсюда и его перевод «imprisoned (?) in the prisons»; ср.: Richter, 1998, 73: «gefangen in diesen Gefängnissen»), вероятно, означает зл. не то, что она сама была заключена в темницу, а то, что она просто «побывала в темнице».

²⁹⁶ Аристобула, как сопровождавшая апостола Иоанна, вскользь упоминается в *ActJo.* 59 (Lipsius–Bonnet, 1898; ср. также: *PsSar* Allberry, 143. 13, где Аристобула упоминается в паре с Махимиллой). Более подробный рассказ о ней, по всей вероятности, находился в утерянной теперь части «Деяний», которая была еще доступна автору псалма (см.: Nagel, 1973, 168).

²⁹⁷ О Евбуле мы знаем из апокрифических «Деяний Петра» (текст дошел только в латинском переводе, где ее имя имеет форму Eubola: Lipsius–Bonnet, 1891, сар. 17, 63–65). Здесь рассказывается о том, что Симон Маг, остановившись в доме благородной (honesta) Евбулы, совершил там кражу драгоценностей; она обвинила его перед легатом Помпеем (таким образом, «пролила свет» на истинную природу дел Симона), и разоблаченный шарлатан бежал из Иудеи.

²⁹⁸ Лакуна [четырнадцать] восстанавливается на основе параллельного рассказа в *PsSar* (Allberry, 143. 12). Истории о Друзиане содержат апокрифические *ActJo.* (подробнее см.: Junod–Kaestli, 1983, 87 сл.).

²⁹⁹ История о Мигдонии подробно рассказывается в апокрифических *ActThom.* 82 сл. (Lipsius–Bonnet, 1903, 197 сл.).

[193] (13) [1] Сын Бога живого, врач³⁰¹ душ (ψυχῆ)! Придите, пойте (гимны) ему, спасителю (σωτήρ) духов (πνεύμα).

[2] (15) Отец, который пребывает в Сыне. Сын, который пребывает в отце (ср.: *Ин* 10. 38). Придите!

[3] Башня царства, которая оберегает сокровище (χρῆμα) Отца.

[4] Прямой путь, который ведет к жизни (ср.: *Ин* 14. 6).

[5] Совершенный день Света, (день) незаходящего солнца.

[6] (20) Святой хлеб жизни (ср.: *Ин* 6. 51), сходящий с небес.

[7] Сладкий источник (πηγή) вод, бьющий (и дающий) жизнь (ср.: *Ин* 4. 14).

[8] Истинная виноградная лоза (ср.: *Ин* 15. 1), дающая живое вино.

[9] Свежая ветвь дерева, усыпанная плодами (ὀπώρα).

[10] Молодой побег Бога, дающий плоды (καρπός) жизни.

[11] (25) Радостный жених (ср.: *Мф* 9. 15) своей церкви (ἐκκλησία).

[12] Пастырь заблудших овец (ср.: *Мф* 18. 12) в пустыне этого мира (κόσμος).

[13] Он миновал начала (ἀρχή), приняв их образ.

[14] Он насмеялся над властями (ἐξουσία), уподобившись им.

[15] Силы и господства — он унизил их всех³⁰².

[16] (30) Он сделал это в высотах, господствуя³⁰³ в небесах.

[194] [17] [...] ³⁰⁴

[18] Бог стал человеком и прошел по всей земле.

[19] Он принял образ человека и вид (σχήμα) раба (ср.: *Флп* 2. 7).

[20] Он избрал себе учеников (μαθητής) (ср.: *Лк* 6. 13), основу своей паствы.

³⁰⁰ Перевод по изданию: Allberry, 1938, 193–197; см. также: Richter, 1998, 75–87.

³⁰¹ Речь идет об Иисусе, образ которого как врача хорошо известен раннехристианской литературе; см.: *PGL* 662a.

³⁰² Этот ряд божественных сущностей: начала (ἀρχή), власти (ἐξουσία), силы (δύναμις, зд. бам), господства (κυριότης, зд. мпѣтхѣис) восходит к посланиям ап. Павла (*Еф* 1. 21; *Кол* 1. 16)

³⁰³ Глагол οὐυαε, †ουαε может соответствовать греч. εὐθηνέω и иметь значение «изобилую» или т. п. (ср.: *Спут*, 477a: be well off, flourish; таким образом, здесь букв.: ‘изобилуя в небесах’) или греч. διαχέω (-ομαι) со значением ‘разливаю(сь)’ (в этом случае здесь: ‘разливаясь по небесам’). Ср. различные переводы: «floating (?) in the skies» (Allberry, 193. 30 и прим.); «in den Himmeln gedieh er» (Richter, 1994, 232); «in den Himmeln schwebte (?)» (Richter, 1998, 75 и прим.). Поскольку речь идет о том, что Сын Бога, спускаясь с небес на землю, на всех «этажах» покоряет силы зла, оба значения глагола подходят контексту: он, стекая сверху вниз, наполняет собой небеса и господствует над всеми силами.

³⁰⁴ Строка сильно разрушена; ср. перевод Олберри: «He did <...> likeness (?) of the flesh (σάρξ = τ[СА]ρξ), the vesture (σχήμα) of...» (Allberry, 194. 1) и Рихтера: «Er [bildete] das Bil[d] des [Fle]isches, die Gestalt des [Menschseins]» (Richter, 1998, 77).

[21] (5) Он ходил по Иудее, рискуя каждый день быть побитым камнями (ср.: *Лк* 11. 7–8)³⁰⁵.

[22] Он пришел на берега моря (θάλασσα) (ср.: *Мф* 4. 18), ища жемчужины (μαργαρίτης).

[23]³⁰⁶ Сначала он нашел Петра (ср.: *Мф* 10. 2), основание своей Церкви (ἐκκλησία) (ср.: *Мф* 16. 18).

[24] Он нашел Андрея (ср.: *Мф* 10. 2), первую святую статую³⁰⁷.

[25] Он нашел Иоанна, цветок девства (παρθενία)³⁰⁸.

[26] (10) Он нашел Иакова, источник (πηγή) новой мудрости (σοφία).

[27] Он нашел Филиппа, который был велик в терпении.

[28] Он нашел Варфоломея, розу любви (ἀγάπη).

[29] Он нашел и Фому, благоухание, которое достигло Индии.

[30] И другого Иакова он нашел, истинного брата Господа.

[31] (15) Он нашел Симона Кананита, ревностного³⁰⁹ в жизни.

[32] Он нашел Левия, трон (θρόνος) веры³¹⁰.

[33] Он дал кусок хлеба (κλάσμα) Иуде (ср.: *Ин* 13. 26)³¹¹, и тот также получил немного света.

[34] Он изгнал волка из стада (ср.: *Ин* 10. 12) и поставил перед ним ловушку.

[35] Он избрал Мариам, дух (πνᾶ) мудрости (σοφία)³¹².

³⁰⁵ εἰς κωτε σα ωνε ἱμνηε букв. 'ища (или желая) ежедневно камней'; такое понимание текста подкрепляется приведенной параллелью из Евангелия от Луки: «Он сказал ученикам: „Пойдем опять в Иудею“. Ученики сказали ему: „Равви! Давно ли иудеи искали побить тебя камнями?“». Олберри перевел: «He traversed Judea, looking for stones daily», но в аппарате к тексту (вероятно, имея в виду следующий стих) предположил возможность иного чтения: «ἱμνηε sic: leg. ἱμνηε?», т. е. вместо «ежедневно» читать «истинный, ценный», как относящееся к камням (Allberry, 194). Эту гипотезу принял Рихтер: «Er... suchte nach Edelsteinen» (Richter, 1994, 300; id. 1998, 77); ср.: Böhlig, 1980, 250: «Er... tat sich täglich um nach (Edel)steinen».

³⁰⁶ Сходный каталог апостолов см. выше, в *Ps. Her.* 5 [15] сл.

³⁰⁷ Копт. οὐωτ может соответствовать греч. ἀνδρίας «статуя»; игра слов в греческом оригинале: Ἀνδρέας — ἀνδρίας; ср. выше: Πέτρος — πέτρα «Петр — камень, основание».

³⁰⁸ «Девственник» — постоянный эпитет Иоанна, начинающая с апокрифических «Деяний Иоанна» (см., например: *Act. Jo.* 113, где Иоанн, обращаясь к Иисусу в молитве, говорит: «Ты берег меня... чистым и незапятнанным связью с женщинами»; Junod-Kaestli, 1983, 311. 1–2); ср. также гностический трактат «Пистис-София» (96: Schmidt, 1954, 148), где Иисус называет Иоанна παρθένος. Подробнее см.: Bienert, 1989, 23–24.

³⁰⁹ Здесь глагол κωε соответствует греч. ζηλώω, и таким образом в греческом оригинале обыгрывалось второе прозвище Симона, а именно Зилот (ὁ ζηλωτής; *Деян* 1. 13);

³¹⁰ Имеется в виду Матфей, мытарь (см. выше: *Ps. Her.* 5 [25]); ср. *Лк* 5. 27 и *Мф* 9. 9.

³¹¹ В *Ин* 13. 26 «кусочек хлеба» обозначается другим словом, а именно ψωμίον.

³¹² Речь идет о Марии, сестре Марфы (ср. выше: *Ps. Her.* 5 [27], [28]); зд. имя в форме μαργαρίνη (в *Лк* 10. 39, 42 Μαριάμ). Сочетание «дух мудрости» (который служит к познанию Бога) использует Павел в *Еф* 1. 17. Называя Марию «духом мудрости», автор псалма, вероятно, имел в виду рассказ о том, что Мария, в отличие от хлопочущей по хозяйству Марфы, сидела у ног Иисуса и слушала его слово (*Лк* 10. 39).

[36] (20) Он дал жизнь Марфе, дыханию рассудительности (διάκρισις)³¹³.

[37] Он призвал Саломею, благодать (χάρις) мира (εἰρήνῃ).

[38] Он призвал Арсиною и дал ей венок истины.

[39] Он разграбил Иерусалим и взял его жемчужины³¹⁴.

[40] Он поднял мертвых от смерти их грехов.

[41] (25) Он открыл закрытые глаза, чтобы слепорожденные могли видеть (ср.: *Ин* 9. 1).

[42] Уши глухих душ (ψυχῇ) он заставил слышать.

[43] Он посадил свои саженцы на поле своих избранных.

[44] Он посеял свое семя в землю своих знающих.

[45] Голос его крика пришел во вселенную (οἰκουμένην)

[46] (30) Его стадо овец наполнило (все) углы мира (κόσμος).

[47] Цари, которые услышали (его проповедь), сложили с себя свои короны.

[48] Первородные земли сбросили с себя свои венцы.

[195] **[49]** [Богатые] земли стали бедными ради него.

[50] [Владеющие] золотом и серебром оставили (богатства) и отправились странствовать.

[51] [Владеющие] драгоценными камнями [...] ³¹⁵ выбросили их и бежали.

[52] Владеющие полями и садами оставили их, и (поля) были заброшены.

[53] (5) [Те, у кого были] жены и дети, встали, пошли и оставили их.

[54] Те, кто ел и пил с радостью, зачахли от поста (νηστεία).

[55] Кичившиеся своей красотой с радостью позволили ей увянуть.

[56] Взяли они на себя крест (σταυρός) (ср.: *Мф* 16. 24) и пошли по (κατά) деревьям.

[57] Голодные шли они по дорогам, не имея хлеба.

[58] (10) Они шли по жару (καύμα), страдая от жажды и не имея воды, чтобы утолить жажду.

[59] Странствуя, не имели они при себе ни золота, ни серебра, ни меди.

[60] Они входили в деревни, никого (там) не зная.

[61] Их принимали из-за него, их любили из-за его имени.

[62] Некоторые ненавидели их и изгоняли из-за него.

³¹³ Хлопотливая Марфа (ср.: «радостная служанка» в *Ps. Her.* 5 [28]) противопоставляется здесь своей далекой от мирских забот сестре (*Лк* 10. 38 сл.).

³¹⁴ Я не нахожу объяснения смыслу этого стиха. Различные попытки толкования собранны Рихтером (Richter, 1994, 240–241).

³¹⁵ Эту лакуну Белиг заполнил словами: «in ihren Ringen» (Böhlig, 1980, 251); ср.: Richter, 1998, 79: «Die mit [...] Edelsteinen (?)».

[63] (15) Они молились за своих врагов и благословляли проклинаящих их (ср.: *Мф* 5. 44).

[64] Им давали пощечины, а они подставляли другую щеку (ср.: *Мф* 5. 39).

[65] Их приводили в суд, а они смеялись над судьями (κριτής).

[66] Их приговаривали к смерти, и они радостно принимали ее.

[67] Они претерпевали голод и жажду и жили его словом.

[68] (20) Они лишались своих тел (σώμα) и облачались в его свет.

[69] Их бросали в огонь, и (Иисус) охлаждал их своей росой.

[70] Их вешали на кресте (σταυρός), а он взял их в рай (παράδεισος).

[71] Зависть (φθόνος) наполнила принадлежащих закону (νόμος), и они восстали против пастыря.

[72] Они прельстили предателя (προδότης) и дали ему серебра (ср.: *Мф* 26. 15).

[73] (25) (Иуда) предал его в их руки для обвинения (ср.: *Мф* 26. 47 сл.), а (взявшие его) думали, что он (обычный) человек.

[74] Они судили (κρίνω) его между собой, среди себя (ср.: *Мф* 26. 59 сл.).

[75] Они отдали его судье, но в нем не было найдено никакого греха (ср.: *Лк* 23. 4).

[76] Его смерть и его победоносная кровь оказалась на них (ср.: *Мф* 27. 25).

[77] Они повесили его на крест (σταυρός) в шестой час дня (ср.: *Мф* 27. 45).

[196] [78] Они шли, чтобы убить его, (но) сделали его царем [над собой].

[79] Они возложили на него венец (ср.: *Мф* 27. 29), потому что он смирил их царей.

[80] Они надели на него хламиду (χλαμύς) (ср.: *Мф* 27. 28), потому что он лишил их власти (ἐξουσία).

[81] Они надели на него багряницу (ср.: *Ин* 19. 2)³¹⁶, потому что он упразднил их желание (ἐπιθυμία)³¹⁷.

[82] (5) Они вложили ему в руку трость (ср.: *Мф* 27. 29), потому что он написал (?)³¹⁸ об их грехах.

³¹⁶ Копт. сочетание οὐραγίτῃϣ[σ]н передает здесь греч. πορφυροῦς ἱμάτιον у Иоанна; в предыдущем же стихе [80] простое копт. οὐχλ[α]νϣ восходит к греч. χλαμύς κοκκίνη в *Мф* 27. 28 (ср. копт. οὐχλამϣс ꝑꝓкоккос /S/; «багряница» в СИ).

³¹⁷ В стихах [78]–[81] говорится о желании сил Тьмы унижить царское достоинство Иисуса и о провале их замысла: силы Тьмы не смогли распознать истинной природы Спасителя, но, снабдив его атрибутами царской власти (венец и порфира), как бы угадали его подлинное предназначение.

³¹⁸ Возможно, здесь аллюзия к рассказу *Ин* 8. 6 сл., где говорится о том, что книжники и фарисеи искушали Иисуса, спрашивая его, как надо поступать с грешниками, а он в это время что-то «писал на земле».

[83] Они дали ему выпить уксус [co] смирной (ср.: *Мк* 15. 23)³¹⁹, как знак (?) их скорби.

[84] Они проткнули его копьем (ср.: *Ин* 19. 34), потому что он разрушил их творение (πλάσμα).

[85] Солнце померкло и оделось (φορέω) во тьму³²⁰ (ср.: *Лк* 23. 45).

[86] Он скрылся от убийц, он (сам) стал охотиться за их [толпой]³²¹.

[87] (10) Он сковал принадлежащих небу страхом (который они испытали) перед его светом.

[88] Он захватил принадлежащих воздуху (ἀήρ) силой своих ангелов (ἄγγελος).

[89] Он связал принадлежащих земле чудом своего креста (σταυρός).

[90] Он разрушил их храм (ср.: *Мф* 27. 40) и разорвал их³²² завесу (οὐήλο[ν] = velum)³²³.

[91] Он выкопал его камни, ища его демонов (δαίμων)³²⁴.

[92] (15) Своим воскресением он открыл двери, которые были заперты.

[93] Он сломал двери и засовы (μοχλός) (ср.: *Плач* 2. 9) обитателей преисподней.

³¹⁹ В копт. тексте зд. 21̄x [21] ѱε, у Марка в этом месте говорится о «вине, смешанном со смирной» (ἐσθρνισμένον οἶνον; ср. копт.: нрп̄... 21 оуѳал /S/; в переводе Иеронима *murratum vinum*; ср., однако: *Мк* 15. 36, где речь идет об уксусе (ἔξος). В параллельных евангельских рассказах речь идет или просто об «уксусе» (ἔξος: *Лк* 23. 36; *Ин* 19. 29), под которым здесь, конечно, подразумевается дешевый винный напиток (т. е. винный уксус; см., например: *LSJ*: ἔξος роог wine, 'vin ordinaire', vinegar), или даже о «вине, смешанном с желчью» (οἶνον μετὰ χολῆς μεμιγμένον: *Мф* 27. 34; ср., однако: *Мф* 27. 48, где находим «уксус»). «Вино с желчью» у *Мф* восходит, конечно, к *Лс* 68. 22 (LXX), где враги дают голодному праведнику вместо еды желчь, а вместо питья уксус; Матфей подчеркивает враждебность воинов по отношению к Иисусу. Автор нашего псалма предпочел здесь традицию, засвидетельствованную Марком, но сочетание «уксус (scil. вино) со смирной» обозначает в этом контексте, вероятно, то же, что и «уксус с желчью», поскольку смирна обладает очень горьким вкусом; ср. также *PsSar*: «вино (нрп̄), уксус и смирну дали они ему, и он выпил это» (Allberry, 142. 15).

³²⁰ Копт. α-θαλια передает сирийское ātalyā, что означает 'затмение'; см. Allberry, 196, прим. 8.

³²¹ Олбери восстанавливает текст следующим образом: αϛδωπε σαпоуни[т и переводит «he was caught up from their presense» (Allberry, 196. 9; ср.: Böhlig, 1980, 253: «wurde von ihnen weggenommen»). Ср., однако: Richter, 1998, 82: αϛδωπε са поуни[ѱε и перевод «jagte ihre Sch[ar]». Сочетание ωπε пса соответствует греч. θρηύω, т. е. 'охочусь за кем-то' (см.: *Слм*, 826b со ссылкой на это место).

³²² Местоимение пеу- «их», вероятно, следовало бы исправить на пец- «его», поскольку здесь речь идет о завесе храма (ср.: *Мф* 27. 51 и след. прим.).

³²³ Автор (или переводчик) этого псалма для слова «завеса» использовал здесь, по непонятным причинам, не привычное слово καταπέτασμα (ср.: *Мф* 27. 51; *Мк* 15. 38; *Лк* 23. 45), которое сохранено и в коптском переводе Евангелий (καταπέτασμα), но латинское слово *velum* (ср. у Иеронима: *velum templi*). Слово οὐήλον еще дважды встречается в манихейских псалмах, правда, в ином контексте (Allberry, 84. 30; 127. 29).

³²⁴ Предание о том, что Соломон построил Иерусалим при помощи демонов, а после окончания строительства запер их в храме в семи сосудах, находим в трактате «Свидетельство истины» (*TestVer*: ННС IX. 3; 70. 6 сл.). Перевод см.: Хосроев, 1991, 229.

[94] Он воссиял своим светом на тьму, в которой не было света.

[95] (Обитатели преисподней) увидели новый свет под землей.

[96] Его труба (σάλπιγξ) (ср.: 1Фес 4. 16) созвала множество его войск.

[97] (20) Он вырвался от смерти из своего гроба (φοσσᾶτον = fossatum)³²⁵.

[98] Он спас пленников (αἰχμάλωτος), которые были заперты смертью (в преисподней).

[99] Смерть искала его и не нашла у него ничего (относящегося к смерти).

[100] Она не нашла ни плоти (σάρξ), ни крови, (т. е. ничего) из того, что она пожирает.

[101] Она не нашла ни костей, ни жил, (т. е. ничего) из того, что она ежедневно поглощает.

[102] (25) Она не нашла в нем своего подобия, ни огня, ни вожделения (ἡδονή).

[103] Она нашла (в нем только) внешнее (σχήμα), как будто маску (προσωπεῖον).

[104] Опечалилась она и заплакала из-за случившейся неудачи.

[105] (Иисус) оставил их³²⁶ в их позоре и победоносно поднялся наверх.

[106] Он разрушил склепы, старые (ἀρχαῖον) могилы (τάφος).

[107] (30) Сначала³²⁷ он оживил праведников (δικαίος) и взял их с собой к своему Отцу.

[108] Он воссел по правую руку от своего Отца среди живых.

[197] [109] [...] меня в тебе, мой Спаситель (σωτήρ), мой Бог.

[110] [Я буду возвещать] твои слова, воспевая в твою славу псалмы (ψάλλω).

[111] [Смилуйся] над моим несчастьем, сострадай моим грехам.

[112] Научи меня пути к жизни, и я пойду к тебе радуясь.

[113] (5) [Я буду] жить в твоих зонах (αἰών), в твоих светлых брачных покаях.

[114] [Внемли] звуку моего голоса, услышь мою молитву.

Слава тебе, мой Боже, и твоему Отцу, который в вышине.

Победа и венец пусть будут даны душе (ψυχῇ) Марии.

³²⁵ Олберри переводит fossatum как «host» (Allberry, 196. 20), Рихтер как «Lager» (Richter, 1994, 263; id., 1998, 85), однако, поскольку слово происходит от глагола fossa «копаю» и первоначально означает «ров» или т. п., здесь, вслед за Белигом (Böhlig, 1980, 254) и исходя из контекста, я предпочитаю переводить «гроб, могила».

³²⁶ То есть «силы Тьмы».

³²⁷ Сочетание ἡψαρῖ ἡδικαίος Рихтер предлагает понимать скорее как «первых праведников» (Richter, 1998, 87).

[203] Псалмы (ψαλμός) Фомы³²⁸

(Псалом) 1: Об Отце [и] всех его зонах (αἰών) и о движениях врага
Мой Отче, радостный Свет, радостный Свет!

Отче славный, радостный Свет, Свет (5) радостный и благословенный!
Мой Отче, радостный Свет, Свет радостный и почитаемый!

Он вызвал зоны (αἰών) Света, он создал их для радости своего
величия.

Он вызвал зоны (αἰών) Мира (εἰρήνη), в которых нет недостатка и
нет ущерба.

Он вызвал зоны (αἰών) (10) Света, он призвал своих сынов и
поместил их в этих (зонах).

Он вызвал зоны (αἰών) Мира (εἰρήνη), он призвал свои Богатства
и поместил их в этих (зонах).

Он вызвал зоны (αἰών) Покоя, он призвал своих Ангелов (ἄγγελος)
и поместил их в этих (зонах).

От утвердил кладовые (ταμείον) (15) Жизни и поместил в них живые
Образы (εἰκόν). Он поместил в них живые Образы (εἰκόν), которые
никогда не погибнут.

От вызвал облака Сияния, которые источают росу и жизнь, он
вызвал святой огонь, дающий сладкое горение.

(20) Он вызвал Ветер и Воздух (ἄήρ), дующий дыханием жизни.

Он вызвал святые Горы, производящие благоухающие корни.

Все они пребывают в единстве и согласии. В них нет недостатка и
ущерба. Они ликуют и радуются [в славе], они полны, (25) пребывая
в вечности.

Я не понял, где Сын Зла увидел [их]. Он поднялся и сказал: «Я хотел
бы стать, как один из них».

[Где] Сын Зла увидел их? Он поднялся и сказал: «Я хотел бы стать,
как один из них».

Где Сын Зла увидел их? Этот (30) нищий, у которого ничего нет: ни
богатства в его владении (χρῆμα), ни вечности в его владении (κτῆσις),
ни богатства в его владении (χρῆμα). Он поднялся и сказал: «Я хотел
бы стать, как один из них».

Он взял за руку своих **[204]** семерых товарищей и своих двенад-
цать помощников (βο[ηθός]). [Он] взял за руку своих семерых това-
рищей. Он подошел и [...] ³²⁹ на них быстро (?) ³³⁰ с тем, чтобы, если

³²⁸ Перевод по изданию: Allberry, 1938, 203–205.

³²⁹ Олберри восстанавливает лакуну как αϰϰω[ι]ωτ] αραϰ и переводит: «he looked (?) to them» (Allberry, 204. 2); Крам, приводя в своем словаре это место (ср. след. прим.), вос-
станавливает: αϰ[μοϰυτε ?] αραϰ, т. е. «он призвал их».

³³⁰ Значение слова ραπ в сочетании ρινοϰραп неизвестно (см.: Crum, 703b). Олберри
предлагает «in a moment (?)», а в словаре дает «suddenly (?)», «closely (?)» (Allberry, 39*).

что-нибудь упадет и спустится [вниз], он смог прийти и стать, как один из них.

Поэтому [Великий] Отец (5) опередил (его) и укрепил всех своих Ангелов (ἄγγελος), сказав: «Соберитесь все и берегите себя от глаза Зла, который устремил взгляд наверх».

Один из Сынов Света посмотрел сверху и увидел его. Сказал он своим богатым братьям: «О мои братья, Сыны Света, (10) в которых нет недостатка и ущерба! Я посмотрел вниз, в преисподнюю, и увидел Злого, Сына Зла, я увидел Злого, Сына Зла, желающего затеять войну. Увидел я его семерых товарищей и его двенадцать прислужников (λειτουργός). (15) Увидел я шатер (παυλίων = papilio) укрепленный (p»ssw), причем посреди него горел огонь. Увидел я собравшихся (?) жалких малодушных, которые думали (σκέπτομαι) затеять войну. Увидел я их страшное вооружение, готовое к началу войны (πόλεμος). Увидел я расставленные западни и (20) заброшенные и растянутые сети, чтобы птица, которая прилетит, могла быть схвачена [...] и чтобы она не смогла освободиться от них. (Увидел я) как они, разлегшись, пьют награбленное вино и едят украденное мясо».

Младший³³¹ [провел] месяцы до тех пор, пока не проложил путь (?)³³² (И вот) этот младший из тех, кто принадлежит к Вышнему, собрался, вооружился, подпоясался. (25) Сын Сияний и Богатств вооружился и подпоясался, встал и быстро устремился вниз, в преисподнюю. Он встал и пришел к ним, чтобы с ними воевать (πόλεμος). Он смирил Сына Зла и его семерых товарищей и его двенадцать прислужников (λειτουργός). (30) Он разрушил их шатер (παυλίων) и сбросил его. Он погасил их горящий огонь, он связал тех жалких малодушных, которые находились там [205] и думали (σκέπτομαι) затеять войну. Он схватил их страшное [вооружение], готовое к началу войны (πόλεμος), он разломал их расставленные западни, он разорвал их растянутые сети. Он выпустил рыбу в (5) море (θάλασσα), он отпустил птиц летать в воздух (ἀήρ), он отпустил овец в их стадо (?)³³³, он вернул свое богатство и взял его. Взял он его наверх, в Страну (χώρα) Покоя. [Поэтому] то, что принадлежало Жизни, он спас. И снова вернутся они к тому, что им принадлежит.

³³¹ Трудно адекватно передать копт. πκοϥι букв. 'маленький' в этом контексте (ср. в следующей строке πετ[σα]βκ, «тот, который маленький»). Здесь речь идет о «Первом Человеке».

³³² Сочетание † тебсе, букв. 'давать след' засвидетельствовано только в этом месте; ср.: «perhaps 'lay a trail'» (Allberg, прим. к тексту).

³³³ Слово λσοϥр является гапаксом, и его значение восстанавливается из контекста.

*Из письма Макария своему (духовному?) сыну Матфею
(P. Kell. Copt. 19)³³⁴*

Моему возлюбленному сыну Матфею. Макарий³³⁵.

Мой сын, мой возлюбленный, которого я очень уважаю. Дитя праведности (ⲁⲓⲕⲁⲓⲠⲟϥϣⲏⲛⲏ), тот, о ком добрые слова постоянно на моих устах, чье [...] в моем сердце, чье сладкое имя на моих устах, (о) мой возлюбленный сын Матфей!

Первым делом я приветствую тебя. Я вспоминаю твое (5) доброе поведение, твое спокойствие и образец (τύπος) твоей умеренности в [...]. Поскольку все это время тебя не было со мной рядом, я спрашивал о тебе и слышал о твоём добром поведении. Когда же я пришел к тебе, то нашел тебя в надлежащем настроении, как это и (всегда) было с тобой. Именно так и нужно себя вести.

Так и теперь веди себя добродетельно³³⁶ в соответствии (κατά) со словами Параклета (παράκλητος)³³⁷, который сказал: «Ученик (μαθητής) праведности (δικαιοσύνη) (10) пребывает в страхе перед своим учителем (даже) тогда, когда тот далеко от него, как сторожа (всегда начеку)». Так же делай и ты, мой возлюбленный, чтобы и я мог благодарить (Бога) за тебя, и Бог мог благодарить (меня) за тебя – и тогда тебя множество людей прославит тебя. Не запятнай (себя) и не сделай себя смешным в своем примерном образе жизни (πολιτεία).

Повторяй про себя (μελετάω)³³⁸ [его ?]³³⁹ «Псалмы» (ψαλμός) или по-гречески, или по-коптски [каждый] день [...] (15) и не оставляй своего обета (ἐπαγγελία). Вот у тебя есть «Суд Петра»³⁴⁰, [вот «Ап】остол»³⁴¹; или

³³⁴ Папирус был найден в доме 3 (см. выше прим. 309 к основному тексту). Перевод по изданию: Gardner, 1999, 156–159; там же и описание физического состояния этого папируса; комментарий к тексту: *ibid.*, 162–165. См. также: Gardner, 2006, 321 о том, что стиль этого письма Макария схож со стилем *Посланий* Мани (Makarios is making a conscious imitation).

³³⁵ Это обращение написано по-гречески (ⲡⲟⲩⲉⲧⲉⲩⲟⲩ ⲛⲓⲠⲟⲩ Ⲭ ⲘⲁⲕⲁⲓⲠⲟⲩⲱⲨ).

³³⁶ Фраза ⲱⲡⲉⲩ ⲉⲓⲛⲁⲛⲁⲥⲧⲣⲟⲫⲁⲩⲉ (= ἀναστροφάι) ⲉⲅⲓⲱⲉⲩ..., букв. 'будь в таком образе жизни (pl.), который приносит пользу'.

³³⁷ Очевидно, речь идет о Мани, и нижеследующая цитата заимствована из какого-то его до нас дошедшего сочинения (одно из его *Посланий*?).

³³⁸ Впрочем, глагол μελετάω в христианских текстах имеет целый спектр значений: «цитировать, изучать, размышлять над чем-либо».

³³⁹ Притяжательное местоимение не читается, и издатели восстанавливают ⲏⲓⲉⲕⲓⲱⲁⲛⲟⲥ, т. е. «твои псалмы», однако выше речь шла о Мани, и поэтому представляется более оправданной реконструкция ⲏⲓⲉⲕⲓⲱⲁⲛⲟⲥ, т. е. «его (Мани) псалмы»; о псалмах Мани см. выше, главу III.

³⁴⁰ ⲉⲓⲕⲣⲓⲥ ⲡⲓⲉⲧⲣⲟⲥ; далее начинается перечень книг, о которых нам теперь ничего не известно.

³⁴¹ По аналогии с предыдущим случаем можно восстановить зд. ⲉⲓⲓⲟⲥ; издатели учитывают эту возможность, однако склоняются в пользу реконструкции ⲉⲓⲣⲓ, т. е. видят здесь императив от глагола «делать» в значении «either to learn or to write out Paul» (Gardner, 1999, 163 /15–16/). Вспомним, что для манихеев Павел был апостолом *par excellence*.

еще: овладевай «Великими молитвами и псалмами (ψαλμός)» [...] ³⁴²; вот у тебя есть и «Речения» (ρήμα) – цитируй (μελετάω) их; вот «Ἰκλισις» ³⁴³: переписывай (их) понемногу время от времени и все больше и больше. Каждый день переписывай по одному куску текста (τύπος), ибо мне нужно, чтобы ты переписывал книги (находясь) в этом месте. Не уподобляйся тому другому, который [...] (20) когда он должен был получить наставление во всяком деле.

Если ты собираешься прийти, принеси [...] и хорошее лекарство (πανακίς = πάνακες), принеси два своих σολὴν μέλα ³⁴⁴ [...] принеси (и) его. Если есть силы, принеси одну для Гены ³⁴⁵, [и мы будем] благодарны за все [...] Если вы скроили од[ежду...] пошли ее ему вместе с сандалиями и с моим гиматием. [А] если есть еще и (25) жесткая подстилка, пошли ее вместе с подушкой. Принеси свою [...] и свою подстилку (στράμμα = στρώμα).

[далее текст письма имеет многочисленные лакуны, и содержание его касается уже преимущественно хозяйственных вопросов (строки 26–45); затем Макарий передает приветы своим прямым родственникам и многочисленным (духовным) чадам и наставникам ³⁴⁶; заканчивает он письмо такими словами (строки 82–84):]

Если моя мать Курия (σοῦρια = Κυρία) даст «Большое (собрание) писем» ³⁴⁷,

³⁴² Издатели (без комментария) восстанавливают здесь ἡ[σοῦριαν]ην, т. е. ‘по-гречески’, и переводят пассаж как *Great Prayers and the Greek Psalms* (ibid., 160), однако эта реконструкция представляется мне слишком произвольной.

³⁴³ Оставляю название книги без перевода, поскольку за словом κλισις (зд. мн. ч.) в передаче копта могло стоять как κλισις, т. е. «коленопреклонение (при молитве)» (тогда речь идет о книге молитв, которые совершались на коленях; издатели переводят *Prostrations*: ibid., 160; комментарий: 163 /17/), так и κλήσις, т. е. ‘призывания (Бога или т. п.)’. О взаимозаменяемости ι и η см.: Gignas, 1976, 237.

³⁴⁴ За этим сочетанием стоит, по всей вероятности, греч. σωλὴν μέλανος, но как понимать это место, остается неясным. Идет ли здесь речь о каких-то «трубках с чернилами», т. е. о чернильницах? (хотя обычно в греч. документах σωλὴν имеет значение «водопроводная труба»: Preisigke, 1925, II s. v., а для чернильницы используется βρόχιον τοῦ μέλανος или т. п.; примеры см.: Нагауер, 2001, 16, 19). К этому склоняются издатели, правда, оставляя место без перевода и говоря о том, что слово в этом значении не засвидетельствовано (ibid., 163 /21/: perhaps simply an ‘ink pot’). Но почему тогда притяжательное местоимение πεκ-, т. е. «твой»? Согласно словарю греческих слов в коптских документах это сочетание встречается только в нашем тексте (Förster, 2002, 786 s. v.). Вместе с тем форма μέλα для греч. μέλαν «чернила» неоднократно засвидетельствована коптскими текстами (например: *Зин* 13: διὰ μέλανος = 217π οὐμελα).

³⁴⁵ Копт. Гена (вариант ιενα), греч. Γενᾶ (у Preisigke, 1922 отсутствует) – имя неоднократно встречается в документальных текстах из Келлис, что свидетельствует о его популярности в тех краях (подробнее см.: Gardner, 1999, 24–25).

³⁴⁶ Так, например, титулом «моя мать» (τάμο) он называет по меньшей мере пятерых женщин: Тамугению (46), Талафанти (64), Тескемшай (72), Партени (76), Курию (82).

³⁴⁷ Сочетание πναδς неπιστολ[ιου] означает, по всей вероятности, полное собрание посланий Мани; вспомни, что многочисленные фрагменты *Посланий* Мани были найдены именно в доме 3 (см. выше, прим. 300 к основному тексту). Издатели пишут, что мужской артикль (π-наδ) совершенно очевидно исключает реконструкцию ἐπιστολή

принеси его с собой, а если нет — принеси «Малое»³⁴⁸, а также «(Книгу) молитв»³⁴⁹ и «Суд Петра».

3. Латинские тексты

Цитаты из манихейских сочинений у христианских полемистов

Из «*Epistula fundamenti*»: Августин «*Против Epistula fundamenti*» (С. *Ep. Fund.*); 396 г.³⁵⁰

V. (197) Доподлинно («*Epistula fundamenti*») начинается так: «Мани, апостол Иисуса Христа, по провидению Бога Отца³⁵¹. Вот спасительные слова, которые исходят из вечного и живого источника».

XI. (206) «Вот спасительные слова, которые исходят из вечного и живого источника. Тот, кто их услышит, кто сначала им поверит, а затем будет соблюдать то, что они внушают, не будет никогда подвластен смерти, но будет наслаждаться вечной и славной жизнью. Ибо действительно блаженным следует считать того, кто будет наставлен этим божественным знанием, через которое он, освобожденный, будет пребывать в вечной жизни».

(207) «Мир Бога невидимого и знание истины пусть пребудет со святыми и дражайшими братьями, которые верят небесным предписаниям и их соблюдают. Но пусть десница Света охраняет вас и избавляет от всякого злого вторжения и от козней мира. Милосердие Святого Духа пусть откроет сокровенное вашего сердца, чтобы вы смогли увидеть своими глазами собственные души³⁵²».

XII. (207) «Дражайший брат Паттикий, ты обратился ко мне с просьбой о том, что ты хотел бы узнать, каким образом произошло рождение Адама и Евы, были ли они созданы словом или рождены из тела. На это тебе будет дан подобающий ответ. Об этом в различных писаниях и откровениях по-разному упоминали многие (авторы), и

(Gardner, 1999, 165/82/), однако можно думать, что ρπαϛ подразумевало после себя χωμε, т. е. «книгу», и в этом случае в тексте могло стоять приаб <π>επιστολ[ων] (ср. ниже, прим. 349 о форме πεϋχων).

³⁴⁸ Можно думать, что πκοϋι (νεπιστολ[ων]) означает избранные послания Мани.

³⁴⁹ πεϋχων: с сохранением в коптском тексте греч. род. пад. мн. ч. (т. е. π[χωμε ππ]εϋχων); ср.: ἡ (βιβλος) τῶν εὐχῶν у Тимофея (см. выше, прим. 382 к основному тексту), а также «Псалмы и молитвы (м[αλμος м[н н]ψαλα) моего Господа» (Нот 25. 4–5; подробный анализ см. выше, в Главе III). Возможно, и здесь, как и выше в случае с *Посланиями*, речь идет о собрании *Молитв*, написанных самим Мани.

³⁵⁰ Перевод по изданию: Zucha, 1891, 193–248. Римскими цифрами указывается глава трактата Августина, в которой находится цитата, в круглых скобках — страница по этому изданию.

³⁵¹ Эту цитату находим также в трактате Августина «О спорах с манихеем Феликсом» (С. *Fel. I* 1; Jolivet, 644. 17–18).

³⁵² Последнее предложение этой цитаты находится только у Августина: С. *Fel. I* 16 (Jolivet, 682. 13–14).

поэтому истину в этом вопросе, как это обстоит на самом деле, не знает почти никто и даже те, кто об этом долго и много рассуждал. Ведь если бы им удалось получить ясное знание о рождении Адама и Евы, то не были бы они подвержены гибели и смерти».

«Поэтому, если тебе угодно, послушай сначала о том, что было до возникновения мира и как велась война, чтобы ты смог отличать природу Света от (природы) Тьмы».

XIII. (209) «Ведь в начале существовали две субстанции, отделенные одна от другой. При этом Бог Отец, вечный в своем святом основании, господствовал над царством Света; он великолепен в своей силе, истинен по природе, всегда ликующий по причине своей вечности. Он владеет мудростью и жизненными силами, при помощи которых он удерживает двенадцать членов своего света, а именно переливающиеся через край богатства своего царства. В каждом же из его членов сокрыты тысячи бесчисленных и несметных сокровищ. К тому же сам Отец, исключительный в своей славе и непостижимый в величии, имеет у себя блаженные и славные зоны, которые нельзя измерить ни по числу, ни по величине. С ними этот святой и славный Отец и создатель живет³⁵³, и в его блистательных царствах нет ничего недостойного или низкого. Таким образом утверждены его славнейшие царства на светлой и блаженной земле, чтобы никто не мог их ни двинуть, ни потрясти»³⁵⁴.

XV. (212) «А вплотную к одной части и стороне той славной и святой земли примыкает земля Тьмы³⁵⁵, глубокая и невероятной величины. В ней обитали огненные тела, а именно смертоносные порождения. Здесь изливающаяся из той же природы бесконечная и несметная Тьма со своими порождениями. Дальше (за Тьмой) были грязные и мутные воды со своими обитателями. Внутри (Тьмы) были страшные и неистовые ветры со своим архонтом и со своими родоначальниками. Затем следует огненная и губительная³⁵⁶ область со своими вождями и населением. Равным образом внутри (этой области) жил род, полный мглы и дыма, в котором пребывал страшный архонт и вождь всех (этих миров), имеющий вокруг себя бесчисленных архонтов. Он был их умом и родоначальником. И это были пять природ губительной земли».

XXX. ...«Но эти пять родов, населяющие те природы, были дикими и губительными³⁵⁷».

³⁵³ С этого места и до конца цитаты текст приводится и у Еводия: *Fide c. Man. 11 (Zycha, 954. 33 сл.)*.

³⁵⁴ Последняя фраза цитируется еще и в *C. Fel. I. 18 (Jolivet, 690. 29–30)*.

³⁵⁵ Эта фраза цитируется и в *C. Fel. I. 19 (Jolivet, 692. 26–27)*.

³⁵⁶ Здесь «губительная» для *conruptibilis* более соответствует контексту, чем «подверженная гибели».

³⁵⁷ Эта цитата, по всей вероятности, относится к предыдущей (см.: XV) и продолжает ее.

Из «*Epistula fundamenti*»: Августин «Против Феликса манихея» (*C. Fel.*); 404 г.³⁵⁸

І. 19. (824) «Однако Отец блаженнейшего Света³⁵⁹ знает, что великое падение и опустошение, которые поднялись из Тьмы, обрушатся на его святые зоны, если он не противопоставит ей какое-нибудь превосходное, светлое и мощное божество, при помощи которого он победит и уничтожит корень Тьмы, и, после того как тот будет уничтожен, обитателям Света будет уготован вечный покой».

І. 19 (825) «Отец, который породил там сынов Света; и воздух, и сама земля, и сами сыны являются одной субстанцией и равны во всем».

Из «*Epistula fundamenti*»: Августин «О природе добра» (*De Nat. Bon.*)³⁶⁰

XLVI (884) В послании, которое они называют «*Epistula fundamenti*», Мани описал, как владыка Тьмы, которого они считают отцом первого человека, сказал своим другим совладыкам: **(885)** «Посему (владыка Тьмы) в своем вредном обмане сказал, обращаясь к присутствующим: „За что принимаете вы этот величайший Свет, который поднимается? Посмотрите, как он двигает небесный свод, (как) сотрясает многочисленные силы. Поэтому было бы лучше, чтобы вы передали мне ту (частицу) Света, которую вы имеете в своих телесных силах. Ибо так я смогу создать образ того Великого, который явился (нам) в славе, (образ) через который мы смогли бы царствовать, освобожденные в конце концов от пребывания во Тьме“. После того как они услышали это и долго между собой обсуждали, сочли они за лучшее отдать то, что у них потребовали. Ведь они не верили, что они смогут постоянно удерживать этот свет. Поэтому посчитали они за лучшее предоставить (просимое) своему владыке, очень надеясь на то, что таким образом они (сами) смогут властвовать. Посему нужно рассмотреть, каким образом они отдали тот свет, которым владели. Ведь это (предание) разбросано по всем божественным писаниям и небесным таинствам. На самом же деле для мудрых совсем не трудно понять, каким именно образом (этот свет) был передан. Ведь ясно и без труда познает это тот, кто пожелает посмотреть на это правильно и добросовестно.

Поскольку толпа собравшихся была разнородной, мужчины и женщины, то (владыка Тьмы) заставил их совокупляться друг с другом.

³⁵⁸ Перевод по изданию: Zucha, 1892, 801–852. Римскими цифрами указывается книга и глава трактата Августина, в которой находится цитата, в круглых скобках — страница по этому изданию; см. также: Jolivet, 694. 5–10; 696. 9–11.

³⁵⁹ С этого места и до слова «божество» цитата повторяется и в *C. Sec. XX* (Jolivet, 606. 7–9). Полностью вся цитата встречается у Августина в *Nat. bon. XLII* и у Евodia в *Fide c. Man. 11* (Zucha, 955. 3–9).

³⁶⁰ Перевод по изданию: Zucha, 1892, 855–889. Римскими цифрами указана глава трактата, где находится эта цитата, в круглых — скобках страница по этому изданию.

При этом соитии одни извергали семя, другие же становились беременными. Порождения же были подобны тем, кто их родил, и, как перворожденные, они обладали великими силами своих родителей. Принимая их, владыка (Тьмы) радовался им, как бесценному дару. И, как мы видим, это происходит даже теперь: природа зла, созидательница тел, берет оттуда (из тел) силы, чтобы создать (новые тела). (886) Итак, вышеназванный владыка взял потомство своих товарищей, которое обладало умом и знанием родителей, а также светом, полученным при рождении, и сожрал его. И получил он великие силы от этой еды, в которой была не только сила, но более того была хитрость и злой ум, (полученные) от грубого ума родителей. Призвал он к себе свою супругу, происходившую из того же рода, что и он сам. И совершив с ней соитие, посеял (в нее), как (ранее) и другие (архонты), преизбыток зла, который он поглотил; и даже сам кое-что добавил к этому от своей мысли и силы, чтобы его ум стал создателем и художником всего того, что он произвел. Его супруга приняла это, как обыкновенно принимает семя хорошо возделанная земля. Ведь в ней были собраны и соединены образы всех небесных и земных сил, чтобы то, что было сформировано, уподобилось всему миру».

Из «Epistula fundamenti»: Еводий «О вере против манихеев» (Fide c. Man.); нач. V в.³⁶¹

5. (952) В «Epistula fundamenti» он так говорит о тех душах: «(Души), которые из-за любви к этому миру позволили увести себя от своей первоначальной светлой природы, сделались врагами святого Света, открыто вооружились для уничтожения святых (953) начал и стали служить огненному духу. И поразили они своим враждебным преследованием святую церковь и учрежденных в ней избранных, (этих) хранителей небесных предписаний, и были отлучены от блаженства и славы святой земли. И поскольку они позволили Злу победить себя, то будут они пребывать в этом корне зла, после того как была запрещена для них та мирная земля и края бессмертных. Это случится с ними потому, что они ввязались в несправедные дела и отворотились от жизни и свободы святого Света. Поэтому не могут они быть приняты в те мирные царства, но будут заключены в вышеназванной страшной глыбе, при которой также необходимо поставить стража. Поэтому эти души будут прикреплены к тем вещам, которые они возлюбили, оставаясь в этой глыбе тьмы, навлекши это на себя своими делами³⁶². Ведь

³⁶¹ Перевод по изданию: Zycha, 1892, 951–975. Цифрами указана глава трактата, где находится эта цитата, в круглых скобках — страница по этому изданию.

³⁶² Эту фразу цитирует также и Августин в *Nat. bon.* XLII.

они не стремились узнать будущее и, хотя им было дано на это время, от него отворотиться».

28. (964) Ибо так (Мани) говорит в «*Epistula fundamenti*»: «Ведь враг, который надеялся, что он распял того самого Спасителя, сам был распят; (на самом деле) в то время произошло нечто другое и другое было явлено».

Из сочинения «Сокровище» («Thesaurus»): Августин «О природе добра» (De nat. bon.)³⁶³

XLIV. (881) Это читают несчастные (манихеи), это говорят, это слушают, в это верят, это следующим образом представлено в седьмой книге их «Сокровища» (ибо так они называют одно из сочинений Мани, в котором описаны эти богопротивные вещи)³⁶⁴:

«Тогда тот блаженный Отец, — который имеет светлые корабли³⁶⁵ как пристанища и обиталища, или как величия³⁶⁶, — по присущей ему доброте производит (новую) силу, благодаря которой он избавляется и освобождается от губительных уз и затруднений, а также от стесненного положения своей жизненной субстанции. Так, невидимым мановением он (**882**) преображает те свои добрые силы³⁶⁷, которые находятся на этом славнейшем корабле³⁶⁸, и заставляет их явиться враждебным силам, которые расположены на каждом ряду небес. Поскольку (эти враждебные силы) принадлежат обоим полам, мужскому и женскому, то он приказывает, чтобы вышеназванные добрые силы являлись или под видом безбородых отроков противоположному роду женщин, или в образе красивых дев — противоположному роду мужчин. Он знает, что все эти враждебные силы из-за их врожденного смертоносного и омерзительного вожделения легко могут быть схвачены и пойманы, прельщенные явной красотой (тех сил, которые послал против них Бог), и таким образом уничтожены.

Вы знаете, что этот наш блаженный Отец является тем же, чем и его силы, которые он по необходимости полностью уподобляет отрокам и девам. Он пользуется ими как своим оружием и через них вершит свою волю.

³⁶³ Перевод по изданию: Zycha, 1892, 881–884. Римскими цифрами указана глава трактата, где находится эта цитата, в круглых скобках — страница по этому изданию. Эта же пространная цитата приводится и Еводием в *Fide c. Man.* 14–16 (Zycha, 956. 2 сл.).

³⁶⁴ Еводий предваряет цитату словами: «Между тем вот какую гнусность, среди прочих, написал (Мани) в том же (сочинении под названием) *Сокровище*, так говоря в седьмой книге» (*Fide c. Man.* 14; Zycha, 956. 1–2).

³⁶⁵ Имеются в виду Солнце и Луна.

³⁶⁶ Вместо *seu magnitudines* Августина у Еводия (*Fide c. Man.* 14; Zycha, 956. 4) читаем *secundum magnitudines*, т. е. «в зависимости от их величины».

³⁶⁷ Применительно к добрым силам Отца в латинском тексте используется слово *virtus*, а к злым силам — *potestas*.

³⁶⁸ Имеется в виду Солнце.

Таким образом, светлые корабли наполнены этими божественными силами, которые поставлены как партнеры в браке против нижних родов (злых сил) и которые со всей настойчивостью и решительностью тотчас осуществляют задуманное. Итак, если возникает необходимость явиться мужчинам, эти святые силы тотчас являются в образе очень красивых дев; с другой стороны, когда нужно прийти к женщинам, они, оставив вид дев, принимают образ безбородых отроков. От обольстительного вида (добрых сил) вспыхивает (у злых сил) страсть и **(883)** вождление, и таким образом ослабляются оковы их худших помышлений, и живая душа, которая удерживалась в их телах, освободившись благодаря этому, спасается и смешивается со своим чистейшим воздухом, где полностью очищенные души поднимаются к светлым кораблям, которые им приготовлены для подъема и переправы на их родину. А то, что еще несет в себе грязь враждебного рода, спускается через жар и знойные области (на землю) и смешивается с деревьями и прочими растениями и всякими посевами и окрашивается в различные цвета. И таким образом из того великого и славнейшего корабля образы отроков и дев являются враждебным силам, которые обитают на небесах и которые имеют огненную природу, и (полученная) от того пленительного вида (добрых сил) частица жизни, которая имеется в их телах, после того как она была высвобождена, уводится через знойные области вниз на землю. Таким же способом та высочайшая сила, которая обитает в корабле живых вод³⁶⁹, приняв подобие отроков и святых дев, является через своих ангелов тем расположенным на небесах силам, природа которых холодна и влажна. И вот тем (враждебным силам) женского рода является (эта высочайшая сила) под видом отроков, а мужчинам — под видом дев. И благодаря этой (способности) божественных (сил) принимать (в зависимости от ситуации) различные соблазнительные облики, архонты влажного и холодного корня, как мужского, так и женского пола, слабеют, и их жизненное начало убегает (от них); **(884)** а то (плохое), что осталось, высвобожденное, уводится вниз на землю через области холода и смешивается со всеми родами земли».

³⁶⁹ Имеется в виду Луна.

II. Греческие антиманихейские сочинения

Христианские авторы

Евсевий Кесарийский. О манихеях из «Церковной истории»
(Н.Е. VII. 30–31); ок. 324 г.³⁷⁰

Так вот, после того как власть шесть лет удерживал Аврелиан³⁷¹, ему наследовал Проб³⁷², а ему, правившему приблизительно такое же время, наследовал Кар³⁷³ с сыновьями Карином и Нумерианом³⁷⁴; в свою очередь от них, правивших неполных три года, власть перешла к Диоклетиану³⁷⁵, а после него к тем, которые были усыновлены³⁷⁶. При них разразилось против нас гонение и уничтожение церквей. А немногим ранее римскому епископу Дионисию, который служил девять лет, наследовал Феликс³⁷⁷.

В это время человек, одержимый и поврежденный рассудком³⁷⁸ и давший имя бесовской ереси, в извращении своего ума уже вооружался на погибель многих, поскольку демон, а в действительности сам богопротивный сатана, выдвинул его для этого³⁷⁹. Итак, будучи варваром и по образу жизни, и по образу мыслей, а к тому же по природе демоническим и одержимым, он делал все в соответствии с этими (качествами): он пытался принять образ Христа, затем, отуманенный безумием, сам себя провозглашая то Параклетом и самим Святым Духом, то как бы Христом, взял себе двенадцать учеников, последователей новой ереси. Из пустых и уже давно умерших безбожных ересей слепил он свои лживые и богопротивные учения и принес их к нам из Персии как смертоносный яд. Именно от него нечестивое имя «мани-

³⁷⁰ Перевод текста по изданию: Schwartz, 1955, 306.

³⁷¹ Аврелиан (214–275) был римским императором с 270 по 275 г.

³⁷² Марк Аврелий Проб был императором с лета 276 по 282 г.

³⁷³ Марк Аврелий Кар был императором с сентября 282 по июль 283 г.

³⁷⁴ Марк Аврелий Карин, старший сын Кара, император (август — на Западе) с июля 283 г. по лето 285 г. Марк Аврелий Нумерий Нумериан, младший сын Кара, император (август — на Востоке) с лета 283 по осень 284 г.

³⁷⁵ Гай Аврелий Валерий Диоклетиан — император с 17 ноября 284 г. по 01 мая 305 г.

³⁷⁶ Речь идет о Галерии, которого в 293 г. усыновил Диоклетиан и который стал императором в 305 г., и о Констанции I, которого в том же 293 г. усыновил Максимиан (соправитель Диоклетиана на Западе) и который стал императором (на Западе) в 305 г.

³⁷⁷ Дионисий был римским епископом в 260–269 гг., Феликс — в 269–274 гг.

³⁷⁸ Евсевий прямо не называет Мани по имени, а, обыгрывая слово «мания», говорит об «одержимом и поврежденном рассудком» (ὁ μανείς τὰς φρένας).

³⁷⁹ Евсевий ошибочно считал, что манихейство возникло не ранее начала правления Аврелиана, и можно думать, что он принял время первого появления манихеев в Палестине за время возникновения манихейства; ср. также: Eriph., *Pan.* 66. 1. 2 (перевод см. ниже).

хеи» у многих в ходу и до сего дня. Вот такова суть этого «лжеименного знания» (1Тим 6. 20), выросшего в то время, о котором было рассказано.

Кирилл Иерусалимский. О манихеях из «Шестого катехитического поучения» (Cat. ad ill. VI. 21–34); 348 г.³⁸⁰

[184. 5] VI. 21. И чтобы не показалось, что мы обвиняем его напрасно, расскажем коротко о том, кем был этот Мани, и немного о том, чему он учил. Ибо чтобы подробно пересказать всю грязь (его учения), не хватит и целого века. Удержи (все) это у себя в памяти, чтобы это во благовремение помогло (тебе). То, что было рассказано предшественникам³⁸¹, будет рассказано и присутствующим, чтобы незнающие научились, а знающие еще раз вспомнили.

Мани не был христианином. Да не будет этого! Не был он, как Симон (Маг), изгнан из Церкви — ни он, ни учившие до него. Ибо был он вором чужих порочных учений, присвоив их себе. А как и каким образом (он сделал это), следует (теперь) послушать.

22.³⁸² Был некий Скифиан в Египте, родом сарацин, не имевший никакого отношения ни к иудаизму, ни к христианству. Живя в Александрии и подражая аристотелеву образу жизни, составил он четыре книги: одну, называемую *Евангелие*, которая не содержала деяний Христа, но только лишь название; другую, называемую (*Книга*) *глав*; третью под названием (*Книга*) *таинств* и четвертую, которая и теперь еще [186] в ходу, *Сокровище*. Был у него ученик по имени Терebinт. Когда же Скифиан решил отправиться в Иудею, чтобы осквернить эту землю, то Господь, умертвив его болезнью, прекратил эту заразу.

23. А последователь этого порочного учения по имени Терebinт, став наследником золота, книг и ереси (Скифиана), пришел в Палестину. Будучи, однако, узанным в Иудее и обвиненным, решил отправиться в Персию. А чтобы и здесь его не узнали из-за его имени, назвал себя Буддой. Но здесь были у него противники, последователи (религии) Митры, и, проведя (с ними) множество бесед и споров, был он обличен. И гонимый за пределы страны, нашел убежище у некоей вдовы. Тогда поднялся он на крышу и призвал воздушных демонов, которых манихеи до сегодняшнего дня призывают на своем отворачи-

³⁸⁰ Перевод по изданию: Reischl, 1848, 184–204. В квадратных скобках указаны номера страниц по этому изданию.

³⁸¹ οἱ λόγοι τοῦτοιοι — имеются в виду оглашенные, которые раньше были наставлены в вере.

³⁸² Нижеследующее является пересказом из *Act. Arch.* (LXII – LXIV); ср. ниже, у Епифания (*Pan.* 66. 1. 4 сл.).

тельном празднике смокв³⁸³. Бог поразил его, и он, сброшенный с крыши, испустил дух. Вот таким образом был уничтожен второй зверь.

24. Но оставались еще книги, напоминавшие об этом нечестии, и унаследовала вдова эти книги и деньги. Но поскольку не имела она ни родственников, никого другого, решила она из этих денег купить мальчика по имени Кубрик. Она [188] усыновила его, обучила его персидским наукам как сына и (таким образом) заострила плохую стрелу против человечества. И Кубрик, этот гадкий раб, рос среди философов. А когда вдова умерла, унаследовал он деньги и книги. Затем, чтобы не оставалось рабского (и) позорного имени Кубрик, взял он себе вместо имени Кубрик имя Мани, которое на языке персов означает «беседа». А поскольку он считал, что он был искусным в споре, то и назвал себя Мани, как будто бы он был прекрасным оратором. И приобрел он себе хорошую славу там, где говорили на персидском языке. А домостроительство Бога сделало так, что невольно стал он сам себе обличителем: он думал, что в Персии его будут почитать (с таким именем); а у греков его новое имя означало «безумие» (μαῖα).

25. Он дерзнул утверждать, что он является Параклетом. Но написано: «Кто будет хулить Духа Святого, тому не будет прощения» (Мк 3. 29). Так вот, он стал богохульствовать, говоря, что он является Духом Святым. Тот, кто общается с подобными (людьми), пусть посмотрит, с кем он ставит себя в один ряд. Этот раб сотряс вселенную: ибо «от трех трясется земля, и четвертое не может она носить: раба, если он становится царем» (Притч 30. 21–22). И открыто выступив, стал проповедывать то, что превосходит всякое человеческое понимание.

Заболел (однажды) сын персидского царя, и было (вокруг него) множество врачей. Но Мани пообещал, что исцелит его своей якобы благочестивой молитвой. Врачи отступили, и (тут же) закончилась жизнь мальчика. Нечестие мужа было обличено. И этот философ был взят в оковы и брошен в темницу не потому, что доказывал истину [190] царю, не потому, что ниспроверг идолов, но потому, что обещал спасти и обманул, а более всего потому — уж если говорить правду — что убил. Ибо того, кого можно было спасти врачебной заботой, он, отослав прочь врачей, убил, убил (его своим) невежеством.

26. Из всего многообразия его пороков, о которых я здесь говорю, вспомню сначала о его богохульстве; затем о (его) рабстве — не потому, что рабство является позором, а потому, что он, будучи рабом, неправильно представлял себе, что такое свобода; в-третьих — об обмане (его) обещаний; в-четвертых — об убийстве ребенка; и, в-пятых — о позоре

³⁸³ Об этом празднике см. у Кирилла далее в VI. 33.

темницы. Но не было только позора темницы, а было еще и бегство из этой темницы. Ибо тот, кто называл себя Параклетом и защитником истины, бежал. Не был он последователем Иисуса, который с готовностью пошел на крест. Бежав, он оказался полной ему противоположностью. Тогда царь персов приказал казнить тюремщиков. (Таким образом) из-за своей гордыни стал Мани причиной смерти ребенка, а из-за своего бегства — причиной смерти тюремщиков. Итак, нужно ли поклоняться тому, кто стал причиной смерти? Не должен ли был он подражать Иисусу и сказать: «Если меня ищете, оставьте их, пусть идут» (*Ин* 18. 8). Не должен ли был, как Иона, сказать: «Возьмите меня и бросьте в море. Ибо из-за меня (случилась) эта буря» (*Иона* 1. 12).

27. Он бежит из темницы и приходит в Месопотамию. Но (здесь) встречается ему орудие праведности епископ Архелай. И обличил (его Архелай) в присутствии судей из философов и языческих слушателей, чтобы не подумали (люди), что, если станут судить его христиане, то судьи будут пристрастными.

«Скажи, — говорит Архелай, обращаясь к Мани, — что ты проповедуешь?». А тот, рот которого был как отверстая могила, начал с богохульства против творца всего: [192] «Бог Ветхого (Завета) является причиной грехов, (поскольку) он говорит о себе: „Я Бог — огонь пожирающий“ (*Втор* 4. 24)». Мудрый Архелай возразил на богохульство, сказав: «Если Бог Ветхого (Завета), по твоим словам, называет себя огнем, то чей сын тогда говорит: „Я пришел бросить огонь на землю“ (*Лк* 12. 49)? Если ты хулишь говорящего: „Господь умерщвляет и оживляет“ (*1Цар*. 2. 6), то почему ты почитаешь Петра, который Тавифу воскресил (ср. *Деян* 9. 41), а Сапфиру умертвил (ср. *Деян* 5. 10)? Если ты хулишь (Бога) за то, что он уготовил огонь, то почему не хулишь того, кто говорит: „Идите от меня в огонь вечный“ (*Мф* 25. 41)? Если ты хулишь того, кто говорит: „Я Бог, творящий мир и производящий бедствия“ (*Ис* 45. 6–7), то объясни мне, как мог сказать Иисус: „Я пришел не мир принести, но меч“ (*Мф* 10. 34)? Ибо если оба говорят одно и то же, то (возможно) одно из двух: или оба хороши, поскольку они согласны (в своем учении), или если, говоря это, Иисус является беспорочным, то почему хулишь того, кто в Ветхом (Завете) говорит подобное?»

28. Говорит ему Мани: «Какой Бог ослепляет? Ведь говорит Павел: „Бог века сего ослепил умы неверных, чтобы не воссиял для них свет благовествования“ (*2Кор* 4. 4)». Архелай же достойно ему возразил: «Прочитай сначала немного из того, о чем (у Павла сказано) раньше: „Если же и закрыто наше благовествование, то закрыто для погибающих“ (*2Кор* 4. 3). Разве ты не видишь, что оно закрыто для погибающих? Ибо не должно давать святыни псам (ср.: *Мф* 7. 6). И еще, разве

только Бог Ветхого (Завета) ослепил умы неверных? Разве сам Иисус [194] не сказал: „Потому говорю им притчами, что они видя не видят“ (Мф 13. 13)? Разве он хотел из-за ненависти, чтобы они не видели? Или (он хотел), считая их недостойными, чтобы они закрыли свои глаза? Ибо там, где добровольно выбрана порочность, там уклонение от благодати. „Ибо имеющему дастся, а у не имеющего отнимется и то, что, как он думает, имеет“ (Мф 25. 29).

29. Не должно ли вслед за некоторыми толкователями сказать (ведь такое объяснение не кажется плохим): Если он и ослепил умы неверных, то ослепил их с хорошим намерением, чтобы они снова смогли посмотреть на благо. Ведь не сказал он: „(Бог) ослепил их душу“, но „умы неверных“. Сказанное означает: „Ослепи порочные помышления порочного человека, и человек будет спасен. Ослепи алчное и разбойниче у разбойника, и человек будет спасен“. Но раз ты не хочешь так думать, то есть тогда и другое объяснение: „Ослепляет и солнце близоруких, и больные глазами слепнут, страдая от света, но не потому, что солнце несет слепоту, а потому, что природа глаз не позволяет видеть. Так и неверные, поскольку их сердце является больным, не могут смотреть на лучи солнца“. Он не сказал: „(Бог) ослепил (их) умы, чтобы они не слышали благовестия“, но „чтобы не воссиял (для них) свет славы евангелия Господа нашего Иисуса Христа“ (2Кор 4. 4). Ведь слушать евангелие позволено всем, слава же евангелия уготована только близким ученикам Христа. Господь говорил не могущим услышать притчами, а ученикам объяснял эти притчи наедине. Ибо сияние [196] славы — для тех, кто уже просвещен, а слепота — для неверных. Эти таинства, которые теперь рассказывает тебе Церковь, тебе, оставившему катехуменат, не подобает рассказывать язычникам. Ведь не рассказываем же мы при язычниках сокровенные учения об Отце, Сыне и Святом Духе, не говорим же мы открыто и в присутствии катехуменов об этих таинствах, но многое и часто говорим мы скрыто, чтобы знающие верующие могли это понять, а непосвященным это не повредило».

30. Этими и многими другими (аргументами) был повержен этот дракон: вот такими приемами победил Архелай Мани. Тогда бежит он и оттуда, как бежал (ранее) из тюрьмы, и убежав от (своего) противника, приходит в какую-то убогую деревню наподобие змея, который в раю, оставив Адама, подступился к Еве. Но добрый пастырь Архелай, думая о своих овцах и прослышав о бегстве, тотчас начал поиски этого волка. А Мани, неожиданно увидев противника, вскочил и побежал, но это было его последним бегством. Ведь слуги персидского царя, которые его искали повсюду, схватили беглеца, и приговор, который он был должен получить от Архелая, получил он от слуг царя. Мани, кото-

рого (так) почитают его ученики, хватают и ведут к царю. Царь обвинил его во лжи и в бегстве, а еще насмеялся над его рабством, отомстил за смерть сына, осудил его и за смерть тюремщиков и по персидскому закону приказал содрать с Мани кожу. [198] И его тело было отдано на пожрание диким зверям. А кожа, вместилище его отвратительнейшего ума, была повешена перед воротами, как мешок. Тот, кто называл себя Параклетом и говорил о том, что он знает будущее, не смог узнать о последствиях своего бегства и о том, что его схватят.

31. И было у него три ученика: Фома, Бадда и Герма. Пусть никто не читает евангелия от Фомы, ведь оно написано не одним из двенадцати апостолов, а одним из трех мерзких учеников Мани. Пусть никто не примыкает к манихеям, которые губят души и водой с мякиной [200] подчеркивают строгость поста. Они хулят творца пищи, а сами обжираются самой вкусной едой. Они учат, что если кто-нибудь сорвет какое-то растение, сам превратится в это растение. Но если тот, кто срезает травинку или (вообще) что-либо из зелени, превращается в это (растение), то в сколь многие (растения) будут превращены земледельцы и садовники? Сколь много (растений), как мы видим, падает под ножом садовника! Тогда в какое из них превратится (этот садовник)? Воистину эти учения достойны смеха, презрения и позора. А пастух овец, который принес в жертву овцу и убил волка? В кого он превратится? Многие ловят рыбу сетью и птиц на клей. В кого из своей добычи они превратятся?

32. Манихеи — дети праздности. Они ничего не производят и поедают то, что произвели другие. Тех, кто приносит им еду, они принимают с улыбкой, но вместо благословений посылают на них проклятия. Ведь если кто-то принес им что-то, не зная (о таком их поведении), они говорят: «Постой-ка немного снаружи, я тебя благословлю». После этого (так рассказывали бывшие манихеи), приняв в руки хлеб, говорит манихей хлебу: «Не я тебя сделал», затем посылает проклятия на Всевышнего и проклинает того, кто (этот хлеб) сделал. И после этого ест этот хлеб.

Если ты ненавидишь еду, то зачем же ты смотришь с довольным лицом на того, кто ее тебе принес? [202] Если ты благодарен тому, кто принес тебе это, то почему ты посылаешь проклятия Богу, приготовившему и создавшему (пищу)?

И еще говорит (манихей хлебу): «Я тебя не сеял, пусть будет посеян тот, кто тебя посеял. Я тебя не жал серпом, пусть будет сжат тот, кто тебя жал. Я тебя не пек на огне, пусть будет испечен тот, кто тебя испек». Воистину прекрасные слова благодарности!

33. Велико это зло, но мало еще по сравнению с другими. Я не осмеливаюсь в присутствии мужей и женщин рассказать об их креще-

нии. Не осмеливаюсь рассказать о том, во что они окунают смокву, которую дают несчастному. Но пусть это станет ясным с помощью условного языка. Мужья распалиются похотью во время сна, а женщины во время менструации. Воистину, мы оскверняем уста, говоря это. Разве язычники отвратительнее их? Разве самаритяне безбожнее их? Разве иудеи нечестивее их? Разве блудники не чище их? Ибо тот, кто совершает блуд, за один час насыщает похоть, осуждая содеянное и, как оскверненный, нуждаясь в омовении; он знает о гнусности содеянного. А манихей посреди мнимого святилища устраивает это и оскверняет и уста, и язык. И из таких уст, о человек, ты принимаешь учение? И, встретив такого, ты приветствуешь его поцелуем? Оставив в стороне прочее нечестие, разве не побежишь ты от этой скверны, от худших из распущенных, от более ненавистных, чем любая продажная женщина?

34. Это возвещает Церковь и учит, и прикасается к этим грязным вещам, чтобы ты не был испачкан в грязи. Она говорит об этих ранах, чтобы [204] ты не был поранен. Но достаточно тебе знать только это. Воздержись от того, чтобы испытать это на (собственном) опыте. Гремит Бог, и все мы дрожим, также и те, которые богохульствуют. Мечет Бог молнии, и все мы падаем на землю, также и те, которые поносят небо. Иисус говорит о своем Отце: «Он поднимает солнце свое над праведными и неправедными и посылает дождь на добрых и злых». (Мф 5. 45). А эти говорят, что дожди происходят от любовного безумия, и осмеливаются утверждать, что на небе есть некая красивая дева и красивый юноша и что они, как какие-нибудь верблюды или волки, имеют периоды позорного вожделения. Зимой, говорят они, он безумно набрасывается на нее, она убегает, а он ее преследует. Преследующий потеет, и от его пота возникает дождь. Это написано в книгах манихеев. Это мы (сами) прочитали, не поверив тем, кто рассказывал об этом.

Мы уделили слишком много внимания их губительному учению ради вашей безопасности.

**Епифаний Кипрский. «Против манихеев»
из «Опровержения всех ересей» (Pap. 66); ок. 375 г.³⁸⁴**

[13] (1) 1. Манихеи, также называемые акваниты по имени некоего ветерана Аквы, пришедшего из Месопотамии, который принес в Эле-

³⁸⁴Перевод текста по изданию: Holl-Dumter, 1985, 13 сл. Арабскими цифрами в скобках обозначаются главы 66-го опровержения, цифрами без скобок — разделы глав, в квадратных скобках — начало страницы по этому изданию. Существующий старый русский перевод (см.: Творения Епифания Кипрского. Ч. 3. М., 1872, с. 241–301) неточен

утерополь³⁸⁵ учение этого вредоносного (Мани). [14] 2. Во время, после ереси Савеллия³⁸⁶, (манихеи) начали проповедывать свой образ жизни и принесли миру великое зло. Они возникли во времена императора Аврелиана, приблизительно в четвертый год его царствования³⁸⁷. 3. Эта ересь весьма известна, и говорят о ней во многих частях земли; а свое распространение получила она, как я уже сказал, от некоего Мани.

4.³⁸⁸ Этот Мани происходил из Персии, и звали его сначала Кубриком³⁸⁹. Но он изменил свое имя на имя Мани, [15] как я полагаю, по замыслу Бога, чтобы его имя звучало похожим на безумие³⁹⁰. 5. А сам он, по-видимому, думал, что взял себе имя, которое на языке вавилонян означает «сосуд», ибо слово *μαϋη*, переведенное с языка вавилонян на греческий, означает сосуд. Но на самом-то деле он взял себе имя, обозначающее безумие, из-за которого этот несчастный был вынужден распространять свое мерзкое учение по миру.

6. А этот Кубрик был рабом у одной вдовы, которая умерла бездетной и оставила ему неисчислимое состояние: золото, серебро, благоволия и всякое другое. 7. А сама она получила наследство [16] от некоего Терebinта, который, будучи рабом, сменил свое имя на другое, которое по-ассирийски звучит как Будда. Был он рабом некоего Скифиана, происходившего из земли сарацин, но воспитанного на границе с Палестиной, т. е. в Аравии. 8. Этот Скифиан, получивший образование в вышеназванных местах, получил знание греческого языка и литературы и стал искусным в мирских и суетных учениях (греков). 9. Он постоянно путешествовал по делам в Индию и вел большую торговлю. Поэтому он приобрел состояние и, проходя через

и пестрит ошибками. Полезен современный английский перевод, в примечаниях к которому можно найти некоторые ссылки на параллельные тексты (Williams, 1994).

³⁸⁵ В этом городе Иудеи родился Епифаний. О том, что имя Аква (*Ἀκούβας*), возможно, является искажением имени *Закоῦβας*, одного из ближайших учеников Мани, см. подробнее: Kessler, 1889, 229–230, а также Holl-Dummer, 1985, 13–14, прим.; Williams, 1994, 219, прим. 2. Едва ли Епифаний сам придумал название (з)акваниты для последователей Мани; так их вполне могли называть в Элеутерополе.

³⁸⁶ Ересь Савеллия была осуждена на Александрийском соборе 261 г.

³⁸⁷ Это неверное указание на время возникновения манихейства восходит к Евсевию (*H. E.* VII. 30. 22), который также относил это событие ко временам императоров Аврелиана (270–275) и Проба (276–282). Впрочем, можно думать, что Епифаний, вслед за Евсевием, принял время появления первых манихеев в Палестине за время возникновения ереси; ср. выше, прим. 943 о миссии Заку в Палестину.

³⁸⁸ Нижеследующее является точным пересказом из *Act. Arch.* (LXII–LXIV; ср. выше, у Кирилла (*Cat. ad ill.* VI. 22 сл.).

³⁸⁹ Это имя, засвидетельствованное в рукописной традиции в разных формах (*Corbicius*, *Urbicius* и т. п.), Пюэш предложил отождествить со ср.-перс. *qurbgk* в значении «благочестивый»; эпитет, который использовался манихеями применительно и к Иисусу, и к самому Мани (Puesch, 1949, 25, 108–109, прим. 73).

³⁹⁰ Начиная с Евсевия, церковные ересиологи постоянно обыгрывают сходство имени *Μάνης* со словом *μαῖα*, т. е. безумие.

Фиваиду, — ибо на Красном море имеются различные порты, предназначенные для того, чтобы можно было попасть на территорию римлян. Один из них находится возле Элана, или, как в Божественном Писании, Элона; **10.** туда корабль Соломона, приплывавший раз в три года, **[17]** доставлял золото, слоновую кость, благовония, павлинов и прочее³⁹¹. **11.** Другой порт находится возле крепости Клисмь, еще одна выше (на север), возле места, называемого Бернике³⁹². Через эту Бернику доставляют (товары) в Фиваиду, а товары, которые приходят из Индии, распределяют здесь по Фиваиде или отправляют в Александрию по реке Хрисоройе (я имею в виду Нил, который в Писании называется Геон) и по всей египетской земле вплоть до Пелузия. **12.** Так те, кто отправляется из Индии по морю в другие страны, торгуют с Римской империей.

(2) **1.** Я постарался передать все это в подробностях, чтобы те, кто пожелает прочитать этот (рассказ), смогли бы узнать о причинах всего происходившего. Ибо необходимо, чтобы тот, кто вознамерился рассказать о чем-нибудь, принимаясь за дело, соизмерял свои силы и вводил (читателя в проблему) с самого начала. Отсюда открывается истина, **2.** даже если рассказчик не владеет изящным и правильным языком, и для разумных людей предмет исследования станет понятен из подлинной истории.

3. Итак, вначале этот Скифиан, кичась великим богатством, пряностями и прочим, полученным из Индии, пришел в город, называемый Гипсела, в Фиваиде. **4.** Здесь нашел он какую-то падшую, но очень красивую бабешку, которая по глупости поразила его. Он взял ее из борделя (ибо в своем разврате она была всем доступна), привязался к ней и, освободив ее, взял себе в жены. **5.** А по истечении долгого времени из-за избытка роскоши, в которой он жил, не вынес, грешный, но, будучи праздным и от избытка роскоши привыкшим к пороку, высокомерно решил привнести в жизнь некое новое (учение). **6.** И придумал он вот такие слова — взял же он их не из Божественного Писания и не у Святого Духа, а из жалких мыслей человеческой природы: **7.** «Почему существуют противоположности **[18]** в каждом сосуде творения: черное и белое, красное и зеленое, влажное и сухое, небо и земля, ночь и день, душа и тело, хорошее и плохое, праведное и неправедное? Разве не потому, что все это возникло из каких-то двух начал? **8.** Дьявол же, желая усилить войну против рода человеческого, породил (в голове Скифиана) ужасную мысль, что не-бытие не знает

³⁹¹ История о Соломоне рассказана в *3Цар* 10. 22, где, однако, перечисляются другие товары; порт там назван Αἰλαθ, а не Αἰλῶν, как у Епифания.

³⁹² То, что Епифаний называет Βερνίκη, является предпортовым городом Береника, который описывает Страбон (XVII. 45 /815/).

о существовании бытия, (и сделал это) для того, чтобы начать войну в умах простофиль, которые считают, что существует еще что-то кроме Сущего и что, таким образом, все возникло из двух корней или двух начал. Это (утверждение) является самым нечестивым и самым гадким. Но об этом я расскажу в другом месте.

9. Эти мысли вышеназванный Скифиан, чей рассудок был ослеплен, взял у Пифагора и, думая так, сочинил четыре книги. Одной дал название «(Книга) таинств», второй — «(Книга) глав», третьей — «Евангелие», четвертой — «Сокровище»³⁹³. 10. В них он соединил равносопряженные и равные по ипостасям два начала, дерзко полагая таким образом и воображая, что будто-то бы он открыл миру что-то великое. На самом же деле явил он миру великое зло, себе и тем, кого он вводил в заблуждение.

[19] (3) 1. Когда Скифиан был занят этим, услышал он о том, как пророки и Закон пророчествовали о создании мира, об одном, единовластном, вечно сущем и непреходящем Отце, о его Сыне и о Святом Духе. 2. Поскольку жил он в отвратительнейшей любви к роскоши, то, надмеваясь в своем грубом уме и побуждаемый чудовищным высокомерием, пожелал он отправиться в Иерусалим (было это приблизительно в апостольские времена), 3. чтобы там вести беседы с теми, кто проповедует единоначалие Бога и (единство) Божиих творений. 4. Этот несчастный, придя туда, начал спорить с тамошними старейшинами, которые жили по закону, данному Богом Моисею, и следовали пророческому учению каждого пророка. (Он спрашивал:) 5. «Как можете вы утверждать, что один (и тот же) Бог создал ночь и день, плоть и душу, сухое и влажное, небо и землю, тьму и свет?» 6. Они объяснили ему (ибо истина не скрыта), но спорщик не устыдился. И не смогиши их одолеть, он продолжал вести себя с величайшим бесстыдством. 7. А когда не смог ничего достичь, но только ухудшал дело, придумал он некий фокус при помощи магических книг, которые у него были (ибо был он еще и колдуном, получившим ужасное и губительное (знание) этого колдовства от языческой мудрости индийцев и египтян): 8. он поднялся на крышу и (что-то) задумал, но ничего не смог сделать и, упав с крыши, расстался с жизнью³⁹⁴. 9. Прожил же он там довольно много лет. Был у него только один ученик, [20] вышеназванный Теребинт, которому он и доверил состояние как самому верному (своему сподвижнику), который служил ему с любовью. 10. Тот, когда Скифиан

³⁹³ В *Act. Arch.* (LXII. 3; Beeson 90. 16 сл.) приводится тот же список из четырех книг, но говорится о том, что эти книги написал для Скифиана один из его учеников (*discipulum autem habuit quendam, qui scripsit ei quattuor libros*); ср., однако, иной список, который Епифаний приводит ниже (13. 6).

³⁹⁴ Ср. ниже (4. 14) ту же историю, рассказанную про Теребинта.

умер, похоронил его самым подобающим образом, а похоронив, решил не возвращаться к той женщине, которая прежде была в блуде и рабстве, но потом вышла замуж за Скифиана, но бежит (взяв с собой все, что имел: золото, серебро и прочее) **11.** в страну персов. Сменил он свое имя, чтобы не быть обнаруженным, и вместо имени Терebinт, как было мною сказано выше, взял себе имя Будда. **12.** Он получил от Скифиана в мерзкое наследство и четыре книги, и знание магии и ворожбы: ведь был он также хорошо образован в (соответствующих) науках. **13.** Когда же он стал учить в стране персов, поселившись у одной старухи-вдовы, и стал спорить о двух началах со служителями Митры и жрецами этого идола, с каким-то пророком по имени Парк и с Лабдаком, **[21]** то не смог переспорить глав даже этого идолопоклонства. Тогда, обличенный ими и опозоренный, задумал он то же, что и вышеназванный Скифиан: **14.** поднявшись на крышу, он попытался при помощи магии сделать так, чтобы ему никто не противоречил, но, стянутый вниз ангелом, упал и умер из-за той самой магии, которую он захотел использовать. **15.** А старуха, похоронив его тело, получила его деньги и, не имея ни детей, ни близких, долгое время оставалась одна. **16.** Но затем, купив Кубрика, он же и Мани, взяла его себе в услужение. И, умерев, оставила ему мерзкое наследство, подобное яду змеи, на погибель и смерть многих.

(4) 1. Так вот, Кубрик, назвав себя Мани, жил в тех же местах и здесь же учил. И когда ему никто не поверил (напротив, те, кто слушал **[22]** учение Мани, были недовольны и не принимали этого нового учения, его несуразные мифы и пустой обман, **2.** то он, видя, что его злые измышления опровергаются, легкомысленно замыслил для себя новый способ, при помощи которого он смог бы доказать, что его ужасное учение состоятельно. **3.** Когда разошелся слух о том, что сын персидского царя заболел какой-то болезнью и лежит в главном городе Персии — ведь жил Мани не здесь, а где-то в другом месте, далеко от столицы — **4.** то (Мани), ослепленный своим пороком, подумал: а не может ли он по книгам, которые он получил от своего господина Терebinта, он же Будда, преемника Скифиана, изготовить лекарства для сына царя. Уходит он тогда из того места, где жил, и нагло возвещает о том, что он может быть полезным (в этом деле). Но не удалась колдуну его затея. **5.** Его ожидания не оправдались, хотя ему и удалось поднести какое-то лекарство **[23]** больному царскому сыну. В конце концов мальчик умирает у него на руках, чтобы были обличены все его лживые и пустые обещания. **6.** А когда это случилось, то бросили его по царскому приказу в тюрьму. **7.** Ибо не сразу персидские цари налагают наказания на виновных в больших преступлениях, но замышляют для осужденных какую-нибудь более страшную смерть с пытками. Так и случилось.

(5) 1. А Мани, он же и Кубрик, оставался в тюрьме, и там его посещали ученики. **2.** Ибо этот шарлатан [24] собрал вокруг себя, с позволения сказать, войско из тех, кого называл учениками, и было их уже около двадцати двух. **3.** Из них выбрал он троих, одного по имени Фома, а еще Гермия и Адду, и задумал <послать их в Иудею>³⁹⁵, услышав об известных в Иудее и во всем мире священных книгах — я имею в виду христианские книги, а именно Закон, Пророки, Евангелия и Послания апостолов. **4.** Итак, дав вышеназванным (ученикам) золота, послал он их в Иерусалим. **5.** А сделал он это еще до того, как его заключили в тюрьму, когда, проповедуя многим, не смог доказать правоту своего учения. **6.** Услышав же об имени Христа и его рабов, я говорю о христианах, задумал через имя Христа обмануть заблудших. **7.** Они без промедления отправились и купили (их). Но возвратившись, нашли его не на свободе, но в тюрьме, и войдя туда, показали ему эти книги. **8.** Он взял их, изучил и легкомысленно примешал к истине свою ложь в тех местах, где он находил какую-либо форму слова или название, которые могли бы подтвердить сходство (Писания) с его учением. И на основе этого он укреплял заблуждение своей паствы. **9.** Между тем, после того как ему после долгих уговоров удалось подкупить тюремщика, дав ему много денег, [25] он спасается бегством и, оставив страну персов, устремляется в Римскую империю. **10.** Оказавшись на границе Месопотамии и Персии, но находясь еще в пустыне, услышал он о некоем великом муже, человеке величайшего благочестия, по имени Маркелл, который жил в Кашхаре, городе Месопотамии. Этот муж, во всем бывший христианином, вызывал у всех величайшее восхищение как праведными делами, так и тем, что помогал вдовам и нищим, сиротам и нуждающимся. **11.** Задумал (тогда) Мани войти в доверие к этому мужу, чтобы через него, имея его под рукой, овладеть не только Месопотамией, но и каждой страной, прилегающей к Сирии и Римской империи. **12.** Он пишет ему письмо и посылает его через Тюрбона³⁹⁶, одного из своих учеников, (а пишет он это письмо) с берега реки Странги из крепости, называемой Аравион. Вот содержание этого письма. (Теперь) возьми и прочитай об измышлениях этого порочного вруна:

(6) 1. «Мани³⁹⁷, апостол Иисуса Христа, а также все святые и девы, которые со мной, [26] Маркеллу, возлюбленному чаду! Благодать,

³⁹⁵ Текст в этом месте, кажется, испорчен, и издатель, исходя из контекста, предлагает дополнение: «εἰς τὴν Ἰουδαίαν».

³⁹⁶ Что значит «через Тюрбона»? Послал ли Мани это письмо с Тюрбоном, или тот просто записал его под диктовку Мани, поскольку последний греческого не знал? Едва ли мы имеем дело с подлинным письмом, но некоторые фразы говорят в пользу того, что автор *Act. Arch.* знал какие-то подлинные письма Мани.

³⁹⁷ Здесь Епифаний пользуется уже другой, нежели ранее, формой имени Мани, а именно Μανιχαῖος (см. выше) вместо употреблявшейся выше формы Μάνης.

милость и мир от Бога Отца и Господа нашего Иисуса Христа! Пусть десница Света оберегает тебя от нынешнего лукавого века, от его несчастий и от сетей Лукавого! Аминь!

2. Узнав о великой любви к тебе, я очень обрадовался, а относительно (твоей) веры, не соответствующей правому учению, огорчился.

3. Поэтому я, посланный для исправления рода человеческого и заботясь о тех, кто предался обману и заблуждению, посчитал необходимым послать тебе это письмо. (Пишу я) для спасения прежде всего твоей души, а затем и (душ) находящихся с тобой, чтобы ты не имел неверного мнения (как учат вожди простецов, которые говорят, что добро и зло произошли от одного и того же, и которые вводят одно начало. 5. Как я уже сказал, они не рассуждают и не отличают тьму от света, добро от зла и глупости, внешнего человека от внутреннего, но постоянно путают и смешивают одно с другим.

6. Ты же, чадо, не уподобляйся неразумно этим людям и по простоте не соединишь оба (эти начала в одно) и не богохульствуй на Бога благости. Ибо начало, конец и отца этих [27] зол возводят к Богу те, „у которых исполнение проклятия близко“ (*Евр* 6. 8). 7. Ибо не верят они сказанному в Евангелиях самим Спасителем нашим и Господом Иисусом Христом, что „не может хорошее дерево приносить плохих плодов, и не может плохое дерево приносить хороших плодов“ (*Мф* 7. 18). 8. И удивляюсь я, как они осмеливаются называть Бога создателем и творцом сатаны и его плохих дел. 9. И если бы только до этих пределов доходила их пустая забота и не говорили бы они, что Единородный, вышедший из недр Отца Христос, является сыном какой-то женщины Марии, рожденным от крови и плоти и прочего женского зловония! 10. И чтобы этим длинным посланием я, не имеющий прородного дара к красноречию, не злоупотребил твоей снисходительностью, я буду довольствоваться только тем (что уже сказал). 11. А все (более подробно) ты сможешь узнать, когда я приду к тебе, если ты, конечно, еще заботаешься о своем спасении. Ибо „я ни на кого не налагаю узы“ (ср. *1Кор* 7. 35), как это делают неразумные (учителя) многих. Подумай, дорогое чадо, о том, что я говорю».

(7) 1. Прочитав это письмо, Маркелл, муж достойнейший, благочестивейший и славный, удивился и поразился. [28] Случилось так, что Архелай, епископ того города, был вместе с ним в тот день, когда раб Божий (Маркелл) получил это письмо Манихея. 2. Этот Архелай, узнав причину и прочитав письмо, заскрежетал зубами, как рыкающий лев, и, вооружившись Божией ревностью, решил как можно скорее добраться до него и схватить его как пришельца от варваров — от которых он пришел и восстал на погибель сынов человеческих. 3. Но разумный Маркелл просьбами смягчил епископа, а Тюрбону наказал пойти к

Мани в крепость Аравион, в которой тот ждал Тюрбона (а находилось это укрепленное место между Персией и Месопотамией). 4. Но тот отказался возвратиться к Манихею, а (Маркелл) не стал принуждать Тюрбона и послал одного из своих скороходов с письмом к нему такого содержания:

5. «Маркелл, муж известный, Манихею, о котором стало известно, благодаря этому письму, (желает) здравствовать! Получил я написанное тобой письмо и радушно принял Тюрбона, но смысла написанного совершенно не понял. Не придешь ли ты и не объяснишь нам устно, как ты обещал в письме. Прощай».

(8) 1. Мани, узнав это, увидел недобрый знак в том, что Тюрбон задерживается с возвращением. (Будучи уверенным в своем уме и рассуждая вопреки логике, он часто обманывался) Тем не менее, получив через письмо (хороший) повод, он поспешил к Маркеллу. 2. А епископ Архелай, имея не только (дар) слова, но и ревностную веру, захотел, если бы это стало возможным, схватить этого мужа, как барса, волка или какого-то дикого зверя, и предать его смерти, чтобы не была повреждена паства от нападения такого зверя. 3. Маркелл же стал просить (его), [29] чтобы он вел с ним беседу с великим терпением и без злобы. 4. (Архелай) же знал всю суть учения Мани, поскольку Тюрбон уже рассказал им, ему и Маркеллу, все пустословие этой ереси: 5. Мани вводит два безначальных начала, которые всегда существуют и никогда не перестанут существовать; они противоположны друг другу: одному (началу) он дает имя свет и благо, другому — тьма и зло, т. е. речь идет о Боге и дьяволе. Иногда он называет эти оба начала богами, богом хорошим и богом плохим. 6. (Он утверждает) что из этих двух начал все произошло. Одно начало производит все доброе, а другое, соответственно, злое. В мире сущности этих двух начал смешались, и одно начало создало тело, а другое душу. 7. (Он утверждает) что эта душа находится в людях, во всяком животном, в птице, в пресмыкающемся и вообще во всяком живом организме; не только в них, но он утверждает, что и в растениях жизненная влага, которая, по его словам, есть и в людях, является движением души.

(9) 1. Но сочиняя такие небылицы, он учит и другим вещам. Он говорит, что тот, кто ест мясо, съедает и душу и поэтому должен стать тем же (что он съел). 2. Так, если кто-то ел свинину, тот станет свиньей, или быком, или птицей, или еще кем-то из тех, кого он съел. Поэтому они не едят животных. И если, по его словам, кто-то посадил смоковницу, оливу, виноград, сикомору или персиковое дерево (а потом ел их плоды), то после его смерти душа его будет связана в ветвях тех деревьев, которые он посадил, и не сможет (от них) освободиться. 3. И если кто-нибудь, говорит он, возьмет в жены женщину, то он,

[30] оставив эту (жизнь), переселится в другое тело и сам станет женщиной, чтобы и самому потом жениться. 4. А если кто-нибудь, продолжает он, убил человека, то его душа, после того как оставит тело, переходит в тело прокаженного, или в мышь, или в змею, или станет чем-то подобным тому, кого он убил. 5. А еще он говорил, что высшая Мудрость благого Бога желает <поднять>³⁹⁸ душу, разлитую во всем, — 6. ибо и сам говорит, а вслед за ним и манихеи, что душа является частицей Бога и что она, будучи от него отторгнутой и (взятой) в плен архонтами противоположного начала и корня, была брошена в тела, потому что она является пищей архонтов, которые ее схватили и <ели ее как>³⁹⁹ источник силы для себя и разделили ее по телам. 7. Поэтому, как он говорит, вышеназванная Мудрость расположила на небе светила, Солнце, Луну и звезды, устроив некий механизм при помощи двенадцати стихий, о которых говорят греки. 8. Эти стихии, утверждает он, тянут вверх светлые души умерших людей и других живых существ, а (там) они переносятся на корабль. Ибо Солнце и Луна, как он говорит, являются кораблями. Малое судно нагружается до пятнадцатого дня (месяца), до полнолуния, и так плывет, а с пятнадцатого дня (груз) перекладывается на большой корабль, т. е. на Солнце, 9. а Солнце, большой корабль, доставляет (их) в эон жизни и страну блаженных. 10. И таким образом души, которые перевозятся Солнцем и Луной, <спасаются>⁴⁰⁰. А о тех, кто познал его пустое учение, он говорит, что они, очистившись, устаиваются этого выдуманного им переселения. С другой стороны, душа не спасется, если не станет причастной этому знанию. И сколь много трагического в этом вымысле!

(10) 1. Таким было это учение, и Архелай узнал это от Тюрбона. И для опровержения вопроса [31] был он как нельзя более готов, потому что имел всестороннее знание о Боге и от Тюрбона тщательно разузнал все о шарлатанстве того мужа (т. е. Мани). И вот пришел Мани со своими спутниками.

2. Так вот, тотчас сходятся они для публичного спора в Кашхаре, избрав сначала все вместе для своего спора судей, некоего человека по имени Марсип, а также Клавдия, Эгиалея и Клеобула; один из них был ритором и философом, другой — учителем медицины, третий — профессиональным грамматиком, а еще один — софистом. 3. И много речей было сказано каждой из сторон: Мани защищал (свое) баснословное учение, а Архелай, как искусный воин, со всей силой отражал стрелы врага. В конце концов Мани был побежден, и судьи присудили

³⁹⁸ Текст испорчен, и издатель предлагает дополнение: «etwa <αὐτῆς ἀνμῆσθα>».

³⁹⁹ Текст испорчен, и издатель предлагает дополнение: «<φραγόντων ὡς>».

⁴⁰⁰ Текст испорчен, и издатель предлагает дополнение: «etwa <σῶζεσθα>».

награду истине, **4.** что не было удивительным, поскольку истина существует независимо и не может быть упразднена, даже если беззаконие бесстыдно противится закону истины

(11) 1. (После этого) Мани бежал оттуда, поскольку народ хотел побить его камнями, и если бы не вышел посреди них Маркелл и не **[32]** пристыдил людей своим почтенным видом, то этот несчастный был бы уже мертвым. И уйдя (оттуда), пришел он в одну деревню недалеко от Кашхара, называемую Диодорида, **2.** где в это время пресвитером был некто Трифон, добрейший муж. Мани, оказавшись у него, стал смущать (его своим) бахвальством, и заразил (своим учением) этого хорошего мужа, удивительного своим благочестием, но не могущего (красиво) говорить. **3.** Но и при таких обстоятельствах не смог он, как замышлял, насмеяться над рабом Христовым. Ибо Бог тем, кто постоянно в него верует, готовит и дает дары от Святого Духа, как он и обещал без обмана, потому что «не заботьтесь о том, что вы скажете, ибо не вы будете говорить, но Дух Отца моего будет говорить в вас» (*Мф* 10. 19–20). **4.** И когда (Мани) снова попытался беседовать с пресвитером Трифоном (а тот возражал на многие его аргументы), написал Трифон Архелая об этом деле: **5.** «Пришел сюда некий муж, подобный свирепому волку, и пытается погубить (мою) паству. Прошу тебя, пошли мне (ответ и скажи), что я должен делать или какими речами я должен возражать на его злое учение. А если бы ты удостоил (нас) своим приходом, то избавил бы паству Христа и его овец от (этой) заботы». (Архелай) послал ему две книги, чтобы тот был готовым понять (учение) Мани, и предупредил его, что и сам явится лично. **6.** А Мани утром вышел на середину деревни, собираясь состязаться с Трифоном и вызвать его на спор. **7.** После того как Трифон явился и, по разумению, данному ему Богом, стал отвечать по пунктам на те вопросы, которые тот ему задавал, доставляя обманщику легкое беспокойство, потому что сам не был уверен в себе, — тогда пришел Архелай, как сильный хозяин, который заботится о своих домочадцах, и, смело подойдя (к Мани), грозно обратился к этому, можно сказать, грабителю. **8.** Мани, как только увидел **[33]** Архелая, льстиво и лицемерно сказал ему: «Позволь мне спорить с Трифоном, ибо твое епископское достоинство выше меня». **9.** Но (Архелай) в своей обличительной речи показав, что тот является большим лицемером, вынудил его замолчать и, ответив на его вопросы, еще раз устыдил его так, что он не мог более открыть рта. А народ, вознегодовав, снова попытался наложить руки на этого преступника. Но он, убежав от народа, опять пришел в вышеназванную крепость Аравион.

(12) 1. После этого царь персов, узнав о бегстве Мани, послал (за ним) и после того, как тот был схвачен в вышеназванной крепости,

бесславно доставил его в Персию и приказал содрать с него кожу (острой) тростниковой палочкой. Таким образом он воздал ему наказание. 2. С того времени и до сих пор его содранная тростником кожа, набитая мякиной, находится в Персии. Так он закончил жизнь. Поэтому сами манихеи делают себе кровати (с матрацами) из тростника.

3. Так он умер и оставил после себя учеников, о которых мы уже сказали: Адду, Фому и Гермия. Они, прежде чем он был казнен, были им посланы в указанные нами страны: 4. Гермий пришел в Египет и многие <из нас>⁴⁰¹ с ним встречались: ибо эта ересь не древняя, и те, кто встречал вышеназванного Гермия, ученика Мани, рассказывали нам о нем. 5. А Адда (был послан) в верхние [34] страны, Фома же в Иудею. Через них это учение укрепилось там (и существует) до сего дня. 6. Мани говорил о себе, что он — Дух Параклет, и иногда называл себя апостолом Христа, а иногда Параклетом. Велико бесславное многообразие его слепоты.

(13) 1. А теперь, возлюбленные, нужно сказать кое-что против самой ереси и против ее пустого мудрствования. Ибо все, что предшествовало, относилось к истории. 2. Итак, нечестивейший Мани начинает учить, писать и говорить в своей книге о вере. 3. Ибо сочинил он различные книги: одну (по числу глав) равную [35] двадцати двум буквам сирийского алфавита. — 4. Ибо многие из персов пользуются наряду с персидским и сирийским письмом, как и у нас многие народы пользуются греческим письмом, хотя почти у каждого народа имеется и собственное. 5. Одни гордятся древнейшим сирийским диалектом, другие диалектом пальмирским, как самим (диалектом), так и его буквами; а букв (у них) двадцать две. Поэтому и сама книга поделена на двадцать два раздела. — 6. Этой книге он дал название «Таинства Манихея», а другой — «Сокровища». Он бахвалится, что состряпал и другие книги: так называемое «Малое сокровище» и еще одну «Об астрологии». 7. Ибо они весьма интересуются этим предметом, но более всего они готовы хвастаться астрономией и [36] филиктериями, я говорю об амулетах и о некоторых других заговорах и ворожбах. Вот что сам Мани говорит в начале своей книги:

(14) 1. «Был Бог и Материя, Свет и Тьма, Добро и Зло; (и были они) во всем противоположны друг другу, так что не имели ничего общего». Вот вступление (к книге) этого шарлатана. 2. Далее начинаются его хитросплетения. Книга эта написана подробно и содержит другие подобные глупости, трудность которых, а также противоречие между словами и целью нужно принимать во внимание с самого начала. 3. Хотя там много и другого вздора и баснословных предположений, но уже из вступ-

⁴⁰¹ Издатель предлагает дополнение: «<τῶν καθ' ἡμᾶς>».

ления (к этой книге) станет явным вся его порочность. Ибо утверждение «был Бог и Материя» присутствуют уже и в пустых измышлениях эллинов. 4. Однако это клеветническое пустомыслие легко обнаружить и легко разрешить. Ибо для всякого, кто может здраво судить, невозможно, чтобы в одно и то же время существовали два вечных (начала). И это должно быть известно каждому, кто имеет разум. 5. Ибо если два (вечных начала) существуют в одно и то же время, то они не могут отличаться, даже по имени. Ведь все существующее в одно и то же время является также и совечным. А совечное и вечно существующее — это Бог, не получивший начала ни от какой причины. Ибо нет ничего вечного, кроме Бога. 6. А ты, варвар по уму и враг человеческой природы, назвал эти начала различными именами! Одно назвал Светом, другое — Тьмой; одно — Добром, а другое — Злом. Ты утверждаешь, что они настолько во всех отношениях друг другу противоположны, что между собой не имеют никакого общения. Итак, ты отделяешь их друг от друга, ибо ясно, по твоим словам, что они противостоят. 7. Но если [37] они существуют вместе, то должно быть очевидным, что они являются друзьями, которые (во всем) согласны, вместе существуют, общаются друг с другом и ни в чем не чужды друг другу по причине великой дружбы. 8. Но если они существуют отдельно один от другого, то каждый из них конечен. Ведь все конечное не совершенно, поскольку оно ограничивается пределом. 9. Кроме того, нужно найти еще и границу для разграничения обоих (начал), чтобы оба (эти начала), соприкасаясь своими границами, не смешались бы друг с другом, не стали бы общаться друг с другом и не исчезла бы граница (их) противоположности. 10. И если ты установишь между ними нечто (их) разделяющее, то это разделяющее не будет уже им подобно, но будет уже отличаться и от того, и от другого. 11. Ведь если это разделяющее одной стороной будет подобно одному из двух вышеназванных вечных (начал), то это разделяющее не будет враждебным по отношению к подобному себе, но будет связано с подобным себе и через эту уравненную часть произойдет соединение, и не будет больше границы между двумя природами. 12. Но если это (разделяющее) не подобно двум и не причастно какой-то [38] частью одному из них, то окажется уже не два вечных и всегда существующих (начала), но три, и уже не два начала (два первых противоположных друг другу), но и другое, третье, противоположное этим двум, не подобное им, находящееся между этими двумя, не общающееся ни с тем, ни с другим, потому что оно иной природы и не имеет сходства с этими двумя. Таким образом, их окажется не два, а три. 13. Но в этом случае нужно будет искать еще и другое, четвертое (начало), которое, как посредник, ввело это (третье начало). Ведь эти два (первых начала) не могли установить эту границу (или стену), если бы не было какого-то другого ус-

тановителя границы, который ввел это разделяющее между двумя (первыми началами). Но тогда он (должен быть) опытным в знании, разумным в поведении, справедливым и более высокого чина (нежели эти два), чтобы он смог убедить обоих к заключению мира. **14.** Итак, один оказывается установителем границы, еще одно разделяющее (начало) и два (начала), которые отделены (этим разделяющим). И уже не два только начала, но три и даже четыре. И поэтому нужно будет думать о многих началах, оставить сущее и предаваться фантазиям о том, что не существует.

(15) 1. А если этот грешник будто бы старается не смешивать зло с Богом, то и на самом деле не подобает соединять зло с Богом. Ибо в церковном учении признано, что Божество совершенно чуждо злу и с ним не смешивается. **2.** Ведь Бог не создал ничего плохого, но «все хорошо весьма» (*Быт* 1. 31), он благ по природе, непостижим по своей сущности, объемлет все, а его ничто не объемлет. Зло не существовало от начала и не от Бога оно произошло. **3.** Так вот, если зла в начале не было, если не существует оно извечно и произошло не от Бога, тогда (нам) нужно задать вопрос, каким же образом **[39]** может существовать то, что существует не вечно, а имеет начало, откуда же получило начало то, что прекращается, подвержено гибели и не пребывает до конца. **4.** И до того как мы будем искать ответ на этот вопрос, сначала следует подумать о том, что такое зло, какова природа зла и в чем выражается зло, можно ли его как-то описать: является ли оно каким-то телом, или имеет какую-то ипостась, или может иметь какой-то корень. **5.** И когда мы начнем рассматривать это, то окажется, что зло не имеет ни сущности, ни корня, но проявляется только в практической деятельности человека. **6.** Ибо зло появляется тогда, когда мы делаем что-то, и оно не существует, когда мы ничего не делаем: это (только наша) мысль обнаруживает, что означает совершить плохое, неугодное Богу, и (зло) не может противоречить Богу и оказывать Божеству сопротивление. Ведь все, что может быть разрушено и уничтожено людьми, тем более не может противостоять Богу.

(16) 1. Но и о дьяволе следует думать, что при творении не был он создан плохим по природе, но открыл для себя творить зло спустя время, хотя (изначально) было известно, каким он станет (впоследствии), он был, вместе со всем другими (тварями), по причине великой справедливости (Бога) сотворен хорошим и в высшей мере полезным, **2.** потому что Бог по своей великой доброте пожелал, чтобы все и всё были <хорошими>, и предоставил всем свои блага, но, **[40]** допустив свободу выбора, позволил всем пользоваться собственным желанием, которого бы каждый мог пожелать, но чтобы сам он не был при этом причиной дурных поступков, а было бы различие между теми, кто преуспевает в добродетели и получает награды от его человеколюбия и доброты.

3. А этот одержимый Мани, желая сделать Бога непричастным злу, приписал ему еще большее зло. 4. Вместе с тем он не стыдится порицать все творение: воспользовавшись как предлогом грехами, которые мы совершаем, и распространив на все творение <некое смешение двух> равных <начал>⁴⁰², он стал скорее защитником и поборником зла, которое, по его же словам, он отрицает, и вместо ненависти к нему он приветствует дружбу и связь с ним, когда приписывает ему устройство и возвещает, что оно является вечным, существующим вечно с Богом и никогда не перестанущим существовать. 5. Дающий (злу) какие-то названия во всех сочинениях, он будет уличен в том, что отпал от истины, поскольку сам приводит свидетельства того, что все созданное Богом является хорошим.

(17) 1. Во-первых, он назвал его Материей, а, по его разумению, она является подверженной разрушению: если же зло является разрушением, то разрушением чего оно является? Если же оно является разрушением чего-то другого, а само является неколебимым, тогда оно издавна разрушало сущее и только одно существовало, столь долгое время действуя энергией своей силы и не подвергаясь уничтожению. 2. Если же оно является разрушением самого себя, губя себя, подчиняя, уничтожая и убивая, то оно (уже) погибло и не выстоит, являясь причиняющим себе вред и губительным для самого себя. 3. Так вот, как же, по учению этого шарлатана, оно выстояло, существуя так долго, если оно не имело никакого общения с жизнью и не было причастно ни жизни, ни добру? 4. Но поскольку в каждом из осуждаемых им творений присутствует и добро, то развалилось полностью [41] его учение о зле, потому что одно из провозглашаемых им (начал) имеет общение с другим. 5. Ведь сколько имеется (созданий), сотворенных на пользу, но им осуждаемых уже по одному названию, (и) в них обнаруживается противодействие злу: это можно сказать о змеях и других ядовитых гадах, 6. ибо из них (выходит) смертельный яд, но в них же (находится) и противоядие для уничтожения смерти и вреда. И день (был дан) людям для работы, как и для света, и для того, чтобы видеть. Однако и ночь, которую он хулит (уже) за одно ее имя, служит для отдыха, который Бог дал людям. 7. И таким образом оказывается, что каждая вещь хороша, и она не может получать свое название от грехов, которые в нас, и иметь одинаковое название со злом...⁴⁰³

⁴⁰² Текст испорчен, и издатель предлагает дополнение: «εἰτω <κρᾶσίῃ τινα τῶν δύο ἀρχῶν>».

⁴⁰³ Далее в главах 18–20 Епифаний опровергает цитатами из Писания учение Мани и приводит подробный список иерусалимских епископов от начала и до времени императора Аврелиана, при котором, по его убеждению (он следует здесь данным «Хроники» Евсевия), появился Мани со своим учением.

(20) 3. [47. 10] От вознесения Христа до Мани и императоров Аврелиана и Проба — 276 лет⁴⁰⁴, а по свидетельствам некоторых других хронографов — 246 лет. И от того времени до настоящего были и другие восемь епископов: Бадза, Гермон, Макарий, Максим, Кирилл, Геренний, опять Кирилл, Иларион, который теперь управляет церковью и которого обвиняют в общении с арианами. [48] 4. Императоры же по порядку, их современники, следующие: Аврелиан (правил) еще один год⁴⁰⁵, (затем) шесть месяцев Тацит⁴⁰⁶, <Проб — шесть лет>⁴⁰⁷, Кар, Карин и Нумериан — два года, Диоклетиан — двадцать лет, Максимиан, Лициний, Константин, Констанций, Юлиан, Иовиан, Валентиниан, Валент, Грациан — всего 73 года. 5. Таким образом, от вышеназванного Мани до настоящего времени, т. е. до тринадцатого года Валента⁴⁰⁸, до девятого года Грациана⁴⁰⁹, до первого года Валентиниана младшего⁴¹⁰, до девяносто третьего года Диоклетиана — (всего) 101 год. 6. В четвертый год Аврелиана и во времена епископа иерусалимского Гименея⁴¹¹ в мир был послан (Мани), чтобы коварным действием дьявола, живущего в нем, обманом уклонить от истины тех, кто ему поверил.

(21) 1. Итак, его обман обличен со всех сторон, чтобы ум людей разумных, тщательно все исследовав, смог осудить ложное измышление. 2. Все же прочие его мнимые хитрые умозаключения, полные вздора, искажений и непостоянства, (также) вызывают смех у разумных людей. Если последовательно их разрушать и писать опровержение на все это, то обличение его труда заняло бы у меня очень много места. 3. Но великие мужи уже сделали достойные восхищения обличения его (учения): епископ Архелай, как уже было сказано выше, [49] Ориген, как я слышал, Евсевий Кесарийский и Евсевий Емесский, Серапион Тмуитский, Афанасий Александрийский, Георгий Лаодикийский, Аполлинарий Лаодикийский, Тит и многие (другие), говорившие против него⁴¹².

⁴⁰⁴ Епифаний ошибочно говорит «от вознесения», вместо верного «от воскресения». Таким образом, «276 лет от воскресения и 246 лет от вознесения» несколько отличается (ср. след. прим.) от принятой теперь даты смерти Мани.

⁴⁰⁵ Аврелиан царствовал с 270 г.; убит осенью 275 г. Следовательно, Епифаний помещает начало проповеди Мани в 274 г.; ср. ниже, 20. 6.

⁴⁰⁶ Марк Клавдий Тацит был провозглашен императором через несколько месяцев после смерти Аврелиана и царствовал около 10 месяцев (конец 275—276 г.).

⁴⁰⁷ <Πρόβος ἔτη ἕξ>: эту фразу издатель вставляет на основе свидетельства Епифания в «Анкорате». О датах правления этих императоров см. выше, прим. к переводу главы о манихеях у Евсевия.

⁴⁰⁸ Флавий Валент — император с 28 марта 364 г.

⁴⁰⁹ Грациан — император с 17 января 375 г.; с 367 г. — соправитель своего отца Валентиниана I. Именно от этого года Епифаний ведет отсчет.

⁴¹⁰ Валентиниан II, или Младший, — император с 22 ноября 375 г.

⁴¹¹ Занимал епископскую кафедру с 267 по 298 г.

⁴¹² Далее до конца главы следует чисто риторическое обличение Мани.

[50] (22) 1. Но если говорить (теперь) о другом, то кто же не рассмеется, поскольку комические приемы Филистиона, наверное, были более скромными, чем приемы этого самого (Мани). **2.** Ибо, сочиняя свои басни, он учит, что есть некий Омофор⁴¹³, который держит (на плечах) всю землю, и говорит (далее), что через тридцать лет, когда одно плечо устает, он перекладывает (землю) на другое, и таким образом происходят землетрясения. **3.** Но если бы это было, то было бы это делом естественным, а не божиим. **4.** Обличают этого шарлатана слова Спасителя, который сказал: «Будьте благи, как Отец ваш небесный, потому что он поднимает солнце свое на праведных и неправедных и проливает свой дождь на злых и добрых» (*Мф* 5. 45). И (еще он говорит): «И будут землетрясения в каждом месте, голод и мор» (*Мф* 24. 7). **5.** Но если землетрясения возникают естественно или являются делом обычным, поскольку землетрясения часто случаются то в одной, то в другой стране (а часто было, что земля тряслась каждую ночь в течение целого года), то неужели этот Омофор, повредив себе плечи и не в состоянии выносить эту тяжесть, непрерывно может трясти (землю)? Кто же вынесет такую глупость! **6.** Что же еще невероятного дерзнул он сказать? Он утверждает, что души, постигшие знанием свое заблуждение, поднимаются на луну, поскольку существо (такой) души становится светлым. **7.** Поэтому-то, по его словам, Луна становится полной, и (затем), наполненная душами тех, кто умер, постигнув неверность его (учения)⁴¹⁴, исчезает (удаляясь к Солнцу). **8.** Еще он говорит, что они выгружаются с Луны, которая является как бы маленьким кораблем, на Солнце, а Солнце, в свою очередь, принимает (их) и доставляет в эон блаженных. **9.** Но зло, будучи всегда слепым, не знает о своем позоре и обличается своими же словами, оказываясь не в состоянии довести до (логического) конца свою ложь.

(23) 1. Вначале был сотворен один человек, Адам, от которого родились сыны и дочери. А в начале сотворения мира, **[51]** около сотого года (жизни) Адама, или около того, был убит Авель, когда ему было около 30 лет. **2.** После него, этого первого убитого человека, умирает на земле первозданный Адам, когда ему было 930 лет, а Солнце, Луна и звезды были поставлены и созданы на небе в четвертый день (творения). **3.** Так вот, что же мы можем сказать на это, о незадачливый? Не должны ли мы признать, что твоя глупость изобличена? Ибо как могла Луна на протяжении 930 лет не убывать и не становиться полной? **4.** Какими же душами умерших она наполнялась

⁴¹³ Греч. ὀμοφόρος означает букв. 'несущий на плечах'; ср. также ниже, у Захарии (*VII Cap.* 3).

⁴¹⁴ Здесь, как и выше в сочетании «постигшие... его заблуждение», имеется в виду: «его истинное учение».

и возникало полнолуние? Скажи (нам)! Но не знал Мани, что есть умные люди, которых убеждают не лживые речи, но истинные доказательства. 5. Но если мы допустим, что это так (но это не так, и не будет этого) и что Луна нагружается душами манихеев и становится полной, то как же может оказаться состоятельным такое предположение? 6. Ведь если бы никто из манихеев не умирал после пятнадцатого дня (лунного месяца), но был бы закон, чтобы манихеи умирали до пятнадцатого дня луны, а после пятнадцатого не умирали, до тех пор пока Луна не будет разгружена, чтобы она могла, начиная с новолуния, снова наполняться, тогда была бы их ложь убедительной. Но теперь она не убеждает. 7. Ибо умирают они каждый день, и установленные Богом стихии совершают свой бег. И таким образом оказывается несостоятельным (утверждение), что Луна нагружается душами.

(24) 1. Некоторые же из них, по замыслу лукавого, говорят, что Мать всего уступила свою силу и спустилась с неба, чтобы обокрасть архонтов и отнять у них ту силу, которую они получили свыше. 2. Ибо (этим) он желает сказать, что начала и власти [52] начали войну с живым Богом, украли у него великую и непостижимую силу, которую (Мани) называет душой. 3. О его невероятная глупость! Ведь всякий, кого грабят и у кого забирают жизнь, становится униженным. Итак, если начала со всей своей мощью осилили благого Бога и отняли у него силу, то тогда они должны быть сильнее его. 4. А он, поначалу уступив им, уже не может снова отнять у них ни силу, которую они у него похитили, ни вооружения, потому что с самого начала он не смог оказать сопротивления врагам. 5. И по-другому: если (Бог) когда-нибудь, снова став сильным и оказавшись победителем, и заберет у врагов отнятую у него силу, то корень зла (он же и безначальное начало), поскольку он все еще пребывает (в мире) и не может быть уничтожен, собрав великую силу, снова окрепнет и снова вернет полученную от благого Бога силу. 6. И будет зло постоянно противостоять Богу, и не будет оно никогда одолено, и все время будет отнимать (у Бога силу), а (Бог) окажется тем, у кого отнимают. 7. А если же (эти люди), поврежденные умом и во всех отношениях обманутые, скажут: «Если бы благой Бог вовремя освободил хотя бы часть похищенного у него вооружения, то (тем самым) он полностью уничтожил бы начала и власти противоположной силы» — и если это произойдет и если благой Бог полностью уничтожит (их), то тогда утверждение этого лжеца, который говорит, что благой Бог несправедлив, что он не судит [53] грешника, не предаст никого мукам и не убивает, оказывается несостоятельным. 8. Ведь если (Бог) старается полностью упразднить и уничтожить дьявола, или противоположное (ему злое) начало, то (Бог), согласно его (т. е. Мани) учению, или

больше не является благим, как говорится в его учении, или он (согласно нашему учению), будучи благим, уничтожает зло. И он, создавший небо и землю, окажется Господом, как и есть по истине, справедливый, «который каждому воздал по делам его» (*Рим* 2. 6), который по избытку (своей) доброты хорошему и доброму человеку делает добро, а совершающему плохое воздает по заслугам. 9. Итак, со всех сторон изобличается его учение, губящее сердца людей (и увлекающее их) к противоположному.

(25) 1. Теперь же слово в слово и по порядку я вставляю (в свой рассказ) его мнение (взятое) из сочинений Архелая (написанных) против него, как это открыл (ему) сам Тюрбон, один из учеников (Мани)⁴¹⁵, о котором уже было сказано выше. 2. Когда епископ Архелай и Маркелл спросили Тюрбона об учении Мани, Тюрбон ответил словами, которые я привожу из его книги. Вот они:

3. Основы безбожного учения Мани⁴¹⁶.

Если вы хотите узнать веру Мани, то послушайте меня недолго. Он почитает двух богов, нерожденных, саморожденных, вечных, [54] противоположных один другому. Он учит, что один (Бог) добрый, другой злой, одному он дает имя Свет, другому — Тьма. Душа в людях является частицей Света, а тело принадлежит Тьме и является творением материи 4. (Мани) говорит, что смешение и соединение этих (частиц) произошло следующим образом, уподобляя при этом двух Богов такой картине: как два царя, сражающиеся друг с другом и являющиеся с самого начала врагами, имеют свои собственные владения, так и Тьма, выйдя из своих владений, стала воевать со Светом. 5. А когда добрый Отец узнал, что Тьма вступила в его землю, то исторг он из себя силу, называемую [55] Мать жизни, и она произвела Первого Человека <и тот произвел>⁴¹⁷ пять стихий, а именно: ветер, свет, воду, огонь и материю⁴¹⁸. 6. И (Первый Человек), надев их на себя, как бы готовясь к войне, сошел вниз и начал войну с Тьмой. А архонты Тьмы, воюя с ним, сожрали (часть) из его вооружения, т. е. души. 7. Тогда [56] здесь внизу Первый Человек стал сильно страдать от Тьмы. И если бы Отец не услышал его молитвы и не послал другую силу, которую он исторг

⁴¹⁵ См. выше, 10. 1.

⁴¹⁶ Текст, приводимый далее Епифанием, дошел до нас в латинском переводе «Деяний Архелая» (*Act. Arch.* VII сл.; Beeson, 9. 18 сл.).

⁴¹⁷ <πρῶτον βεβλήκεναι τε αὐτόν>: дополнение издателя (Holl—Dummer, 1985, 55: аппарат), поскольку в настоящем виде текст, кажется, испорченным; ср. также лат. перевод: ...produxit ex se virtutem, quae dicitur mater vitae, qua circumdedit primum hominem, quae sunt quinque elementa (*Act. Arch.* VII. 3; Beeson, 10. 20—21).

⁴¹⁸ Вероятно, греческий текст оригинала Епифания был уже испорчен: вместо ὕλη (как во всех рукописях и параллельном тексте *Act. Arch.* VII. 3; Beeson, 10. 22: materia) следовало бы ожидать ἄψρ, т. е. «воздух», или «эфир» (Holl—Dummer, 1985, 55: аппарат), поскольку Первый Человек не содержал ничего материального.

и которую называют Живым Духом, и если бы (она), спустившись, не подала бы ему правой руки и не вывела бы его наверх из Тьмы, то, будучи захваченным, оказался бы Первый Человек в великой опасности. **8.** Итак, с тех пор он оставил душу внизу. И поэтому манихеи, когда они встречаются друг друга, подают друг другу правую руку в знак того, как они были спасены из Тьмы. Ибо во Тьме, по его словам, находятся все ереси. Тогда Живой Дух создал мир, и сам, облаченный в три другие силы, сошел вниз, поднял оттуда архонтов и распял их на тверди, которая есть их тело, сфера.

[57] (26) 1. Затем создал Живой Дух светила, которые являются остатками души, и устроил так, что они кружат по тверди. И еще создал землю в восьми ее видах. А Омофор внизу⁴¹⁹ держит (ее) **[58]** и когда устает держать, начинает дрожать и становится причиной землетрясения в определенное время. **2.** Поэтому благой Отец послал из своего чрева в сердце земли и в самые нижние ее части своего Сына, чтобы воздать ему (Омофору) должное наказание. Ибо всякий раз, как случается землетрясение, (это значит, что Омофор) или дрожит от усталости, или перекладывает (землю) на другое плечо. **3.** Тогда и материя создала из себя растения, и, поскольку их стали похищать некоторые из архонтов, позвала она всех главных архонтов и взяла у них по одной силе и создала человека по образу Первого **[59]** Человека и заключила в нем душу. Это и есть основание смешения. **4.** А когда Живой Отец увидел душу, страдающую в теле, то, будучи сострадательным и милостивым, послал он Сына своего возлюбленного для спасения души. Ведь по этой причине послал он его, а еще из-за Омофора. **5.** И Сын, придя, принял на себя образ человека и явился людям как человек, хотя и не был человеком; люди же думали, что он родился (как человек). **6.** Итак, придя, он берет на себя устройство для спасения душ, он соорудил машину, имеющую двенадцать сосудов, которая поворачивается при помощи сферы и тянет наверх души умерших. И великое светило, подхватив их лучами, **[60]** очищает и передает Луне, и таким образом наполняется то, что у нас называется диском Луны. — Ведь (Мани) говорит, что эти два светила являются транспортными кораблями. **7.** Затем, когда Луна становится наполненной (душами), она переправляет их на восток (к солнцу) и затем, разгружаясь, становится легкой. И снова наполняет корабль и нагружает его душами, которые были подняты сосудами, до тех пор пока не спасет свою собственную часть души. Ибо (Мани) говорит, что всякая душа и все живое причастно сущности благого Отца. **8.** Итак, после того как Луна

⁴¹⁹ Латинский текст *Act. Arch.* VIII. 2 (Beeson, 11. 22) поясняет значение слова: «т. е. тот, кто несет ее на плечах».

передала груз душ зонам Отца, пребывают (души) в Столпе славы, который (также) называется совершенный эфир⁴²⁰. А эфир этот является столпом света, поскольку он наполнен очищаемыми душами. Такова причина, по которой души спасаются.

(27) 1. А причина того, почему умирают люди, такова: некая красивая дева, хорошо одетая и умеющая убеждать, пытается соблазнить [61] архонтов, которые были подняты Живым Духом на твердь и (на ней) распяты. Перед мужскими (архонтами) она является в виде красивой жены, а перед женскими в виде красивого и желанного юноши. 2. И когда архонты видят ее, наряженную, то начинают сходить с ума от любви и, не умея схватить ее, страшно распалываются любовной страстью, [62] лишившись ума. 3. Итак, когда они подбегают (к ней), дева становится невидимой. Тогда великий архонт исторгает из себя облака, чтобы в своем гневе затмить мир. И если он очень усердствует, то, как человек, устает и потеет. А его пот — это дождь. 4. В то же время архонт (по имени) Жатва⁴²¹, если будет увлечен девой, разливает по всей земле заразу, чтобы умертвить людей. Ибо это (наше) тело называется <малым> миром⁴²² в сравнении с большим миром, и все люди внизу имеют корни, которые соединены с корнями в верхнем (мире). 5. Так вот, когда (архонт) увлечется девой, тогда начинает он обрубать корни людей и, когда их корни обрублены, начинается зараза, и (люди) умирают. А если он сильно сотрясает верхние части корня, то за этим следует землетрясение, и Омофор также трясется. Это и является причиной смерти.

(28) 1. Расскажу вам и о том, как душа переселяется в другие⁴²³ тела. Сначала очищается (лишь) малая ее часть, затем она переселяется [63] в тело собаки, верблюда или другого животного. Но если душа совершила убийство, то она переносится в тела прокаженных. Если же окажется, что она срезала колосья, то (она переносится) в тела тех, кто не умеет говорить⁴²⁴. — Вот имена души: ум, мысль, разумение, размыш-

⁴²⁰ У Епифания здесь и далее ἄψρ ὁ τέλειος бесспорно следует исправить на ἄψρ (см. выше, прим. 684).

⁴²¹ Греч. ὁ θερισιμὸς ἄρχων передано в лат. переводе как messis princeps (*Act. Arch.* IX. 4; Beeson, 14. 25).

⁴²² В тексте σῶμα τοῦτο κόσμος καλεῖται (ср. также corpus... hoc mundus vocatur в *Act. Arch.* IX. 4; Beeson, 14. 26–27); чтобы сделать мысль пассажа более ясной, издатель предложил перед словом κόσμος дополнить <μικρὸς>.

⁴²³ Греч. πέντε «пять», лишнее здесь смысла, исправлено на основе *Act. Arch.* X. 1 (Beeson, 15. 20–21) на «другие», где читаем: in alia... corpora.

⁴²⁴ Здесь редкое слово μογγιλᾶλος, вероятно, следует понимать не как «заика» (так, например, в старом русском переводе с. 284 и в англ. переводе «stammerer» (Williams, 1994, 249), что основано на словарях: *LSJ, PGL*: «having an impediment in one's speech»), а как «тот, кто не умеет говорить и издает нечленораздельные звуки», «немой». Это подтверждается как дальнейшим рассказом (28. 2), так и лат. переводом in mutos (*Act. Arch.* X. 1; Beeson, 15. 24).

ление, помышление⁴²⁵. — 2. А жнецы, которые срезают колосья, подобны архонтам, которые от начала⁴²⁶ пребывают во тьме, когда они съели [64] часть вооружения Первого Человека. Поэтому необходимо, чтобы они переселились в траву, фасоль, ячмень, колос или зелень, чтобы и они могли (потом) быть сжаты и срублены. 3. И если кто ест хлеб, то необходимо, чтобы и он, став хлебом, в свою очередь был съеден. А если кто-нибудь убьет птицу, тот сам станет птицей. Если кто-нибудь убьет мышь, сам станет мышью. 4. А если кто-нибудь богат в этом мире и если он оставил свое тело, то необходимо, чтобы он переселился в тело нищего, так что он будет ходить и просить (милостыню), а после этого отправится на вечные муки. 5. А поскольку это тело принадлежит архонтам и материи, то необходимо, чтобы тот, кто посадил персиковое дерево, проходил через множество тел до тех пор, пока это дерево не будет срублено. А если кто-нибудь строит себе дом, тот будет рассеян по всем телам. Если кто-нибудь моется водой, то он ранит свою душу. 6. И если кто-нибудь не [65] оказывает почтения избранным, будет наказан в геенне и переселяется в тела катехуменов до тех пор, пока не окажет великого почтения. И поэтому самое лучшее из пищи они подносят избранным. 7. И когда собираются есть хлеб, сначала молятся, так обращаясь к хлебу: «Не я тебя жал, не я молот, не я растирал, не я сажал в печь, но другой сделал это и принес мне. А я, неповинный (в этом), ем». И когда (избранный) скажет это про себя, говорит катехумену: «Я помолился за тебя», и после этого тот уходит. 8. Ибо, как я говорил выше, тот, кто жнет, сам будет сжат; так же если кто бросит пшеницу в мельницу, сам будет (туда) брошен; замесивший тесто, сам будет замешан (как тесто); испекший хлеб, сам будет испечен. И поэтому им возбраняется работать. 9. И еще (они говорят): есть некие другие миры и светила, спустившись из этого мира, восходят в тех других⁴²⁷. И если кто ходит по земле, вредит земле [66] и если кто шевелит рукой, вредит воздуху, потому что воздух — это душа и людей, и животных, и птиц, и рыб, и пресмыкающихся, и всего, что есть в мире. Ведь я уже сказал вам, что это тело принадлежит не Богу, а материи, оно само является тьмой и должно быть отправлено во тьму.

(29) 1. (Теперь) что касается рая, который называется мир. Его растения — это вожделения и другие обманы, которые губят (добрые) по-

⁴²⁵Трудно подобрать надежные и однозначные русские эквиваленты для перевода этих греческих понятий: νοῦς, ἔννοια, φρόνησις, ἐνθύμησις, λογισμός; ср.: *Act. Arch.* X. 1; Beeson, 15. 25: mens, sensus, prudentia, intellectus, cogitatio. Подробнее см.: Хосроев, 1997, 163 и выше, прим. 585.

⁴²⁶Греч. сочетание ἀπ' ἀρχῆς соответствует в *Act. Arch.* X. 2 (Beeson, 15. 26): ex materia orti.

⁴²⁷Греч. текст в этом месте испорчен, и смысл восстанавливается на основе *Act. Arch.* X. 8 (Beeson, 17. 21–23), где читаем: dicunt esse alios quosdam praeter hunc quem videmus mundos, quibus huius mundi luminaria, cum hic occiderint, oboriuntur.

мысли людей. А то дерево в раю, от которого познают добро, есть Иисус и знание о нем в мире. Получающий (это знание) различает между добром и злом. 2. Но и сам мир не принадлежит Богу, но был создан из части материи, и поэтому все будет уничтожено. А то, что архонты украли у Первого Человека, наполняет Луну и каждодневно очищается от мира. 3. И если душа выходит (из тела), не зная истины, то передается она демонам, чтобы они укротили [67] ее в геенне огненной. И после наказания она переселяется в другие тела, чтобы (там) была она укрощена, и после этого бросают ее в великий огонь до скончания (века).

(30) 1. А о наших пророках он говорит так: существуют духи нечестия или беззакония, которые принадлежат тьме и которые появились с самого начала. И, обманутые ими⁴²⁸, (пророки) не говорили <истины>⁴²⁹, ибо ослепил архонт их ум. 2. И тот, кто последует их словам, умрет навсегда, прикованный к глыбе⁴³⁰, потому что не получил знания о Параклете. 3. Он наказал только своим избранным, которых было не более семи, следующее: «Когда вы заканчиваете еду, молитесь и возливайте на голову елей, призывая множество имен для утверждения этой веры». Но эти имена мне не известны. [68] Ведь только эти семеро ими пользуются. 4. И еще (он говорит): великое имя Саваоф, которое вы почитаете, — это природа человека и отец вожделиния. И поэтому (продолжает он) простой народ поклоняется вожделинию, думая, что оно является Богом.

5. А о том, как был создан Адам, он говорит так: «Тот, кто сказал: „Давайте сотворим человека по образу нашему и подобию“» (*Быт.* 1. 26), т. е. по образу, который мы видим, (вот он-то) и является архонтом, который сказал другим архонтам: «Приходите и дайте мне от света, который мы получили, и давайте создадим человека по образу нас, архонтов, (по образу) который мы увидели, т. е. (по образу) Первого Человека». И так они создали человека. 6. Подобным образом

⁴²⁸ Здесь приходится признать, что греч. текст испорчен. В греч. рукописной традиции читаем *πνεατα*, что еще Ohler предложил исправить на *πνεύματα*, следуя чтению *Act. Arch.* XI. 3: *spiritus* (pl.), однако в этом случае причастие ед. ч. *ἀνελεθόντος* должно относиться к «тьме» (*σκότος*), т. е. «Тьма возникла с самого начала», что противоречит сути манихейского мифа: ведь «Тьма» не возникла, или появилась, а существовала всегда (ср., например, выше 25. 3, где Свет и Тьма названы «нерожденными, саморожденными, вечными»). Ср. старый русский перевод: «есть дух нечестия, или беззакония тьмы, возникшей от начала» (Елифаний, 1872, 286) и англ. перевод: «There are spirits of impiety or iniquity which belong to the darkness that arose at the beginning» (Williams, 1994, 252). Лат. перевод следует более исправной традиции греческого текста: *dicat: spiritus esse impietatis sive iniquitatis tenebrarum illarum, quae* (т. е. *spiritus*) *ab initio ascenderunt, a quibus* (т. е. *spiritibus*) *decepti...*» (*Act. Arch.* XI. 3; Beeson, 18. 27 сл.). Следуя латинскому тексту, считая, что речь идет о возникновении «духов», а не «Тьмы».

⁴²⁹ Слово, отсутствующее в греч. тексте, добавлено на основе *Act. Arch.* XI. 3: *in veritate*.

⁴³⁰ Греч. *βόλος* в контексте манихейского мифа трудно адекватно передать по-русски; ср. *massa* в *Act. Arch.* XI. 3 (Beeson, 19. 17) и подробнее выше, прим. 696.

создали и Еву, дав ей от своего вожделения, чтобы она совратила Адама. И ими архонт завершил творение мира.

(31) 1. А Бог не имеет с миром ничего общего, он не радуется ему, потому что с самого начала он был ограблен архонтами, [69] и они причинили ему боль. **2.** Именно поэтому шлет он (своих посланников) и каждый день при помощи светил, т. е. Солнца и Луны, похищает у этих (архонтов) душу. **2.** Заявляет (также Мани), что говоривший с Моисеем, с иудеями и иереями, является архонтом Тьмы, поэтому одно и то же и христиане, и иудеи, и язычники, которые почитают одного и того же бога. **3.** Ведь он, не будучи богом истины, обманывает их своими вожделениями. Поэтому все те, кто надеется на того бога, который говорил с Моисеем и пророками, должны быть взяты в оковы, потому что они не надеялись на Бога истины. Ибо он говорил с ними согласно с их вожделениями. **4.** А завершая все это, он говорит, как сам написал: «Когда †Посланец⁴³¹ явит свой образ, тогда Омофор [70] отпустит землю, и после этого вырвется великий огонь и уничтожит весь мир. **5.** Затем он отпустит глыбу⁴³², которая (находится) посредине Нового зона⁴³³, чтобы все души грешников были заключены на веки в оковы. А это случится тогда, когда придет Статуя. [71] **6.** Все же эманации, а именно: Иисус, который находится в малом корабле, и Мать Жизни, и двенадцать кормчих, и Дева Света, и Третий †Посланец, который находится в большом корабле, и Живой Дух, и Стена великого огня, и Стена ветра, воздуха, воды и живого огня, который внутри, — будут жить возле малого светила⁴³⁴ до тех пор, пока огонь не уничтожит весь мир через столько лет, о числе которых я ничего не узнал. **7.** И после [72] этого произойдет восстановление двух природ, и архонты будут жить в своих самых низких пределах, а Отец (будет жить) в высших и снова получит то, что ему принадлежит.

8. Все это учение (Мани) передал трем своим ученикам, приказав каждому отправиться в (разные) страны. Адде выпало отправиться на Восток, Фоме досталась Сирия, а еще один, Гермий, отправился в

⁴³¹ Текст рано был испорчен: вместо *πρεσβύτες*, т. е. «старец», очевидно, следует читать *πρεσβευτής*, т. е. «Посланец» — имеется в виду «Третий Посланец (ср. ниже 31. 6 и подробнее выше, прим. 655); ср. также *senior* в *Act. Arch.* XIII. 1 (Beeson, 21. 20); очевидно, что греческий и латинский тексты этого пассажа должны быть исправлены и с точки зрения пунктуации: вместо *...ἔγραψεν ὁ πρεσβύτες ὅταν προφάνη...* (ср.: *...senior scripsit cum manifestam fecerit...*), т. е. не имеющее смысла «...написал старец: „Когда он явит...“» следует читать: *...ἔγραψεν (имеется в виду Мани): ὁ πρεσβευτής ὅταν προφάνη...*, т. е. «(Мани) написал: „Когда Посланец явит...“».

⁴³² В *Act. Arch.* XIII. 1 вместо *τὸν βῆλον* Епифания (ср. выше прим. к 30. 2) читаем *animam*, т. е. «душу».

⁴³³ Предлог *μετά* в сочетании *μετά τοῦ νέου αἰῶνος* издатель на основе *Act. Arch.* XIII. 1, где читаем *inter medium novi saeculi*, исправляет на *μεταξύ* (см. выше прим. 695).

⁴³⁴ В *Act. Arch.* XIII. 2 мысль выражена точнее: *quae omnia in luna habitabunt*.

Египет. И до настоящего времени (манихеи) живут в этих странах, желая утвердить там основы своего учения.

(32) 1. Это я привел из книги вышеупомянутого Архелая. И вот таким образом он создал свою школу, рассеяв по миру плевелы и изрыгнув плевелы своего учения. **2.** А сколько можно было бы сказать в опровержение клеветы этого пустослова, очевидно каждому. Даже если речь в его опровержение и не отшлифована, для того, чтобы посрамить его, достаточно знать, что общепринятое ими является несостоятельным и не имеет никакой силы. **3.** Ибо свои первые (аргументы) он разрушает последующими и в этом последующем утверждает иное по сравнению с тем, что говорил ранее. Иногда он хочет, чтобы мир произошел от Бога, а иногда от архонтов, и (в этом случае) Бог не ответственен за этот мир, а сам мир погибнет. Иногда он говорит, что (небесная) твердь — это кожа архонтов, а иногда (утверждает), что эта (кожа) будет распята наверху на небе (и) что она стремится вниз, покрывает тучами, пылает страстью и приходит в неистовство от видения девы и красоты юноши.

(33) 1. О великий позор! Ибо что отвратительнее, противнее и позорнее, чем представлять себе Духа истины под видом женщины? Иногда же (по его словам) Дух является архонтам в виде мужчины. Ибо позорно мужчине напиваться, вести себя как женщина и пребывать в образе женщины. Но позорнее всего женщинам уподобляться мужчинам и носить мужскую [73] одежду. **2.** И если Дух является (Духом) добродетели и божественным, то не окажется ли он более оскорбляемым этим фантазером Мани? А как могут пылать страстью те, с кого содрали кожу? Скажи мне, приятель! А как могли содрать с них кожу, после того как они были распяты? Если же их распяли, то как могут они гнаться за невидимой силой? **3.** Кто может вынести этого богохульника, который утверждает, что мы питаемся потом архонтов и что дождь нам посылается от (их) срамного семяизвержения? Как же сам он со своими учениками пьет дождевую воду? Разве не окажется смешным тот, кто, побуждаемый телесной нуждой, пьет пот? **4.** Хотя есть различные виды греха, однако наказание тому, кто совершает грех невольно, будет не столь суровым, как наказание совершающему добровольный грех. **5.** Если бы это было так (да не будет, ибо придумывает этот одержимый!), то другие люди, которые, когда черпают и пьют, не знают, что это пот и срамные извержения, более заслуживают прощения, чем тот, кто знает это, но, испытывая пустые угрызения совести, по своей немощи употребляет этот напиток, а также и другие телесные выделения (архонтов)⁴³⁵.

⁴³⁵ Далее до конца книги Епифаний риторически обличает манихейство, не добавляя ничего нового к нашему знанию.

Феодорит Кирский. «О Мани» из «Краткой истории еретических вымыслов». (*Haer. fab.* I. 26); ок. 450 г.⁴³⁶

[377A] Этот же Мани, как говорят, родом был перс, очень долго тянул ярмо рабства и, когда он был (еще) рабом, звали его Скифиан⁴³⁷. Став наследником (своей) госпожи и неожиданно разбогатеv, не возлюбил он подателя благ и не стал восславлять (его), но обратил свой язык на богохульство и нечестивые выдумки, [377B] став совершенным орудием врага истины.

Он заявил, что есть два нерожденных и вечных (начала), а именно Бог и Материя, и назвал Бога Светом, а Материю Тьмой, Свет (он назвал) Добром, а Тьму Злом. Добавил же и другие имена: Свет назвал он добрым деревом, которое приносит добрые плоды, а Материю — худым деревом, приносящим плоды, соответствующие своему корню (ср. *Мф* 7.17 сл.). Он говорил, что Бог удален от Материи и что ни он ничего не знает о Материи, ни Материя о нем. (Говорил также,) что Бог занимает северные части, восточные и западные, а Материя южные.

Спустя же много веков⁴³⁸ начала Материя враждовать сама с собой, а ее плоды — друг с другом. А когда началась эта война [377C] и одни стали преследовать, а другие оказались преследуемыми, достигли (силы Тьмы) границ Света. Тогда, увидев Свет, возрадовались они при виде его и удивились, и захотели они все вместе начать против него войну, захватить (его) и смешать свою Тьму со Светом. Итак, как гласит эта несуразная, пустословная и безумная басня, двинулась Материя с демонами и идолами, с огнем и водой против явившегося (им) Света. А Бог, устранившись этого объединенного войска — «ибо не имел, говорит (Мани), он ни огня, чтобы воспользоваться громами и молниями, ни воды, чтобы свести (на них) потоп, ни железного или какого-то другого оружия», т. е. того, чем бы можно было воевать, — взяв какую-то частицу Света, как некую приманку и крючок, послал ее в Материю. Она, получив (эту приманку) и распростершись на ней, [377D] заглотила посланное и оказалась связанной и пойманной как бы некоей сетью. С тех пор, говорят они, вынужден был Бог создать мир. Они (также) говорят, что части мира не являются его (творениями), но творениями Материи. Сотворил же (Бог мир), желая положить конец ее (Материи) восстанию и привести к миру сражающихся, чтобы постепенно освободить Свет, смешанный с Материей.

Говорят они, что Человек был создан не Богом, а главой Материи, которого они называют Сакла. Также и Ева была создана Саклой и

⁴³⁶ Издание текста: PG 83, 377A–381B.

⁴³⁷ История о Скифиане почерпнута Феодоритом либо прямо из *Act. Arch.*, либо у авторов, которые ими пользовались (например, у Епифания).

⁴³⁸ Греч. αἰών «век» следует понимать здесь в значении «неопределенно долгое время».

Нимродом⁴³⁹. [380A] Адам же был создан звероподобным, а Ева бездушная и неподвижная; (говорят) что мужедева⁴⁴⁰, которую они называют дочерью Света и Иоилью, наделила Еву жизнью и светом. Ева же освободила Адама от звероподобия, а затем она была лишена света. Сначала с ней совокупился Сакла и получил от нее звероподобного ребенка, затем, говорят, он снова с ней совокупился.

Но ведь на меня кто-то может справедливо рассердиться из-за того, что я стойко описываю эти (глупости). Поэтому, оставив (их) другие басни и рассказы, я кратко перескажу основные положения этой нечестивой ереси.

Они называют Солнце и Луну богами, называя иногда (Солнце) Христом, и в качестве достаточного доказательства этому [380B] утверждают, что Солнце померкло во время распятия (ср. *Лк* 23. 45). Иногда говорят, что (Солнце и Луна) — это корабли, которые переносят души умерших от Материи к Свету. Ибо так, говорит (Мани), постепенно они освобождаются от дурного смешения. И говорят, что Луна становится полукруглой и рогатой, что она убывает и забирает светлые души у Материи и помещает их в Свет. И таким образом Свет понемногу освобождается от дурного смешения. Когда же вся природа Света будет отделена от Материи, тогда, говорят они, предаст ее Бог огню и сделает один *βῶλον*, а с ней даже и души, которые не уверовали в Мани.

Дьявола иногда называют Материей, а иногда главой Материи. [380C] Они говорят, что бракосочетание Дьявола — это закон. Они осуждают человеколюбие по отношению к бедным, говоря, что это — почитание Материи. Говорят (также), что Господь не принял ни души, ни тела, но только видимостью был человеком, ничего человеческого не имея: крест же, страдание и смерть являются мнимыми. А телесное воскресение отбрасывают, как выдумку. Они верят, что ни одна частичка Материя не достойна спасения. Говорят же, что существует переселение душ и что одни (души) посылаются в тела птиц, другие — в животных, зверей и гадов. Считают, что все одушевлено: и огонь, и вода, и воздух, и растения, и семена. Поэтому те, кто у них называются совершенными, не [380D] ломают хлеба, не срезают зелени, но тех, кто так поступает, открыто предают проклятию, как убийц. Однако едят и срезанное, и преломленное. Особенно же пользуются колдовством, совершая свои порочные таинства. Таким образом, трудно искоренить их учение и участника этих мерзких оргий очень трудно отвратить от действия губящих души демонов, которые заклинаниями посвящают (в свои таинства) души этих одержимых.

⁴³⁹ Ср.: *Νεβρωδ* (*Быт* 10. 8–9: LXX), внук Хама, правнук Ноя. Феодорит, очевидно, имел в виду женского партнера Саклы по имени Нимраиль (см. выше, прим. 665).

⁴⁴⁰ *ἀρρενικὴν παρθένον* букв. 'мужскую деву'.

Этот Мани имел сначала трех учеников: Алду⁴⁴¹, Фому и Гермю. И [381А] этого Алду он послал проповедником к сирийцам, а к индийцам (послал) Фому. Когда же они вернулись, подробно рассказав, где они побывали, никто не захотел принять Мани как учителя; (тогда) осмелится этот злодей назвать себя и Христом, и назвать себя Святым Духом и сказал, что он послан по обещанию Спасителя: ибо обещал Господь послать «другого Параклета» (Ин 14. 16). По примеру Господа назначил он двенадцать учеников и отправился в Междуречье, спасаясь от царя персов, ибо решившись излечить сына этого царя, страдавшего от какой-то болезни, вверг (его) в еще большие страдания. А после того, как и оттуда был изгнан как явный безбожник и вернулся в Персию, был схвачен царем [381В] и претерпел персидское наказание: содрал с него кожу, его бросили собакам. Таков был конец этого Мани и таковы основные положения этой нечестивой ереси.

А если кто-нибудь пожелал бы рассказать обо всей небывальщине этих сказок, то ему потребовалось бы множество книг. Вот такие учения влил злющий бес в головы нечестивых людей, вот такими вождями и начальниками пользовался тот, кто воюет против истины. Но соткал паук паутину, могу сказать я вместе с пророками. И Господь без малейшего труда обличил ложь и разрушил оплот защитников этого (учения).

Против нечестия этого Мани написали лучшие защитники благочестия: Тит и Диодор, первый, пасший бострийскую Церковь, второй — управлявший киликийской метрополией. Написал же и Георгий Лаодикийский, муж, который защищал ересь Ария и который был образован в учениях философов. Среди них и Феникс Евсевий, о котором мы упоминали выше. Я же перехожу к другой ереси.

(Псевдо-) Леонтий Византийский. «О манихеях» из сочинения «О сектах» (*De sectis* III. ii); ок. 600 г.⁴⁴²

[1213А] В эти времена возникло множество ересей, но упомянуть нужно только самые знаменитые. Первой возникла ересь монтанистов, о которой мы расскажем в другом месте. Затем — ересь манихеев, которая, выбрав из каждой ереси самое худшее, не содержит в себе ничего хорошего. [1213В] Никто не может сказать о ней ничего точного, если не станет их последователем. (Ересь эта) не воздерживается ни от идолопоклонства, ни вообще от всякого порока. Они беззастенчиво грешат и против Бога, и против воплощения (Христа).

⁴⁴¹ В тексте 'Αλδαν; у Кирилла (*Cat. ad ill.* VI. 31) этот ученик назван Βαδδασ; у Епифания (*Pan.* 66. 5. 3) — 'Αδδασ.

⁴⁴² Издание текста: PG 86, 1193–1268 (ср. CPG: 6823); о манихеях: col. 1213.

О Боге думают они так: говорят, что существует два начала и два бога — одно начало хорошее, другое плохое. Лучшие дела приписывают они хорошему (началу, или богу), а худшие — плохому. Также и свет происходит от хорошего бога, а тьма от плохого. Материальное во всех живых существах происходит от плохого Бога, а внешний вид от хорошего. Приписывают они и некоторые книги Ветхого Завета плохому Богу, как, например, ту, в которой рассказывается об исходе израильтян из Египта. [1213C] Ибо они говорят, что не дело хорошего Бога изгонять их из Египта и причинять им потом много зла. Кроме того, они сами сочинили себе несколько книжек. Так, они говорят о евангелиях от Фомы и Филиппа, которые мы не знаем. Из-за подобных (книжек) и назвали нам святые отцы, какие именно книги мы должны читать. О воплощении (Христа) думают так: они не считают, что воплощение Христа было на самом деле, но лишь мнимым и что во время страдания (на кресте) подставил он вместо себя другого человека, а сам убежал. Утверждают, что они знают об этом мнимом (воплощении) из некоторых слов, находящихся в Евангелиях, в которых, по их словам, говорится о том, что (Иисус) преобразился на горе и стал невидимым. И еще говорят, что Иисус, когда его окружила большая толпа, удалился. Но этого недостаточно, чтобы доказать, что воплощение было мнимым. [1213D] Ведь и люди преобразались и становились невидимыми. Ведь и Моисей преобразился и его лицо стало сияющим, так что не могли иудеи смотреть на него, и он говорил с ними, закрыв лицо (ср. *Исх* 34. 29 сл.). И Филипп, став невидимым, и тотчас из горной местности очутился в Азоте (ср. *Деян* 8. 39–40).

Захария Митиленский. «Семь глав с анафематизмами против манихеев» (VII Cap.)⁴⁴³

Семь глав с соответствующими анафематизмами против безбожнейших манихеев и против их нечестивой и богоненавистной ереси, составленные из их различных книг и из книг, которые написали учителя святой католической Божией Церкви. (Эти главы) показывают, каким образом тем, кто от всей души и от всего сердца желает покаяться, следует предавать анафеме свою ересь, и (тем самым) удовлетворять нас, христиан⁴⁴⁴.

1. Предаю душой и телом анафеме Мани, он же и Манихей, справедливо так названного из-за безумия, с которым он неистовствовал

⁴⁴³ Издание текста с английским переводом и подробным комментарием: Lieu, 1983, 176–213.

⁴⁴⁴ В *Anath. L.*: «(О том) как те из манихеев, которые переходят в святую католическую и апостольскую Церковь Бога, должны письменно проклинать свою ересь» (PG, 1, 1461 C).

против Бога, (он же) сосуд дьявола и инструмент всякого безбожия, защитник зла, потому что он наделяет его самостоятельной сущностью и царской властью и отводит ему область, которая противостоит Богу, являющемуся единственным и единым началом (всего); (Мани) называет (зло) тьмой и материей. И наделяет (зло) столь великим могуществом, что оно, по его словам, проглотило частицу добра и не освобождает (ее уже) на протяжении многих веков. Отсюда он лживо утверждает, что существует два начала, или даже две природы, приводя варварские рассказы, полные нечестия, и этот безбожник сам попадает (на этом), поскольку сводит воедино вещи, противоположные друг другу по природе, свет и тьму, и говорит, противореча сам себе, что они в состоянии принимать в себя друг друга настолько, чтобы стать смешанными и через это проглатывание прийти к единству. Так вот, после того как зло, по его утверждению, возжелало добро, (Мани) делает уступку (и говорит), что зло не существует (тем самым разрушая свой же собственный вымысел), хотя оно страстно желает добра и через проглатывание наслаждается желаемым.

2. Предаю анафеме Мани, он же и Манихей, который дерзнул называть себя Параклетом и апостолом Иисуса Христа, чтобы обмануть попавших к нему (в сети). Предаю проклятию Скифиана и Будду, его учителей, и Заратустру, который, по его утверждению, является Богом и который в (человеческом) подобии, но без тела явился до него у индийцев и персов. Он называет его солнцем и поэтому составил заратустровы молитвы для последователей своего заблуждения. (Предаю анафеме) также и Сисинния, который говорит, что он подобным образом, телесно, явился вместо него у персов⁴⁴⁵. Предаю проклятию учеников Мани, Адду и Адиманта, Фому, Зарву⁴⁴⁶ и Габриабия, Пааписа, Барая, Салмая, Инная и прочих, а также Паттикия, отца Манихея, поскольку он был лжецом и отцом лжеца, и Каросу, его мать, и Гиераку, историка манихейского безбожия. Предаю проклятию все манихейские книги: ту, которую они называют «Сокровище»; их мертвое и несущее смерть «Евангелие», которое они, заблуждаясь, называют «Живым евангелием», уже тем самым сделав себя мертвыми по отношению к Богу; книгу, называемую ими «Книга сокрытых (ве-

⁴⁴⁵ Фразу *πρὸ αὐτοῦ παρὰ Πέρσας* Лью понимает как «before him among Persians» (Lieu, 1983, 176) и в комментарии говорит, что это утверждение вызывает недоумение, поскольку Сисинний, согласно традиции, был преемником Мани. Однако если *πρὸ αὐτοῦ* понимать не как «до него», а как «вместо него», толкование места не будет вызывать затруднений.

⁴⁴⁶ Кесслер предположил, что имя *Ζαρούας* может быть испорченным чтением имени *Ἄκοῦας* (Eiphr., *Par.* 66. I. 1.; см. выше, перевод и прим. 385), которое в арабской и среднеперсидской традиции звучало как *Закоуас* (см., например: Мар Заку в среднеперсидском фрагменте *M 6*).

щей)»; «Книгу таинств»; «Книгу памятных событий»; книгу против закона святого Моисея и других пророков, составленную Аддой и Адимантием; книгу, называемую «Семисловие» Агапия (как и самого Агапия); и вообще всякую их книгу, включая сюда «Книгу посланий» безбожнейшего Манихея, и всякую их так называемую молитву, поскольку они полны колдовства и стоят на службе у их отца дьявола. Предаю анафеме их всех и проклиная вместе с их предводителями, учителями, епископами, пресвитерами, с их избранными и слушателями, с их душами и телами, с их безбожным преданием.

3. Предаю анафеме вздорные басни Манихея, который утверждает два начала, бога и материю, добро и зло, свет и тьму, и бога, о котором он говорит. А говорит он, что этот бог пребывает вне мира и имеет четыре лица; он называет его также Отцом Величия и говорит, что тот произвел двенадцать богов и назвал (их) эонами; из них произошли сто сорок четыре бога, которые были названы эоны эонов; другой бог, по его словам, был произведен из Отца величия, которого (Мани) называет Первым Человеком и который, как он утверждает, сражался со злом. (Предаю анафеме) и Венценосца⁴⁴⁷, и то божество, которое он называет Дева Света, и Светодержца (ибо так он его называет), и пять богов, названных им пять светлых мыслей, которые, по его словам, были пожраны злом. (Предаю также анафеме) того (бога), который, как он выдумывает, содрал кожу с дурных богов и из их кож и жил сделал небеса, из их коленей землю, а из их пота море — одним словом, того, кого сам Мани называет Демиургом. (Предаю анафеме) того (бога), который произошел от Демиурга и удерживает оковы архонтов, привязанных к десяти небесам, и которого он называет Праведным Судьей. (Предаю анафеме) и (бога), называемого Образ славы, (и) Омифора, который держит землю, являющуюся, по его словам, телом (как он сам фантазирует) архонтов, с которых содрали кожу. (Предаю анафеме) и так называемого Посланца и, короче говоря, всех богов, которые были произведены четырехликим Отцом, и вообще все, что он выдумывает о выкидышах и гигантах. Все эти мифы предаю анафеме и проклиная вместе с самим Манихеем и со всеми богами, о которых он говорит, (проклиная) тех, кто утверждает, что Адам и Ева были рождены от соития Саклы и Неброд, одним словом, (проклиная) все, что содержится в манихейских (прежде всего колдовских) книгах.

4. Предаю анафеме тех, кто сказал (или говорит, или будет говорить), что существует два начала, или две природы: одна природа добра, другая — зла. (Предаю анафеме) тех, кто отвергает или оскорб-

⁴⁴⁷ Греч. *Στεφανοφόρος* соответствует персонажу, который в рассказе Феодора бар Кони называется «ангел NHСBT» (*Lib. schol.* 11; Scher, 314. 2; см. выше, прим. 619).

ляет Авраама, Исаака и Иакова, святых патриархов, и славного Иова, и божественнейшего Моисея, и бывших после него божественных пророков: Иисуса Навина, Самуила, Давида, Илию и прочих, одним словом (проклинаяю) тех, кто отвергает весь Ветхий Завет и богохульствует на истинного Бога, творца всего, который явился Моисею на горе Синай и сказал: «Я есмь Суший» и который дал ему закон. (Проклинаю) тех, кто не исповедует, что один и тот же Бог Ветхого и Нового Завета, один и единственный истинный Бог, благой, создатель и Вседержитель, Отец Господа нашего Иисуса Христа, который с ним и со Святым Духом из того, что не существует (вообще не существует!), произвел все по своему желанию, и не нуждался он ни в несуществующей материи, ни в кожах, жилах, телах и поте злых архонтов, которые не существуют и никогда не существовали. (Предаю анафеме) тех, кто утверждает, что Господь наш Иисус Христос, едиnorodный Сын Бога, явился миру в подобии человека, но мнимо и бестелесно. (Предаю анафеме) тех, кто не исповедует, что он получил плоть от святой Богородицы и приснодевы Марии из рода Давида, воплотился в человеческую и нам единосущную плоть, совершенно вочеловечился и от нее родился. Не навлек он на себя позора, когда девять месяцев жил в ее чреве, которое сам без позора для себя создал, — хотя Манихей и его ученики, Ада и Адимантий, которые вместе с язычниками и иудеями не верят в таинство божественного вочеловечивания, разрываются от злости — чтобы не подумали о нем, что он явился сразу, без беременности и рождения от женщины, т. е. (явился) скорее мнимо, а не на самом деле; по этой причине, как сказано в Писании, до тридцати лет, до крещения, жил он среди людей и затем был крещен Иоанном, святейшим Предтечей и Крестителем, в реке Иордане; и было о нем свидетельствовано небесным Отцом, единственным благом и истинным Богом, что (Иисус) является его Сыном, истинным Богом и единосущным ему, который стал человеком в воплощении от Девы, но остался при этом Богом; именно он, а не кто-то другой был крещен и в нем благоволение (Бога). Итак, предаю анафеме тех, кто думает иначе и кто говорит, что один (Иисус) был рожден от Марии, которого называют рожденным Иисусом и крещеным и о котором выдумывают, что он был погружен, а другой (Иисус) восстал из воды и именно о нем свидетельствовал Отец; его они называют нерожденным Иисусом Христом и Сиянием, явившимся в облике человека. Они баснословят о том, что один (Иисус) произошел от злого начала, а другой от доброго.

5. Предаю анафеме тех, кто утверждает, что Господь наш Иисус Христос пострадал мнимо: один (Иисус) был на кресте, а другой, которого иудеи не могли схватить, смеялся, потому что на кресте висел

другой, а не он. (Предаю анафеме) тех, кто не признает, что он, Бог Слово, воплотился от святой Богородицы приснодевы Марии, был рожден по своей воле, был истинно распят во плоти, истинно умер во плоти и, будучи Богом, на третий день воскрес из мертвых. (Предаю анафеме) тех, кто говорит, что он является солнцем, и тех, кто молится Солнцу, Луне или звездам и называет их светлейшими богами или вообще вводит множество богов и им молится. Также (предаю анафеме) тех, кто дерзает утверждать, что безбожнейший Манихей был Параклетом, которого Господь наш Иисус Христос обещал послать, и не признает, что истинный Параклет — это Дух истины, которого Господь наш Иисус Христос после вознесения на небеса в день Пятидесятницы послал своим святым апостолам и тем, кто уверовал и был крещен через них; вел же их божественнейший Петр, глава апостолов. Господь, восходя на небеса, заповедал им не уходить из Иерусалима до тех пор, пока не примут силу свыше и не получат ее по прошествии немногих дней. И получили они эту (силу) по его правдивому обещанию через десять дней, когда явились им как бы огненные разделяющиеся языки и узнали они языки (всех) народов под небом, на которых они должны были проповедовать евангелие. Именно благодаря этому явлению Параклета и божественного Духа воскрешали они мертвых и совершали чудеса вместе со святым Павлом, апостолом язычников и сосудом избранным, как это и сказано в Деяниях святых апостолов.

6. Итак, предаю анафеме и проклиная вышеназванных манихеев и тех, кто говорит, что Заратустра, Будда, Христос, Манихей и солнце — одно и то же. Предаю анафеме тех, кто говорит, что человеческие души единосущны Богу, что, будучи частью доброго (начала), они были проглочены материей и что по этой причине возник мир, что Бог теперь занимает свое место и тянет (души наверх) при помощи Солнца и Луны, которые, по их словам, являются кораблями. Так они пустословят подобно Манихею, которые придумал эти басни. (Предаю анафеме) тех, кто вводит *метемпсихоз*, который они называют *метангисмос*⁴⁴⁸, и тех, кто считает, что трава, растения, вода и все другое неодушевленное является одушевленным, и тех, кто думает, что срывающие колосья пшеницы или ячменя, травы или овощи в них же превращаются, чтобы на себе могли испытать подобное, что жнецы и хлебоделы прокляты, тех, кто нас, христиан, не принимающих эти гнусные рассказы, называет простаками. Ибо страшное безбожие вводится через эти рассказы. Если же человеческие души единосущны Богу, но, пребывая в телах, обращаются к нечестию, зачастую разрушаемые страстью, тогда Бог меняет к ним свое отношение, Бог,

⁴⁴⁸ Об этих понятиях см. выше, прим. 534, 535.

и в этом никто имеющий разум не станет сомневаться, который (по своей природе) является неизменным и благим. Ибо то, что не тела сами по себе грешат, но прежде всего души, ясно из того, что тела остаются бездеятельными после того, как (души) их покидают.

7. Так вот, предаю анафеме и проклятию тех, кто сочиняет эти рассказы, кто говорит, что тела происходят от злого (начала) и кто отвергает воскресение плоти. Предаю анафеме тех манихеев, которые вводят человеконенавистничество, которые отказывают в милости нуждающимся, которые отвергают свободу воли и говорят, что не в наших силах быть хорошими или плохими, которые запрещают брак и говорят, что следует воздерживаться от пищи, «созданной Богом для вкушения» (1Тим 4. 3), о чем святой апостол Павел пророчествовал в своем первом Послании к Тимофею, говоря: «Дух же неизреченно⁴⁴⁹ говорит, что в последние времена отступят некоторые от веры, одержимые духами заблуждения и учениями бесов, через лицемерие лже-словесников, сожженных в совести своей, запрещающих вступать в брак и употреблять в пищу то, что Бог сотворил для вкушения верующими и познавшими истину. Потому что всякое творение Бога хорошо и ничто не предосудительно, если принимается с благодарением, ибо освящается словом и молитвой» (1Тим 4. 1–5). Итак, предаю этих (людей) анафеме и проклиная, потому что они, с другими их пороками, нечисты душами и телами, они не хотят смыть водой свою грязь, чтобы, по их словам, вода не была осквернена, но сами оскверняют себя собственной мочой и воздерживаются от законного брака с женщинами, о котором божественный апостол говорит, обращаясь к тем, кто не может соблюдать девственность: «(Пусть будет) брак честным и ложе непорочным. Блудников же и прелюбодеев судит Бог» (Евр 13. 4). И (в другом месте говорит): «Во избежание блуда пусть каждый имеет свою жену и каждая своего мужа» (1Кор 7. 2). Здесь имеется в виду деторождение, которым манихеи гнушаются, чтобы, как сами говорят, не свести души в грязь человеческих тел, и поэтому они против (человеческой) природы «делают срам» (Рим 1. 27) с мужчинами и женщинами (как, впрочем, и их женщины). (Предаю анафеме) тех, кто молится, обратившись не только к востоку, но и в сторону захода солнца, безрассудно и безумно поворачиваясь в своих грязных и колдовских молитвах, следуя его движению. Этих всех предаю анафеме и проклиная, и мысли их, и учения вместе с их душами и телами. (Проклинаю) их гнусные, нечистые и полные колдовства таинства, которые они называют Бема, (проклиная) одним словом всех манихеев, будь это илариане или олимпиане, и все, что у

⁴⁴⁹ В 1Тим 4. 1 читаем ῥήτωρς, т. е. «ясно», в нашем тексте — ἀρρήτωρς.

них безбожно совершается. Кроме всех этих, подобным образом предаю проклятию безбожнейшую книгу Аристокрита, которую он назвал «Теософия» (Богомудрие) и в которой он старался показать, что иудаизм, язычество, христианство и манихейство являются одним и тем же учением, стремясь (доказать) из этого, насколько это ему было возможно, не что иное, как то, что все люди были манихеями. Ибо и он в этой (книге), вслед за Манихеем, обожествляет Заратустру, явившегося, как он сам говорит, у персов, и еще говорит, что этот (Заратустра) является солнцем и Господом нашим Иисусом Христом, хотя для видимости (для обмана и уловления тех, кому попалась его боговредная и сумасшедшая книга — ибо именно так следовало бы ее назвать) бранит Манихея как плохого.

А подписываться следует так: Я, такой-то, совершив вышеназванные анафематизмы, подписался. И если я думаю, заявляю и говорю это не от всей души, но лицемерно, пусть будет мне анафема и проклятие в нынешнем веке и в грядущем и пусть моя душа (отправится) в погибель и навечно будет брошена в преисподнюю.

Тимофей пресвитер. «О манихеях» из сочинения «О еретиках, которые приходят в Церковь» («De eis qui ad ecclesiam accedunt» и ли «De receptione haereticorum»); ок. 600 г.⁴⁵⁰

[19В] Они произошли от перса (по имени) Мани. Они богохульно считают, что существует равносильная и противостоящая друг другу диада божества: одно (божество) является причиной света, другое — тьмы. Они обожествляют Солнце и Луну; дьявола считают начальником материи, а брак — установлением демона. [19С] Они называют беззаконием помощь нищим. Считают, что Господь при воплощении не получил ничего человеческого; они поносят крест, смерть и воскресение (Христа) как мнимые; учат о переселении душ в зверей, птиц и скотину; говорят, что все одушевлено: огонь, воздух, земля, вода, растения, деревья, семена. Поэтому наиболее посвященные у них, т. е. избранные, не ломают хлеба, не срезают овощи, а тех, кто это делает, они проклинаят. Пользуются колдовством и гаданиями и не воздерживаются от грехов. Считают, что Антихрист назвал себя Христом и [21А] что до этого он послал учеников, которые его предвозвестили. Этот (Мани) заявил, что он сможет вылечить больного сына персидского царя, а когда тот умер, понес наказание за содеянное и с него содрали кожу. Также говорят они следующее: землю на одном плече держит какой-то Сакла и, когда он устает, то перекладывает ее на другое плечо; в результате этого, говорят они, происходит землетрясе-

⁴⁵⁰ Издание текста: PG 86, 20–24; ср. CPG, 7016.

ние. А о душах вот что они говорят: Господь для спасения души устроил машину, имеющую двенадцать сосудов, которая, вращаясь под сферой, поднимает души умерших, а великое светило, приняв их, очищает (своими) лучами и передает Луне; и таким образом диск того, что мы называем Луной, становится полным.

[21В] А себя этот мерзкий Мани называет Параклетом и апостолом Иисуса, хотя никогда не слышал слов Господа и никогда не пользовался господними Писаниями. Получив основы (своего учения) от Маркиона и от гнусных нечестивцев, которые были до него, а также от персидских магов, он учит, как я уже сказал, о двух началах: одно, говорит он, является Богом надо всем, а другое господствует над нашим миром до третьего неба; и он — это дьявол, который дал закон Моисею, он же послал пророков. Сам же (Мани) не принимал ни закон, данный через Моисея, ни пророков, но богохульствовал, как Маркион и прочие его проклятые единомышленники. [21С] В воскресение (плоти) он не верит, крещение не принимает, а боготворит магию, почитает всех демонов, клянется богами, проклинает пищу как враждебную.

Его последователи, ненавистные Богу манихеи, ввели у себя бесовские книги, которые суть следующие: 1. «Живое Евангелие»; 2. «Сокровище жизни»; 3. «Собрание писем (Мани)»; 4. «Книга таинств»; 5. «Семисловие Алогия»; 6. «Книга молитв»; 7. «Кефалайя»; 8. «Прагматейя гигантов»; 9. «Евангелие от Фомы»; 10. «Евангелие от Филиппа»; 11. «Деяния апостола Андрея»; 12. «Пятнадцатое послание к лаодикийцам»; 13. Книга, называемая «Детство Господа», которую сочинили сами, желая показать, что его воплощение было мнимым, а не истинным. Чтобы понять, что все это — ложь, послушай, что сказано в «Апостольских установлениях»...

Фотий. «Библиотека» (*Bib. cod. 85*)⁴⁵¹

Я прочитал труд Гераклиана, епископа Халкедона, «Против манихеев» в двадцати книгах. Способ его выражения краток, без излишеств и (вместе с тем) возвышен; он не уклоняется от ясности, но ясность его граничит с величавостью, как у того, кто соединяет разговорный язык с аттическим диалектом и кто готовит учеников к соревнованию в (если так можно сказать) изощренном аттицизме.

Он отвергает сочинение, называемое у манихеев *Евангелие*, а также *Книгу гигантов* и *Сокровища*. Перечисляет и всех тех, кто писал до него против безбожия Мани: Гегемония, который записал споры Архелая с Мани; Тита, который собирался написать против манихеев, но написал, скорее, против сочинений Адды; еще Георгия Лаодикийского, ко-

⁴⁵¹ Издание текста: Henry, 1960, 9–10.

торый против этого нечестия пользовался почти теми же доказательствами, что и Тит; и Серапиона, епископа Тмуиса; и Диодора, который вел сражение с манихеями в двадцати пяти книгах и который в первых семи книгах собирался опровергать Живое Евангелие Мани, но не сделал этого, а опровергал сочинение Адды, которое называется *Модий*. В следующих (книгах) он подробно излагал и объяснял, как манихеи для достижения желаемого использовали цитаты из Писания. Так (писал) Диодор.

Упомянув вышеназванных отцов (как благочестивейший Гераклиан сам их называет), он бегло останавливается на всех слабых местах в их рассказе, с пиететом восполняет их пробелы, а все то, о чем у них рассказано правильно, полностью принимает с благоговением, добавляя к этому и свои размышления.

Этот муж дышит силой, почерпнутой из философии, и богат знанием других наук, поэтому он и опровергает со всей страстью противные разуму мифы Мани и благодаря своему знанию реалий обличает вздор, который тот рассказывал о Сущем.

Этот труд «Против манихеев» в двадцати книгах был написан им для Ахиллия, который попросил его об этом и которого (Гераклиан) называет (своим) верным и любезнейшим чадом. Ведь этот Ахиллий, видя, как распространяется нечестие манихеев, попросил, чтобы против него было написано (обличительное) сочинение, и оно было написано для необратимого триумфа.

Жил же этот благочестивейший Гераклиан во времена...⁴⁵²

Латинские антимианхейские сочинения

Августин. Глава 46 из трактата «О ересях»
(*De haer.* 46); 429 г.⁴⁵³

[312] 1. Манихеи произошли от некоего перса, которого звали Мани, хотя его ученики, после того как его безумное учение стали проповедывать в Греции, предпочитали называть его Манихей, чтобы избежать созвучия со словом «мания». [313] Отсюда некоторые из них, якобы более ученые, а на самом деле более лживые, называют его Маннихей, с удвоенной «н», как будто (это имя означает) «изливающий манну»⁴⁵⁴.

⁴⁵² Далее в тексте лакуна.

⁴⁵³ Издание текста: Vander-Plaetse-Beukers, 1969, 312–320. Нумерация разделов дается по этому изданию; в квадратных скобках указываются страницы этого издания. Английский перевод и краткий комментарий см.: Müller, 1956, 85–96, 158–172.

⁴⁵⁴ За латинской формой Mannicheus у Августина стоит греч. μάννα «манна» и χέω «лью».

2. Он придумал, что существовали два начала, отличные друг от друга и друг другу противоположные, равным образом вечные и совечные, и они были всегда. Вслед за другими древними еретиками он также думал, что есть две природы (или сущности), одна (природа) добра, а другая зла. Следуя своим учениям, они выдумывают между (этими природами) войну (в результате которой произошло их) смешение, очищение добра от зла, и та часть доброй (природы), которая не сможет очиститься, осуждена со злом на вечное проклятие. Однако если включить сюда все (их вымыслы), то этот труд стал бы слишком длинным.

3. Следуя этим своим сказкам, пустым и нечестивым, (манихеи) вынуждены говорить о том, что добрые души принадлежат той же природе, что и Бог, и эти души, как они считают, должны быть освобождены от смешения с душами, дурными по природе, т. е. противоположными (добрым душам).

4. Точно так же они считают, что мир был создан природой добра, т. е. природой Бога, но из-за смешения добра и зла, которое некогда возникло, обе природы начали сражаться друг с другом.

5. Они говорят, что само очищение и освобождение добра от зла не только по всему миру и из всех его элементов совершают силы Бога, но и их избранные через еду, которую они получают. Они считают, что и к этой еде, и к миру в целом примешана сущность Бога, которая, как они думают, очищается в их избранных при помощи такого образа жизни, который ведут манихейские избранные, как будто (этот образ жизни) святее и возвышеннее, чем у их слушателей. Ведь (манихеи) утверждают, что из этих двух категорий (верующих), а именно из избранных и слушателей, состоит их церковь.

6. Они считают, что у прочих людей, даже у самих слушателей, а больше всего у тех, кто производит потомство, эта часть доброй и божественной сущности, которая, будучи смешанной и привязанной к еде и напиткам, крепко удерживается, [314] связывается наиболее прочно и порочно. И, так они считают, все, что очищается в отношении света, на каких-то кораблях, которые являются Луной и Солнцем, возвращается в царство Бога, как будто бы в собственный дом. Равным образом они утверждают, что эти корабли сделаны из чистой божественной сущности.

7. И они говорят, что видимый свет, — доступный глазам смертных не только на этих кораблях, где он находится в чистейшем виде, но также и во всех других светящихся вещах, где этот (свет), по их мнению, содержится с примесью (тьмы) и должен быть очищен, — является природой Бога. Пять элементов, которые породили своих архонтов, они причисляют к роду тьмы, и эти элементы называют они

такими именами: Дым, Тьма, Огонь, Вода, Ветер. В Дыму были рождены двуногие живые существа, именно отсюда, как они думают, ведут люди свое происхождение. Во Тьме (были рождены) пресмыкающиеся; в Огне — четвероногие; в Воде — водоплавающие; в Ветре — летающие. С этими пятью плохими элементами должны воевать пять других элементов, которые посланы из царства и сущности Бога. И в этом сражении смешались Воздух с Дымом, Свет с Тьмой, хороший Огонь с Огнем плохим, хорошая Вода с Водой плохой, хороший Ветер с плохим Ветром. А те корабли, т. е. два небесных светила, различают они так: они говорят, что Луна сделана из хорошей Воды, а Солнце — из хорошего Огня.

8. На этих кораблях находятся святые добродетели, которые преобразуются в мужские сущности, чтобы обольщать женские сущности противоположного рода, и наоборот (преображаются) в женские, чтобы обольщать мужские сущности противоположного рода. И из-за этого обольщения, когда они распались от вождления, убежит от них свет, который они удерживали примешанным к своим членам, и будет взят ангелами Света для того, чтобы быть очищенным, и, очищенный, он будет погружен на корабли, чтобы быть доставленным в свои царства.

9. По этому случаю, или лучше под некоей властью (их) достойного проклятия суеверия, их избранные принуждены принимать, с позволения сказать, причастие, окропленное мужским семенем, чтобы даже оттуда, как и из другой еды, которую они употребляют, могла быть очищена та божественная субстанция. Но сами они заявляют, что не делают этого, и утверждают, что это делают какие-то другие (еретики), [315] прикрываясь именем манихеев. Однако, как ты знаешь, они были обнаружены в церкви в Карфагене, уже после того, как ты был поставлен там диаконом, когда некоторые (из них) предстали перед судом при нынешнем трибуне Урсе, который тогда председательствовал в базилике. Там девочка, по имени Маргарита, рассказала об этом возмутительном безобразии; она, по ее словам, когда ей не было еще двенадцати лет, была осквернена через это нечестивое таинство. После этого некую манихейку Евсевию, как бы святую, пострадавшую из-за того же, он с трудом заставил признаться (хотя сначала она утверждала, что она невинна) и потом потребовал, чтобы ее осмотрела повивальная бабка. Когда ее осмотрели и выяснили истинное положение дела, то она рассказала об этой невероятной гнусности то же самое, что и Маргарита (хотя, когда Маргарита давала показания, она отсутствовала и не слышала ее слов), а именно, что под вступающих в половую связь подсыпается мука для того, чтобы семя впитывалось и смешивалось с ней. И недавно некоторые из них, обнаруженные и приведен-

ные в церковь, как об этом свидетельствуют епископские постановления, которые ты нам прислал, признали при тщательном дознании, что это не таинство, а кошунство.

10. Из них один, по имени Виатор, говоря, что тех, кто это делает, называют катаристы, хотя он утверждал, что другие направления той же манихейской секты разделяются еще на маттариев и собственно манихеев, не смог отрицать, что все эти три формы происходят от одного автора и что все они являются манихеями. И несомненно те книги являются общими для всех манихеев, в которых записаны те дикие вымыслы о превращении мужского пола в женский и женского в мужской (предназначенные) для заманивания и уничтожения владык тьмы через воздержание обоих полов для того, чтобы божественная субстанция, которая была (этими владыками) пленена, освободившись, смогла убежать от них. [316] Отсюда и произошла та гадость, о которой каждый из них говорит, что она не имеет к ним никакого отношения. Ведь они считают, что они, насколько возможно, подражают божественным силам с тем, чтобы частица Бога (которая пребывает в них) очистилась. Они верят, что как во всех небесных и земных телах, а также в семенах всего, так и в семени человека (эта частица) удерживается зараженной. И из этого следует, что они должны очистить ее поеданием даже мужского семени, точно так же, как и других семян, которые они получают в еде, они должны очистить через еду. Поэтому и называются они катаристами, как бы чистильщиками, очищая ее со всей тщательностью, так что они не воздерживаются от столь жуткой еды, как эта.

11. Не питаются, однако, мясом, как будто бы божественная субстанция бежит из мертвых или убитых, и столько там остается, сколько уже не является достойным очищаться в животе избранных. И не употребляют в пищу яйца, как будто они, когда их разбивают, умирают, и нельзя питаться никакими мертвыми телами, и только то может жить из плоти и не умрет, что смешивается с мукой. И не употребляют молока, хотя его выдаивают или высасывают из живого тела животного. Не потому что они думают, что в нем нет ничего примешанного от божественной субстанции, а потому что... И вина не пьют, говоря, что зло является началом тьмы, если пить вино. И не пьют ни молодого вина, ни только что изготовленного.

12. Они считают, что души их слушателей перейдут в избранных, или при более счастливом совпадении обстоятельств в еду их избранных, чтобы уже оттуда, очистившись, они не возвращались в тела. Прочие же [317] души, они считают, войдут или в скотину, или во все, что имеет корни и питается из земли. Они полагают, что травы и деревья живут так, что их жизнь способна и чувствовать, и, если (этим растениям)

причиняют вред, испытывать боль, и никто не может с них ни рвать, ни брать без того, чтобы не причинить им мучительную боль. Поэтому они считают недозволенным даже очищать поле от сорняков. По этой же причине земледелие, которое является самым невинным из всех занятий, они, по своей глупости, обвиняют во многих убийствах. А своим слушателям, они считают, это можно простить, потому что те доставляют (с этих полей) пищу для избранных, так что та божественная субстанция, очистившись в их животе, должна вымолить для них прощение за те (вещи), которые они передают для очищения. Таким образом, сами избранные, не работая на полях, не собирая никаких плодов, никогда не срывая листьев, ждут, что это для их нужд принесут им их слушатели, и таким образом, следуя своему суетному учению, прекрасно живут, завися от убийств, которые совершают другие. Они даже призывают этих своих слушателей, если те едят мясо, не убивать животных, чтобы не оскорбить прикованных к небесам архонтов тьмы, от которых, как они говорят, всякая плоть ведет свое происхождение.

13. И если они общаются с женщинами, то должны избегать зачатия и рождения, чтобы божественная субстанция, которая входит в них (т. е. манихеев) через пищу, не была связана в потомстве плотскими оковами. Так, т. е. через еду и питье, по их убеждению, души вошли во всякую плоть. Поэтому, не сомневаясь, отвергают они брак и, насколько это касается их самих, запрещают (его). Поскольку они запрещают рожать, то и брак должен быть запрещен.

14. Они заявляют, что Адам и Ева были рождены от архонтов Дыма, когда их отец, по имени Сакла, проглотил потомство всех своих товарищей (архонтов), и все смешанное с божественной субстанцией, полученное им, он, совокупившись со своей женой, сковал в плоти потомства как в крепчайших оковах.

15. Они утверждают, что это Христа называет наше [318] Писание змеем, от которого, говорят они, они были просвещены, так что они открыли глаза для познания и смогли различать добро и зло; (они также говорят) что в самые последние времена этот Христос пришел для того, чтобы освободить души, а не тела; и явился он не в подлинной плоти, но взял подобие плоти, чтобы насмеяться над человеческими чувствами, и через это оболгал не только смерть, но также и воскресение; Бог, который через Моисея установил закон и который говорил через еврейских пророков, не есть истинный Бог, но один из архонтов тьмы. И они говорят, что сочинения Нового Завета были фальсифицированы, и (в результате те сочинения), которые они хотят (признать подлинными), они принимают, а которые не хотят, отбрасывают. И они отдают предпочтение некоторым апокрифам, как будто они содержат всю истину.

16. Они говорят, что обещание Господа Иисуса Христа о Параклете, Святом Духе, исполнилось в их ересиархе Мани. Поэтому он в своих посланиях называет себя апостолом Иисуса Христа, потому что Иисус Христос обещал, что он пошлет его (в мир) и в нем пошлет Святого Духа. Поэтому и сам Мани имел двенадцать апостолов, равное числу Апостолов, и это число манихеи сохраняют и по сей день. Ведь из своих избранных они имеют двенадцать, которых называют учителями, а тринадцатого (они называют) предводителем; (есть у них) также и семьдесят два епископа, которые назначаются учителями, и неопределенное число пресвитеров, которые назначаются епископами; епископы имеют также диаконов. А прочие называются только избранными. Но и они посылаются (на проповедь), [319] если они оказываются способными (для проповеди) для этого заблуждения, или туда, где его нужно поддержать и распространить, или туда, где его еще нет и где его нужно посеять.

17. Они утверждают, что крещение в воде никому не приносит спасения, и полагают, что никто из тех, кого они обманывают, не должен быть крещен.

18. Днем обращают они свои молитвы к Солнцу, где бы оно ни находилось, а ночью — к Луне, если ее видно. Если же ее не видно, то обращаются они к северной части (небосвода), по которой Солнце, когда оно заходит, возвращается на восток.

19. Происхождения грехов приписывают они не свободной воле, но субстанции враждебного рода, которая, по их учению, примешана к людям. Они утверждают, что всякая плоть является творением не Бога, но злого ума, который совечен Богу и противостоит ему. Они говорят, что плотское вожеление, через которое плоть вожделеет против духа, это не болезнь, которая в нас присутствует от испорченной природы первого человека, но утверждают, что оно является противоположной субстанцией, настолько нам присущей, что когда мы освобождаемся и очищаемся, она отделяется от нас и в своей природе сама продолжает бессмертно жить. И эти две души (или два ума), одна хорошая, другая плохая, ведут между собой в человеке войну, в которой плоть вожделеет против духа, а дух против плоти. И никогда этот недостаток, как мы говорим, не будет в нас исцелен, даже в будущем, но эта субстанция зла, отделенная от нас и изолированная, когда закончится этот век после пожара мира, будет жить вечно в некоей глыбе⁴⁵⁵, как в темнице. Они утверждают, что этой глыбе всегда будет сопутствовать как бы крыша, или покров, [320] из душ, хотя и добрых по природе, но не могущих очиститься от дурного влияния плохой природы.

⁴⁵⁵ Августин словом *globus* передает греч. βῶλος; ср. *massa* в *Act. Arch.* XI. 3 и прим. к переводу Eriph., *Pan.* 66. 30. 2.

Хронологическая таблица

Мани и манихейство

Исторический фон

	ок. 100 — возникновение общины эльксаитов
	144 — Маркион исключен из римской общины и создает собственную церковь
	154 — рождение Бардайсана
216 — рождение Мани	
ок. 220 — приход Мани к эльксаитам	
	222 — смерть Бардайсана
	224 — смерть последнего Аршакида Артабана IV
	226 — начало правления первого Сасанида Ардашира
228 — (первое) откровение Мани	
240 — (второе) откровение Мани	240 — Шапур становится соправителем Ардашира
Мани оставляет эльксаитов	
241–242 — путешествие Мани в Индию	242 — смерть Ардашира. Шапур становится единоличным правителем
243 — самостоятельная миссия учеников Мани в Индию	
244–260 — миссия Адды и учеников в Римскую империю (Сирия, Египет, Рим) /?/. Миссия Аммо на Восток. Мани сопровождает Шапура в его походах	
	273 — смерть Шапура и воцарение его сына Ормазда
	274 — смерть Ормазда и воцарение Бахрама I
ок. 276 — последнее путешествие Мани	
ок. 277 — мученическая смерть Мани; главой манихейской церкви становится Сисинний; начало гонений на манихеев в Персидской империи	277 (после смерти Мани) — смерть Бахрама
	277–294 — правление Бахрама II
ок. 287 — очередное гонение на манихеев и мученическая смерть Сисинния; манихейскую церковь возглавил Иннай	
	294–303 — правление Нарсеса
	ок. 300 — Александр Ликопольский пишет «Против манихеев»

Index locorum

(В указателях отмечается или номер страницы, или номер примечания: обычной цифрой указывается номер страницы, подстрочной, полужирным шрифтом — номер примечания; цифры после буквы П указывают на номер примечания в Приложениях.)

Ветхий Завет

Быт

2. 7 — ^{617, 620}
4. 25 — П ¹⁴²
4. 26 — П ¹⁴²
5. 18 — П ¹⁴²
6. 1–4 — ⁶⁶⁹
6. 10 — П ¹⁴²
10. 8–9 — П ⁴³⁹

Исх

20. 4 — ⁸⁶¹
20. 13–16 — ⁸⁶¹

Втор

17. 3 — ⁵⁷³

Ис

34. 4 — ⁷⁵⁸

Иез

1. 4 сл. — ⁵⁸²

Дан

2. 34 —

Пс

68. 22 — П ³¹⁹
95. 4 — П ¹⁰⁰
109. 1 — ⁶⁹⁰
135. 2 — П ¹⁰⁰

Новый Завет

Мф

4. 21 — П ²⁸⁶
10. 2–4 — П ²⁹⁰
10. 9 сл. — ⁸⁵⁰
10. 16 — ⁶²⁵
12. 23 — ⁴⁵²
12. 25 — ⁶¹⁰

12. 42 — ⁴⁵²
13. 37 — ⁵³¹
25. 1 сл. — П ²⁷⁸
25. 31 сл. — ⁷⁰⁰
26. 26 сл. — ^{515, П 278}
26. 59 — П ¹⁹⁶
27. 28 — П ³¹⁶
27. 34 — П ³¹⁹
27. 48 — П ³¹⁹
27. 51 — П ^{322, 323}

Лк

2. 42–50 — ^{452, П 37}
6. 14–16 — П ²⁹⁰
6. 43–44 — ^{550, 577}
7. 33 — ⁵²⁹
10. 1 — ⁸³⁸
10. 38–42 — П ^{291, 313}
23. 36 — П ³¹⁹
23. 45 — П ³²³

Мк

3. 16–19 — П ²⁹⁰
12. 36 — ⁶⁹⁰
13. 30 — ⁷⁹⁸
15. 28 — П ¹⁹⁷
15. 36 — П ³¹⁹
15. 38 — П ³²³
16. 1 — П ²⁹²

Ин

1. 4 — 283
1. 14 — 283
1. 17–18 — 283
7. 35 — ⁵⁴⁰
8. 6 сл. — П ³¹⁸
8. 38 — П ²⁴⁰

11. 11 сл. — П²⁹¹
 13. 26 — П³¹¹
 14. 6 — 283
 14. 16–17 — ⁹⁸¹
 14. 26 — ⁹⁸¹
 16. 7 сл. — П^{207, 208, 210}
 19. 29. — П³¹⁹

Деян

1. 13 — П³⁰⁹
 1. 15 сл. — 240
 8. 9 сл. — 244
 11. 26 — ⁹⁶⁹
 12. 2 — П²⁸⁶

Рим

14. 10 — ⁸⁷⁰

Икор

1. 16 — ⁸⁸⁹
 11. 19 — ⁹⁶⁵
 15. 45 — ⁶²⁰

2Кор

5. 10 — ⁸⁷⁰
 12. 2 — П¹³⁷
 12. 2–5 — П¹⁵⁸

Гал

1. 1 — П^{158, 168}
 1. 11–12 — ⁹⁹⁰, П¹⁶⁰
 2. 11–14 — ⁵⁴⁸
 5. 20 — ⁹⁶⁵

Еф

1. 17 — П³¹²
 1. 21 — П³⁰²
 4. 22–24 — ⁶⁸¹

Флп

2. 7 — П¹⁹³
 4. 3 — ⁵⁴¹

Кол

1. 16 — П³⁰²
 3. 8 сл. — 254
 3. 9–10 — ⁶⁸¹

1Тим

4. 1 — П⁴⁴⁹

Евр

12. 4–13 — 61

Иак

1. 17 — 283

2Петр

3. 3 сл. — ⁷⁹⁸

3Ин

- 13 — П³⁴⁴

Христианские апокрифы

- Act.Jo.* 59 — П²⁹⁶

- Act.Jo.* 113 — П³⁰⁸

- Act.Petr.* 17 — П²⁹⁷

- Act.Phil.* 132 — 283

- Act.Thom.* 26–27 — ⁸⁶⁷

- Act.Thom.* 27 — ⁵⁸⁵

- Act.Thom.* 82 сл. — П²⁹⁹

Тексты из Наг Хаммади

- TrRes* (I. 4; 43. 37) — П⁴²

- TrTract* (I. 5; 136. 1) — П⁴²

- EvThom* (II. 2; 33. 6 сл.) — П²⁸⁰

- Eug* (III. 3; 73. 9–12) — ⁵⁸⁵

- SophJC* (III. 4; 96. 4–8) — ⁵⁸⁵

- 2ApJa* (V. 4; 59. 11) — П⁴²

- AuthLog* (VI. 3; 29. 4 сл.) — ⁶²³

- Noema* (VI. 4; 46. 27–29) — ⁶⁹²

- TeachSilv* (VII. 4; 84. 15 сл.) — П⁹³

- Zostr* (VIII. 131. 14) — П⁴²

- TestVer* (IX. 3; 30. 30–31) — ⁷³⁷

- TestVer* (IX. 3; 70. 6 сл.) — П³²⁴

**Греческие астрологические
тексты**

CCAG

- I. 146. 3 — ⁷²⁹

- I. 147. 21 сл. — ⁷¹⁵

- I. 148. 17–20 — ⁷²⁰

- II. 89. 6 — ⁷²⁶

- II. 160–180 — ⁷²³

- IV. 113–114 — ⁸³⁰

IV. 114. 1 сл. — 728, 831
IV. 137. 30 сл. — 729
V. 1. 181. 1 сл. — 726
V. 2. 135. 6–7 — 831
V. 2. 139. 28–29 — 716
V. 4. 170. 4 сл. — 727
VIII. 3. 199. 7–9 — 831

Греческие папирусы

PGM IV. 1163–1164 — П⁹⁴
PGM IV. 1195 — П¹⁰⁰
PGM IV. 1206 — П⁹⁴
PGM IV. 1234 — П⁴²
PGM IV. 2785 — П³⁹
PGM XXXVI. 213 — П³⁹
P. Oxy. 654 — 1
P. Oxy. 655 — 1
P. Oxy. 1786 — П⁵⁰
P. Ryf. 469 — 132, 900, 902, 908

Эдикты против манихеев

Cod. Just.

I. 5 — 225

Cod. Theod.

XVI. 5 — 225

Collat.

XV. iii. 1–8 — 221

XV. iii. 3 — 223

XV. iii. 4 — 224

XV. iii. 6 — 222

Языческие авторы

Aet.

II. 15. 6 — 751

Alex. Lyc.

Adv. Man. (Brinkmann)

II (3. 1 сл.) — 128

II (4. 16) — 127

II (4. 16–17) — 901

II (4. 17–18) — 903

II (4. 17–19) — 892
II (4. 19–21) — 483
II (4. 21–22) — 491
II (4. 23–24) — 125, 892
II (4. 24–5. 2) — 576
II (5. 2–3) — 995
II (5. 7–8) — 607
II (5. 11–12) — 589
II (5. 13–14) — 597
III (5. 15–19) — 609
III (5. 19–21) — 612
III (5. 21–22) — 614
III (5. 21–6. 1) — 625
III (5. 22) — 620
III (6. 2) — 624
III (6. 6–7) — 626
III (6. 7–9) — 643
III (6. 8–22) — 729
III (6. 11–13) — 651
IV (7. 14–15) — 283
IV (7. 14–19) — 673
V (7. 27 сл.) — 686
V (8. 1–4) — 691
V (8. 22–23) — 908
VI (9. 17–19) — 791
VI (10. 23–24) — 791
X (16. 9–24) — 570
XXII (29. 26 сл.) — 688
XXII (30. 5 сл.) — 706
XXIV (34. 18–20) — 988, П⁸⁶

Corp. Herm. (Nock–Festugière)

I. 21–22 — П¹¹⁰

I. 32 — 288

X. 14 — П⁸⁹

XI. 2 — П⁹⁴

Exc. VI — 747

Exc. XXXIII. 3 — П¹⁰⁷

Diodor

II. 30. 1–6 — 179

II. 30. 4 — 825

Herodot

I. 98. 4–5 — ⁸²⁵
 I. 181. 3–5 — ⁸²⁵

Hesiod**Erga**

106–201 — 193
 108 сл. — 199

Julian**Orat.**

IV (151D) — 287
 V (172C) — 287

Sol.

148A — ⁷⁵⁶

OrChald. (Des Places)

Fr. 49 — Π ⁹⁴
 Fr. 115 — Π ¹¹¹

OrSyb. (Geffcken)

I. 65–125 — 199
 I. 283–284 — 199
 IV. 49–88 — 199
 IV. 51–53 — 199

Ovid.

Met. I. 89 сл. — ⁷⁹⁹

Plato

Resp. 546E сл. — ⁸⁰⁰
Tim. 30A — ⁶⁰⁷
Tim 69C — Π ¹²¹

Plut.

IsOsir 47 (370B) — ⁸⁰⁶

Porph.**De abst.**

IV. 17 — ⁵⁶⁴
Vit. Plot.
 4. 14 — ⁴³¹

Procl.

Theol. plat.
 5. 34 — 286
Tim.

III. 82. 11 — Π ¹⁰³

Servius

Ad Aen. VI. 714 — ⁷¹⁷
In Verg. Buc. IV. 4 — 200

Simp.

In Epict. Ench. XXXV (Hadot)
 (323. 31–38) — ^{575, 576}
 (323. 38–39) — ⁶¹¹
 (323. 40–41) — ⁶²⁰
 (323. 41–42) — ⁶²⁵
 (323. 42–44) — ⁶²³
 (324. 63–65) — ^{590, 602}
 (324. 65–66) — ⁶⁰³
 (325. 90–91) — ¹³¹
 (326. 105–107) — ⁵⁷⁰
 (326. 108–109) — ⁶⁰⁵
 (326. 112–114) — ⁵⁷³

Verg.**Buc.**

IV. 4 сл. — 200

Христианские авторы**Act. Arch.** (Beeson)

VII. 1 (9. 18 сл.) — ⁵⁷⁶
 VII. 3 (10. 21) — ^{617, 618,} Π ⁴¹⁷
 VII. 3 (10. 22) — Π ⁴¹⁸
 VII. 4 (10. 24) — ⁶²⁰
 VII. 4 (10. 26–29) — ⁶⁴²
 VII. 4 (10. 27) — ⁶³⁰
 VIII. 2 (11. 21–22) — ^{635,} Π ⁴¹⁹
 VIII. 7 (13. 24) — ⁶⁸³
 VIII. 7 (13. 25) — ⁶⁸⁴
 IX. 4 (14. 25) — Π ⁴²¹
 IX. 4 (14. 26–27) — Π ⁴²²
 X. 1 (15. 11) — ⁵⁸⁵

X. 1 (15. 20–21) — П⁴²³
X. 1 (15. 24) — П⁴²⁴
X. 1 (15. 25) — П⁴²⁵
X. 2 (15. 26) — П⁴²⁶
X. 5 (16. 26) — ⁸⁴⁶
X. 8 (17. 21–23) — П⁴²⁷
XI. 1 (18. 16) — ⁶⁶³
XI. 3 (18. 27 сл.) — П⁴²⁸
XI. 3 (19. 17) — ⁶⁹⁶ П⁴³⁰
XIII. 1 (21. 20) — П⁴³¹
XIII. 1 (21. 24) — ⁶⁹⁶
XIII. 1 (21. 25) — ⁶⁹⁴
XIII. 2 (21. 27) — ^{655, 657}
XIII. 4 (22. 13) — ⁸⁹¹
XIII. 4 (22. 14) — ⁸⁹²
XXVIII. 2–3 (40. 33 сл.) — ⁶²³
LXI. 3–4 (89. 16 сл.) — ⁹³²
LXII. 3 (90. 16 сл.) — П³⁹³
LXII. 6 (91. 3 сл.) — ³⁶⁵
LXIV. 4 (93. 4–5) — ⁵¹⁸
LXIV. 6 (93. 14) — ⁸⁹²
LXIV. 6 (93. 15) — ⁸⁹¹
LXIV. 9 (93. 25) — ⁵²⁰
LXVI. 3 (95. 20) — ⁵²¹

Adam.

De fide

I. 2 — ⁹⁷⁶
II. 12 — ⁹⁸²

Agath.

Just.

II. 30–31 — ¹³⁰

Anath. Br. (PG 100)

1321B — ^{378, 381}
1321C — ⁸⁸³
1321D — ⁸⁹³

Anath. L. (PG 1)

1461C — ^{584, 619}
1466D — ³⁷⁵

1468B — ^{383, 461, 883, 893, 894, 932, 939, 946, 947}

Athenag.

Leg.

1 — ⁹⁶⁹
10. 2 — 284
24. 1 — 284

August.

Conf.

V. 3. 6 — ⁷⁰⁶
V. 5. 8 — ⁷⁰⁶

C. Adv. leg.

II. 12. 41 — ⁸⁸³

C. Ep. Fund. (Zycha)

V (197. 8) — ³⁷³
V (197. 10–11) — ³⁷³
VIII (202. 11–12) — ⁸⁷¹
VIII (202. 12–14) — ⁸⁷³
XI (207. 18–20) — ⁶¹⁵
XII (207. 23–26) — ⁵⁷⁴
XII (207. 25) — ⁴³⁵
XIII (209. 11–12) — ^{576, 578}
XIII (209. 12–13) — ⁵⁸⁰
XIII (209. 16–20) — ⁵⁹²
XIII (209. 20–24) — ⁵⁹³
XIII (209. 26–27) — ⁵⁷⁸

XV (212. 10) — ⁶⁰¹
XV (212. 11–21) — ⁶⁰³
XV (212. 19–20) — ^{600, 605}

XXII–XXIII — ⁶⁰²

C. Faust. (Zycha)

I. 1 (251. 5) — ⁹⁸⁷
I. 2 (251. 23) — ^{898, 988}
I. 3 (253. 1) — ⁹⁸⁷
II. 3 (256. 4–5) — ⁶¹⁶
II. 5 (258. 26 сл.) — ⁶⁹⁵
V. 1 (271. 15–18) — ⁸⁵⁰
VI. 8 (296. 21) — ⁶⁶²
VI. 8 (296. 22–27) — ⁶⁶³
XI. 3 (316. 19–23) — ⁶¹⁶
XI. 3 (316. 18–25) — ⁶¹⁷

XIII. 6 (384. 3) — 779
 XV. 1 (416. 8) — 988
 XV. 5 (424. 5–7) — 648
 XV. 5 (425. 17–20) — 592
 XV. 6 (428. 5–8) — 631
 XV. 6 (428. 8–9) — 632, 650
 XV. 6 (428. 9–10) — 633
 XV. 6 (428. 10–11) — 634, 653
 XV. 6 (428. 12) — 635
 XV. 6 (428. 12–13) — 649
 XVI. 7 (446. 3) — 988
 XVIII. 5 (494. 18–20) — 872
 XX. 2 (536. 20) — 985
 XX. 3 (537. 14) — 282
 XX. 9 (544. 10) — 648
 XX. 9 (545. 28) — 630
 XX. 10 (548. 5–6) — 650
 XX. 17 (557. 9–14) — 625
 XX. 17 (557. 15 сл.) — 623
 XXI. 1 (568. 9 сл.) — 576
 XXI. 14 (585. 25–27) — 606
 XXIV. 2 (722. 15–16) — 661
 XXVI. 2 (730. 10) — 988
 XXVIII. 4 (741. 15) — 212
 XXVIII. 5 (742. 13 сл.) — 780
 XXIX. 1 (744. 1–3) — 869
 XXXII. 19 (781. 1) — 644
 XXXIII. 3 (788. 19) — 988

C. Fel. (Jolivet)

I. 1 (644. 17–18) — П 351
 I. 14 (678. 9 сл.) — 372
 I. 14 (678. 17–18) — 373
 I. 16 (682. 13–14) — П 352
 I. 17 (684. 11) — 598
 I. 17–18 (684. 9 сл.) — 594
 I. 18 (688. 13) — 598
 I. 18 (690. 25–26) — 598
 I. 18 (690. 29–30) — П 354
 I. 19 (692. 26–27) — П 355
 I. 19 (694. 5) — 581
 I. 19 (694. 12–13) — 611
 II. 1 (702. 17 сл.) — 780
 II. 22 (756. 9 сл.) — 207

C. Fort. (Jolivet)

22 (182. 3–6) — 625
 26–27 (184. 25 сл.) — 625

C. Jul.

I. 5. 16 — 161
Ep. (Goldbacher)
 236. 2 (524. 12 сл.) — 865
 236. 2 (524. 18) — 853
 236. 2 (524. 21) — 869
 236. 2 (524. 23 сл.) — 573

De haer. (Vander-Plaetse–Beukers)

46. 1 (313. 5–6) — 434
 46. 2 (313. 7–9) — 576
 46. 5 (313. 29–30) — 847
 46. 7 (314. 43–46) — 603
 46. 7 (314. 50–52) — 618
 46. 7 (314. 53–54) — 737
 46. 14 (317. 146–150) — 667
 46. 16 (318. 168 сл.) — 203–205
 46. 17 (319. 178–180) — 866
 46. 19 (319. 198 сл.) — 696
 46. 19 (319. 199–200) — 691

De mor. man.

II. 9 — 603
 II. 74 — 851
 X. 19 — 852

Nat. Bon.

XLIV — 374, 398, 659

Clem. Al.

Exc. Theod.

78. 2 — П 130

Paed.

III. 12 — П 50

Strom.

I. 71. 5–6 — 564
 VII. 40. 3 — П 43
 VII. 107. 2–3 — 975

Cyr.

Cat. ad ill.

VI. 21–34 — 37
 VI. 22 — 371

VI. 24 — 434
VI. 25 — 981
VI. 30 — 521
VI. 31 — 893, Π 441
VI. 33 — 566

Didymos

Comm. Eccl.

V. 9–9a — 142

Diogn.

9. 6 — 284

Ephr.

2DiscHyp. (Mitchell)

XXX — 629, 696

XXXI — 667

XXXII — 553

XLVII — 629

LXXV — 629

4DiscHyp.

LXXIX — 617

XC — 553

Hymn. (Beck)

1. 14 — 566

1. 18 — 563

3. 4 — 556

6. 9 — 563

53. 6 — 557

55. 10 — 738

56. 9 — 566

Epiph.

Pan.

18. 1. 4 — 529

19. 1. 7 — 529

19. 3. 6 — 529

29. 6. 6 — 973

30. 1. 3 — 973

30. 15. 3 — 529

30. 16. 8–9 — 526

42. 1. 2 — 547, 978

42. 10. 2 — 545

56. 1. 2 — 554

56. 2. 1–2 — 553

56. 2. 2 — 560

66. 1. 1 — 943, Π 446

66. 1. 2 — 193, 943, Π 379

66. 1. 5 — 434

66. 1. 9 — 902

66. 5. 3 — Π 441

66. 9. 6 — 621

66. 12. 1–2 — 521

66. 12. 5 — 891, 917

66. 12. 6 — 981

66. 13. 6 — 704

66. 14. 1 — 576

66. 14. 4–5 — 575

66. 16. 3 — 573

66. 21. 3 — 145, 158

66. 22. 2 — 635

66. 22. 8 — 688

66. 24. 1 — 615

66. 25. 3 — 576

66. 25. 4 — 610

66. 25. 5 — 614, 616, 617, 618

66. 25. 6 — 619, 620, 622

66. 25. 7 — 626, 630, 637, 642

66. 25. 8 — 643

66. 26. 1 — 644

66. 26. 8 — 683, 684, Π 234

66. 27. 1 — 645

66. 27. 1–2 — 659

66. 27. 4 — 667

66. 28. 1 — 585

66. 28. 6 — 846

66. 29. 1 — 663

66. 29. 3 — 679

66. 30. 2 — 679

66. 30. 5–6 — 668

66. 31. 2–3 — 573, 679

66. 31. 4 — 691

66. 31. 5 — 689, 694, 696, 697

66. 31. 6 — 655, 657, 692

66. 31. 7 — 701
66. 55. 1 — 889
66. 74. 1 — 573

Eus.

H. E.

III. 39. 16 — 1.
IV. 30. 2 — 556
IV. 30. 2 — 555
IV. 30. 3 — 553
V. 13. 4 — 976
V. 13. 5 — 1008
VI. 38 — 526, 527
VI. 43. 8 — Π¹²⁹
VII. 30. 22 — Π³⁸⁷
VII. 31 — 37
VII. 31. 1 — 981

Mart.

10. 3 — 978

Praep. Ev.

VI. 9. 32 — 182
VI. 10. 1–48 — 555
VI. 10. 14 — 564

Evod.

Fide c. Man. (Zycha)

5 (953. 3–4) — 841
5 (953. 9 сл.) — 696
11 (954. 33 сл.) — Π³⁵³
11 (955. 3–9) — Π³⁵⁹
14 (956. 1–2) — Π³⁶⁴
14 (956. 4) — Π³⁶⁶
14–16 (956. 2 сл.) — 659, Π³⁶³
17 (958. 1) — 655

Filastr.

Div. Haer.

XXXIII. 2 — 576
XXXIII. 4 — 150

Filost.

H. E.

III. 5 — 41

Herm.

Vis. 13. 1 — 835

Hieron.

Ep.

70 — 139
133. 3 — Π⁹⁰

Vir. ill.

33 — 555
72 — 149
99 — 135
102 — 136

Hippol.

Ref.

I. 6. 5 — 751
VII. 31. 1 — 556
IX. 13. 1 — 182
IX. 13. 2 — 527
IX. 14. 1 — 999
IX. 14. 2 — 182
IX. 16. 1 — 182
IX. 16. 3 — 999
X. 25 — 182
X. 29. 1 — 535, 985

Ignat.

Ad Magn.

10. 1–3 — 968

Ad Smyrn.

8. 2 — 970

Trall.

5 — 286

Iren.

Adv. Haer.

I. 1. 1. — 572
I. 5. 1 — 572
I. 17. 1 — 747
I. 23. 2 — 977
I. 23. 4 — 977
I. 24. 4 — 284

- I. 26. 2 — 526
 I. 27. 2 — 545
 I. 28. 1 — 529, 551
 I. 30. 1 — 616
 I. 30. 9 — 730
 I. 31. 1 — 1
 III. 13. 1 — 548

Joh. Gram.

- Disp.* (Richard)
 2 (9–10) — 607
 2 (10–11) — 623
 9 (36–37) — 590
 9 (37–38) — 602
 24 (118–119) — 995
 58 (245–246) — 576

Just. Mart.

- Apol.*
 1. 26 — 978
Dial. Tryph.
 63. 5. — 969

Lact.

- Div. Inst.*
 I. 6. 8 — 827
 IV. 30. 10 — 973
 IV. 30. 11 — 975

Orig.

- Or.*
 13. 2 — Π 43
Cels.
 II. 27 — 970
 V. 4 — 286
 VI. 22 — 717, 723, 756, 804

Phot.

- Bibl.* (Henry)
 85 — 156, 178, 883
 291 — 178

Contra man.

- I. 11 — 126
 I. 12 — 371

Ps. Clem.

- Rec.*
 IX. 19. 1–29. 2 — 555

Serap.

- Adv. Man.* (Casey)
 XXXI (47. 3–4) — 576
 XXXI (47. 8–9) — 606
 XXXI (48. 35–36) — 600
 XXXI (48. 42–43) — 576

Sev. Ant.

- Hom.* (Brière)
 CXXIII (149. 28–29) — 576
 CXXIII (153. 15–20) — 577
 CXXIII (153. 16–18) — 590
 CXXIII (153. 18–20) — 602
 CXXIII (155. 28) — 600
 CXXIII (163. 7–9) — 606
 CXXIII (165. 15–20) — 608
 CXXIII (167. 12–15) — 612
 CXXIII (173. 8) — 611

Socr. Schol.

- H. E.*
 I. 22 — 37

Soz.

- H. E.*
 III. 16. 1 сл. — 41
 III. 16. 5–7 — 557
 IV. 9. 6 — 135

Tert.

- Adv. Marc.*
 I. 2. 2 — 550
 I. 19. 4 — 546

- I. 20. 2 — 548
 I. 29. 1 — 551
 IV. 5. 3 — 547
 IV. 11. 8 — 551
 V. 19. 1 — 978

Adv. Val.

4. 1 — 974

Theod. Cyr.

Haer. fab. (PG 83)

- I. 20 — 526
 I. 25 (377A) — 158
 I. 26 (377B) — 577, 590, 602, 608
 I. 26 (377 BC) — 606
 I. 26 (377C) — 610, 611, 612
 I. 26 (377C-D) — 623
 I. 26 (377D) — 665
 I. 26 (380A) — 657
 I. 26 (380B) — 696
 I. 26 (381A) — 891
 I. 26 (381B) — 156, 521
 I. 26 (381D) — 893

Theod. b. Koni

Lib. schol. (Scher)

- 11 (311. 15) — 440
 11 (313. 13-14) — 576
 11 (313. 15) — 578
 11 (313. 16) — 579, 587
 11 (313. 17) — 585
 11 (313. 18-21) — 603
 11 (313. 18) — 605
 11 (313. 19) — 601
 11 (313. 22-23) — 611
 11 (313. 23-27) — 613
 11 (313. 27) — 614, 617
 11 (313. 28) — 616
 11 (314. 2-3) — 619
 11 (314. 7-9) — 623
 11 (314. 9) — 604
 11 (314. 10) — 622
 11 (314. 10-13) — 624

- 11 (314. 13-14) — 626
 11 (314. 15) — 627, 628
 11 (314.16) — 629
 11 (314. 17) — 630, 631
 11 (314. 18) — 632, 633
 11 (314. 19) — 634, 635
 11 (314. 20 сл.) — 638
 11 (315. 3-5) — 641
 11 (315. 6-7) — 642
 11 (315. 10) — 644
 11 (315. 12) — 647
 11 (315. 13-14) — 648
 11 (315. 15-16) — 649
 11 (315. 16-18) — 650
 11 (315. 18-22) — 651
 11 (315. 22) — 652
 11 (315. 27) — 654
 11 (316. 1) — 656
 11 (316. 2) — 655, 657
 11 (316. 11 сл.) — 658
 11 (317. 2-3) — 661
 11 (317. 3-4) — 662
 11 (317. 5 сл.) — 663
 11 (317. 12-15) — 665
 11 (317. 16) — 671, 672

Tim.

De rec. haer. (PG 86)

- 13AB — 175
 19C — 869
 21A — 649
 21B — 981
 21C — 382, 866

Tit.

Adv. Man. (PG 18)

- I. 1 (1070A) — 573
 I. 5 (1076A) — 575
 I. 7 (1077B) — 600
 I. 7 (1077C) — 602
 I. 12 (1084D) — 607
 I. 12 (1085A) — 608, 614

- I. 15 (1088B) — 607
 I. 29 (1109C) — 620
 I. 33 (1120D) — 605
 II. 24 — 136

Zach.

VII Cap. (Lieu)

- 1 (176. 9) — 434
 1 (176. 18–19) — 576
 2 (176. 34–35) — 932
 2 (176. 36) — 893
 2 (176. 37) — 883
 2 (176. 38) — 461
 2 (178. 2) — 435
 2 (178. 3) — 437
 2 (178. 40–50) — 377
 2 (178. 44–45) — 407
 2 (178. 49) — 383
 2 (178. 52) — 837
 2 (178. 52–55) — 842
 2 (178. 54) — 839, 846
 3 (178. 59) — 584
 3 (178. 60) — 579
 3 (178. 60–63) — 593
 3 (178. 63–66) — 616
 3 (178. 66) — 619
 3 (178. 67) — 631, 657
 3 (178. 67–70) — 622
 3 (178. 68–69) — 617
 3 (178. 74) — 643
 3 (178. 77) — 635
 3 (178. 79) — 655
 3 (180. 81) — 669
 3 (180. 84–85) — 665
 4 (180. 105–107) — 869
 4 (182. 129–130) — 671
 6 (184. 159–170) — 534

Мусульманские авторы

Бируни

Chronol. (Sachau, 1878)

118. 10–11 — 440

118. 14–17 — 442
 207. 12–15 — 532
 207. 19 — 532
 208. 7–8 — 440, 442
 208. 13 — 435
 208. 14 — 397
 209. 1 сл. — 958

(см. также: Sachau, 1879, 1887, 1888)

ан-Надим

Фихрист (Flügel, 1871)

328. 19 — 461
 328. 19–20 — 481
 328. 29–31 — 468
 329. 3 — 576
 329. 4 — 579
 329. 4–5 — 585
 329. 7 — 594
 329. 8 — 603
 329. 9 — 600
 329. 10 — 589, 602, 605
 329. 11–12 — 605
 329. 24 — 603, 605
 329. 26 — 616
 329. 28 — 628
 329. 29 — 630
 329. 29–31 — 638
 330. 14 — 643
 330. 30 — 692
 331. 1 — 696
 331. 8 сл. — 672
 333. 5 — 859
 333. 6 — 583
 333. 10–12 — 862
 333. 28 сл. — 854
 334. 4 — 932
 335. 27–29 — 695
 335. 31 — 629
 336. 1 — 689
 336. 16 — 391
 336. 20 — 472

336. 21 — 478, 933
 336. 25 — 894
 336. 25 сл. — 937
 336. 29–30 — 947
 337. 4 — 939
 337. 5 — 863
 337. 8 — 946
 337. 12 сл. — 949
 340. 25 сл. — 449
 (см. также: Flügel, 1862)

Масуди

см.: Meynard–Courteille, 1861–1876

Шахрастани

см.: Haarbücker, 1850–1851.

аль-Якуби

см.: Houtsma, 1883.

Манихейские сочинения

Греческие тексты

СМС

3. 2–12 — П₂
 4. 7–12 — 452, П₂
 5. 14 — 946
 11. 2–5 — 451
 12. 9–11 — П₂₀
 14. 3 — 836, 947
 17. 4–7 — 981
 17. 7–10 — П₂₀
 18. 1 сл. — 446, 455
 18. 1–5 — 261
 19. 5–7 — 615
 20. 13–14 — 984
 21. 2 — 23. 14 — 263
 26. 1–2 — 795
 35. 4–9 — 840
 48. 16 сл. — 528
 61. 20–21 — 990
 62. 10–17 — 677

64. 8 сл. — 990
 65. 5–6 — 470
 66. 4 — 434
 66. 4–5 — 984
 66. 4 сл. — 373
 67. 7 — 470
 70. 20–22 — 981
 72. 8 — 947
 73. 5–6 — 446, П₁₀
 74. 6–77. 2 — 939
 79. 13–80. 7 — 458
 80. 16–18 — 540, 255
 80. 18 сл. — 458
 80. 22 сл. — 542
 82. 23 сл. — 542
 86. 1 сл. — 533, 535
 87. 19–21 — 540
 89. 10 — 435, 876
 90. 2 — 435
 90. 8–18 — 457
 91. 20–23 — 531
 94. 10–12 — 451
 100. 21 — 876
 104. 10 — 105. 2 — 460
 106. 11–14 — 464
 106. 15–19 — 461
 107. 1 сл. — 531
 107. 1–6 — 465
 109. 9–17 — 462
 110. 19 — 434
 111. 12–15 — 463
 121. 6–9 — 477
 132. 12–15 — 794
 137. 4–10 — 478
 140. 4–7 — 469
 140. 14–15 — 474
 165. 5 — 883

Тексты из Келлис

- P. Kell. Gr. 20 — 119
 P. Kell. Gr. 91 — 250
 P. Kell. Gr. 92 — 252

P. Kell. Gr. 93 — 253
P. Kell. Gr. 94 — 255
T. Kellis 22 — 256

Иранские тексты

К 16 — 888
М 1 — 49, 461
М 2 — 435, 479, 529, 617, 629, 694, 880, 886, 888, 898,
902-904, 914, 920, 921, 923, 953
М 3 — 507, 510, 512
М 4 — 48
М 5 — 323, 517, 522
М 6 — 461, 943
М 7 — 51, 71
М 14 — 657
М 17 — 48, 329, 373
М 22 — Π 142
М 27 — 585
М 32 — 48
М 34 — 585
М 36 — 838, 899
М 42 — 532, Π 188
М 48 — 473, 922
М 49 — 676, Π 17
М 98 — 48, 603, 643, 760
М 99 — 48, 643
М 101 — 327
М 102 — 48
М 104 — 943
М 172 — 329, 615
М 176 — 48
М 178 — 591, 596, 715
М 197 — 936
М 216a — 914
М 216b — 922
М 216c — 880, 885
М 236c — 885
М 267b — 482, 484, 583
М 273 — 915
М 278 — 518
М 294 — 890
М 299a — Π 142
М 314 — 482, 484
М 454 — 515, 520, 915
М 455 — 328
М 464a — 486
М 470 — 324, 692
М 472 — 48, 631-635
М 475 — 48
М 477 — 48, 576
М 482 — 48, 576
М 543 — 711
М 566 — 473
М 583 — 629
М 644 — 329, 373
М 710 — 794
М 731 — 850
М 733 — 48, 373
М 742 — 944
М 801 — 434, 838-841, 855, 856, 875, 915
М 871b — 473
М 911 — 327
М 915 — 414, 478, 930, 937
М 1221 — 472
М 1306 — 473
М 1307 — 473
М 1344 — 451
М 1750 — 885
М 2231 — 473
М 2309 — 666
М 4523 — 518
М 4574 — 510
М 4575 — 480, 878
М 5569 — 520, 678
М 5750 — 617
М 5779 — 875
М 5794 — 362, 860, 983, Π 247, 248, 250, 252, 253
М 5815 — 928
М 5910 — 451, Π 5
М 5911 — 473
М 6033 — 505, 510
М 7980 — 643
М 7981 — 644, 663, 697
М 7984 — 630

M 8171 — 522
M 8286 — 473
M 13941 — 880, 885
M 14285 — 880, 885-887
M 18220 — 914
M 18223 — 888, 890
M 18224 — 930
S 9 — 45, 670

Китайские тексты

Comp. (Tajadod)

I (15-16) — 444
I (18) — 444
I (19) — 435, 437, 438
I (31) — 518
I (41-42) — 517, 519
III (58-66) — 82
III (65) — 84
III (68) — 518
IV (71) — 836
IV (72) — 838
IV (73) — 839
IV (74) — 841
IV (75) — 846
IV (76) — 843
VI (97-99) — 576
VI (97-101) — 574, 794
VI (102) — 576, 577
VI (102-109) — 574
VI (108-109) — 701

Hymn. (Tsui)

83-119 — 938
146. 1 — 583
151. 1 — 583
261-338 — 596
265. 4 — 596
362. 2 — 630
365. 2 — 683
365. 3 — 684

Tract. (Schmidt-Glitzler)

77 (a 25) — 883
77 (b 1) — 615

77 (b 3) — 603, 604
78 (b 17-18) — 665
78 (b 19-20) — 667
80 (c 15-16) — 624
97 (a 18) — 576
97 (a 21) — 364

Коптские тексты

Hom (Polotsky)

1 — 7. 7 — 946
5. 26 — 852
7. 8 — 699
7. 11-13 — 187, 794
7. 16-19 — 798
18. 5 — 406
18. 6 — 421, 796
25. 1-7 — 376, 80
25. 5 — 84, 713
28. 6 — 434
35. 24-29 — 700
36. 30-31 — 700
38. 15 сл. — 700
41. 6-7 — 696
41. 20 — 690
42. 11-15 — 493
42. 15-30 — 496
44. 10-11 — 500
44. 11-13 — 501
44. 13-18 — 502
44. 18 — 521
44. 21 — 503
44. 22 — 505
44. 24-26 — 502
44. 27 — 503
45. 9 сл. — 507, 521
45. 11 сл. — 509
45. 13 — 434
45. 19-20 — 506
46. 5 — 513
46. 12-17 — 510
47. 6-21 — 511
47. 18-21 — 532

47. 24 — 512
48. 2-5 — 484
48. 2-11 — 512
48. 9-10 — 496
48. 19 сл. — 513
50. 19 — 515
50. 20-21 — 515
50. 24 — 515
54. 12 — 678
54. 14-15 — 933
54. 24 — 932
57. 18-23 — 515
58. 8 сл. — 520
59. 2 сл. — 520
60. 4-5 — 514
60. 10-11 — 513
60. 10-12 — 516
60. 13 — 517
72. 9 — 988
76. 29 — 935
81. 13 — 521
83. 5-12 — 936
83. 13-14 — 934
83. 21 — 939
86. 1-96. 27 — 946
91. 11 — 915
94. 18-22 — 80
94. 22 — 409
96. 19-20 — 515
Keph (Polotsky-Böhlig-Funk)
Intr. (5. 22-26) — 79
Intr. (8. 2-3) — 984
Intr. 8. 34-35 — 787
Intr. (8. 34 сл.) — 364
1 (9. 12-13) — 396
1 (12. 9) — 677, Π 241
1 (12. 9 сл.) — 985
1 (12. 9-13. 4) — 532
1 (12. 14-20) — 539
1 (12. 19-20) — 985
1 (12. 21-24) — 869
1 (13. 30 сл.) — 567
1 (14. 4 сл.) — Π 259
1 (14. 5-6) — 981
1 (14. 6) — 189
1 (14. 25 сл.) — 789
1 (14. 26-29) — 446
1 (14. 31-15. 1) — 455
1 (14. 32 сл.) — 678, 777, 981
1 (15. 8-11) — 687
1 (15. 11-12) — 712, 777
1 (15. 19-20) — 795
1 (15. 25) — 465, 466, 469
1 (15. 26-27) — 470
1 (15. 28) — 479
1 (15. 32-33) — 484
1 (15. 33-34) — 483
1 (15. 34-16. 2) — 487, 924
1 (16. 3-9) — 470, 101, 984, Π 170
1 (16. 29-31) — 678
2 (22. 32) — 577
3 (24. 1-2) — 595
3 (25. 1-2) — 846
4. (25. 12-13) — 577
4 (25. 15-19) — 592
4 (25. 20) — 655
4 (25. 23-30) — 639
4 (25. 30-31) — 671
4 (26. 3) — 577
4 (26. 11) — 577
4 (26. 18-20) — 609
4 (26. 19) — 605
5 (28. 7-8) — 616, 620
5 (29. 1-11) — 694
5 (29. 18-20) — 620
6 (30. 14) — 601
6 (30. 17-23) — 604
6 (30. 19-20) — 661
6 (30. 33 сл.) — 605
6 (31. 10-12) — 605
6 (33. 2 сл.) — 172
6 (33. 9) — 725
6 (33. 10-11) — 721
6 (33. 16 сл.) — 172

6 (33. 16–17) — 984
6 (33. 18) — 725
6 (33. 25) — 725
6 (33. 29–32) — 866
6 (33. 30–31) — 984
6 (33. 33) — 601
7 (34. 21–26) — 579
7 (34. 26 сл.) — 628
7 (34. 26–27) — 614
7 (34. 27–28) — 595
7 (34. 32) — 655
7 (35. 10–13) — 684
7 (35. 13–14) — 671, 672
7 (35. 15) — 657
7 (35. 14–17) — 659
7 (35. 21–24) — 673
7 (36. 1) — 673
7 (36. 3–6) — 675
7 (36. 4) — 677
7 (36. 6–9) — 676
8 (37. 15–19) — 848
9 (38. 1–3) — 868
9 (38. 20 сл.) — 615, П 128
9 (39. 3 сл.) — 615
9 (39. 19–20) — 733
9 (40. 5–16) — 690, 868
9 (40. 11–12) — 581
9 (40. 16–19) — 868
9 (42. 4) — 840
9 (42. 4–6) — 834
9 (42. 7–10) — 834
11 (43. 2–3) — 617
11 (44. 3) — 629
11 (44. 8–9) — 659
11 (44. 11 сл.) — 680
16 (49. 21) — 595
16 (49. 23–25) — 627
16 (49. 24) — 629
16 (54. 12 сл.) — 694
16 (55. 4–5) — 640
17 (55. 17 сл.) — 187, 191
17 (55. 19 сл.) — 191

17 (56. 2–3) — 786
17 (56. 2–4) — 642
17 (57. 3–4) — 786
17 (57. 16 сл.) — 786
19 (61. 17 сл.) — П 237
21 (64. 21 сл.) — 586
21 (64. 22) — 579
23 (68. 17) — 603
23 (69. 18) — 617
24 (71. 20) — 615
24 (71. 24–25) — 595
24 (75. 1–12) — 190
24 (75. 13 сл.) — 190
24 (75. 20–23) — 692
24 (75. 29–30) — 793
24 (75. 32) — 793
25 (76. 18 сл.) — 741
25 (76. 24) — 586
28 (80. 18–19) — 671
29 (81. 29–33) — 580
29 (82. 1–3) — 615
29 (82. 3–6) — 616
29 (82. 6–8) — 628
29 (82. 8–9) — 629
29 (82. 12–15) — 630
29 (82. 20–21) — 671
29 (82. 29 сл.) — 687
29 (83. 4–7) — 695
31 (84. 30–32) — 741
32 (85. 22–25) — 642
34 (87. 1) — 689
36 (87. 34) — 650
38 (90. 22) — 741
38 (90. 26) — 173
38 (91. 20) — 631
38 (92. 24–25) — 650
38 (93. 2–3) — 664
38 (93. 29–34) — 672
38 (94. 18–21) — 681
38 (95. 15 сл.) — 670
38 (95. 14–17) — 668
38 (96. 22–25) — 680

- 38 (96. 25 сл.) — 681
 38 (96. 30 сл.) — 585
 38 (100. 23 сл.) — 983
 38 (101. 9–12) — 983
 38 (101. 18–22) — 984
 38 (101. 22–29) — 985
 39 (102. 28–32) — 655
 39 (103. 3–7) — 689
 39 (103. 10) — П₄₃
 39 (103. 10 сл.) — 785, 789
 39 (104. 1–6) — 694
 39 (104. 6 сл.) — 789
 40 (104. 31) — 689
 40 (105. 10) — 697
 41 (105. 24–29) — 691
 41 (105. 30 сл.) — 696
 44 (114. 19–20) — 174
 44 (115. 4) — 173
 44 (115. 11–12) — 173, 732
 46 (117. 13–17) — 655
 46 (117. 32 сл.) — 168
 46 (118. 2–3) — 732
 46 (118. 9–12) — 689
 47 (118. 16 сл.) — 731
 47 (118. 32) — 731
 47 (118. 20–23) — 644
 47 (119. 17) — 174
 48 (122. 3–4) — 177
 48 (122. 11–15) — 168
 48 (122. 19–20) — 744
 48 (123. 1) — 173
 52 (128. 3–17) — 610
 55 (133. 21 сл.) — 668
 56 (137. 15–20) — 665
 57 (144. 15–145. 4) — 167
 57 (144. 22–24) — 774
 57 (145. 5–6) — 169
 57 (145. 8–19) — 169
 57 (145. 9–10) — 169, 176
 57 (145. 13–15) — 175
 57 (146. 14–15) — 774
 57 (147. 10) — 789
 62 (155. 10–16) — 684
 62 (155. 17–21) — 689
 64 (157. 23–24) — 735
 65 (159. 1–5) — 573
 65 (162. 23–25) — 730
 65 (163. 24–26) — 730
 66 (165. 20–22) — 789
 67 (165. 28 сл.) — 729, 983
 67 (166. 2 сл.) — 845
 69 (167. 6) — 643
 69 (167. 11–13) — 173, 176
 69 (167. 11–24) — 732
 69 (167. 14–15) — 169
 69 (167. 15–16) — 643
 69 (167. 20–21) — 740
 69 (167. 22–24) — 173
 69 (167. 24–30) — 175, 739
 67 (167. 26–29) — 725
 69 (168. 2–169. 7) — 170
 69 (168. 7–9) — 175
 69 (168. 17–19) — 174, 739
 69 (168. 28) — 176
 69 (169. 10–11) — 173
 69 (169. 10–13) — 170
 69 (169. 14–16) — 737
 69 (169. 16) — 175
 69 (169. 17–18) — 730
 69 (169. 21–22) — 173
 70 (169. 24–26) — 667
 70 (170. 1 сл.) — 177
 70 (170. 4–5) — 634
 70 (170. 23–26) — 648
 70 (170. 28) — 632
 70 (170. 28–30) — 650
 70 (171. 4–7) — 653
 70 (171. 20–21) — 664
 70 (173. 24–26) — 174, 744
 70 (173. 29–30) — 173, 177
 70 (175. 10–11) — 735
 73 (179. 16–17) — 789
 73 (180. 7–9) — 787
 75 (182. 20–23) — 673, П₈₇

76 (183. 13–25) — 484
 76 (184. 27 сл.) — 471
 76 (185. 16 сл.) — 488
 77 (188. 30 — 189. 5) — 819
 79 (191. 27 сл.) — 853
 80 (192. 7 сл.) — 852
 80 (192. 29 сл.) — 851
 80 (192. 32–33) — 863
 80 (192. 33 сл.) — 865
 80 (193. 1) — 729
 81 (193. 29–31) — 863
 87 (218. 10 сл.) — 682
 89 (221. 18–223. 16) — 552
 90 (225. 31 сл.) — 857
 91 (228. 8 сл.) — 858
 91 (233. 2 сл.) — 863
 92 (234. 24 сл.) — 406
 96 (245. 8–14) — 674
 100 (252. 1) — 984
 103 (257. 12–28) — 681
 105 (259. 11 сл.) — 988
 109 (262. 16–20) — 853
 109 (264. 2–3) — 863
 112 (267. 10–12) — 583
 115 (271. 25) — П 86
 120 (286. 28–30) — 576
 138 (341. 18 сл.) — 679
 147 (351. 7 сл.) — 693
 147 (352. 5–6) — 693
 148 (355. 2–25) — 79
 148 (355. 5–17) — 405
 151 (371. 11–14) — 470
 151 (371. 6–19) — 984
 151 (371. 20 сл.) — 362
 151 (371. 22) — 86
 151 (371. 24 сл.) — 406
 151 (372. 17–19) — 983
Psalm (Allberry)
PsBema
 219 (1. 7 сл.) — П 262
 219 (1. 10) — 578
 223 (9. 6–7) — 616
 223 (9. 8–11) — 574, 576

223 (9. 9 сл.) — 191
 223 (9. 12) — 578
 223 (9. 12–16) — 591
 223 (9. 15 сл.) — 791
 223 (9. 17) — 601
 223 (9. 17–19) — 603
 223 (9. 17–21) — 171
 223 (9. 20–22) — 606
 223 (9. 22–24) — 610
 223 (9. 26–30) — 612
 223 (9. 31 сл.) — 623
 223 (10. 20–21) — 616
 223 (10. 21–24) — 643
 223 (10. 25–26) — 644
 223 (10. 25–29) — 646
 223 (10. 30–32) — 686
 223 (11. 5–7) — 691
 223 (11. 8–12) — 694
 223 (11. 13–20) — 698
 223 (11. 21–24) — 689
 223 (11. 30–31) — 191
 225 (15. 21 сл.) — 512
 225 (16. 25–27) — 516
 225 (17. 26–27) — 517
 226 (18. 6–8) — 517
 226 (19. 29–31) — 521
 226 (19. 6) — 513
 227 (21. 19 сл.) — П 260
 227 (22. 23–25) — 840
 228 (23. 14–18) — 585
 228 (23. 32–24. 3) — 521
 229 (25. 18 сл.) — 875
 235 (33. 2) — 657
 235 (33. 5–9) — 636
 235 (33. 7) — 633
 235 (33. 17–23) — 852
 235 (34. 11) — 939, 944
 235 (34. 12) — 895, 946
 235 (34. 13) — 520, 883
 241 (43. 5) — 484
 241 (43. 5–8) — 496
 241 (43. 28–30) — 516
 241 (44. 8 сл.) — 834, 836, 838

241 (44. 10) — ⁹³²
241 (44. 15–20) — ⁵²¹
241 (46. 19 сл.) — 81

PsJesus

252 (62. 25–26) — ⁸⁴⁵
261 (75. 10 сл.) — 61
267 (85. 18) — ⁵⁷⁸
275 (95. 28) — ⁵⁷⁸

PsTrin

(115. 31–33) — ⁸⁵²

PsSar

(133. 24–25) — ⁶⁸³
(133. 26–30) — ⁶³⁹
(136. 14) — ⁵⁷⁹
(136. 19) — П ¹⁰⁰
(137. 4) — П ¹⁰⁰
(137. 17–37) — ⁶¹⁸
(137. 38) — ⁶¹⁶
(138. 28) — ⁶³¹
(139. 54) — ³⁷³
(139. 54 сл.) — 81–82
(142. 15) — П ³¹⁹
(143. 12) — П ²⁹⁸
(143. 13) — П ²⁹⁶
(144. 10) — ⁵⁷⁹
(144. 24) — ⁶⁵⁷
(161. 25) — ⁶¹⁷
(162. 27) — ⁵⁸¹
(170. 18–19) — ⁹⁸⁵
(186. 9–12) — ⁵⁸³

PsHer

184 (106. 31) — П ⁸⁶
(191. 12) — ⁵⁸⁴
(201. 13 сл.) — ⁶¹⁸
(201. 17) — ⁶⁰⁵

PsThom

(203. 5–8) — ⁵⁹³
(203. 22–25) — ⁵⁹⁶
(206. 28) — ⁷⁷⁴
(218. 6–7) — ⁵³⁴

Тексты из Келлис

P. Kell. Copt. 6 — ³⁰⁶
P. Kell. Copt. 9 — ³⁰⁷

P. Kell. Copt. 15 — ³⁰⁸
P. Kell. Copt. 19 — ³¹⁰
P. Kell. Copt. 26 — ³⁰⁹
P. Kell. Copt. 29 — ³¹⁰
T. Kell. Copt. 1 — ³⁰¹
T. Kell. Copt. 2 — ^{302, 671, 688}
T. Kell. Copt. 4 — ³⁰³
T. Kell. Copt. 6 — ³⁰⁴
T. Kell. Copt. 7 — ³⁰⁵

Латинские тексты

Cod. Tebes.

col. 1. 14–15 — ⁸⁴⁶
col. 4. 3–5 — ⁸⁵⁰
col. 5. 13 — ⁸⁴⁶

Тюркские тексты

X^aastv (Asmussen)

IB (167. 1) — ⁶¹⁶
IB (167. 4–5) — ^{604, 605}
IB (167. 8) — ^{617, 621}
IIIB (171. 34–37) — ⁶¹⁸
IVB (172. 66–69) — ⁸⁴¹
VIIIA (174. 158–159) — ⁷⁹⁴
VIIIA (174. 158–162) — ⁵⁷⁴
VIIIA (174. 156–161) — ⁵⁷⁶
VIIIB (175. 173) — ⁵⁷⁹
IXA (175. 191–194) — ⁸⁶²
XA (176. 206–210) — ⁸⁶⁵
XIA (176. 223–225) — ⁶⁴²
XIIA (177. 245–247) — ⁸⁶³
XIIIA (177. 261–264) — ⁸⁶⁴
XIVA (178. 272–274) — ⁸⁵⁴
XIVA (178. 275–279) — ⁸⁷⁵
XVC (179. 321) — ⁸⁴⁶

Фрагменты

T II D 173a — ⁵²²
T II D 173b¹ — ⁶³⁹

Билингвы из Келлис

P. Kell. Syr./Copt. 1 — ³¹⁴
P. Kell. Syr./Copt. 2 — ³¹⁵
P. Kell. Syr./Gr. 1 — ³¹⁷

Манихейская мифология

(В скобках дается греческое, а если оно не засвидетельствовано, то латинское соответствие имени или термина; обозначения на других языках можно найти в соответствующих примечаниях.)

- Адам — ⁶¹⁶, 153, ^{666–668}, 155, ⁶⁷²
Адамант Света (adamantas) — 145
амараспанды — ⁶¹⁷, 180
Апостол Света — 157, ⁶⁸⁸
Беспорядочное движение (ἄτακτος κίνησις) — 136, ⁷⁰⁸
βῶλος — 164
Великая война — 165, ⁷⁹⁷
Великий Дух — ⁵⁹⁵
Великий огонь — 162
Великий Строитель — 144, ⁶⁸⁹, ⁶⁹¹, ⁶⁹⁶
Возлюбленный Светов — 144, ⁶⁸⁸
Восемь земель — 147–148, ⁷⁴⁶
Второе вызывание — 143–144
выкидыши — 152, ^{664–665}, ⁶⁶⁹, ⁶⁷²
Гайомарт — ⁶⁶⁶ = Адам
Два начала (δύο ἀρχαί, δύο φύσεις) — ⁵⁷⁴, ⁵⁷⁶, 191; см.: Свет, Материя, Тьма
Двойник (σύζυγος) — ⁴⁴⁶, 93, 94, ⁴⁶⁴, ⁵⁴¹, 157, 262, 263
Дева Света (παρθένος τοῦ φωτός) — 151, 154, ⁶⁸⁰, ⁶⁸⁷, ⁶⁸⁸
Десять небес — 147, ⁷⁴², ⁷⁴⁵, ⁷⁴⁶
древо Жизни — 156
душа (ψυχή) — 141, ^{621–625}, 158
Ева — 153, ^{666–668}, ⁶⁷²
Живая Душа (ψυχὴ ζῶσα) — ^{619–620}, ⁶⁸² = Пять элементов Первого
Человека; ср.: душа
Живой Дух (ζῶν πνεῦμα) — ⁸², 144–150, ⁶⁸⁷, ⁶⁹⁰, ⁶⁹⁴, ⁶⁹⁸, ⁷⁶⁰, 187, ⁷⁸⁶
звезды — 149, 167 сл.
Зодиак — 167 сл.
Иисус-Сияние — 155, ⁶⁸⁰, ⁶⁸⁷, ⁶⁸⁸, ⁹⁸⁵, П ²³⁷
Иоиль — ⁶⁵⁷ = Дева Света
Луна — 149, ⁶⁷¹, ⁶⁸², 159, ⁶⁸⁷, ⁶⁸⁸, 171 сл., ⁸⁵¹, ⁸⁶⁵
Мани, апостол Иисуса Христа — 14, 63, ³⁷³, 116, 203, ⁹³⁷, 246, ⁹⁸⁴, ⁹⁸⁸, ¹⁰⁰⁵
Материя (ἕλη; извечное начало) — 128, ⁵⁷⁷, 141, 153, 154, 158; ср.: Тьма
Мать Жизни (μήτηρ τῆς ζωῆς) — ⁵⁹⁵, 138, 150, ⁶⁷², ⁷⁶⁰, 187, ⁷⁸⁶
метемпсихоз — ⁵³⁴, ⁵³⁵, ⁸⁴⁴, ⁸⁵⁸; П ⁴⁴⁸
Ниброиль — 153
Новый Эон (νέος αἰών) — 161–162, 164, ⁷⁸⁵, ⁷⁸⁹

- Омофор (ὠμοφόρος) — 145, 148, ⁶⁹¹
- Ормазд — ^{82, 568, 616, 617, 621, 642} = Первый Человек
- Ответ — 146–147
- Отец Величия (πατήρ τοῦ μεγέθους) — ^{82, 84, 568,} 128, ^{579–581,} 138, ^{616,} 143, 150, 156, 160, 190
- Параклет (παράκλητος) — ^{265, 455, 676, 678, 679, 712, 967,} 186, 246, ^{984,} 264, П ^{207, 210}
- Первое вызывание — 138
- Первый Человек (πρῶτος ἄνθρωπος) — ^{82, 568,} 138, ^{616–620,} 142–144, 146–147, 150, ^{672, 687,} 161, 187, ⁷⁸⁶
- планеты — 167 сл.
- Помышление Жизни — ^{640, 694}
- Помышление Смерти — ^{609, 640, 694}
- Последний Суд — 165, 186, ^{797, 849,} 207
- Последняя Статуя (ἀνδριάς) — 163, ^{694, 696,} 187, 190
- Призыв — 146–147
- Пять ипостасей (качеств) Отца Величия
- Мысль (ἐννοια) — 130, ^{585–587,} 145, ^{670, 741}
- Помышление (ἐνθύμησις) — 130, ^{585–588,} 145, ^{670, 741}
- Размышление (λογισμός) — 130, ^{585–588,} 145, ^{670, 741}
- Разумение (φρόνησις) — 130, ^{585–588,} 145, ^{670, 741}
- Ум (νοῦς) — 130, ^{585–588,} 145, ^{670, 741}
- Пять сыновей Живого Духа — ^{631–636}
- Пять элементов (πέντε στοιχεῖα) Первого Человека — ⁶¹⁷ = Живая Душа
- Ветер (ἄνεμος) — ^{594,} 139, ⁶¹⁸
- Вода (ὔδωρ) — ^{594,} 139, ⁶¹⁸
- Огонь (πῦρ) — ^{594,} 140, ⁶¹⁸
- Свет (φῶς) — ^{594,} 139, ⁶¹⁸
- {Воздух} ({ἀήρ}) вм. Материя (ὑλη) — ^{594,} 139, ⁶¹⁸
- Пять этажей Тьмы (πέντε τοῦ κακοῦ ταμιεῖα) — ⁶⁰³
- Ветер (ventus) — 134, ^{603–604}
- Вода (aqua) — 134, ^{603–604}
- Дым (καπνός, fumus) — 134, ^{603–604}
- Огонь (ignis) — 134, ^{603–604}
- Тьма (tenebrae) — 134, ^{603–604}
- Сакла — 153
- Сатана — ^{573, 605} = Царь Тьмы
- Свет (φῶς; извечное начало) — ^{574,} 126, ^{577,} 153, 154, 158, 162, 165, 186, 187, ^{789,} 190, 191
- Светодержец (φεγγυκάτοχος) — 145, 148
- Смешение (μῖξις) — 142, 148, 187, 188, 190, 191
- Совершенный Человек — 159, ⁶⁸⁸ = Столп Славы
- Солнце — 149, ^{682,} 159, ^{687, 688,} 171 сл., ^{851, 865}

- Столп Славы (στύλος τῆς δόξης) — 80, 159, ⁶⁸⁸ = Совершенный Человек
Страна Света — 128, 131
Страна Тьмы — 133–136
Третий Посланец (προσκευτής ὁ τρίτος) — 150, 154, 155, ⁶⁷², 158, ^{684, 688, 691}
Третье вызывание — 151
Три периода (времени) — ⁵⁷⁴, 183 сл.
Тьма (σκότος; извечное начало) — ⁵⁷⁴, 126, ⁵⁷⁷, 162, 165, 186, 187, ⁷⁸⁹, 190,
191 = Материя
Ум Света — 156, ^{680–682, 688}
Царь Славы (rex gloriosus) — 145, 150
Царь Чести (rex honoris) — 145, 148
Царь (Владыка) Тьмы — ⁸⁴, ⁶⁰⁵
Четырехликий Отец Величия (τετραπρόσωπος πατήρ τοῦ μεγέθους) — 129,
^{582–584}
 Божественность — 129, ^{583, 865}
 Мудрость (σοφία) — 129, ^{583, 865}
 Свет (φῶς) — 129, ^{583, 865}
 Сила — 129, ^{583, 865}

Именной и предметный указатель

- Аббасиды — ³⁸⁴, 236
Абесира (манихей) — ⁹³⁶
Абиисус — ⁹³⁹, 299, П ¹⁷⁸
Абу Саид Раха (имам) — ^{797, 955}
Августин — ^{20, 24, 161}, 43–45, ⁴⁶, ³¹⁸, 73, ^{374, 398}, 203, 249, ^{1005, 1006}; (ср.: Псевдо-
Августин); см. также: Index locorum (August.)
Авгарь (Великий) — ⁵⁵³
Авгарь (сын Бардайсана) — ⁵⁵⁹
Авизахия (ученик Мани) — ⁹⁵, ^{508, 1001}
Авраам — ⁵³²,
Аврелиан — ^{193, 943}, П ^{371, 379, 387, 403, 405, 406, 943}
Агапий (ученик Мани) — ^{74, 75}, ³⁸³
Адам — ^{167, 183–185}, ⁷⁷⁷, П ¹⁴²
Адамантий (ортодокс) — ⁵⁴⁹
Ада (ученик Мани) — ^{202, 282}, 69, 74, 217–224, ^{933, 944} = Адимант
Адимант (Адамантий) — 44, 74
Адур Анахид — ⁴⁹⁴,
Adurbād ī Māraspandān — 51
Аква (манихей) — ⁹⁴³, П ³⁸⁵
Александр (Ликопольский) — ¹⁴, 15, ²⁴, 24, 32–33, 220, 222–223, ⁹⁹⁵; см.
также: Index locorum (Alex. Lyc.)
Амаро — ^{283, 888, 940}
Аmmo (ученик Мани) — ^{357, 520, 529, 913}, 226–228, ^{933, 938}, 234, ⁹⁵³
Амэша-Спэнта — ⁶¹⁷
Анаксимандр — 179, ⁷⁶⁷
Антоний (Великий) — ¹³³
Анушак (ученица Мани) — ⁵¹⁵,
Апеллес — ¹⁰⁰⁸
Апкет (манихей) — ⁹³⁶
Аполлинарий (Лаодикийский) — 36
апостолы (у манихеев) — ^{357, 461, 529}, 203, ^{883, 915, 923, 930, 944, 985} = *учители*
Арат — ⁸⁰¹
Ардашир — ^{392, 442, 452, 455, 466, 473, 482, 485, 491, 498}, 260–267, П ^{125, 126, 214, 215, 221}
Ардаханг — ⁹²⁹
Ариман — ^{604, 605}, 181, ^{806, 814, 993}
Арсений — 5; ²,
Артабан IV — 91, 92, 260, 262, 263, П ^{213, 214}
Артабан (царевич) — 226
Архелай — 35; см.: Index locorum (Act. Arch.)
Аршакиды — 89, ^{438, 442, 916, 918}

- Аурад (ученик Мани) — 221, ⁸⁹⁷
 Аурент — ⁵³², П ^{184, 185}
 Афанасий (Александрийский) — ¹³³, 36
 Афтоний (манихей) — 41
 Ахемениды — ^{436, 477}
 Ахура-Мазда — ⁶¹⁷
 Аэций — 41
 Банак (ученица Мани) — ⁵²⁰
 Барай (ученик Мани) — 29, ^{456, 458}, 232, ⁹⁴⁷, П ^{9, 290, 292}, П ^{137, 163, 174}
 Бардайсан — ¹⁹, 16, ⁷⁰, 23, ⁸¹, 24, ^{384, 401, 469, 530}, 118–121, ^{711, 738}, 182, ⁸³³, 242,
 245, 252, 253, 256, П ²⁰³
 Баребрей — ¹⁶, П ⁷
 Басса (манихейка) — ⁹⁴⁸
 Бат (ученик Мани) — ^{505, 510},
Бахман Яшт — 194–195, ⁸¹⁷
 Бахрам I — ⁴⁸⁴, 102, ⁴⁹⁷–499, ^{513, 519}, 109, ⁵³², 234
 Бахрам II — ⁹²⁵, 230,
 Бегю-каган — 237
Бемы (праздник) — 60, 81, 109, 213, ^{854, 872, 873, 875}, П ²⁵⁶
 Бируни — ³³, 49, ^{374, 382, 389, 392}, 78–79, ⁴⁰⁸, 85, ⁴³², 91, 260, 262, 266, П ³²; см.
 также: Index locorum
 Будда — ^{72, 363}, 112, 114, 115, ^{564, 568, 677}, 189, ^{984, 985, 989, 998}, 254, ¹⁰⁰⁵, П ^{140, 184},
^{186, 187, 241}
Бундахишн — 179–181, 183, ^{807, 814}
 Валентин — ^{70, 553}, 242, 243, 256
 Валериан — ⁴⁸³,
 аль-Валид — 235
 аль-Варрак — ²³⁵
 Василид — ⁷⁰,
 Василий (Великий) — ¹⁶¹
 Вологаз VI — ⁴⁴², П ¹⁴
 Габриаб (ученик Мани) — ^{478, 895, 930}, 232, ⁹⁴⁴
 Галл (Требониан) — П ⁷,
 Гармоний — 557, 559
 Гахиз — ³⁷,
 Гегемоний — ¹⁴⁸
 Георгий (Лаодикийский) — 36, ¹⁶³
 Гераклиан (еп. Халкедона) — ^{178, 883}
 Герма — ⁸³⁵
 Герма / Гермий (ученик Мани) — 220, ⁹¹⁵
 Гермес (Трисмегист) — 182
 Гесиод — 193, 195, 198, 199

- Гомер — 570
- Гистасп — 532, П 187
- глава (манихейской церкви) — 515, 834, 204, 842, 854, 931, 932, 939, 954
- Гордиан III — 483, П 7
- Григорий (Нисский) — 145
- Давид — 452, 557
- Даниил — 195–196
- Дарий (Великий) — П 125, 187
- Дарий III — П 187
- Денкард — 51, 805, 817
- диаконы (у манихеев) — 834, 204, 842, 865
- Диатессарон — 18, 526, П 210
- Дидим (Александрийский) — 6, 14, 35, 907; см. также: Index locorum (Didymos)
- Динак (ученица Мани) — 520
- Диодор (Киликийский) — 163, 883
- Диодор (Сицилийский) — 179, 757
- Диоклетиан — 127, 47, 898
- Дион (Хризостом) — 906
- Дионисий (епископ) — 907
- докетизм — 865, 869, 871, 985
- Ева — 185
- Еводий — 46, 374,
- Евсевий (Кесарийский) — 36, 37, 553, 555, 558, 981; см. также: Index locorum (Eus.)
- Евсевий (из Эмесы) — 36, 163
- Евстафий (Монах) — 177
- Езник — 930
- Енос — П 142, 151
- Енох — 14, 532, 677, П 142, 157
- епископы (у манихеев) — 834, 835, 204, 842, 865, 883, 885, 929
- Епифаний — 14, 20; 34, 36, 45, 72, 973; см. также: Index locorum (Epirh.)
- Епифаний (патриарх) — 165
- Ефрем Сирий — 16, 37, 23, 41, 42, 117, 557, 182, 981; см. также: Index locorum (Ephr.)
- (Живое) Евангелие — 18, 48, 59–60, 66, 342, 72–85, 470, 532, 116, 218, 883, 904,
- ⁹²⁹
- Заку (ученик Мани) — 357, 461, 481, 232
- Заратустра — 22, 72, 363, 112, 114, 115, 677, 189, 194, 984, 985, 254, 1005, П 140, 186,
- ^{187, 241}
- Захария (Ритор) — 38, 39; см. также: Index locorum (Zach.)
- Зевс — 570, 202

- Зенон — 989
 Зиновия — 283, 888, 890
 Зурван (бог) — 82, 568, 579, 582,
 Иаков (Эдесский) — 166
 Игнатий (Антиохийский) — 240, 970
 Иероним — 135, 136, 149, 811, 965, 965, П⁹⁰; см. также: Index locorum (Hieron.)
избранные (у манихеев) — 45, 61, 333, 346, 77, 82, 86, 515, 520, 551, 674, 681, 203–
 209, 211, 213, 218, 889 = *совершенные*
 Иисус — passim
 Иннай (ученик Мани) — 283, 877, 231–232, 944, 299, П¹⁷⁸
 Иоанн (апостол) — 982
 Иоанн (Креститель) — 452, 525, 529,
 Иоанн (Дамаскин) — 145, 170, 177
 Иоанн (Кесарийский) — 38, 995; см. также: Index locorum (Joh. Gram.)
 Иринеи — 7, 548, 974, 977; см. также: Index locorum (Iren.)
 Исократ — 122, 274
 Иустин (Мученик) — 526, 969, 978
 Йакуби — см.: аль-Якуби
 Йакут — см.: Якут
катехумены — 61, 64, 43, 61, 310, 327, 68, 356, 359, 77, 406, 82, 85, 86, 515, 674, 695, 167,
 168, 184, 185, 840, 846, 848, 851, 875, 218 = *слушатели*
 Кардер — 498, 509
 Кводвультдеус (диакон) — 45
 Кирилл (Иерусалимский) — 20, 146, 37, 238; см. также: Index locorum (Cyr.)
 Климент (Александрийский) — 564, 975; см. также: Index locorum (Clem.
 Al.)
Книга гигантов — 18, 21, 65, 67, 75–83, 532, 669, 929
Книга псалмов и молитв (Мани) — 376, 76, 79–82, 84–85
Книга сокровищ — 72–84, 659, 858
Книга таинств (Мани) — 72–84, 432, 565,
Книга таинств (Бардайсана) — 566
 Констанций (имп.) — 133
 Копрей (аскет) — 40
 Коран — 1008
крестители — 104, 451, 452, 457, 459, 461, 474, 92–95, 98, 508 = *эльксаиты*
 Кратес — 751
 Крон — 570, 201
 Кустай (ученик Мани) — 58, 421, 508, 798, 232, 945
 Лактанций — 973; см. также: Index locorum (Lact.)
 Лев (Великий) — 46
 Леонтий (Схоластик) — 177
 Лука (евангелист) — 452, 545,

- Лютер — 981
 Макарий (манихей из Келлис) — 62, 280
мандеи — 525
 Мани — *passim*
 Мани (тезка) — 218
 Marddn-fagгох — 51
 Марий Викторин — 46
 Мария (мать Мани) — 88, 437,
 Мария (жена /?/ Макария) — 309
 Марк (евангелист) — 283
 Марк (диакон) — 40, 703
 Марк (маркионит) — 549, 982
 Маркион — 19, 16, 70, 23, 24, 384, 530, 117–119, 121, 573, 576, 866, 982, 242–245, 252,
 253, 256, П 203
 Масуди — 31, 384, 978
 Матфей (апостол) — 982
 Матфей (манихей из Келлис) — 62, 280, П 89
Махабхарата — 195
 аль-Махди — 384, 236
 Мегетий — 976
 Менандр — 4,
 Меноха (Майнак; манихеянка) — 318,
 Метродор (Хиосский) — 751
 Миклас (имам) — 235
 Мильтиад (папа) — 217
 Мирхонд — 16
 Митра — 82,
 Михаил (Сириец) — 43, 553, 559,
 Михр (имам) — 854, 235
 Моисей — 679, 861
 Моисей бар Кефа — 561
молитва (у манихеев) — 358, 359, 688, 851, 209, 211, 936
мугтасила — 449, 451, 525, 529, 992
 Муртада — 37, 532, 589, 600
 Мухаммед — 532, 998
 аль-Мухтадир — 236
 Навуходоносор — 195–196
 ан-Надим — 16, 29, 32, 18, 64, 24, 42, 203, 48–49, 318, 374, 383, 77–78, 401, 84–85,
 432, 88, 97, 525, 529, 877, 966, 978, 981, 251, 994, 261, 262, 265, 266; см. также: Index
 locorum
 Нарсес — 231, 940, 941
 Нафша — 888, 898

Нигидий Фигул — 827
 Ной — 532, 677
 Нухзадаг (ученик Мани) — 508
 Одинат — 888, 890, 898
 Озия (ученик Мани) — 520, 944
 Омейяды — 236
 Ориген — 6, 153, 549, 970
 Ормазд (бог) — 82, 568, 617, 179–181, 194, 814, 993
 Ормазд (–Ардашир) — 102, 105, 523, П 22
 Ормазд II — 941
 Павел (апостол) — 80, 306, 474, 526, 530, 532, 115–118, 121, 681, 684, 240, 242, 245, 982, 986, 990, 253–255, П 132, 341
 Павел (из Каллиника) — 165
 Парменид — 751
 Пап (ученик Мани) — 220–221, 223, 944
 Патик (отец Мани) — 35, 203, 88, 435, 92, 459, 95, 481, 529, 574, 216–218, 937, 939
 Пахомий — 3.
переписчики (у манихеев) — 508, 840, 885, 218, 899, 903, 226
 Пероз — 482, 484,
 Петр (апостол) — 240
 Петр (Сицилийский) — 177
 Пиена (манихей из Келлис) — 62
 Пифагор — 72
 Платон — 607, 800, 989, П 121
 Плотин — 431,
 Плутарх — 26, 806
покаяние (у манихеев) — 333, 359, 679, 209, 863, 211
 Порфирий (философ) — 165, 431, 564,
 Порфирий (епископ) — 40, 41, 703
 Посидий — 194, 218
Послания Мани — 203, 58, 60, 318, 65, 77–82, 84, 425, 433, 461, 97, 478, 895, 897, 930, 933
пост (у манихеев) — 208–210, 214
Прагматейя — 75–84,
пресвитеры (у манихеев) — 459, 834, 204, 842, 865, 876, 882, 936, 216
 Проспер — 47
 Псевдо-Августин — 46, 47
 Птолемей — 201
 аль-Рази — 400, 432
сабеи — 525, 527
 Салмай (ученик Мани) — 29, 58, 895, 232, 944, 946
 Сартион (ученик Мани) — 221, 897
 Сасаниды — 438, 442, 467, 510, 918, 964, 265

- Севир (Антиохийский) — 37, 38, 42
 Секундин (манихей) — 45, ^{318, 689}
 Серапион (Тмуитский) — ^{14, 20²}; 34, 35, ⁹⁰⁷, П ⁶⁹, 283; см. также: Index locorum (Serap.)
 Сервий — 200–201
 Сивилла — 200, ⁸²⁷
 Сим — ^{532, 677}, П ^{142, 156}
 Симеон (ученик Мани) — 95, ^{481, 1001}
 Симон Маг — 244
 Симплиций — 33; см. также: Index locorum (Simp.)
 Сисинний (ученик Мани) — 58, ^{357, 427, 508, 834, 895}, 228, 229, ^{933–934}, 231, ⁹⁴⁴, ⁹⁴⁶, 234
 Ситай — ⁹³⁹
 Сиф — 14, ^{72, 532, 677}, 167, 184, П ^{142, 147, 148, 183}
 Скифиан — ⁷², ⁹⁰²
слушатели (auditores; у манихеев) — 45, ^{551, 842–844}, 206, 207, ⁸⁵³, 209, ^{859, 860}, ^{862–865}, 212, ⁸⁸⁹ = *катехумены*
 Собийай — ⁵²⁷
совершенные — ³⁹¹, 86, 205, ⁸⁵² = *избранные*
 Созомен — ¹³⁵, ⁴¹, ⁵⁵⁷
 Сократ (Схоластик) — 37
Сокровище жизни — см.: *Книга сокровищ*
 Соломон — ⁴⁵²
 София (эон) — ⁵⁷²
 Софроний (Иерусалимский) — ¹⁷⁸
 Тадмор — ^{283, 888}
 Татиан — ^{18, 526, 529}, П ²¹⁰
 Тертуллиан — ⁹⁷⁸; см. также: Index locorum (Tert.)
 Тимофей (Константинопольский) — ¹⁴, 75, 76, 79, 83; см. также: Index locorum (Tim.)
 Тимофей (ученик Мани) — 29, П ¹⁷⁹
 Тит (из Бостры) — ^{14, 20, 24}, 34, 35, ^{163, 883}; см. также: Index locorum (Tit. Bostr.)
 Туту (Титой, бог) — ^{121, 271}
 Узия (ученик Мани) — ⁵²⁰,
 Уран — ⁵⁷⁰
учители (у манихеев) — ^{328, 357, 434, 520, 834, 835}, 204, ^{842, 882, 915}, 226, П ¹³³ = *апостолы*
 Фавст (манихей) — ²⁰, 44, 45, ^{282, 318, 576, 625, 850, 898}, 249
 Феликс (манихей) — ¹⁸³, 45, 73, ^{594, 598},
 Феодор бар Кони — ^{42, 83}, 42, 73, ^{440, 553, 561}, 124; см. также: Index locorum
 Феодорит — ^{156, 158}, 37, 38, ⁹⁷⁹; см. также: Index locorum (Theod. Cyr.)

- Феона (епископ) — 33, ⁹⁰⁰
 Филастрий — ¹⁵⁰, 45, 46; см. также: Index locorum
 Филон (Александрийский) — 174
 Филосторгий — 41
 Фирмик Матерн — 201
 Флор (епископ) — ³¹⁸
 Фома (апостол) — ^{469, 564, 585, 867, 893}
 Фома (ученик Мани) — ²⁸⁷, 220, 223, ⁹¹⁵
 Фортунат (манихей) — 44, ⁶²⁵,
 Фотий — ^{126, 156, 163}, 40; см. также: Index locorum
 Фотин (манихей) — 174
 Хань (династия) — ⁴⁴⁵
 Хасаду (сын Бардайсана) — ⁵⁵⁸
 Хор (манихей из Келлис) — 61
 Хорион (манихей из Келлис) — ³⁰⁸
 Хосров (Ануширван) — ¹³⁰
 Христос — *passim*
художник — 226
 Цельс — ^{723, 756, 804}
 Цин (династия) — ⁵¹⁹
 Шад-Ормизд — 235
 Шапур I — 65, ^{392, 466, 473}, 99, ^{483, 484, 485}, 101–102, 105, 216, ^{890, 924}, 261, 262, 264,
 266, П ^{33, 126, 221}
 Шапур II — 51
Шапуракан — 18, ⁴⁸, 49, 65, ^{342, 376}, 76–78, ⁴²⁰, 84, 85, ^{440, 452}, 96, 100, 112,
 114, 116, ^{576, 691}–^{692, 700}–^{701, 787, 798, 904}, 260, П ¹⁷, 266, 267
 Шахрастани — 16, ^{29, 31}, 49, ⁷⁹⁷
 Шенуте — 50, ²³⁹
Шканд Гуманиг Вичар — 51, ⁷⁹⁴
эвиониты — ^{525, 526, 529}
эльксаиты — ^{434, 451, 452, 474, 475}, 109–121, ^{866, 966}, 241, ⁹⁸⁵, 251, 267, П ^{166, 176} =
крестители
 Эльксай — ^{449, 451, 525}, 110, ⁵²⁹, 121, 251
 Юлия (манихейянка) — 41
 Юлиан (из Эклана) — ^{161, 318}
 Юлиан (Отступник) — ^{136, 756}
 Юлиан (проконсул) — 47
 Юстин (манихей) — 46
 Юстиниан — ^{130, 165}, 39
 аль-Якуби (Йакуби) — 48, 76, 77, 85; см. также: Index locorum.
 Якут (Йакут) — ⁴⁴⁰
йтки (праздник-пост) — ^{837, 854, 936}

Указатель географических названий

- Абаршахр — 482, 226, 921, 950 = Нишапур
Abŕūṡa (Afrŕūṡa) — 440
Адиабена — 486, 101, П 226
Азербайджан — 477
Акаба (залив) — 902
Александрия — 41, 47, 310, 888, 890, 222–223, 906, 907
Амида — 930
Амударья — 925, 950
Алжир — 21,
Антиохия — 41, 43, 969
Аравия — 978
Армения — 478, 930
Артемита — 503
Аскалон — 902
Асьют (Ликополь) — 106, 902
Атропатена — 477, 922
Афганистан — 922
Афон — 134
Африка — 212, 898, 234
Багдад — 958
Балх — 922, 925
Басра — 450,
Безеклик — 340
Белаяпат (Гондешапур) — 504, 505, 506, 513, 514, 516, 517, 521
Белуджистан — 473
Берлин — 19, 86, 87, 30, 57, 58, 59, 60, 65,
Береника — 902
Бет–Арбайя — 486
Бет–Гарме — 890
Бет–Селок — 890
Бишапур — 493,
Бостра — 34,
Брахманабад — 473
Брешия — 46
Вавилон — 90, 488, 112, 933
Ван (озеро) — 486
Варучан-шах — 922
Варшава — 57, 58
Вена — 87, 57,
Вех–Ардашир (Селевкия) — 490, 217, 887, 221

Газа — 40, 41
Газни
Ганзак — 98, 486, 922
Йауха — 440
Гермополь — 309,
Гипсела (Шутб) — 902
Гиппон — 44
Гондешапур (Белапат) — 504,
Грузия — 922
Гуаньчжоу — 960
Далмация — 948
Дамаск — 902, 988
Дахла (оазис) — 11, 30, 52, 286, 60, 352, 911, 275, П 61, 64, 70
Деб — 469, 473, 216
Дейр-Али — 988
Диярбакыр — 930
Дублин — 86, 57, 59, 60
Дуньхуан — 19, 20, 74, 349, 352,
Евфрат — 92, 469,
Египет — 6, 7, 106, 248, 268, 63, 568, 889, 890, 220-225, 234, 978, 1005
Ереван — 930
Закавказье — 254
Замб — 929
Зурвандад — 929
Иерусалим — 96,
Инд — 469, 473,
Индия — 96-101, 491, 532, 114, 115, 121, 216, 879, 882, 887, 890, 893, 902, 924, 939, 959, 984,
989, 264, 266
Ирак — 525, 890
Иран — 104, 525, 183, 959, П 15
Исмант эль-Хараб (Келлис) — 31,
Испания — 234, 254
Италия — 978
Иудея — 254
Каир — 5, 25,
Карабалгасун — 960
Карачи — 469
Карры (Харан) — 130
Карфаген — 898
Кархар — 35 (см. Карры)
Каскар (провинция) — 42
Каскар (город) — 933

Квебек — 30
 Келлис (Исмант эль-Хараб) — 30, 53–55, 60–62, 63, 268
 Кипр — ⁹⁷⁸
 Киркук — ⁸⁹⁰
 Китай — ^{355, 452, 468, 558,} 236, 237
 Константинополь — ^{165, 318,} 75,
 Коптос — ⁹⁰²
 Кочо — 18,
 Красное море — ⁹⁰²
 Ктесифон — ^{286, 90,} ^{440, 448,} 95, 98, ^{484,} 103, ^{912,} 234, 235, П ¹⁵
 Kūthā — ⁴⁴⁰
 Куча — ³⁴⁰
 Кушан — ^{482, 532,} 227,
 Лидия — ⁹⁴⁸
 Ликополь (Асьют) — ^{106, 126,} 222, 223
 Лондон — ^{86,}
 Малая Азия — ^{906,} 234
 Мардину — ⁴⁴⁰
 Мединет Мади — 25, 56, ^{298, 315, 429, 433, 911}
 Мерв — 226, ^{921,} 228, ⁹⁵⁰
 Мертвое море — 6
 Месена — ^{440, 450, 469, 488,} 103, П ²²⁵
 Месопотамия (Междуречье) — ^{104,} 35, ^{248, 526, 547, 599,} 166, 197, 220, ^{897, 902, 935,}
 234, 236, 239, 254, П ¹²⁶
 Мидия — 89, 98,
 Митилена — ¹⁷³
 Монголия — ⁹⁶⁰
 Мотис — ^{119,} 54,
 Мукран — ^{473,}
 Наг Хаммади — 6, 11, 28, ^{276,}
 Накш-и-Рустам — ⁴⁸⁷
 Насер — 95, 98,
 Низибин — ¹⁸⁴
 Нил — 222
 Нишапур — ⁹¹⁷ = Абаршахр
 Окс — ^{925, 929} = Балх
 Оксиринх — 21, ^{106, 909}
 Ормазд-Ардашир — 103,
 Орхон — ⁹⁶⁰
 Пакистан — ⁴⁷³
 Палестина — ^{524, 943, 978}
 Пальмира — ^{283,} 218, ^{890, 898, 902}

Памир — ⁹⁵⁰
Pargalia — 103
Парфия — ³⁵⁷, 92, ⁴⁸⁷, 228, 263
Персеполь — ⁴⁸⁷
Персия — ²¹², ⁴⁷, ⁴⁵², ⁴⁷⁴, ⁴⁸⁴, ⁴⁸⁸, 112, 115, ⁹¹³, 234, ⁹⁷⁸, ⁹⁸⁴, 261, 262
Персидская империя — ⁴⁷⁴, 101, 109, ⁹¹⁵, ²²⁷, ⁹³⁵, ⁹⁴⁰, 234
Персидский залив — ⁴⁶⁹, П ²²³, 225
Петра — ⁹⁰²
Рев-Ардашир — ⁴⁷⁴, 99, 216
Рим — 46, ⁵²⁶, ⁸⁸⁵, ⁹⁰⁵, ⁹⁷⁴, ⁹⁷⁸
Римская империя — 48, ⁴⁷⁴, 101, 217, ⁸⁸⁷, ⁸⁸⁹, ⁸⁹⁰, ⁸⁹⁸, 234, 244, 254
Самарканд — ⁹⁵⁸
Селевкия (Вех-Ардашир) — ⁴³⁹, ⁸⁸⁰, ⁸⁸⁷
Синоп — ⁵⁴⁵
Сирия — ⁵³⁰, ⁵⁴⁹, 234, ⁹⁷⁸
Синд — ⁴⁷³
Согдиана — 234
Сплит — ⁹⁴⁸
Средняя Азия — 234
Сузиана (Хузистан) — ⁵⁰⁴, П ²²⁵
Суристан — ⁸⁸⁷
Тагаста — 43
Тебесса — 21, 64,
Тибет — ⁴⁶⁸
Тигр — ⁴³⁹, ⁴⁴⁰, 92, ⁴⁶⁹, ⁴⁸⁶, ⁴⁹⁰, 103, П ²²⁶
Тир — ⁹⁰²
Тмуит —
Трансоксиана — ⁵²³, 234, ⁹⁵⁰, 236
Тура — 5
Туран — ⁴⁷³, ⁹²²
Туркестан — 18, ⁹⁵³
Турфан — 18, 20, 21, ⁷⁴, ³⁴⁷, ³⁴⁸, ³⁵², ⁸³⁵
Турция —
Узала — 46
Урмия (озеро) — ⁴⁷⁷, ⁴⁸⁶,
Фарат — ⁴⁶⁹, ⁴⁷⁴, 99
Фаюм (оазис) — 25, ⁸⁹,
Фиваида — ⁹⁷⁸
Хайдерабад — ⁴⁷³
Хамадан (Экбатана) — 88, ⁹¹²
Харан (Карры) — ¹³⁰
Хатра — 261, П ¹²⁶

Хира — 283, 940
Холассар — 103
Хольван — 225
Хорасан — 468, 482, 547, 558, 916, 917, 923, 950, 236
Хорватия — 948
Хуздар — 473
Хузистан (Сузиана) — 103, 517,
Центральная Азия — 959, 986, 1005
Шутб (Гипсела) —
Эдесса — 130, 184, 467, 483, 118, 940
Экбатана (Хамадан) — 436,
Элат — 902
Элеутерополь — 943, П 385

Библиография

I. Издания текстов

1. Манихейские сочинения

Ссылки даются на раздел **Литература (3)** под именем издателя:

СМС = *Кельнский манихейский кодекс*; см.: Koenen–Henrichs, 1970, 1975, 1978, 1981, 1982; Koenen–Römer, 1985; Koenen–Römer, 1988.

Cod. Tebes. см.: BeDuhn–Harrison, 1997.

Соп = *Китайский компендиум*; см.: Haloun–Henning, 1952; Schmidt–Glintzer, 1987, 69–75, Tajadod, 1990.

Gig = *Книга гигантов*; см.: Henning, 1934; Зундерман, 1989.

Нот = *Гомилии*; см.: Polotsky, 1934; Giversen, 1986a, Pedersen, 2006.

Нутн. = *Китайские гимны*; см.: Tsui Chi, 1943; Schmidt–Glintzer, 1987, 11–67.

Керп = *Кефалайя*; см.: Polotsky–Böhlig, 1940; Böhlig, 1966; Gardner, 1995; Giversen, 1986.

Ps = *Псалмы*; см.: Allberry, 1938; Giversen, 1988; Wurst, 1996; Richter, 1998.

Šabuhrgan = *Шануракан*; см.: MacKenzie, 1979/1980; Hutter, 1992.

Tract. = *Китайский трактат*; см.: Chavannes–Pelliot, 1911, 1913; Schmidt–Glintzer, 1987, 77–103.

Х^аастv = *Хуастуанифт*; см.: Le Coq, 1910, 1911; Radloff, 1909; Bang, 1923, Дмитриева, 1963, Asmussen, 1965.

2. Полемические сочинения

Act. Arch. см.: Beeson, 1906.

Adam., *De fide* см.: Sande Bakhuyzen, 1901.

Alex. Lyc., *Adv. Man.* см.: Brinkmann, 1895; Horst–Mansfeld, 1974; Villey, 1985.

Anath. Br. см.: PG 100, 1317–1325; Ficker, 1906.

Anath. L. см.: PG 1, 1461C–1472A.

August., *C. Adim.* см.: Zycha, 1891, 115–190; Jolivet, 1961, 218–375.

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

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

August., *C. Fel.* см.: Zycha, 1892, 801–852; Jolivet, 1961, 644–757.

August., *C. Fort.* см.: Zycha, 1891, 83–112; Jolivet, 1961, 133–193.

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

August., *Ep.* 236 см.: Goldbacher, 1911.

August., *De Haer.* см.: Vander-Plaetse–Beukers, 1969, 312–320, Müller, 1956, 84–96.

August., *Nat. bon.* см.: Zycha, 1892, 855–889.

- Cod. Theod.* см.: Mommsen—Meyer, 1905.
Cod. Just. см.: Krueger, 1929.
Collat. см.: Riccobono et al., 1968.
 Cyr., *Cat. ad ill.* см.: Reischl, 1848.
Ep. Fund. (*Epistula fundamenti*) см.: Zycha, 1891, 193–248; Feldmann, 1987.
 Epiph., *Pan.* см.: Holl—Dummer, 1985.
 Ephr., *Hymn.* см.: Beck, 1957.
 Ephr., *DiscHyp.* см.: Mitchell, 1912, 1921.
 Evod., *Fide c. Man.* см.: Zycha, 1892, 953–975.
 Eus., *H. E.* см.: Schwartz, 1955.
 Eus., *Praep. Ev.* см.: Mras, 1954.
 Filastr. *Div. Haer.* см.: Marx, 1898, 32.
 Hipp., *Ref.* см.: Marcovich, 1986.
H. M. см.: Festugière, 1961.
 Iren., *Adv. Haer.* см.: Harvey, 1857.
 Joh. Gram., *Disp.* см.: Richard, 1977.
 Leo, *Tract.* см.: Chavasse, 1973.
 Pap. Ryl. 469. см.: Roberts, 1938.
 Philost., *H.E.* см.: Bidez—Winkelman, 1972.
 Phot., *Bibl.* см.: Henry, 1959.
 Serap., *Adv. Man.* см.: Casey, 1931.
 Sev. *Ant., Hom. CXXIII.* см.: Brière, 1961.
 Simp., *In Epict. Ench.* см.: Hadot, 1996.
 Socr., *H. E.* см.: Hansen, 1995.
 Soz., *H. E.* см.: Bidez—Hansen, 1960.
 Tert., *Adv. Marc.* см.: Braun, 1990.
 Theod. *Haer. fab.* см.: PG 83, 377A–381B.
 Theod., *Lib. schol.* см.: Scher, 1912; Hespel, 1982.
 Tim., *De rec. haer.* см.: PG 86, 20–24.
 Tit. Bostr. *Adv. Man.* см.: PG 18 (1069–1264); Lagarde, 1859, 1859a; Nagel, 1973a.
 Zach., *VII Cap.* см.: Lieu, 1983.

II. Литература

1. Периодические и серийные издания

- AegTr* — Aegyptiaca Treverensia.
AGSU — Arbeiten zur Geschichte des Spätjudentums und Urchristentums.
AGWG — Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.

- AoF* — Altorientalische Forschungen.
AOr — Acta Orientalia (Kopenhagen).
AoH — Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae.
APAW — Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften.
AjRW — Archiv für Religionswissenschaft.
ARWAW — Abhandlungen der Rheinisch–Westfälischen Akademie der Wissenschaften.

BACE — The Bulletin of the Australian Centre for Egyptology.
BASP — Bulletin of the American Society of Papyrologists.
BCNH — Bibliothèque Copte de Nag Hammadi. Québec, 1977–.
BSFE — Bulletin de la Société Française d’Égyptologie.
BSAC — Bulletin de la Société d’archéologie Copte.
BSO(A)S — Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies.
BTT — Berliner Turfantexte.
BZ — Byzantinische Zeitschrift.
BZNW — Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.
CCSA — Corpus Christianorum. Series Apocryphorum.
CCSG — Corpus Christianorum. Series Graeca.
CCSL — Corpus Christianorum. Series Latina.
ChÉ — Chronique d’Égypte.
CFM — Corpus Fontium Manichaeorum.
CSCO — Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium.
CSEL — Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.
DACL — Dictionnaire d’archéologie chrétienne et de liturgie.
DOPM — Dakhleh Oasis Project: Monograph.
ÉPRO — Études préliminaires aux religions orientales dans l’Empire Romain.

GCS — Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte.

GGA — Göttingische gelehrte Anzeigen.
HBO — Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft.
HSCP — Harvard Studies in Classical Philology.
HTS — Harvard Theological Studies.
ICS — Illinois Classical Studies.
JA — Journal Asiatique.
JAC — Jahrbuch für Antike und Christentum.
JAOS — Journal of the American Oriental Society.
JEA — Journal of Egyptian Archaeology.
JJP — Journal of Juristic Papyrology.
JRAS — Journal of the Royal Asiatic Society.
JRS — Journal of Roman Studies.
JSSEA — Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities.

- MSN* — Manichaeen Studies Newsletter.
- NGWG* — Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.
- NHMS* — Nag Hammadi and Manichaeen Studies.
- NKGG* — Nachrichten von der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philol.–hist. Klasse.
- NT* — Novum Testamentum.
- NTOA* — Novum Testamentum et Orbis Antiquus.
- OCA* — Orientalia Christiana Analecta.
- OLA* — Orientalia Lovaniensia Analecta.
- OLZ* — Orientalistische Litteraturzeitung.
- OrChr* — Oriens Christianus.
- PCol* — Papyrologica Coloniensia.
- PG* — Patrologia Graeca.
- PL* — Patrologia Latina.
- PO* — Patrologia Orientalis.
- PTS* — Patristische Texte und Studien.
- PW* — A. Pauly, Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Hrsg. von G. Wissowa.
- RAC* — Reallexicon für Antike und Christentum.
- RGRW* — Religions in the Graeco-Roman World (ранее *ÉPRO*).
- RHLR* — Revue d'histoire et de littérature religieuses.
- RHR* — Revue de l'histoire des religions.
- RM* — Rheinisches Museum für Philologie.
- RSR* — Revue des sciences religieuses.
- SGKA* — Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums.
- SGKAO* — Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients.
- SKCO* — Sprachen und Kulturen des christlichen Orients.
- StOR* — Studies in Oriental Religions.
- SHAW* — Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften.
- SPAW* — Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften.
- TRE* — Theologische Realenzyklopädie.
- TSAJ* — Texte und Studien zum Antiken Judentum.
- TU* — Texte und Untersuchungen zur Geschichte der althristlichen Literatur.
- VC* — Vigiliae Christianae.
- WdF* — Wege der Forschung.
- WUNT* — Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament.
- ZNW* — Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft.
- ZPE* — Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik.

2. Сборники, энциклопедии и словари

- Основы* — Основы иранского языкознания. Среднеиранские языки. М., «Наука», 1981.
- Туркестан* — Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. Этнос, языки, религии. М., «Наука», ГРБЛ, 1992.
- Apocalypticism* — Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism. Uppsala, August 12–17, 1979. Ed. by D. Hellholm. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 1983.
- Augustine* — Augustine and Manichaeism in the Latin West. Proceedings of the Fribourg–Utrecht Intern. Symposium of the IAMS. Ed. by J. van Oort et al., Leiden..., Brill, 2001.
- Cod. Man. Col. I* — Codex Manichaicus Coloniensis. Atti del Simposio Internazionale (Rende–Amantea 3–7 settembre 1984). A cura di L. Cirillo. Cosenza, Marra Editore, 1986.
- Cod. Man. Col. II* — Codex Manichaicus Coloniensis. Atti del Secondo Simposio Internazionale (Cozenza 27–28 maggio 1988). A cura di L. Cirillo. Cosenza, Marra Editore, 1990.
- Copt. Enc.* — The Coptic Encyclopedia. Editor in Chief Aziz S. Atiya. Vol. 8 Appendix: Linguistics. Ed. R. Kasser. New York, Macmillan Publ. Company, 1991.
- CPG* — Clavis Patrum Graecorum. Ed. M. Geerard. Brepols, Turnhout. Vol. 1, 1983, Vol. 2, 1974, Vol. 3, 1979, Vol. 4, 1980, Vol. 5 (Indices...), 1987, Suppl., 1998.
- Crum* — A Coptic Dictionary. Compiled by W. E. Crum. Oxford, Clarendon Press, 1939.
- DictMT I* — Dictionary of Manichaean Texts. Vol. I. Texts from Roman Empire (Texts in Syriac, Greek, Coptic and Latin). Compiled by S. Glackson, E. Hunter, S. N. C. Lieu. Turnhout, Brepols, 1998 (CFM, Subsidia 2).
- DictMT II* — Dictionary of Manichaean Texts. Vol. III. Texts from Central Asia and China. Pt. 1. Dictionary of Manichaean Middle Persian and Parthian. Compiled by D. Durkin–Meisterernst. Turnhout, Brepols, 2004 (CFM, Subsidia 3).
- Emerging* — Emerging from Darkness. Studies in the Recovery of Manichaean Sources. Ed. by P. Mirecki and J. BeDuhn. Leiden, Brill, 1997 (NHMS, 43).
- Enc. Iran* — Encyclopaedia Iranica. Ed. by E. Yahrshater. Costa Mesa, Mazda Publishers, 1985– .
- Festschrift Boyce* — Papers in Honour of Prof. Mary Boyce. Vol. 1–2. Ed. by A. D. H. Bivar. Leiden, Brill, 1985 (Acta Iranica, 24–25. Hommages et opera minora X–XI).
- Festschrift Funk* — Coptica-Gnostica-Manichaica. Mélanges offerts a Wolf-

- Peter Funk. Éd. par L. Painchaud et P.-H. Poirier. Québec, Les Presses de l'Univ. Laval, 2006 (BCHN. Section "Études" 7).
- Festschrift Puech* — Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri–Charles Puech. Paris, Presses Univ. de France, 1974.
- Festschrift Rudolph* — Gnosis. Forschung und Religionsgeschichte. Festschrift für Kurt Rudolph zum 65. Geburtstag. Hrsg. von H. Preißler und H. Seiwert. Marburg, diagonal–Verlag, 1994.
- Inkulturation* — Inkulturation des Christentums im Sasanidenreich. Hrsg. von A. Mustafa und J. Tubach. Wiesbaden, Reichert Verlag, 2007.
- Jewish Writings* — Jewish Writings of the Second Temple Period. Apocrypha, Pseudoepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus. Ed. by M. E. Stone. Assen, Van Gorcum..., 1984.
- Light and Darkness* — The Light and the Darkness. Studies in Manichaeism and its World. Ed. by P. Mirecki and J. BeDuhn. Leiden, ...Brill, 2001 (NHMS, 50).
- Manichaean Studies I* — Manichaean Studies. Proceedings of the First International Conference on Manichaeism (August 5–9, 1987). Ed. by Peter Bryder. Lund, Plus Ultra, 1988.
- Manichaean Studies II* — Manichaean Studies II. The Manichaean NOUS. Proceedings of the International Symposium organized in Louvain from 31 July to 3 August 1991. Ed. by A. van Tongerloo. Louvain, 1995.
- Manichaean Studies III* — Manichaean Studies III. Atti del terzo congresso internazionale di studi "Manicheismo e Oriente Cristiano Antico" (31 agosto–5 settembre 1993). A cura di L. Cirillo & A. van Tongerloo. Lovanii–Neapoli, 1997.
- Manichaean Studies V* — Manichaean Studies V. Quinto Congresso Internazionale di studi sul Manicheismo. "Atti". Il Manicheismo. Nuove prospettive della ricerca. Napoli, 2–8 Settembre 2001. A cura di A. van Tongerloo in coll. con L. Cirillo. Lovanii–Neapoli, Brepols, 2005.
- Manichäismus* — Der Manichäismus. Hrsg. von G. Widengren. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977 (WdF, 168).
- Manichaica Selecta* — Manichaica Selecta. Studies presented to Professor Julien Ries on the occasion of his 70th birthday. Ed. by Alois van Tongerloo and Søren Giversen. Lovanii, 1991 (Manichaean Studies I).
- NHD* — Nag Hammadi Deutsch. Eingeleitet und übersetzt von Mitgliedern des Berliner Arbeitskreises für koptisch-Gnostische Schriften. Hrsg. von H. M. Schenke et al. 1. Band: NHC I,1–V,1. Berlin–N.Y., 2001; 2. Band: NHC V,2–XIII,1, BG 1 und 4. Berlin–N.Y., 2003 (GCS, N. F. 8, 12).
- NHLE* — The Nag Hammadi Library in English. Translated and Introduced by Members of the Coptic Gnostic Library Project of the Institute for Antiquity and Christianity, Claremont, California. J. M. Robinson, General Editor. 3d, Completely Revised Edition... San Francisco, Harper & Row, Publishers, 1988 (1st Edition – 1977).

- NTA* — Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Hrsg. von Wilhelm Schneemelcher. 6 Aufl., Bd. 1. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1990, Bd. 2, 1989.
- NTA (Hennecke)* — E. Hennecke, New Testament Apocrypha. Ed. by W. Schneemelcher. English translation ed. by R. McL. Wilson. Vol. 1–2. Philadelphia The Westminster Press, 1963.
- PGL* — A Patristic Greek Lexicon. Ed. by G. W. H. Lampe. Oxford, Clarendon Press, 1972.
- Studia Manichaica* — Studia Manichaica. II. Internationaler Kongreß zum Manichäismus. 6.–10. August 1989, St. Augustin/Bonn. Hrsg. von G. Wießner und H.-J. Klimkeit. Wiesbaden, Otto Harrasowitz, 1992 (StOR, 23).
- Studia Manichaica [2]* — Studia Manichaica. IV. Internationaler Kongreß zum Manichäismus, Berlin, 14.–18. Juli 1997. Hrsg. von R. E. Emmerick et al. Berlin, Akademie-Verlag, 2000.
- Synkretismus* — Synkretismus im syrisch–persischen Kulturgebiet. Hrsg. von A. Dietrich. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975.

3. Исследования и издания текстов

- Адо, 1991* — П. Адо, Плотин, или Простота взгляда. Пер. с франц. Е. Штофф. М., Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1991. — 431.
- Алексанян, 2007* — А. Г. Алексанян, Источниковедение и историография манихейства в Китае (обзор западных и китайских исследований). — Проблемы Дальнего Востока, № 2, 2007, 144–158. — 361.
- Амусин, 1983* — И. Д. Амусин, Кумранская община. М., «Наука», ГРВЛ, 1983. — 5.
- Бируни, 1957* — Абурейхан Бируни (973–1048). Избранные произведения. Т. 1. Ташкент, Изд. АНУзбССР, 1957. — 231.
- Бойс, 1987* — М. Бойс, Зороастрийцы. Верования и обычаи. М., «Наука», ГРВЛ, 1987. — П 187.
- Васильков–Невелева, 1987* — Махабхарата. Книга третья. Лесная (Араньякапарва). Перевод с санскрита, предисловие и комментарий Я. В. Василькова и С. Л. Невелевой. М., «Наука», ГРВЛ, 1987. — 809.
- Виденгрэн, 2001* — Г. Виденгрэн, Мани и манихейство. СПб., Евразия, 2001 (см.: Widengren, 1961). — 12, 571, 867.
- Дмитриева, 1963* — Л. В. Дмитриева, Хуастуанифт (Введение, текст, перевод). — Тюркологические исследования. М.; Л., Изд. АН СССР, 1963, 214–232. — 347, 348, 350, 574, 576, 604, 617, 621, 624, 841, 854.
- Зундерман, 1989* — В. Зундерман, Еще один фрагмент из книги «Книги гигантов» Мани. — ВДИ, 3 (190), 1989, 67–79. — 327.

- Кляшторный, 1992* — С. Г. Кляшторный, Памятники древнетюркской письменности. — *Туркестан*, 326–369. — 341^{*}
- Кляшторный, 2003* — С. Г. Кляшторный, История Центральной Азии и памятники рунического письма. СПб., Филологический ф-т СПб. Гос. университета, 2003. — 341^{*}
- Кызласов, 2001* — Л. Р. Кызласов, Сибирское манихейство. — Этнографическое обозрение, 2001, №. 5, 83–90. — 12^{*}
- Кызласов, 2001a* — И. Л. Кызласов, Смена мировоззрения в Южной Сибири в раннем Средневековье (Идеи единобожия в енисейских надписях). — Древние цивилизации Евразии. История и культура. М., Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2001, 243–271. — 12^{*}
- Лившиц, 1990* — В. А. Лившиц, Предисловие к книге: Авеста. Избранные гимны. Перевод с авестийского и комментарии И.М. Стеблин-Каменского. Душанбе, Адиб, 1990, 3–10. — 322^{*}
- Лившиц–Хромов, 1981* — В. А. Лившиц – А. Л. Хромов, Согдийский язык. — *Основы*, 347–514. — 322^{*}
- Литвинский–Смагина, 1992* — Б. А. Литвинский – Е. Б. Смагина, Манихейство. — *Туркестан*, 508–532. — 12^{*}
- Нейгебауер, 1968* — О. Нейгебауер, Точные науки в древности. Пер. с англ. М., «Наука», 1968. — 828^{*}
- Оранский, 1988* — И. М. Оранский, Введение в иранскую филологию. 2 изд. М., «Наука», ГРВЛ, 1988. — 322^{*}
- Ольденбург, 1917* — С. Ф. Ольденбург, Карл Германович Залеман (28 дек. 1849 – 30 ноября 1916). Некролог. — Известия Имп. Акад. наук, 1917, 281–286. — 45^{*}
- Периханян, 1959* — А. Г. Периханян, Карл Германович Залеман. — Очерки по истории русского востоковедения. Сборник IV. М., «ИВЛ», 1959, 79–115. — 45^{*}
- Пигулевская, 1979* — Н. В. Пигулевская, Культура сирийцев в Средние века. М., «Наука», ГРВЛ, 1979. — 555^{*}
- Пигулевская, 2000* — Н. В. Пигулевская, Сирийская средневековая историография. Исследования и переводы. СПб., Дмитрий Буланин, 2000. — П 36^{*}
- Полосин, 1989* — В.В. Полосин, «Фихрист» Ибн ан–Надима как историко–культурный памятник X века. М., «Наука», ГРВЛ, 1989. — 229, 230^{*}
- Рагоза, 1980* — А. Н. Рагоза, Согдийские фрагменты Центрально–азиатского собрания Института востоковедения АН СССР. М., «Наука», ГРВЛ, 1980. — 45^{*}
- Расторгуева–Молчанова, 1981* — В. С. Расторгуева – Е. К. Молчанова, Среднеперсидский язык. Парфянский язык. — *Основы*, 6–232. — 322^{*}
- Сидоров, 1980* — А. И. Сидоров, Неоплатонизм и манихейство (Александр из Ликополя, Симпликий) — ВДИ, 1980, 3, 44–63. — 12^{*}

- Сидоров, 1983* — А. И. Сидоров, Манихейство в изображении Августина (De haeresibus, 46). — ВДИ, 1983, 145–161. — 12.
- Смагина, 1993* — Е. Б. Смагина, Истоки и формирование представлений о царе демонов в манихейской религии. — ВДИ, 1993, 1, 40–57. — 605.
- Смагина, 1995* — Е. Б. Смагина, Манихейство. — Религии Древнего Востока. М., «Наука», 1995. — 12.
- Смагина, 1998* — Кефалайя («Главы»). Коптский манихейский трактат. Перевод с коптского, исследование, комментарий, глоссарий и указатель Е. Б. Смагиной. М., Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1998. — 12, 278, 466, 478, 567, 571, 650, П 231, 241
- Трофимова, 1979* — М. К. Трофимова, Историко-философские вопросы гностицизма. М., «Наука», ГРВЛ, 1979. — 3.
- Тугушева, 1973* — Л. Ю. Тугушева, Поэтические памятники древних уйгуров. — Тюркологический сборник. 1972. М., «Наука», ГРВЛ, 1973, 235–253. — 341.
- Фрай, 1972* — Р. Фрай, Наследие Ирана. М., «Наука», ГРВЛ, 1972. — П 187.
- Хосроев, 1991* — А. Л. Хосроев, Александрийское христианство по данным текстов из Наг Хаммади. М., «Наука», ГРВЛ, 1991. — 3, 573, 623.
- Хосроев, 1997* — А. Л. Хосроев, Из истории раннего христианства в Египте (на материале коптской библиотеки из Наг Хаммади). М., «Присцельс», 1997. — 7, 13, 276, 585, 580, 607, 889, 902, 976.
- Хосроев, 2001* — А. Л. Хосроев, Об одной греческой (манихейской?) молитве. — *Nyrboreus*, vol. 7, 2001, fasc. 1–2, 360–386. — 256.
- Хосроев, 2002* — А. Л. Хосроев, Рец.: Кефалайя («Главы»). Коптский манихейский трактат. Перевод с коптского... Е. Б. Смагиной. М., Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1998. — Христианский Восток, Т. 3 (IX), 2002, 508–517. — 12.
- Хромов, 1992* — А. Л. Хромов, Памятники согдийской, среднеперсидской, парфянской, бактрийской, новоперсидской письменности. — *Туркестан*, 271–306. — 337.
- Adam, 1954* — Texte zum Manichäismus. Ausgewählt und herausgegeben von A. Adam. Berlin, Walter de Gruyter, 1954. — 187, 313, 370.
- Aland, 1975* — B. Aland, Mani und Bardesanes. Zur Entstehung des manichäischen Systems. — *Synkretismus*, 123–143. — 553.
- Alfaric, 1918/1919* — P. Alfaric, Écritures manichéennes. Vol. 1: Vue générale. Vol. 2: Étude analytique. Paris, Emile Nourry, 1918, 1919. — 70, 203, 209, 373, 376, 379, 380, 571, 883, 894, 930, 937.
- Alfaric, 1920* — P. Alfaric, Un manuscrit manichéen. — RHLR, N. S. vol. 6, 1920, 62–98. — 67.
- Altaner–Stuiber, 1978* — B. Altaner–A. Stuiber, Patrologie. 8. Aufl. Freiburg, Herder, 1978. — 2, 133, 163, 549.

- Allberry, 1938* — A Manichaean Psalm—Book. Part II. Edited by C. R. C. Allberry. With a Contribution by H. Ibscher. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1938. — см.: Index locorum.
- Allberry, 1938a* — C. R. C. Allberry, Manichaean Studies. — JTS, 39, 1938, 337–349. — 100, 902, 907*
- Allberry, 1938b* — C. R. C. Allberry, Das manichäische Bema—Fest. — ZNW, 37, 1939, 2–10. — 100, 873, 874*
- Allberry, 1940* — C. R. C. Allberry, Symbole von Tod und Wiedergeburt im Manichäismus. — Eranos-Jahrbuch. 1939. Zürich, Rhein-Verlag, 1940, 113–149. — 840*
- Altheim, 1968* — F. Altheim, Die vier Weltreiche in den manichäischen Kephalaia. — Probleme der koptischen Literatur. Bearb. von P. Nagel. Halle, 1968, 115–119 (Wiss. B. Univ. Halle, K 2). — 819*
- Andreas—Henning, 1932* — Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch—Turkestan, I. Von F. C. Andreas. Aus dem Nachlaß hrsg. von W. Henning. — SPAW, 1932, X, 175–222. — 52, 579, 617, 618, 628, 630, 643, 644, 655, 663, 697, 742*
- Andreas—Henning, 1933* — Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch—Turkestan, II. Von F. C. Andreas (†). Aus dem Nachlaß hrsg. W. B. Henning, — SPAW, 1933, VII, 294–363. — 52, 393, 435, 479, 529, 673, 676, 689, 785, 838, 860, 880, 881, 888, 899, 912, 914, 915, 916, 920, 923, 953, Π 18, 247, 248, 250, 252, 253**
- Andreas—Henning, 1934* — Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch—Turkestan, III. Von F. C. Andreas (†). Aus dem Nachlaß hrsg. W. B. Henning — SPAW, 1934, XXVII, 848–912. — 52, 71, 72, 323, 461, 515, 517, 520, 522, 532, 617, 629, 683, 694, 915, 928, 943, Π 188*
- Asmussen, 1965* — J. P. Asmussen, X^aastvanift. Studies in Manichaeism. Copenhagen, Prostant apud Munksgaard, 1965. — 113, 333, 344, 346, 350, 423, 574, 576, 579, 583, 597, 604, 605, 616, 617, 618, 621, 624, 642, 655, 660, 794, 854, 862–865, 870, 875, 934, 936*
- Asmussen, 1975* — J. P. Asmussen, Manichaean Literature. New York, Scholars' Facsimiles & Reprints, 1975. — 113, 508, 702, 869, 878, 881, 920, 928, 986*
- Aubineau, 1983* — M. Aubineau. Un traité inédit de Christologie de Sévérien de Gabala In centurionem et contra Manichaeos et Apollinaristas. Genève, Patrick Cramer Éd., 1983 (Cahiers d'Orientalisme 5). — 170*
- Bagnall, 1993* — R. S. Bagnall, Egypt in Late Antiquity. Princeton, Univ. Press, 1993. — 274*
- Bagnall, 1997* — The Kellis Agricultural Book (P. Kell. IV Gr. 96). Ed. by R. S. Bagnall. Oxford, Oxbow Books, 1997 (Oxbow Monograph 92; DOPM, 7). — 122, 260*
- Bang, 1923* — W. Bang, Manichaeische Laien—Beichtspiegel. — Le Muséon, 36, 1923, 137–242. — 64, 349, 574, 576, 579, 604, 616, 617, 618, 621, 624, 863, 864*
- Bang, 1925* — W. Bang, Manichaeische Hymnen. — Le Muséon, 38, 1925, 1–52. — 65, 583*

- Bang, 1931* — W. Bang, Manichäische Erzähler. — Le Muséon, 44, 1931, 1–36. — ³⁴².
- Bang–Gabain, 1929/1930* — W. Bang–A. von Gabain, Türkische Turfan–Texte I, II, III. — SPAW, Phil.–hist. Klasse, 1929, XV; 1929, XXII; 1930, XIII. — ⁶⁵.
- Bang–Gabain, 1931* — W. Bang–A. von Gabain, Analytischer Index zu den fünf ersten Stücken der türkischen Turfan-Texte. — SPAW, Phil.–hist. Klasse, 1931, XVII. — ⁶⁵.
- Bauer, 1992* — Augustinus. De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum libri duo. Wien, Hoelder–Pichler–Tempsky, 1992 (CSEL 90). — ¹⁹⁵.
- Baumstark, 1935* — A. Baumstark, Rez.: H. J. Polotsky, Manichäische Homilien... — OrChr 32, 1935, 257–268. — ^{94, 421, 942, 946}.
- Baur, 1831* — F. C. Baur, Das manichäische Religionssystem nach den Quellen neu untersucht und entwickelt. Tübingen, C. F. Olander, 1831 (Репринт: Göttingen, 1928; Hildesheim, 1973). — ^{22, 23, 24, 25, 27, 862, 866, 867, 989}.
- Beausobre, 1734, 1739* — I. de Beausobre, Histoire critique de Manichéisme. T. 1–2. Amsterdam, J. Frédéric Bernard, 1734, 1739 (Репринт: Lpz., 1970; N.Y.–London, 1984; Amsterdam, 1988). — ^{16, 18, 19, 21, 616, 894}.
- Beck, 1957* — Des heiligen Ephraem des Syers Hymnen contra Haereses. Übersetzt von E. Beck. Louvain, Imprimerie orientaliste Durbecq, 1957 (CSCO 170, script. syri 77). — ^{184, 547, 556, 557, 563, 566, 738}.
- Beck, 1987* — R. Beck, The Anabazontes in the Manichaean Kephalaia. — ZPE, 69, 1987, 193–196. — ^{705, 737, 762}.
- Beck, 1988* — R. Beck, Planetary Gods and Planetary Orders in the Mysteries of Mithras. Leiden, Brill, 1988 (ÉPRO,). — ⁷⁵⁶.
- BeDuhn, 2000* — J. D. Beduhn, The Manichaean Body. In Discipline and Ritual. Baltimore&London, The JohnsHopkins Univ. Press, 2000. — ⁸⁴⁶.
- BeDuhn–Harrison, 1997* — J. [D] Beduhn – G. Harrison, The Tebessa Codex: A Manichaean Treatise on Biblical Exegesis and Church Order. — *Emerging*, 33–87. — ^{319, 320, 846, 850}.
- Beeson, 1906* — /Hegemonius/. Acta Archelai. Ed. C. H. Beeson. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1906 (GCS, 16). — см.: Index locorum.
- Bennett, 1997* — B. Bennett, The Origin of Evil: Didymos the Blind's Contra Manichaeos and Its Debt to Origen's Theology and Exegesis. Ph. D. Diss., Univ. of Toronto, Univ. of Toronto, 1997. — ¹⁴¹.
- Bennett, 2001a* — B. Bennett, Didymus the Blind's Knowledge of Manichaeism. — *Light and Darkness*, 38–67. — ¹⁴¹.
- Bennett, 2001b* — B. Bennett, Juxta unum latus erat terra tenebrarum: The

- Division of Primordial Space in Anti-Manichaean Writers' Descriptions of the Manichaean Cosmology. — *Light and Darkness*, 68–78. — ^{590, 602}
- Berardino, 1983* — Patrology. Vol. IV. The Golden Age of Latin Patristic Literature. Ed. by A. di Berardino. Allen /Texas/, Christian Classics, 1983; cp. Quasten, 1983. — ²⁰⁹
- Berger, 1984* — K. Berger, Hellenistische Gattungen im Neuen Testament — ANRW II. 25. 2, 1984, 1031–1432 (Register: 1831–1885). — П ^{71, 72, 73}
- Beskow, 1988* — P. Beskow, The Theodosian Laws against Manichaeism — *Manichaean Studies I*, 1–11. — ²²⁵
- Betz, 1986* — H. D. Betz, Paul in the Mani Biography (Codex Manichaicus Coloniensis). — *Cod. Man. Col. I*, 215–234. — ⁵⁴³
- Betz, 1963* — O. Betz, Der Paraklet. Fürsprecher im häretischen Spätjudentum, im Johannes-Evangelium und in neu gefundenen gnostischen Schriften. Leiden, Brill, 1963 (AGSU, 2). — ⁹⁷⁷
- Bidez–Hansen, 1960* — Sozomenos Kirchengeschichte. Hrsg. von J. Bidez und G. Chr. Hansen. Berlin, Akademie-Verlag, 1960 (GCS 50). — см.: Index locorum.
- Bidez–Winkelman, 1972* — Philostorgius Kirchengeschichte. Hrsg. von J. Bidez und F. Winkelman. Berlin, Akademie-Verlag, 1972. — см.: Index locorum.
- Bienert, 1989* — W. A. Bienert, Das Apostelbild in der altchristlichen Überlieferung. — *NTA 2*, 1989, 6–28. — П ³⁰⁷
- Biesen, 2002* — K. den Biesen, Bibliography of Ephrem the Syrian. Giove in Umbria, 2002. — ¹⁸⁵
- Bietenhard, 1951* — H. Bietenhard, Die himmlische Welt im Urchristentum Spätjudentum. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1951 (WUNT 2). — ⁸¹³
- Bilabel, 1924* — Fr. Bilabel, Ein koptisches Fragment über die Begründer des Manichäismus. — Veröffentlichungen aus den badischen Papyrus-Sammlungen. Hft. 3. Heidelberg, C. Winters Universitätsbuchhandlung, 1924, 85–96. — ²³⁸
- Blass–Debrunner, 1990* — F. Blass–A. Debrunner, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Bearb. von F. Rehkopf. 17. Auflage. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990. — П ⁴¹
- Blatz, 1990* — B. Blatz, Das koptische Thomasevangelium. — *NTA 1*, 93–113. — ¹
- Böhlig, 1966* — Kephalaia Bd. I, 2 (S. 244 – 291). Hrsg. von A. Böhlig. Stuttgart, W. Kohlhammer Verl., 1966. — ^{105, 278}; см. также: Index locorum.
- Böhlig, 1968* — A. Böhlig, Die Arbeit an den koptischen Manichaica. — A. Böhlig, Mysterion und Wahrheit. Gesammelte Beiträge zur spätanti-

- ken Religionsgeschichte. Leiden, Brill, 1968, 177–187. — 93, 98, 105, 283, 284, 286, 290, 293, 296*
- Böhlig, 1968a* — A. Böhlig, Zu den Synaxeis des Lebendigen Evangeliums. — *ibid.*, 222–227. — 294, 296*
- Böhlig, 1968b* — A. Böhlig, Probleme des manichäischen Lehrvortrages. — *ibid.*, 228–244. — 230*
- Böhlig, 1968c* — A. Böhlig, Christliche Wurzeln im Manichäismus. — *ibid.*, 202–221. — 467, 539, 567, 979*
- Böhlig, 1975* — A. Böhlig, Der Synkretismus des Mani. — *Synkretismus*, 144–169. — 546*
- Böhlig, 1980* — Die Gnosis. Bd. 3. Manichäismus. Unter Mitwirkung von J. P. Asmussen eingeleitet, übersetzt und erläutert von A. Böhlig. Zürich u. München, Artemis Verl., 1980. — 187, 466, 509, 519, 546, 571, 585, 587, 616, 853, 902* Π 19, 21, 304, 314, 320, 324*
- Böhlig, 1983* — A. Böhlig, The New Testament and the Concept of the Manichaeen Myth. — *The New Testament and Gnosis. Essays in honour of R. McL. Wilson. Ed. by A. H. B. Logan et al., Edinburgh, T & T. Clark Ltd., 1983, 90–104.* — 535, 538, 980*
- Böhlig, 1988* — A. Böhlig, Zur religionsgeschichtlichen Einordnung des Manichäismus. — *Manichaeen Studies I*, 29–44. — 784, 979*
- Böhlig, 1989* — A. Böhlig, Zum Selbstverständnis des Manichäismus. — A. Böhlig, Gnosis und Synkretismus. Gesammelte Aufsätze zur spätantiken Religionsgeschichte. 2 Teil. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1989, 520–550. — 819*
- Böhlig, 1989a* — A. Böhlig, Denkformen hellenistischer Philosophie im Manichäismus. — *ibid.*, 551–585. — 535*
- Böhlig, 1990* — A. Böhlig, Die Bedeutung des CMC für den Manichäismus. — *Cod. Man. Col. II*, 35–65. — 247*
- Böhlig, 1992* — A. Böhlig, Manichäismus. — *TRE*, Bd. 22, 1992, 25–45. — 998*
- Böhlig, 1994a* — A. Böhlig, Curriculum Vitae. — *BSAC*, 33, 1994, 1–23. — 97*
- Böhlig, 1994b* — A. Böhlig–C. Marksches, Gnosis und Manichäismus. Forschungen und Studien zu Texten von Valentin und Mani sowie zu den Bibliotheken von Nag Hammadi und Medinet Madi. Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1994 (BZNW, 72). — 363*
- Boll, 1903* — F. Boll, Sphaera. Neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder. Leipzig, Teubner, 1903. — 707, 757*
- Boll, 1909* — F. Boll, Fixsterne — *PW*, 6, 1909, 2407–2431. — 732, 757*
- Boll, 1912* — F. Boll, Hebdomas. — *PW*, 7, 1912, 2547–2578. — 717, 751, 752*
- Boll, 1926* — F. Boll, Sternglaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie. Unter der Mitwirkung von C. Bezold. 3 Aufl. hrsg. von W. Gundel. Lpz.–Berlin, Teubner, 1926. — 709, 718, 734, 736, 747, 748, 810, 830*

- Bouché-Leclercq, 1899* — A. Bouché-Leclercq, L'astrologie grecque. Paris, Ernest Leroux, 1899. — 720, 722, 810*
- Bousset, 1901* — W. Bousset, Die Himmelsreise der Seele. — AfRW, Bd. 4, 1901, 136–169; 229–273 (фототип. изд.: Darmstadt, 1960, 1–82). — 756, 825*
- Bousset, 1907* — W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1907 (фототип. изд.: Darmstadt, 1973). — 73, 527*
- Bousset, 1979* — W. Bousset, Рец.: Joseph Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos. — id., Religionsgeschichtliche Studien. Hrsg. von A. F. Verheule. Leiden, Brill, 1979, 97–191 (Suppl. NT 50); репринт: рец. вышла в 1914 г. — П 91, 107*
- Bowen, 2003* — G. E. Bowen, Some Observations on Christian Burial Practices at Kellis. — The Oasis Paper 3. Ed. by G. E. Brown and C. A. Hope. Oxford, Oxbow books, 2003, 167–182. — 123, 273*
- Boyce, 1952* — M. Boyce, Some Parthian abecedarian hymns. — BSOAS, 14, 1952, 435–450. — 794*
- Boyce, 1954* — M. Boyce, The Manichaean Hymn-Cycles in Parthian. London, Oxford Univ. Press, 1954. — 113, 332, 360, 927*
- Boyce, 1960* — M. Boyce, A Catalogue of the Iranian Manuscripts in Manichaean Script in the German Turfan Collection. Berlin, Akademie-Verlag, 1960. — 44, 49, 113, 324, 328, 329, 330, 337, 461, 472, 505* П 17*
- Boyce, 1968* — M. Boyce, Рец.: Mani: a Religio-Hist. Description of his Personality. By L. J. R. Ort. Leiden, Brill, 1967. — JRAS, 1968, 82–84. — 966*
- Boyce, 1975* — M. Boyce, A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian Texts with Notes. Leiden, Brill, 1975 (Acta Iranica, 9). — 552, 615, 643, 657, 711, 882, 890, 917, 918, 922, 925, 928, 944, 950, 954, 984*
- Boyce, 1977* — M. Boyce, A Word-List of Manichaean Middle Persian and Parthian. With a Reverse Index by R. Zwanziger. Téhéran-Liège, Bibliothèque Pahlavi, 1977 (Acta Iranica 9a). — 113, 881, 889, 920*
- Boyce, 1983* — M. Boyce, Manichaean Middle Persian Writings. — The Cambridge History of Iran. Ed. by E. Yarshater. Vol. 3 (2). Cambridge, Univ. Press, 1983, 1196–1204. — П 33*
- Brandt, 1912* — A. J. H. W. Brandt, Elchasai, ein Religionsstifter und sein Werk. Beiträge zur jüdischen, christlichen und allgemeinen Religionsgeschichte in späthellenistischer Zeit. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1912. — 527*
- Braun, 1990* — Tertullien, Contre Marcion. T. I (livre 1). Introduction, texte critique, traduction et notes par R. Braun. Paris, Les Éditions du Cerf, 1990 (SC 365). — см.: Index locorum.
- Brière, 1960* — Les Homiliae Cathédrales de Sévère d'Antioche. Traduction syriaque de Jacques d'Édesse. Introduction générale a toutes les Homélie. Homélie CXX–CXXV. Éd. et trad. en français par M. Brière. Paris, Firmin-Didot et C^{ie}, 1960 (PO XXIX. 1). — см.: Index locorum.

- Brightman, 1896* — F. E. Brightman, Liturgies Eastern and Western. 1. Eastern Liturgies. Oxford, 1896. — 283.
- Brinkmann, 1895* — Alexandri Lycopolitani contra Manichaei opiniones disputatio. Ed. A. Brinkmann. Leipzig, Teubner, 1895. — см.: Index locorum.
- Brockelmann, 1928* — C. Brockelmann, Lexicon Syriacum. 2ed. Halle, Max Niemeyer, 1928. — 370, 629^{*}
- Brooks, 1903* — Chronicon Maroniticum. Ed. E. W. Brooks. Louvain, Secrétariat du CorpusSCO, 1903 (CSCO 4; script. syri 3). — 191^{*}
- Browder, 1988* — M. H. Browder, Al-Borûno's Manichaean Sources. — *Manichaean Studies I*, 19–28 (Appendix: 293). — 233^{*}
- Brown, 1972* — P. Brown, The Diffusion of Manichaeism in the Roman Empire. — id., Religion and Society in the Age of St. Augustine. London, Faber & Faber, 1972, 94–118. — 959^{*}
- Brunner, 1990* — C. J. Brunner, Astrology and Astronomy in the Sasanian Period. — *Enc. Iran.*, IV, 1990, 862–868. — 768^{*}
- Bryder, 1985* — P. Bryder, The Chinese Transformation of Manichaeism. A Study of Chinese Manichaean Terminology. Lund, Bockförlaget Plus Ultra, 1985. — 445, 583, 585, 618, 628, 630, 631, 632, 657, 671, 683, 684, 852, 961, 963^{*}
- Bryder, 1988* — P. Bryder, Where the faint traces of Manichaeism disappear. — *AoF*, XV, 1988, 201–208. — 962^{*}
- Bryder, 1992* — P. Bryder, Transmission Translation Transformation. Problems concerning the Spread of Manichaeism from one Culture to another. — *Studia Manichaica*, 334–341. — 568, 569, 856^{*}
- Burkert, 1963* — W. Burkert, Iranisches bei Anaximandros. — *RM*, NF. Bd. 106, 1963, 97–134. — 767^{*}
- Burkert, 1983* — W. Burkert, Apokalyptik im frühen Griechentum: Impulse und Transformationen. — *Apocalypticism*, 235–254. — 799, 824^{*}
- Burkitt, 1921* — F. C. Burkitt, Introductory Essay. — Mitchell, 1921, CXI–CXLIV. — 553, 554^{*}
- Burkitt, 1925* — F. C. Burkitt, The Religion of the Manichees. Cambridge, Univ. Press, 1925. — 69, 75, 76, 187, 188, 467, 551, 571, 585, 587, 588, 594, 614, 616, 631, 683, 684, 685, 696, 836, 909^{*}
- Carcopino, 1943* — J. Carcopino, Virgile et la mystère de la IV-e Éclogue. Paris, L'Artisan du Livre, 1943. — 826^{*}
- Casadio, 1992* — G. Casadio, The Manichaean Metempsychosis: Typology and Historical Roots. — *Studia Manichaica*, 105–130. — 534^{*}
- Casey, 1931* — Serapion of Thmuis. Against the Manichees. Ed. by R. P. Casey. Cambridge, Harvard Univ. Press, 1931 (HTS 15). — 133, 134^{*} см.: также Index locorum.
- CCAG* — Catalogus codicum astrologorum graecorum. Vol. 1–11. Descr.

- F. Boll, F. Cumont et al. Bruxelles, H. Lamertin, 1898–1940. — 715, 716, 720, 723, 726, 727, 728, 729, 730, 731; см. также: Index locorum.
- Ceretti, 1995* — C. G. Ceretti, *The Zand i Wahman Yasn. A Zoroastrian Apocalypse*. Roma, Is.M.E.O., 1995 (StOR, 75). — 803^{*}
- Chabot, 1899, 1910* — *Chronique de Michel le Syrien, patriarche Jacobite d'Antioche (1166–1199)*. Éd. pour la première fois et trad. en français par J.-B. Chabot. Vol. 1–4. Paris, 1899–1910. — 191, 192, 193^{*}
- Chadwick, 1959* — H. Chadwick, *The Sentences of Sextus. A Contribution to the History of Early Christian Ethics*. Cambridge, Univ. Press, 1959. — П₉₀
- Chadwick, 1960* — H. Chadwick, *Enkrateia*. — RAC, Bd. V, 1960, 343–365. — 529^{*}
- Chadwick, 1979* — H. Chadwick, *The Relativity of Moral Codes: Rome and Persia in Late Antiquity*. — *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition*. In Honorem Robert M. Grant. Ed. by W. R. Schoedel and R. L. Wilcken. Paris, Éd. Beauchesne, 1979, 135–153. — 900^{*}
- Chadwick, 1989* — H. Chadwick, *The Attractions of Mani*. — *PLEROMA, Salus carnis. Homenaje a Antonio Orbe*. Ed. E. Romero-Pose. Santiago de Compostela, 1989, 203–222. — 999^{*}
- Chaumont, 1964* — M. L. Chaumont, *Les Sassanides et la christianisation de l'Empire iranien au III^e siècle de notre ère*. — RHR, 165, 1964, 165–202. — 935^{*}
- Chavannes–Pelliot, 1911, 1913* — É. Chavannes et P. Pelliot, *Un traité manichéen retrouvé en Chine, traduit et annoté*. — JA, T. 18, 1911, 499–617; T. 20, 1913, 99–199; 261–392. — 54, 55, 57, 58, 351, 354, 364, 568, 569, 574, 576, 585, 603, 604, 615, 624, 630, 631, 632, 639, 665, 667, 701, 836, 843, 952, 960^{*}
- Chavasse, 1973* — *Sancti Leoni Magni Tractatus septem et nonaginta*. Rec. A. Chavasse. Tournhout, Brepols, 1973 (CCSL, 138, 138a). — 216^{*}
- Christ–Stählin–Schmid, 1913* — W. von Christ, *Geschichte der Griechischen Literatur*. 5 Aufl. Unter Mitwirkung von O. Stählin, bearb. von W. Schmid. 2 Teil, 2 Hälfte: von 100 bis 530 nach Christus. München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1913. — 133, 136^{*}
- Church–Stroumsa, 1980* — F. F. Church and G. G. Stroumsa, *Mani's Disciple Thomas and the Psalms of Thomas*. — VC, 34, 1980, 47–55. — 893^{*}
- Chwolson, 1856* — D. Chwolson, *Die Szabier und der Szabismus*. Bd. 1–2. SPb., 1856. — 525^{*}
- Cirillo et. al., 1985* — L. Cirillo, A. Concolino Mancini, A. Roselli, *Codex Manichaicus Coloniensis. Concordanze*. Cozenza, Marra Editore, 1985. — П_{109, 165}
- Clark, 1982* — L. V. Clark, *The Manichaean Turkic Pothi–Book*. — AoF, IX, 1982, 145–218. — 338, 339^{*}

- Clark, 1997* — L. V. Clark, The Turkic Manichaean Literature. — *Emerging*, 89–141. — 341, 342, 346*
- Clark, 2000* — L. [V.]. Clark, The Conversion of Būgū Khan to Manichaeism. — *Studia Manichaica* [2], 83–120. — 961*
- Collins, 1979* — J. J. Collins, Towards the Morphology of a Genre. — *Semeia* 14: “Apocalypse. The Morphology of a Genre”. Ed. by J. J. Collins. Missoula, Scholars Press, 1979, 1–20. — 776*
- Colpe, 1954* — C. Colpe, Der Manichäismus in der arabischen Überlieferung. Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades... Göttingen, 1954 (машинопись). — 226, 387, 391, 393, 399*
- Colpe, 1990* — C. Colpe, Das Siegel der Propheten. Historische Beziehungen zwischen Judentum, Judenchristentum, Heidentum und frühem Islam. Berlin, Institut Kirche u. Judentum, 1990 (Arbeiten zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Bd. 3). — 532*
- Coyle, 1979* — J. K. Coyle, The Cologne Mani-Codex and Mani’s Christian Connections. — *Église et Théologie*, 10, 1979, 179–193. — 966, 989*
- Christensen, 1944* — A. Christensen, L’Iran sous les Sassaniens. 2 Éd. revue et augmentée. Copenhagen, Ejnar Munksgaard, 1944. — 482, 493*
- Crum, 1933* — W. E. Crum, Rez.: Ein Mani-Fund in Ägypten... Von C. Schmidt und H. J. Polotsky. — *JEA* 19, 1933, 196–199 (см.: Schmidt–Polotsky, 1933). — 239, 241*
- Crum, 1943* — W. E. Crum, Coptic Anecdota. — *JTS*, 44, 1943, 176–182. — 893*
- Culianu, 1983* — I. P. Culianu, Psychanodia I. A Survey of the evidence concerning the Ascension of the Soul and its Relevance. Leiden, Brill, 1983 (ÉPRO, 99). — 717*
- Cumont, 1908* — F. Cumont, Recherches sur le manichéisme. I. La cosmogonie manichéenne d’après Théodore bar Khōni. Bruxelles, H. Lamertin, 1908. — 42, 187, 190, 203, 576, 585, 587, 603, 616, 631, 641, 718, 719**
- Cumont, 1931* — F. Cumont, La fin du monde selon les mages occidentaux. — *RSR*, 1931, 29–96. — 717*
- Cumont, 1937* — F. Cumont, L’Égypte des astrologues. Bruxelles, La Fondation égyptologique, 1937. — 722*
- Cumont, 1959* — F. Cumont, After Life in Roman Paganism. New York, Dover Publications, 1959. — П 103*
- Cureton, 1842* — Aš-Šahrastānī, Kitāb al-mal wa-al-nihāl. Book of Religions and philosophical Sects. Ed. by W. Cureton. Vol. 1. The Account of philosophical Sects. London, 1842 (репринт: Leipzig, Harrassowitz, 1923). — 29, 234, 594, 603*
- Daniélou, 1971* — J. Daniélou, Textes gnostiques et manichéens. — *RSR*, vol. 59, 1971, 53–60. — 987*
- De Blois, 1995* — F. De Blois, Who is King Amarō? — *Arabian Archaeology and Epigraphy*, 6, 1995, 196–198. — 940*

- De Blois, 2000* — F. De Blois, Dualism in Iranian and Christian Traditions. — JRAS, Ser. 3, vol. 10, 1–19. — 996*
- De Blois, 2005* — F. de Blois, New Light on the Sources of the Manichaean chapter in the Fihrist. — *Manichaean Studies V*, 37–45. — 230, 235*
- Decret, 1970* — F. Decret, Aspects du Manichéisme dans l’Afrique romaine. Paris, Études Augustiniennes, 1970. — 117, 205*
- Decret, 1974* — F. Decret, Le “Globus Horribilis” dans l’eschatologie manichéenne d’après les traités de saint Augustin. — *Festschrift Puech*, 487–492. — 696*
- Decret, 1978* — F. Decret, L’Afrique Manichéenne (IV^e–V^e siècles). Études historique et doctrinale. T. 1–2. Paris, Études Augustiniennes, 1978. — 117, 199, 209, 212, 220, 779, 898, 905*
- Decret, 1993* — F. Decret, Basile le Grand et la polémique antimanichéenne en Asie Mineure au IV^e siècle. — *Studia Patristica*, vol. XVII. Leuven, Peters, 1993, 1060–1063. — 161*
- Decret, 2004* — Sanctus Augustinus. Acta contra Fortunatum Manichaeum. Introd., texte & trad., notes complémentaires et bibliographies sélectives par F. Decret. Bibliography, Biblical References, Indices & Index of Manichaean Terms and Concepts by J. van Oort. Turnhout, Brepols, 2004 (CFM. Series Latina, 2). — 200*
- Del Grande, 1934* — C. Del Grande, Liturgiae, preces, hymni christianorum e papyris collecti. 2 ed. Napoli, 1934. — Π 98*
- Demetrakopoulos, 1866* — Bibliotheca ecclesiastica, Lpz., 1866 = Hildesheim, Georg Olms Verlaghandlung, 1965. — 173*
- Dibelius, 1950* — M. Dibelius, Alexander von Lykopolis. — RAC, Bd. 1, 270–271. — 127*
- Dodd, 1978* — C. H. Dodd, The Interpretation of the Fourth Gospel. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1978 (1 Ed. 1953) — 978*
- Dodds, 1965* — E. R. Dodds, Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Cambridge, Univ. Press, 1965. — Π 81*
- Dodge, 1970* — The Fihrist of al-Nadīm. A tenth century survey of Muslim Culture. Bayard Dodge editor and translator,. Vol. 1–2. N.Y. & London, Columbia Univ. Press, 1970. — 230, 391, 585, 615, 629, 638, 937, 951, 956*
- Drews, 1900* — P. Drews, Über Wobermins “Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Ägyptens” — ZKG, 20, 1900, 291–328. — Π 69*
- Drijvers, 1966* — H. J. W. Drijvers, Bardaisan of Edessa. Assen, 1966 (*Studia Semitica Neerlandica*, 6). — 549, 553, 561, 563, 764*
- Drijvers, 1970* — H. J. W. Drijvers, Bardaisan of Edessa and the Hermetica. The Aramaic Philosopher and the Philosophy of his Time. — *Ex Oriente Lux*, 21, 1970, 190–210. — 554, 765*
- Drijvers, 1970a* — H. J. W. Drijvers, Edessa und das jüdische Christentum. — VC 24, 1970, 4–33. — 553*

- Drijvers, 1974* — H. J. W. Drijvers, Mani und Bardaisan. — *Festschrift Puech*, 459–469. — ⁵⁵³
- Drijvers, 1975* — H. J. W. Drijvers, Bardaisan von Edessa als Repräsentant des syrischen Synkretismus im 2. Jahrhundert n. Chr. — *Synkretismus*, 109–122. — ⁵⁶¹
- Drijvers, 1982* — H. J. W. Drijvers, Facts and Problems in Early Syriac-Speaking Christianity. — *The Second Century*, 2, 1982, 157–175. — ⁵⁵³
- Drijvers, 1983* — H. J. W. Drijvers, Addai und Mani. Christentum und Manichäismus im dritten Jahrhundert in Syrien. — III^e Symposium Syriacum 1980. Éd. par R. Lavenant. Roma, Pont. Inst. Studiorum Orientalium, 1983, 171–185 (OCA, 221). — ⁸⁸³
- Duchèsne, 1886* — *Le Liber Pontificalis*. Texte, introduction et comm. par L. Duchèsne. T. 1. Paris, Ernest Thorin, 1886. — ²¹⁷
- Duchèsne-Guillemain, 1966* — J. Duchèsne-Guillemain, D’Anaximandre a Empédocle: contacts Gréco-Iraniennes. — *Atti del convegno: La Persia e il mondo Greco-Romano* (Roma 11–14 aprile 1965), Roma, 1966, 423–431. — ⁷⁶⁷
- Duchèsne-Guillemain, 1982* — J. Duchèsne-Guillemain, Apocalypse juive et apocalypse iranienne. — *La Soteriologia dei culti Orientali nell’Imperio Romano*. Atti del Colloquio Internazionale... Roma 24–28 Settembre 1979. Publ. a cura U. Bianchi e M. J. Vermaseren. Leiden, Brill, 1982, 753–759 (ÉPRO, 92). — ⁸¹⁷
- Durkin-Meisterernst, 2000* — D. Durkin-Meisterernst, Erfand Mani die manichäische Schtift. — *Studia Manichaica* [2], 161–178. — ⁴⁶⁷
- Durkin-Meisterernst, 2006* — D. Durkin-Meisterernst, The Hymns to the Living Soul. Middle Persian and Parthian Texts in the Turfan Collection. Turnhout, Brepols, 2006 (BTT, 24). — ³³²
- Eisler, 1910* — R. Eisler, Weltenmantel und Himmelszeit. Religionsgeschichtliche Untersuchungen zur Urgeschichte des antiken Weltbildes. Bd. 1–2. München, Oskar Beck, 1910. — ⁷⁵⁸
- Feldmann, 1987* — E. Feldmann, Die “Epistula Fundamenti” der nordafrikanischen Manichäer. Versuch einer Rekonstruktion. Altenberge, Akademische Bibliothek, 1987. — ^{203, 318, 779}
- Festugière, 1944* — A.-J. Festugière, La révélation d’Hermès Trismégiste. I. L’astrologie et les sciences occultes. Paris, J. Cabalda et C^{ie}, 1944. — ^{765, 770}
- Festugière, 1949* — A.-J. Festugière, La Révélation d’Hermès Trismégiste. II. Le Dieu cosmique, Paris, J. Cabalda et C^{ie}, 1949. — ^{Π 72}
- Festugière, 1961* — *Historia monachorum in Aegypto*. Edition critique du texte grec par A.-J. Festugière. Bruxelles, Soc. des Bollandistes, 1961 (Subsidia hagiographica, 34). — ¹⁸⁰
- Ficker, 1906* — G. Ficker, Eine Sammlung von Abschwörungsformeln. — *ZKG* 27, 1906, 443–464. — ^{176, 378, 381}

- Flamant, 1982* — J. Flamant, Sotériologie et systèmes planétaires. — La Soteriologia dei culti Orientali nell' Imperio Romano. Atti del Colloquio Internazionale... Roma 24–28 Settembre 1979. Publ. a cura U. Bianchi e M. J. Vermaseren. Leiden, Brill, 1982, 223–242 (ÉPRO, 92). — ^{717, 756}
- Fleming–Radermacher, 1901* — Das Buch Henoch. Hrsg. von J. Fleming und L. Radermacher. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1901. — ⁶⁶⁹
- Flügel, 1862* — G. Flügel, Mani, seine Lehre und seine Schriften. Ein Beitrag zur Geschichte des Manichäismus. Leipzig, Brockhaus, 1862 (репринт: Osnabrück, 1969). — ^{29, 31, 32, 203, 228, 230, 235, 318, 386, 389, 390, 392, 393, 425, 435, 448, 452, 455, 464, 466, 472, 481, 482, 484, 489, 521, 523, 547, 558, 565, 578, 579, 592, 601, 605, 613, 615, 617, 618, 622, 628, 638, 644, 648, 649, 655, 683, 691, 692, 696, 852, 856, 863, 865, 894, 925, 946, 947, 949, 951, 954–956, 958, 992}
- Flügel, 1871/1872* — Kitâb al-Fihrist. Mit Anmerkungen hrsg. von G. Flügel. Bd. 1–2. Besorgt von J. Roediger und A. Mueller. Leipzig, Verlag von F. C. W. Vogel, 1871–1872. — см.: Index locorum.
- Flüsser, 1972* — D. Flüsser, The four empires in the Fourth Sibyl and in the Book of Daniel. — Israel Oriental Studies, 2, 1972, 148–175. — ^{823, 827}
- Förster, 2002* — Wörterbuch der griechischen Wörter in den koptischen dokumentarischen Texten. Hrsg. von H. Förster. Berlin–N. Y., Walter de Gruyter, 2002 (TU, 148) — П ³⁴⁴
- Fonkic-Poljakov, 1990* — B. L. Fonkic — F. B. Poljakov, Paläographische Grundlagen der Datierung des Kölner Mani–Kodex, — BZ, 83, 1990, 22–30. — ²⁴⁸
- Franzmann, 2000* — M. Franzmann, Jesus in the Manichaean Writings — Work in Progress. — *Studia Manichaica* [2], 220–246. — ^{985, 991}
- Franzmann, 2003* — M. Franzmann, Jesus in the Manichaean Writings. London–N.Y., T & T Clark Ltd, 2003. — ⁹⁸⁵
- Franzmann, 2005* — M. Franzmann, The Syriac-Coptic Bilinguals from Ismant el–Kharab (Roman Kellis): Translation Process and Manichaean Missionary Practice. — *Manichaean Studies V*, 115–122. — ^{315, 909}
- Frend, 1984* — W. H. C. Frend, The Rise of Christianity. London, Darton, Longman & Todd, 1984. — ⁸³⁵
- Frye, 1972* — R. N. Frye, The Cologne Greek Codex about Mani. — Ex Orbe Religionum. Studia Geo Widengren oblata. Pt. 1. Leiden, Brill, 1972, 424–429 (Suppl. to Numen, 21). — ⁹⁶⁶
- Funk, 1990* — W.-P. Funk, Zur Faksimileausgabe der koptischen Manichaica in der Chester–Beaty–Sammlung, I. — *Orientalia*, 59, 1990, fasc.4, 524–541. — ^{280, 289}
- Funk, 1997* — W.-P. Funk, The Reconstruction of the Manichaean Kephalaia. — *Emerging*, 143–160. — ^{275, 278, 280, 282, 364}
- Funk, 1999* — Kephalaia I. 2. Hälfte. Lief. 13/14 (SS. 291–366). Bearbeitet von W.-P. Funk. Stuttgart, Kohlhammer, 1999. — ^{116, 278, П 244, 246}; см. также: Index locorum (Keph).

- Funk, 2000* — Kephalaia I. 2. Hälfte. Lief. 15/16 (SS. 366–440). Bearbeitet von W.–P. Funk. Stuttgart, Kohlhammer, 2000. — 116, 278, Π 247
- Gabain, 1991* — A. von Gabain, Die erste Generation der Forscher an den Turfan–Handschriften. — Ägypten–Vorderasien–Turfan. Probleme der Edition und Bearbeitung altorientalischer Handschriften. Hrsg. von K. Klengel u. W. Sundermann. Berlin, Akademie-Verlag, 1991, 98–105 (SGKAO, 23) — 46
- Gardner, 1988* — I. Gardner, The Docetic Jesus. Some Interconnection between Marcionism, Manichaeism and Mandaeism. — id., Coptic Theological Papyri II. Edition; Commentary, Translation. Wien, Verlag Brüder Hollinek, 1988, 57–85. — 869
- Gardner, 1991* — I. Gardner, The Manichaean Account of Jesus and the Passion of the Living Soul. — *Manichaica Selecta*, 71–86. — 985
- Gardner, 1993* — I. Gardner, A Manichaean Liturgical Codex found at Kellis. — *Orientalia*, 62, 1993, 30–59. — 302
- Gardner, 1995* — The Kephalaia of the Teacher. The Edited Coptic Manichaean Texts in Translation with Commentary by Iain Gardner. Leiden, N.Y., Köln, Brill, 1995 (NHMS, 37). — 466, 714, 724, 733, 773, Π 21
- Gardner, 1995a* — I. Gardner, An Abbreviated Version of Medinet Madi Psalm LXVIII found at Kellis: A/5/53 B (Folio 4, Text A 2). — *Manichaean Studies II*, 129–138. — 302
- Gardner, 1996* — Kellis Literary Texts. Vol. 1. Ed. by I. Gardner. With contributions by S. Glackson, M. Franzmann and K. A. Worp. Oxford, Oxbow Books, 1996 (Oxbow Monograph 69; DOPM, 4). — 250, 301–307, 314–317, 688, 890, 909, Π 64, 75
- Gardner, 1997* — I. Gardner, The Manichaean Community at Kellis: a Progress Report. — *Emerging*, 161–175. — 297, Π 61
- Gardner, 1997a* — I. Gardner, Personal Letters from the Manichaean Community at Kellis. — *Manichaean Studies III*, 77–94. — 988
- Gardner, 1999* — Coptic Documentary Texts from Kellis. Vol. 1. P. Kell. V (P. Kell. Copt. 10–52; O. Kell. Copt. 1–2). Ed. by I. Gardner, A. Alcock and W.–P. Funk. Oxford, Oxbow Books, 1999 (DOPM, 9). — 262, 308, 309, 310, 312, Π 75, 77, 89, 334, 341, 345, 347
- Gardner, 2001* — I. Gardner, The Reconstruction of Mani's Epistles from Three Coptic Codices (Ismant el-Kharab and Medinet Madi) — *Light and Darkness*, 93–104. — 300
- Gardner, 2006* — I. Gardner, A Letter from the Teacher: Some Comments on Letter-Writing and the Manichaean Community of IVth Century Egypt. — *Festschrift Funk*, 319–323. — Π 334
- Gardner–Lieu, 1996* — I. M. F. Gardner–S. N. C. Lieu, From Narmouthis (Medinet Madi) to Kellis (Ismant el-Kharab): Manichaean Documents from Roman Egypt. — *JRS*, 86, 1996, 146–169. — 285

- Gardner–Lieu, 2004* — Manichaean Texts from Roman Empire. Ed. by I. Gardner and S. N. C. Lieu. Cambridge, Univ. Press, 2004. — 118, 248, 567, 571*
- Gardner–Worp, 1997* — I. Gardner–K. A. Worp, Leaves from a Manichaean Codex. — ZPE, 117, 1997, 139–155. — 257*
- Gasparro, 2000* — G. S. Gasparro, Addas-Adimantius unus ex discipulis Manichaei: for the History of Manichaeism in the West. — *Studia Manichaica* [2], 546–559. — 883*
- Gatz, 1967* — B. Gatz, Weltalter, Goldene Zeit und Sinnverwandte Vorstellungen. Hildesheim, Georg Olms Verl., 1967. — 799, 801, 811, 825*
- Geffcken, 1902* — J. Geffcken, Die Orakula Sibyllina. Leipzig, Teubner, 1902. — 821*
- Geffcken, 1902a* — J. Geffcken, Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina. Leipzig, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1902 (TU, 8, 1). — 822*
- Geng Shimin–Klimkeit–Laut, 1987* — Geng Shimin, H.-J. Klimkeit, J. P. Laut, Manis Wettkampf mit den Prinzen. Ein neues manichäisch–türkisches Fragment aus Turfan. — ZDMG, 137, 1987, 44–58. — 340*
- Geng Shimin–Klimkeit–Laut, 1989* — Geng Shimin, H.-J. Klimkeit, J. P. Laut, Die Geschichte der drei Prinzen. Weitere neue manichäisch–türkische Fragmente aus Turfan. — ZDMG, 139, 1989, 328–345. — 340*
- Gignac, 1976, 1981* — F. Th. Gignac, A Grammar of the Greek Papyri of the Roman and Byzantine Periods. Vol. 1: Phonology. Vol. 2: Morphology. Milano, La Golliardica, 1976, 1981. — 275–276, Π_{43, 58, 343}*
- Gignoux, 1986* — Ph. Gignoux, Sur l' inexistence d' un Bahman Yasht avestique. — Journal of Asian and African Studies, 32, 1986, 53–64. — 817*
- Gignoux–Tafazzoli, 1993* — Anthologie de Zedspram. Édition critique du texte pehlevi, trad. et commenté par Ph. Gignoux et A. Tafazzoli. Paris, Association pour l' avancement des études iraniennes, 1993 (*Studia Iranica*, 13). — 806*
- Giversen, 1986* — The Manichaen Coptic Papyri in the Chester Beatty Library. Vol. I. Kephalaia. Facsimile Edition. Ed. by Søren Giversen. Genève, Patrick Cramer Éd., 1986 (*Cahiers d'Orientalisme*, 14). — 282, 532, 933*
- Giversen, 1986a* — The Manichaen Coptic Papyri in the Chester Beatty Library. Vol. II. Homilies & Varia. Facsimile Edition. Ed. by Søren Giversen. Genève, Patrick Cramer Éd., 1986 (*Cahiers d'Orientalisme*, 15). — 283, 291, 295, 946*
- Giversen, 1987* — S. Giversen, The Manichaean Papyri of the Chester Beatty Library. — Proceedings of the Irish Biblical Association, No. 11, 1987, 1–22. — 87, 100*
- Giversen, 1988* — The Manichaen Coptic Papyri in the Chester Beatty Library. Vol. III. Psalm Book Part I. Facsimile Edition. Ed. by Søren

- Giversen. Genève, Patrick Cramer Éd., 1988 (Cahiers d'Orientalisme, 16). — 289, 302, 303*
- Gladigow, 1983* — B. Gladigow, Aetas, aevum und saeculorum ordo. Zur Struktur zeitlicher Deutungssysteme. — *Apocalypticism*, 255–272. — 826*
- Gnoli, 1987* — G. Gnoli, Manichaeism. An Overview. — The Encyclopedia of Religion. Ed. by M. Eliade. Vol. 9. New York, Macmillan Publ., 1987, 161–170. — 713, 993*
- Goeje, 1885* — M. J. de Goeje, Zur historischen Geographie Babylonien. — ZDMG, 39, 1885, 1–16. — 440*
- Goldbacher, 1911* — S. Aureli Augustini... Epistulae. Rec. et commentario critico instruit Al. Goldbacher. Pars. IV. Ep. CLXXXV–CCLXX. Wien–Leipzig, 1911 (CSEL, 57). — см.: Index locorum.
- Grant, 1972* — R. M. Grant, Manichees and Christians in the third and early fourth Century. — Ex Orbe Religionum. Studia Geo Widengren. P. 1. Leiden, Brill, 1972, 430–439. — 126, 483, 890, 896, 1003*
- Grégoire–Kugener, 1930* — Marc le Diacre. Vie de Porphyre, évêque de Gaza. Texte établi, traduit et commenté par H. Grégoire et M. A. Kugener. Paris, 1930. — 181, 703*
- Grönewald, 1979* — Didymus Alexandrinus, Commentarii in Ecclesiasten. Bd. V. Hrsg. von M. Grönewald et al. Bonn, 1979. — 142*
- Gropp, 2001* — G. Gropp, Flügel — *Enc. Iran.*, X, 2001, 64–65. — 28*
- Guéraud, 1946* — O. Guéraud, Note préliminaire sur les papyrus d'Origène découverts a Toura. — RHR, 131, 1946, 85–108. — 2*
- Guillaumont, 1991* — A. Guillaumont, Puech, Henri-Charles (1902–1986). — *Copt. Enc.*, VI, 1991, 2032–2033. — 101*
- Gulacsi, 2005* — Zs. Gulacsi, Mediaeval Manichaean Book Art. A Codicology Study of Iranian and Turkic Illuminated Book Fragments from 8th–11th Century East Central Asia. Leiden–Boston, Brill, 2005 (NHMS, 57). — 920*
- Gundel, 1922* — W. Gundel, Sterne und Sternbilder im Glauben des Altertums und der Neuzeit. Bonn–Leipzig, Kurt Schroeder Verlag, 1922. — 714, 738, 749*
- Gundel, 1950* — W. und H. G. Gundel, Planeten. — PW, 20, 1950, 2017–2185. — 709*
- Gundel, 1966* — W. und H. G. Gundel, Astrologumena. Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte. Wiesbaden, Franz Steiner Verlag GMBH, 1966 (Sudhoffs Archiv, Heft 6). — 705, 762, 764, 832*
- Gundel, 1968* — H. G. Gundel, Weltbild und Astrologie in den griechischen Zauberpapyri. München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1968. — 716*
- Gundel, 1972* — H. G. Gundel, Zodiakos. Der Tierkreis in der antiken Literatur und Kunst. — PW, Bd. 10 A., 1972, 461–710. — 739*
- Haarbrücker, 1850/1851* — Abu-'l-Fath' Muhammad asch–Schahrastani's Religionsparteien und Philosophen–Schulen. Zum ersten Male vollst.

- aus dem Arabischen übersetzt mit Anmerkungen von Th. Haarbrücker. Bd. 1–2. Haale, C.A. Schwentschke & Sohn, 1850–1851. — ^{29, 234, 235, 435,}
- 532, 578, 589, 594, 601, 603, 692, 797, 862, 865, 955^{*}
- Haase, 1925* — F. Haase, Altchristliche Kirchengeschichte nach orientalischen Quellen. Leipzig, Otto Harrassowitz, 1925. — ^{526, 703^{*}}
- Hadot, 1972* — I. Hadot, Einige Bemerkungen zur Darstellung des Manichäismus bei Simplikios. — *Studia Patristica*. Ed. by F. L. Cross, vol. 11, pt. 2, Berlin, Akademie-Verlag, 1972, 185–191. — ^{129^{*}}
- Hadot, 1996* — Simplicius. Commentaire sur le Manuel d'Épictète. Introd. et. édition critique du texte grec par I. Hadot. Leiden..., Brill, 1996 (*Philosophia antiqua*, vol. 66). — ^{129^{*}}; см. также: Index locorum.
- Haloun–Henning, 1952* — G. Haloun and W. B. Henning, The Compendium of the Doctrines and Styles of the Teaching of Mani, the Buddha of Light. — *Asia Maior*, N. S. vol. 3, 1952, pt. 1, 184–212. — ^{53, 354, 355, 364,}
- 379, 413–415, 417–420, 424, 435, 437, 438, 441, 443–445, 478, 493, 517–519, 576, 839, 841, 846, 930, 937, ^{II} 15^{*}
- Hamman, 1959, 1963* — A. Hamman, La prière. Vol. 1: Le Nouveau Testament. Vol. 2: Les trois premiers siècles. Tournai, 1959, 1963. — ^{II} 116^{*}
- Hanig, 1993* — R. Hanig, Christus als “wahrer Salomo” in der frühen Kirche. — *ZNW*, Bd. 83, 1993, 111–134. — ^{452^{*}}
- Hansen, 1995* — Sokrates Kirchengeschichte. Hrsg. von G. Chr. Hansen. Mit Beiträgen von M. Širinjan. Berlin, Akademie-Verl., 1995 (*GCS*. NF. 1). — ^{160^{*}}
- Hanson, 1976* — P. D. Hanson, Apocalypticism. — *IDBSup*, 1976, 28–34. — ^{776^{*}}
- Harnack, 1921* — A. v. Harnack, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Leipzig, Hinrichs Verl., 1921. — ^{545, 978, 979, 988^{*}}
- Harrauer, 2001* — H. Harrauer, Schreibgeräte auf Papyri. — Vom Griffel zum Kultobjekt. 3000 Jahre Geschichte des Schreibgerätes. Hrsg. von C. Gastgeber und H. Harrauer. Wien, Phoibos Verlag, 2001, 15–20. — ^{II} 344^{*}
- Hartman, 1983* — S. S. Hartman, Datierung der jungavestischen Apokalypsik. — *Apocalypticism*, 61–75. — ^{807^{*}}
- Harvey, 1857* — Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis libros quinque adversus haereses. Ed. W. W. Harvey. T. 1–2. Cantabrigiae. Typis Academicis, 1857. — см.: Index locorum.
- Hawkins, 1869* — J. B. Hawkins, Treatise of Alexander, Bishop of Lycopolis, On the Tenets of the Manichaeans. — Ante-Nicene Christian Library, vol. 14. Edinburgh, 1869 = Ante-Nicene Fathers, vol. 6. Peabody, Hendrickson Publ., 1994, 239–253. — ^{126^{*}}
- Hedrick–Hodgson, 1986* — Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity. Ed. by C. W. Hedrick and R. Hodgson. Peabody, Hendrickson Publishers, Inc., 1986. — ^{3^{*}}
- Heiler, 1969* — F. Heiler, Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und

- religionspsychologische Untersuchung. 5 Aufl. München–Basel, Ernst Reinhardt Verlag, 1969. — П 116*
- Heinen, 1981* — H. Heinen, Alexandrien — Weltstadt und Residenz. — Alexandrien. Kulturbegegnungen dreier Jahrtausende im Schmelztiegel einer mediterranen Großstadt. Hrsg. unter Mitarbeit von N. Hinske. Mainz, Verlag Philipp von Zabern, 1981, 3–12 (AegTr 2). — 906*
- Henning, 1933* — W. [B.] Henning, Geburt und Entsendung des manichäischen Urmenschen. — NGWG. Phil.–hist. Kl., 1933, 306–318. — 529, 694, 889*
- Henning, 1934* — W. [B.] Henning, Ein manichäisches Henochbuch. — SPAW, 1934, V, 27–35. — 669, 835, П 142*
- Henning, 1934a* — W. [B.] Henning, Zum zentralasiatischen Manichäismus. — OLZ, XXXVII, 1934, 1–11. — 59*
- Henning, 1936* — W. [B.] Henning, Neue Materialien zur Geschichte des Manichäismus. — ZDMG, 90, 1936, 1–18. — 9, 473, 484, 486, 489, 492, 518, 669, 702, 836, 838, 934, 944, 954*
- Henning, 1937* — W. [B.] Henning, Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch. — APAW, 1936, N. 10; отд. изд.: Berlin, Verlag der Akad. der Wiss., 1937. — 333, 346, 434, 838–841, 852, 855, 856, 865, 873, 875, 915*
- Henning, 1940* — W. B. Henning, Sogdica. London, 1940 (James Forlong Fund Prize Publications XXI). — 350*
- Henning, 1942* — W. B. Henning, An Astronomical Chapter of the Bundahishn. — JRAS, 1942, 229–248. — 754, 760, 768, 769, 773*
- Henning, 1942a* — W. B. Henning, Mani's Last Journey. — BSOAS, 1942, 10, 941–953. — 440, 467, 501, 503, 505, 507, 508, 510, 512, 915*
- Henning, 1943* — W. B. Henning, The Book of the Giants. — BSOAS, 1943, 11, 52–74. — 327, 330, 342, 437, 438, 569, П 187*
- Henning, 1943a* — W. B. Henning, Annotations to Mr. Tsui's Translation — BSOAS, 1943, 11, 216–219. — 357, 360, 361, 927; см. также: Tsui, 1943.
- Henning, 1944* — W. B. Henning, Waruḥan-Cah. — Journal of the Greater India Society, 11, 1944, 225–230. — 913, 921, 922*
- Henning, 1945* — W. B. Henning, The Manichaeen Fasts. — JRAS, 1945, 146–164. — 854, 936*
- Henning, 1947* — W. B. Henning, Two Manichaeen Magical Texts with an Excursus on the Parthian ending-ēndēh. — BSOAS, 1947, 12, 39–66. — 922, 925, 927*
- Henning, 1948* — W. B. Henning, A Sogdian Fragment of the Manichaeen Cosmogony. — BSOAS, 1948, 12, 306–318. — 424, 591, 596, 713, 715, 737, 745, 760*
- Henrichs, 1973* — A. Henrichs, Mani and the Babylonian Baptists: a Historical Confrontation. — HSCP, 77, 1973, 23–59. — 476, 529, 530, 535; П 16, 19*
- Henrichs, 1979* — A. Henrichs, The Cologne Mani Codex Reconsidered. — HSCP, 83, 1979, 339–367. — 247*

- Henrichs, 1981* — A. Henrichs, Literary Criticism of the Cologne Mani Codex. — The Rediscovery of Gnosticism. Vol. 2. Sethian Gnosticism. Ed. by B. Layton. Leiden, Brill, 1981, 724–733 (Supplements to Numen, 41). — ²⁴⁷
- Henrichs, 1979a* — A. Henrichs, “Thou shalt not kill a tree”: Greek, Manichaean and Indian Tales. — BASP, 16, N. 1–2, 1979, 85–108. — ⁵³⁵
- Henrichs, 1986* — A. Henrichs, The Timing of Supernatural Events in the Cologne Mani Codex. — *Cod. Man. Col. I*, 183–204. — ^{771, 779, 780, 782, 789, 795, Π 32}
- Henrichs–Koenen, 1970* — A. Henrichs und L. Koenen, Ein griechischer Mani-Codex. — ZPE, 5, 1970, 97–216. — ^{106, 107, 247, 445, 446, 529, 535, 704, 876, 1005, Π 7, 12, 13}
- Henrichs–Koenen, 1975, 1978, 1981, 1982* — Codex Manichaicus Colonien-sis. Hrsg von A. Henrichs und L. Koenen. — ZPE, Bd.19, 1975, 1–85; Bd. 32, 1978, 87–199; Bd. 44, 1981, 201–318; Bd. 48, 1982, 1–59. — ^{108, 246, 451, 456, 465, 474, 477, 478, 676, 683, 946, 947, Π 2, 8, 10, 16, 20, 117, 119, 130, 132, 139, 144, 149, 162, 164, 165, 167, 177; см. также: Index locorum (CMC).}
- Henry, 1960* — Photius. Bibliotheca. Ed. P. Henry. Vol. 2. Paris, Les belles lettres, 1960. — см.: Index locorum.
- Hespel–Draguet, 1982* — Théodore Bar Koni. Livre des Scolies (recension de Séert). II: Mimrè VI–XI. Trad. par R. Hespel et R. Draguet. Lovanii, Peeters, 1982 (CSCO 432; script. syri 188). — ^{187, 189, 440, 585, 587}
- Heuser, 1998* — M. Heuser, The Manichaean Myth according to the Coptic Sources. — M. Heuser – H.-J. Klimkeit, Studies in Manichaean Literature and Art. Leiden, ...Brill, 1998 (NHMS, 46), 3–106. — ^{571, 583}
- Hinz, 1970* — W. Hinz, Kardēr mittelpersische Inschrift an der Ka⁶be–ye Zardošt. — Archäologische Mitteilungen aus Iran. N. F. Bd. 3, 1970, 251–265. — ⁴⁹⁸
- Hinz, 1971* — W. Hinz, Mani and Kardēr. — Atti del Convegno internazionale sul tema: La Persia nel Medioevo (Roma, 31 marzo–5 aprile 1970). Accademia Nazionale dei Lincei. Anno CCCLXVIII – 1971. Quaderno N. 160. Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1971, 485–499. — ^{493, 494, 495, 501, 506, 509, 510, 514, 519}
- Hoffmann, 1997* — A. Hoffmann, Augustins Schrift “De utilitate credendi”. Eine Analyse. Münster, Aschendorf Verlag, 1967. — ¹⁹⁷
- Hoffmann, 1880* — G. Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer. Übersetzt und durch Untersuchungen zur historischen Topographie erläutert. Leipzig, 1880. — ⁸⁹⁰
- Holl–Dummer, 1985* — Epiphanius. III. Panarion haer. 65–80. De fide. Hrsg. von K. Holl. 2., bearb. Auflage hrsg. von J. Dummer. Berlin, Akad.–Verlag, 1985 (GCS, 37. 2). — см.: Index locorum (Pan.).
- Hope, 1985* — C. A. Hope, Dakhleh Oasis Project: Reports on the 1986 Excavations at Ismant El-Gharab. — JSSEA, vol. 15, 1985, 114–125. — ¹²³

- Hope, 1986* — C. A. Hope, Dakhleh Oasis Project: Reports on the 1987 Excavations at Ismant El-Gharab. — JSSEA, vol. 16, 1986, 74–91. — ¹²³
- Hope, 1990* — C. A. Hope, Excavations at Ismant el-Kharab in the Dakhleh Oasis. — BACE, 1, 1990, 43–54. — ²⁶⁸
- Hope, 1994* — C. A. Hope, Isis and Sarapis at Kellis: a Brief Note. — BACE, 5, 1994, 37–40. — ¹²¹
- Hope, 2003* — C. A. Hope, Excavations at Ismant el-Kharab from 2000 to 2002. — The Oasis Paper 3. Ed. by G. E. Brown and C. A. Hope. Oxford, Oxbow books, 2003, 207–289. — ¹²⁰
- Hope–Kaper, 1992* — C. A. Hope — O. E. Kaper (with an Appendix by G. Bowen), Excavations at Ismant el-Kharab — 1992. — BACE, 3, 1992, 41–49. — П ⁶¹
- Horst–Mansfeld, 1974* — An Alexandrian Platonist against Dualism. Alexander of Lykopolis' Treatise "Critique of the Doctrines of Manichaeus". Translated, with an Introduction and Notes by P. W. van der Horst and J. Mansfeld. Leiden, Brill, 1974. — ^{126, 127, 607, 708}
- Houtsma, 1883* — Ibn Wādhīh qui dicitur al-Ja'qubī historiae pars prior, historiam anteislamicam continens; pars altera, historiam islamicam continens. Ed. M. Th. Houtsma. Lugduni Batavorum, Brill, 1883. — ^{33, 227, 385, 468, 491, 499, 523}
- Hunter, 2005* — E. Hunter, Theodore bar Kōno and Manichaeans. — *Manichaean Studies V*, 167–178. — ¹⁹⁰
- Hutter, 1989* — M. Hutter, Das Erlösungsgeschehen im manichäisch-iranischen Mythos. Motiv- und traditionsgeschichtliche Analyse. — K. M. Woschitz, M. Hutter, K. Prenner, Das manichäische Urdrama des Lichtes. Studien zu koptischen, mittelpersischen und arabischen Texten. Wien, Herder & Co, 1989, 157–236. — ⁸¹⁶
- Hutter, 1991* — M. Hutter, Mani und das persische Christentum. — *Manichaica Selecta*, 125–135. — ⁸¹⁵
- Hutter, 1992* — M. Hutter, Manis kosmogonische Šabuhrgan-Texte. Edition, Kommentar und literaturgeschichtliche Einordnung der manichäisch-mittelpersischen Handschriften M 98/99 I und M 7980–7984. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1992 (StOR, 21). — ^{737, 742}
- Jackson, 1925* — A. V. W. Jackson, The Doctrine of Metempsychosis in Manichaeism. — JAOS, 45, 1925, 246–268. — ^{534, 535}
- Jackson, 1932* — A. V. W. Jackson, Researches in Manichaeism with Special Reference to the Turfan Fragments. N.Y., Columbia Univ. Press, 1932. — ^{187, 243, 571, 585, 587, 600, 614–616, 619, 626, 628, 629, 631, 638, 639, 641, 642, 644, 652, 663, 670, 746}
- Jackson, 1938* — A. V. W. Jackson, The Personality of Mani, the Founder of Manichaeism. — JAOS, 58, 1938, 235–240. — ⁴⁸⁹
- Jackson, 1938a* — A. V. W. Jackson, The Doctrine of the Bolos in Manichaean Eschatology. — JAOS, 58, 1938, 225–234. — ⁶⁹⁶

- Jenkins, 1995* — G. Jenkins, The Prayer of the Emanations in Greek from Kellis (T.Kellis 22). — *Le Muséon*, 108, fasc. 3–4, 1995, 43–65. — 256;
 Π 39, 40, 41, 43, 44, 49, 50, 53, 61, 66, 82*
- Jenkins, 1995a* — G. Jenkins, Papyrus 1 from Kellis. A Greek text with affinities to the Acts of John. — *The Apocryphal Acts of John*. Ed. by J. N. Bremmer. Kampen, Pharos, 1995, 197–216. — 257*
- Jenkins, 1995b* — G. Jenkins, A Single Codex Sheet from Kellis. A Manichaean Miniature Greek Codex (Papyrus 2) — *ibid.*, 217–230. — 250*
- Jeremias, 1908* — A. Jeremias, Ages of the World (Babylonian). — *ERE*, 1908, Bd. 1, 183–187. — 810*
- Johnson, 1987* — D. W. Johnson, Coptic Reactions to Gnosticism and Manichaeism. — *Le Muséon*, 100, 1987, 199–210. — 241*
- Johnson, 1995* — M. E. Johnson, The Prayers of Sarapion of Thmuis. A Literary, Liturgical and Theological Analysis. Roma, 1995 (OCA, 249). — Π 39, 69, 283.
- Jolivet, 1961* — *Œuvres de saint Augustin*. Vol. 17: Six traités anti-manichéens. Texte de l'édition bénédictine. Trad., introd. et notes par R. Jolivet et M. Jourjon. Paris, Desclée de Brouwer, 1961. — см.: Index locorum.
- Jonas, 1954* — H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist. 1. Theil: Die mythologische Gnosis. 2. durchgesehene Aufl. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1954. — 996*
- Jonas, 1958* — H. Jonas, The Gnostic Religion. Boston, Beacon Press, 1958. — 972*
- Jones, 1997* — F. S. Jones, The Astrological Trajectory in Ancient Syriac-Speaking Christianity (Elchasai, Bardaisan, and Mani). — *Manichaean Studies III*, 183–200. — 765*
- Jong–Worp, 2001* — T. de Jong – K. A. Worp, More Greek Horoscopes from Kellis (Dakhleh Oasis). — *ZPE*, 137, 2001, 203–214. — 264*
- Junod–Kaestli, 1983* — *Acta Johannis*. Praefatio–Textus. Cura E. Junod et J.-D. Kaestli. Turnhout, Brepols, 1983 (CCSA, 1). — Π 298, 308*
- Kaden, 1953* — E.-H. Kaden, Die Edikte gegen die Manichäer von Diokletian bis Justinian. — *Festschrift Hans Lewald*. Basel, 1953, 55–67. — 220*
- Kaestli, 1977* — J.-D. Kaestli, L'utilisation des Actes apocryphes des apôtres dans le manichéisme. — *Gnosis and Gnosticism*. Ed. by M. Krause. Leiden, Brill, 1977, 107–116 (NHS, 8). — 258*
- Kahle, 1954* — P. Kahle, Bala'izah. Coptic Texts from Deir El-Bala'izah in Upper Egypt. Vol. 1. London, 1954. — 276, Π 58*
- Kaper, 1991* — O. E. Kaper, The God Tutu (Tithoes) and his Temple in the Dakhleh Oasis. — *BACE*, 2, 1991, 59–67. — 121*
- Kaper, 2003* — O. E. Kaper, The Egyptian God Tutu. A Study of the Sphinx-God and Master of Demons with a Corpus of Monuments. Leuven..., Peeters, 2003 (OLA, 119). — 271, 272*

- Kasser, 1964* — Compléments au Dictionnaire Copte de Crum par R. Kasser. Le Caire, Imprimerie de IFAO, 1964 (Bibliothèque d'études coptes, VII). — ^{773, 774}
- Kasser, 1991* — R. Kasser, Bodmer Papyri. — *Copt. Enc.*, VIII, 1991, 48–53. — ⁴
- Kasser et al., 2006* — The Gospel of Judas from Codex Tchacos. Ed. by R. Kasser, M. Meyer and G. Wurst. Washington, National Geographic, 2006. — ⁶
- Kehl–Marrou, 1978* — A. Kehl–H.-I. Marrou, Geschichtsphilosophie. — *RAC*, 10, 1978, 703–779. — ⁸¹⁸
- Kessler, 1889* — K. Kessler, Mani. Forschungen über die manichäische Religion. Bd. 1. Berlin, Georg Reimer, 1889. — ^{34, 35, 37, 149, 226, 227, 231, 234, 385–388, 392, 393, 397, 399, 400, 408, 423, 447, 468, 491, 499, 523, 532, 589, 600, 615, 937, 939, 943}
- Kessler, 1903* — K. Kessler, Mani und die Manichäer. — *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*. Begr. von J. J. Herzog. 3. Aufl. Hrg. von A. Hauck. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1903, 193–228. — ³⁹
- Khosroyev, 1995* — A. Khosroyev, Die Bibliothek von Nag Hammadi. Einige Probleme des Christentums in Ägypten während der ersten Jahrhunderte. Altenberge, Oros Verlag, 1995 (ASKÄ, 7). — ^{13, 585, 816, 902, 907, 976, 983, 997}
- Khosroyev, 1998* — A. Khosroyev, Die Lehre über die Zeiten im Manichäismus und die Kephalaia 57. — *HBO*, 26, 1998, 37–58. — ⁹⁸⁵
- Khosroyev, 2000* — A. Khosroyev, Once more about ΠΑΤΗΡ ΤΩΝ ΦΩΤΩΝ (*Jm* 1. 17) — *Hyperboreus*, vol. 6, 2000, fasc.1, 198–203. — ⁶⁸¹
- Khosroyev, 2000a* — A. Khosroyev, Zu einer astronomischen Realie in den Kephalaia. — *Studia Manichaica* [2], 342–365. — ⁹⁸⁵
- Khosroyev, 2005* — A. Khosroyev, Zu einem manichäischen (?) Gebet. — *Manichaeen Studies V*, 203–222. — Π ³⁸
- Khosroyev, 2007* — A. Khosroyev, Manichäismus: eine Art persisches Christentum? Der Definitionsversuch eines Phänomens. — *Inkulturation*, 43–53. — ⁹⁶⁴
- Kirfel, 1920* — W. Kirfel, Die Kosmographie der Inder nach den Quellen dargestellt. Bonn–Leipzig, Kurt Schroeder, 1920. — ⁷⁵³
- Klein, 1990* — W. Klein, Der Autor der Joannis Orthodoxi Disputatio cum Manichaeo. — *Oriens Christianus*, 74, 1990, 234–244. — ¹⁷⁰
- Klein, 1992* — W. Klein, Ein koptisches Antimanichaikon von Schenute von Atripe. — *Studia Manichaica*, 367–379. — ^{237, 240}
- Klein, 2000* — W. Klein, Das nestorianische Christentum an den Handelswegen durch Kirgystan bis zum 14. Jh. Turnhout, Brepols, 2000 (*Silk Road Studies*, 3). — ⁹⁵⁹
- Klíma, 1960* — O. Klíma, Iranische Miscellen II. — *Archiv Orientální*, 28, 1960, 457–466. — ^{506, 508, 513, 519}

- Klíma, 1962* — O. Klíma, *Manis Zeit und Leben*. Prag, Verlag der Tschechoslowakischen Akad. der Wissenschaften, 1962. — 495, 836, 933–937*
- Klimkeit, 1982* — H.-J. Klimkeit, *Manichaeen Art and Calligraphy*. Leiden, Brill, 1982 (*Iconography of Religions XX*). — 313*
- Klimkeit, 1986* — H.-J. Klimkeit, *Jesus' entry into Parinirvana. Manichaeen Identity in Buddhist Central Asia*. — *Numen*, vol. 33, 1986, 225–240. — 989*
- Klimkeit, 1986a* — H.-J. Klimkeit, *Die Begegnung von Christentum, Gnosis und Buddhismus an der Seidenstraße*. Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Vorträge G 283. Opladen, Westdeutscher Verlag, 1986. — 539*
- Klimkeit, 1989* — H.-J. Klimkeit, *Hymnen und Gebete der Religion des Lichtes. Iranische und türkische liturgische Texte der Manichäer Zentralasiens*. Opladen, Westdeutscher-Verlag, 1989 (ARWAW, 79). — 44, 890, 921, 925, 950, 954, 959*
- Klimkeit, 1993* — *Gnosis on the Silk Road. Gnostic Texts from Central Asia*. Translated & presented by H.-J. Klimkeit. San Francisco, Harper, 1993. — 539, 864, 998*
- Klimkeit, 1998* — H.-J. Klimkeit, *The Use of Scripture in Manichaeism*. — M. Heuser — H.-J. Klimkeit, *Studies in Manichaeen Literature and Art*. Leiden, ...Brill, 1998 (NHMS, 46), 111–122. — 343*
- Klimkeit, 1998a* — H.-J. Klimkeit, *Adaptations to Buddhism in East Iranian and Central Asian Manichaeism*. — *ibid.*, 237–253. — 539*
- Klimkeit–Schmidt–Glintzer, 1984* — H.-J. Klimkeit–H. Schmidt–Glintzer, *Die türkischen Parallelen zum chinesisch-manichäischen Traktat*. — *Zentralasiatische Studien*, 17, 1984, 82–117. — 343, 352*
- Knöll, 1902* — *Sancti Aurelii Augustini Retractationum libri duo*. Rec. P. Knöll. Wien, 1902 (CSEL, 36. 2). — 194*
- Knudstad–Frey, 1999* — J. E. Knudstad – R. A. Frey, *Kellis: the Architectural Survey of the Romano–Byzantine Town at Ismant el-Kharab*. — *Reports from the Survey of the Dakhleh Oasis. Western Desert of Egypt, 1977–1987*. Ed. by C. S. Churcher and A. J. Mills. Oxford, 1999, 189–214 (*Oxbow Monograph 99; DOPM, 2*). — 268*
- Köbert, 1971* — R. Köbert, *Orientalistische Bemerkungen zum Kölner Mani–Codex*. — *ZPE*, 8, 1971, 243–247. — 435*
- Koenen, 1971* — L. Koenen, *Das Datum der Offenbarung und Geburt Manis*. — *ZPE*, 8, 1971, 247–250. — 446; Π 12, 16*
- Koenen, 1973* — L. Koenen, *Zur Herkunft des Kölner Mani–Codex*. — *ZPE*, 11, 1973, 240–241. — 106*
- Koenen, 1978* — L. Koenen, *Augustine and Manichaeism in Light of the Cologne Mani Codex*. — *ICS*, 3, 1978, 154–195. — 541, 988*
- Koenen, 1981* — L. Koenen, *From Baptism to the Gnosis of Manichaeism*. —

- The Rediscovery of Gnosticism. Vol. 2. Sethian Gnosticism. Ed. by B. Layton. Leiden, Brill, 1981, 734–756 (Supplements to Numen, 41). — 866
- Koenen, 1983* — L. Koenen, Manichäische Mission und Kloster in Ägypten. — Das römisch-byzantinische Ägypten. Hrsg. von G. Grimm et al. Mainz, Verlag Philipp von Zabern, 1983, 93–108 (AegTr 2). — 882, 890, 898, 902
- Koenen, 1986* — L. Koenen, Manichaean Apocalypticism at the Crossroads of Iranian, Egyptian, Jewish and Christian Thought. — *Cod. Man. Col. I*, 285–332. — 535, 798
- Koenen, 1990* — L. Koenen, How Dualistic is Mani's Dualism. — *Cod. Man. Col. II*, 1–34. Cp. id., Wie dualistisch ist Manis Dualismus? — Carl-Schmidt-Kolloquium an der Martin-Luther-Universität. Halle-Wittenberg, 1988. Hrsg. P. Nagel. Halle (Saale), 1990, 241–257. — 995
- Koenen–Römer, 1985* — Der Kölner Mani-Kodex. Abbildungen und diplomatischer Text. Hrsg. von L. Koenen und C. Römer. Bonn, Dr. Rudolph Habelt GMBH, 1985 (PTA, 35). — 246, 446, 946; П 12, 133
- Koenen–Römer, 1988* — Der Kölner Mani-Kodex. Über das Werden seines Leibes. Kritische Edition aufgrund der von A. Henrichs und L. Koenen besorgten Erstedition hrsg. und übers. von L. Koenen und C. Römer. Opladen, Westdeutscher Verlag, 1988. — 246, 476, 477, 478, 908
- Koenen–Müller-Wiener, 1968* — L. Koenen–W. Müller-Wiener, Zu den Papyri aus dem Arseniosklosters — *ZPE*, 2, 1968, 41–63. — 2
- Koschorke, 1978* — K. Koschorke, Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum. Leiden, Brill, 1978 (NHS, 12). — 974
- Krause, 1991* — M. Krause, Zum Aufbau des koptisch–manichäischen Psalmenbuches. — *Manichaica Selecta*, 177–190. — 289
- Krause, 1994* — M. Krause, Die Aussagen von Sarakoton-Psalm 2 (Man. Ps. Book 139,52–140,17) über die heiligen Schriften der Manichäer. — *Festschrift Rudolph*, 131–141. — 411
- Kroll, 1914* — J. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos. Münster, Aschendorffsche Verlag, 1914. — П 92, 107
- Kroll, 1921* — J. Kroll, Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandria. Darmstadt, 1921 (репринт:1967). — П 52
- Kropp, 1931* — A. M. Kropp, Ausgewählte koptische Zaubertexte. Bd. 1. Textpublikation. Bruxelles, 1931. — П 109
- Krueger, 1929* — *Corpus Juris Civilis. Editio 10. Vol. 2: Codex Iustinianus. Rec.* P. Krueger. Berolini, Apud Weidmannos, 1929. — 225
- Kugener–Cumont, 1912* — M.-A. Kugener et F. Cumont, Recherches sur le manichéisme. II. Extrait de la CXXIII-e Homélie de Sévère d'Antiochie. III. L'inscription de Salone. Bruxelles, H. Lamertin, Libraire–Éditeur, 1912. — 74, 152, 166, 167, 576, 577, 590, 599, 600, 602, 606, 608, 611, 612, 948

- Lagarde, 1859* — P. A. de Lagarde, Titi Bostreni contra Manichaeos libri quatuor syriace. Berlin, 1859. — 137*
- Lagarde, 1859a* — P. A. de Lagarde, Titi Bostreni quae ex opere contra Manichaeos edito edito in codice Hamburgensi servata sunt grece. Berlin, 1959. — 136, 138*
- Lampe, 2006* — P. Lampe, Christians at Rome in the First Two Centuries. From Paul to Valentinus. London, Continuum, 2006. — 978*
- Lattke, 1991* — M. Lattke, Hymnus. Materialien zu einer Geschichte der antiken Hymnologie. Freiburg, 1991 (NTOA, 19). — Π 62*
- Leclercq, 1920* — H. Leclercq, Diatessaron. — DACL, t. IV, pt. 1, 1920, 747–770. — 526*
- Le Coq, 1910* — Chuastuanift, ein Sündenbekenntnis der manichäischen Auditores. Gefunden in Turfan (Chinesisch–Turkistan). Hrsg. von A. von Le Coq. — APAW, 1910, Anhang 4, 3–43. — 61*
- Le Coq, 1911* — A. von Le Coq, Türkische Manichaica aus Chotscho. I. — APAW, 1911, N. 6, 3–61. — 61, 519, 522, 642*
- Le Coq, 1911a* — Dr. Stein's Türkisch Khuastuanift from Tun-Huang being a confession–prayer of the Manichaeian Auditores. Ed. and transl. by A. von Le Coq. — JRAS, 1911, VIII, 277–314. — 61, 348, 349*
- Le Coq, 1913* — A. von Le Coq, Chotscho. Facsimile-Wiedergaben der wichtigeren Funde der ersten königlich preussischen Expedition nach Turfan in Ost–Turkestan. Berlin, D. Reimer u. E. Vohnsen, 1913. — 62*
- Le Coq, 1919* — A. von Le Coq, Türkische Manichaica aus Chotscho. II. — APAW, 1919, N. 6, 3–15. — 61*
- Le Coq, 1922* — A. von Le Coq, Türkische Manichaica aus Chotscho. III. Nebst einem christlichen Bruchstück aus Biulayiq. — APAW, 1922, N. 2, 3–49. — 60, 61, 339, 343*
- Le Coq, 1923* — A. von Le Coq, Die buddistische Spätantike in Mittelasien. II. Die manichäischen Miniaturen. Berlin, D. Reimer, 1923. — 62, 873*
- Leipoldt, 1903* — J. Leipoldt, Schenute von Atripe und die Entstehung des national ägyptischen Christentums. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1903. — 241*
- Leipoldt, 1905* — J. Leipoldt, Didymus der Blinde von Alexandria. Leipzig, August Pries, 1905. — 141, 142, 143*
- Leipoldt–Crum, 1908* — Sinuthii archimandritae vita et opera omnia. III. Ed. J. Leipoldt et W. E. Crum. Louvain, 1908 (CSCO 42, script. copt. 2). — 240*
- Levy, 1978* — H. Levy, Chaldean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire. Nouvelle éd. par M. Tardieu. Paris, 1978 (1956¹). — Π 94, 105, 108, 111*
- Lidzbarski, 1927* — M. Lidzbarski, Warum schrieb Mānī aramäisch? — OLZ, 30, 1927, 913–917. — 467*

- Lieu, 1977* — A lapsed Chinese Manichaean's correspondence with a Confucian official in the late Sung Dynasty (1264). — BJRL 59.2, 1977, 397–425 (дополненная версия: Lieu, 1998, 98–125). — 244*
- Lieu, 1979* — S. N. C. Lieu, Polemics against Manichaeism as a subversive cult in Sung China. — BJRL, 62, 1979, 151–167 425 (дополненная версия: Lieu, 1998, 126–176). — 244*
- Lieu, 1981* — S. N. C. Lieu, Precept and Practice in Manichaean Monasticism. — JTS, 32, 1 (N.S.), 153–173. — 889*
- 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, 1983, 152–218. — 172, 219, 380; см. также: Index locorum.
- Lieu, 1985* — S. N. C. Lieu, New Light on Manichaeism in China — *Festschrift Boyce*, 401–419. — 244*
- Lieu, 1992* — S. N. C. Lieu, Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China. 2 ed., rev. and expanded. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1992 (WUNT, 63). — 118, 180, 493, 497, 506, 519, 571, 705, 706, 902, 903, 905, 950, 954, 963, 1004*
- Lieu, 1994* — S. N. C. Lieu, Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East. Leiden etc, Brill, 1894 (RGRW 118). — 118, 877, 902*
- Lieu, 1998* — S. N. C. Lieu, Manichaeism in Central Asia and China. Leiden etc, Brill, 1998 (NHMS, 45). — 118, 244, 337, 356
- Lieu–Lieu, 1991* — J. M. Lieu & S. N. C. Lieu, Mani and Magians (?) — CMC 137–140. — *Manichaica Selecta*, 203–223. — 478*
- Lin Wushu, 1989* — Lin Wushu, A New Find of Manichaean Stone Carving in Fujian, China. — MSN, 1989, No. 1, 22–26. — 962*
- Lin Wushu, 1991* — Lin Wushu, The Origin of “The Compendium of the Teaching of Mani, the Buddha of Light” in Chinese. — *Manichaica Selecta*, 225–232. — 355*
- Lin Wushu, 1992* — Lin Wushu, On the Spreading of Manichaeism in Fujian, China. — *Studia Manichaica*, 342–355. — 962*
- Lipsius–Bonnet, 1891* — Acta apostolorum apocrypha. Ed. R. A. Lipsius et M. Bonnet. Pars I: Acta Petri [et al.]. Lipsiae, Hermannus Mendelssohn, 1891. — П 293, 297
- Lipsius–Bonnet, 1903* — Acta apostolorum apocrypha. Ed. R. A. Lipsius et M. Bonnet. Vol. II. 2: Acta Philippi et Acta Thomae [et al.]. Lipsiae, Hermannus Mendelssohn, 1898. — 284, П 299*
- Luttikhuisen, 1984* — G. P. Luttikhuisen, The Revelation of Elchasai. Investigations into the Evidence for a Mesopotamian Jewish Apokalypse of the Second Century and its Reception by Judeo-Christian Propagandists. Groningen, Rijksuni. te Groningen, 1984. — 451, 529, 763*

- Luttikhuizen, 2007* — G. P. Luttikhuizen, Waren Manis Täufer Elchasaiten? — *Inkulturation*, 21–29. — 451*
- MacKenzie, 1964* — D. N. MacKenzie, Zoroastrian Astrology in the Bundahišn. — *BSOAS*, 27, 1964, 511–529. — 760, 762*
- MacKenzie, 1979/1980* — D. N. MacKenzie, Mani's Šabuhraġan. — *BSOAS*, 42, 1979, 500–534; 43, 1980, 288–310. — 324, 576, 673, 691, 692, 700, 701*
- MacKenzie, 1987* — D. N. MacKenzie, Andreas, Friedrich Karl. ii. The Andreas Nachlass. — *Enc. Iran.*, II, 1987, 27–29. — 50*
- MacKenzie, 1990* — D. N. MacKenzie, Bundahišn — *Enc. Iran.*, IV, 1990, 547–551. — 753*
- MacKenzie, 1994* — D. N. MacKenzie, I, Mani... — *Festschrift Rudolph*, 183–198. — 329, 373*
- MacRae, 1983* — G. MacRae, Apocalyptic Eschatology in Gnosticism. — *Apocalypticism*, 317–325. — 790*
- Malek, 2002* — The Chinese Face of Jesus Christ. Vol. 1. Ed. by R. Malek. Nettetal, Steyler Verl., 2002 (Monumenta Serica Monograph Series, 1. 1). — 452*
- Marcovich, 1986* — Hippolytus. Refutatio omnium haeresium. Ed. by M. Marcovich. Berlin — New York, Walter de Gruyter, 1986 (PTS 25). — см.: Index locorum (Ref.).
- Margoliouth, 1915* — D. S. Margoliouth, Notes on Syriac Papyrus Fragments from Oxyrhynchus. — *JEA*, vol. 2, 1915, 214–216. — 68*
- Maricq, 1958* — A. Maricq, Classica et Orientalia. 5. Res gestae divi Saporis. — *Syria. Revue d'art oriental et d'archéologie*, 35, 1958, 295–332. — 487*
- Marx, 1898* — Philastrii... Diversarum haereseon liber. Rec. Fr. Marx. Wien, 1898 (CSEL 38). — см.: Index locorum.
- Mayser, 1934* — E. Mayser, Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit. Bd. II. 2: Satzlehre. Berlin–Leipzig, 1934. — П 43, 49*
- Mayser, 1970* — E. Mayser, Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit. Bd. I. 1: Einleitung und Lautlehre. 2. Aufl. bearb. von H. Schmoll. Berlin, 1970. — П 43, 70*
- Menasce, 1945* — Une Apologétique mazdéenne du IX^e. Škand-Gumanik wizar. La solution décisive des doutes. Texte pazand–pehlevi transcrit, traduit et commenté par P. J. de Menasce. Friburg, Librairie de l'Université, 1945. — 242, 794*
- Merkelbach, 1986* — R. Merkelbach, Mani und sein Religionssystem. Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Vorträge G 281. Opladen, Westdeutscher Verlag, 1986. — 334, 583*
- Merkelbach, 1988* — R. Merkelbach, Der manichäische Codex von Tebessa. — *Manichaeen Studies I*, 1988, 229–264. — 319, 320*

- Merkelbach, 1988a* — R. Merkelbach, Die Täufer, bei denen Mani aufwuchs. — *ibid.*, 105–133. — ^{529, 535, 992, 997}
- Merkelbach, 1992* — R. Merkelbach, Wann wurde die Mani-Biographie abgefasst, und welches waren ihre Quellen. — *Studia Manichaica*, 159–166. — ^{247, 530}
- Metzger, 1975* — B. M. Metzger, A Textual Commentary on the Greek New Testament. Stuttgart, United Bible Societies, 1975. — ⁸³⁸
- Metzger, 1977* — B. M. Metzger, The Early Versions of the New Testament. Their Origin, Transmission, and Limitations. Oxford, Clarendon Press, 1977. — ⁵²⁶
- Meynard–Courteille, 1861–1876* — Maçoudi. Les Prairies d’or. Texte et trad. par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille. Vol. 1–9. Paris, Imprimerie nationale, 1861–1876. — ^{31, 228, 384}
- Mikkelsen, 1997* — G. B. Mikkelsen, Bibliographia Manichaica. A Comprehensive Bibliography of Manichaeism through 1996. Turnhout, Brepols, 1997 (CFM. Subsidia 1). — ^{11, 113}
- Mikkelsen, 2002* — G. B. Mikkelsen, “Quickly Guide me to the Peace of the Pure Land”: Christology and Buddhist Terminology in the Chinese Manichaean *Hymnscroll*. — см.: *Malek, 2002*, 219–242. — ^{59, 352, 539, 986}
- Milik, 1976* — The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumran Cave 4. Ed. by J. T. Milik with Collaboration of M. Black. Oxford, Clarendon Press, 1976. — ⁶⁶⁹
- Mirecki, 1988* — P. A. Mirecki, The Coptic Manichaean Synaxeis Codex: Descriptive Catalogue of Synaxis Chapter Titles. — *Manichaean Studies I*, 135–145. — ^{294, 295}
- Mirecki, 1995* — P. A. Mirecki, The Nous in the Greek and Coptic Magical Papyri — *Manichaean Studies II*, 199–215. — П ¹⁰⁹
- Mitchell, 1912, 1921* — S. Ephraim’s Prose Refutations of Mani, Marcion, and Bardeisan. By C. W. Mitschel. Vol. 1: The Discourses addressed to Hypatius. Vol. 2 (by A. A. Bewan and F. C. Burkitt). London, Williams & Norgate, 1912, 1921. — ^{74, 185, 547}; см. также: Index locorum (DiscHyp).
- Mitteis–Wilcken, 1912* — L. Mitteis–U. Wilcken, Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde. Bd.1 von U. Wilcken. Leipzig–Berlin, Teubner, 1912. — П ⁵⁵
- Monceaux, 1933* — P. Monceaux, Le Manichéen Faustus de Milev. Restitution de ses Capitula. — Mémoires de l’Institut National de France. Académie des Inscriptions et Belles–Lettres 43.1. Paris, 1–111. — ³¹⁸
- Mommsen–Meyer, 1905* — Theodosiani libri XVI. Ed. Th. Mommsen et P. M. Meyer. Editio 2. Vol. 1,2. Berolini, 1905 = Berolini, Apud Weidmanos, 1954. — ²²⁵
- Moriyasu, 2004* — Moriyasu Takao, Die Geschichte des uigurischen Manichäismus and der Seidenstraße. Forschungen zu manichäischen

- Quellen und ihrem geschichtlichen Hintergrund. Wiesbaden, Harrassowitz, 2004 (StOR, 50). — 960^{*}
- Mras, 1954* — Eusebius Werke. 8. Bd. Praeparatio evangelica. Hrsg. von K. Mras. 1. Theil: Einleitung. Die Bücher I–X. Berlin, Akad.-Verlag, 1954 (GCS 43. 1). — см.: Index locorum.
- Müller, 1904a* — F. W. K. Müller, Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkestan. — SPAW. Phil.-hist. Kl. 1904, 348–352. — 47^{*}
- Müller, 1904b* — F. W. K. Müller, Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkestan. II. Theil. — APAW, 1904, 1–117. — 47, 48, 329, 473, 507, 552, 615, 631–635, 643, 657, 692, 850^{*}
- Müller, 1912* — F. W. K. Müller, Ein Doppelblatt aus einem manichäischen Hymnen-Buch (Maḥnāmāg). — APAW, Phil.-hist. Kl., 1912, N. 5, 7–28. — 49^{*}
- Müller, 1952* — Lexicon Athanasianum. Digessit... G. Müller. Berlin, W. de Gruyter, 1952. — 155^{*}
- Müller, 1956* — L. G. Müller, The *De haeresibus* of Saint Augustinus. A Translation with an Introduction and Commentary. Washington, The Catholic Univ. of America Press, 1956 (The Catholic Univ. of America. Patristic Studies, 90). — Π 453^{*}
- Nagel, 1964* — P. Nagel, Untersuchungen zur Grammatik des Subachmimischen Dialekts. Halle/Saale, 1964 (Maschinenschreiben). — 733^{*}
- Nagel, 1967* — P. Nagel, Die manichäischen Schriften des Titus von Bostra. Habilitationsschrift. Halle-Wittenberg, 1967. — 138^{*}
- Nagel, 1973* — P. Nagel, Die Apokryphen Apostelakten des 2. und 3. Jahrhunderts in der manichäischen Literatur. — Gnosis und Neues Testament. Hrsg. von K.-W. Tröger. Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 149–182. — 258; Π 295, 296^{*}
- Nagel, 1973a* — P. Nagel, Neues griechisches Material zu Titus von Bostra. — Studia Byzantina. Hrsg. von J. Irmscher und P. Nagel. Berlin, Akad.-Verl., 1973, 285–359. — 138^{*}
- Nagel, 1974* — P. Nagel, Bemerkungen zum manichäischen Zeit- und Geschichtsverständnis. — Studia Coptica. Hrsg. von P. Nagel. Berlin, Akademie-Verlag, 1974, 201–214. — 771, 781, 782, 785, 789, 790, 792, 794^{*}
- Nagel, 1974a* — P. Nagel, Der Parakletenspruch des Mani (Keph 14, 7–11) und die altsyrische Evangelienübersetzung. — Mitteilungen aus der ägyptischen Sammlung. Bd. VIII. Berlin, Akad.-Verlag, 1974, 303–313. — Π 210^{*}
- Nagel, 1979* — P. Nagel, Anatomie des Menschen in gnostischer und manichäischer Sicht. — Studien zum Menschenbild in Gnosis und Manichäismus. Hrsg. von Peter Nagel. Halle, Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg, 1979, 67–94. — 705^{*}

- Nagel, 1980* — Die Thomaspsalmen des koptisch-manichäischen Psalmenbuches. Übersetzt und erläutert von P. Nagel. Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1980. — 774, 910^{*}
- Nagel, 1981* — P. Nagel, ΖΩΓΡΑΦΕΙΝ und das "Bild" des Mani in den koptisch-manichäischen Texten. — Eikon und Logos. Beiträge zur Erforschung byzantinischer Kulturtraditionen. Bd. 2. Hrsg. von H. Goltz., Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Halle (Saale), 1981, 199–238. — 424^{*}
- Nagel, 1991* — P. Nagel, Lycopolitan (or Lyco-Diospolitan or Subakhmi-mic). — *Copt. Enc.* 8, 151–159. — 911^{*}
- Nau, 1907* — Bardesanes. Liber Legum Regionum cuius textum syriacum vocalium signis instruxit, latine vertit F. Nau. — *Patrologia Syriaca*. Pars I. T. 2. Paris, Ed. Firmin-Didot et socii, 1907, 492–658. — 553, 555, 559, 561, 564^{*}
- Neugebauer, 1962* — O. Neugebauer, *The Exact Sciences in Antiquity*. Providence, Brown Univ. Press, 1962. — 828^{*}
- Nickelsburg, 1984* — G. W. E. Nickelsburg, *The Bible Rewritten and Expanded*. — *Jewish Writings*, 89–156. — Π 146^{*}
- Nilsson, 1920* — M.-P. Nilsson, *Saeculares ludi*. — *PW I A2*, 1920, 1696–1720. — 826^{*}
- Nilsson, 1963* — M.-P. Nilsson, *The High God and the Mediator*. — *HTR* 56, 1963, 101–120. — Π 93^{*}
- Nock-Festugière, 1983* — *Corpus Hermeticum*. Texte établi et trad. par A. D. Nock et A.-J. Festugière. T. 1–4. Paris, Les Belles Lettres, 1983. — Π 89, 94, 107, 110, 288.⁷⁴⁷
- Nöldecke, 1889* — Th. Nöldecke, *Rez.: K. Kessler, Mani. Forschungen über die manichäische Religion*. Bd. 1. Berlin, Georg Reimer, 1889. — *ZDMG*, Bd. 43, 1889, 535–549. — 36, 629, 669^{*}
- Norden, 1913* — E. Norden, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*. Leipzig-Berlin, Teubner, 1913. — Π 73, 74^{*}
- Nyberg, 1929* — N. S. Nyberg, *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéenne*. — *JA*, 214, 1929, 193–311. — 756^{*}
- Nyberg, 1935* — N. S. Nyberg, *Forschungen über den Manichäismus*. — *ZNW*, 34, 1935, 70–91 = *Manichäismus*, 3–28. — 22, 71, 72, 79, 187, 233, 352^{*}
- Nyberg, 1938* — N. S. Nyberg, *Die Religionen des Alten Iran*. Lpz., J. C. Hinrichs Verlag, 1938. — 538^{*}
- Olsson, 1988* — T. Olsson, *The Manichaeen Background of Eschatology in the Koran*. — *Manichaeen Studies I*, 273–282. — 1009^{*}
- Olsson, 1991* — T. Olsson, *The Refutation of Manichaeen Doctrines in Denkard 3. 200*. — *Manichaica Selecta*, 273–283. — 243^{*}
- Ort, 1967* — L. J. R. Ort, *Mani: a Religio-Historical Description of his Personality*. Leiden, Brill, 1967. — 966^{*}

- Ortiz de Urbina, 1965* — I. Ortiz de Urbina, *Patrologia Syriaca*. Romae, PIO, 1965. — 166, 187^{*}
- Overbeck, 1865* — S. Ephremi Syri, Rabulae episcopi Edesseni, Balaei aliorumque opera selecta e codicibus syriacis manuscriptis in Museo Britannico et Bibliotheca Bodleiana asservatis primus edidit J. Josephus Overbeck. Oxonii, 1865. — 37, 74^{*}
- Pearson, 1984* — B. A. Pearson, *Jewish Sources in Gnostic Literature*. — *Jewish Writings*, 443–481. — П 146, 148, 156^{*}
- Pearson, 1994* — B. A. Pearson, *The Emergence of the Christian Religion*. — *Festschrift Rudolph*, 217–224. — 967^{*}
- Pedersen, 1988* — N. A. Pedersen, *Early Manichaean Christology, Primarily in Western Sources*. — *Manichaean Studies I*, 157–190. — 533, 985^{*}
- Pedersen, 1996* — N. A. Pedersen, *Studies in The Sermon on the Great War. Investigations of a Manichaean Coptic text from the fourth century*. Aarhus, University Press, 1996. — 421, 771, 779, 780, 783, 798, 853, 910, 945, 946; П 33^{*}
- Pedersen, 1997* — N. A. Pedersen, *A Manichaean Historical Text*. — ZPE, 119, 1997, 193–201. — 283, 888, 922, 930, 939, 940^{*}
- Pedersen, 2004* — N. A. Pedersen, *Denonstrative Proof in Defence of God. A Study of Titus of Bostra's Contra Manichaeos. The Work's sources, Aimes and Relation to its Contemporary Theology*. Leiden–Boston, Brill, 2004 (NHMS, 56). — 140, 1005^{*}
- Pedersen, 2006* — *Manichaean Homilies. With a number of hitherto unpublished fragments*. Ed. by N. A. Pedersen. Turnhout, Brepols, 2006 (CFM. Series Coptica, 2). — 112, 291^{*}
- Peters, 1939* — C. Peters, *Das Diatessaron Tatians. Seine Überlieferung und sein Nachwirken*. Roma, PIB, 1939 (OCA, 123). — 526^{*}
- Peterson, 1928* — E. Peterson, *Jesus bei den Manichäern*. *Peu.: Waldschmidt–Lentz, 1926* — TLZ, 53, 1928, N. 11, 241–250. — 582^{*}
- Peterson, 1934* — E. Peterson, *Peu.: Schmidt–Polotsky, 1933* — BZ, 34, 1934, 379–387. — 479^{*}
- Peterson, 1959a* — E. Peterson, *Christianus*. — *id.*, *Frühkirche, Judentum und Gnosis*. Rom et al., Herder, 1959, 64–87. — 969, 988^{*}
- Peterson, 1959b* — E. Peterson, *Einige Bemerkungen zum Hamburger Papyrus – Fragment der Acta Pauli*. — *ibid.*, 183–208. — 528, 1000^{*}
- PGM* — *Papyri Graecae magicae. Die griechischen Zauberpapyri*. Hrsg. und übers. von K. Preisendanz. 2. Auflage mit Ergänzungen von K. Preisendanz durchgesehen und hrsg. von A. Hinrichs. Bd. 1–2. Stuttgart, Teubner, 1973–1974. — см.: *Index locorum*.
- Pierre, 1994* — *Les Odes de Salomon. Texte présenté et trad. par M.-J. Pierre*. Turnhout, Brepols, 1994. — 452^{*}
- Pognon, 1898* — H. Pognon, *Inscriptions mandantes des coupes de Khouabir*.

- Texte, traduction et commentaire philologique, avec quatre appendices et un glossaire. Paris, H. Welter, 1898. — 42, 585, 631^{*}
- Poirier, 2001* — P.-H. Poirier, Une nouvelle hypothèse sur le titre des Psaumes manichéens dits de Thomas. — *Apocrypha*, 12, 2001, 9–27. — 287, 893^{*}
- Polotsky, 1932* — H. J. Polotsky, Koptische Zitate aus den Acta Archelai. — *Le Muséon*, 45, 1932, 18–20. — 239^{*}
- Polotsky, 1933* — H. J. Polotsky, Manichäische Studien. — *Le Muséon*, 46, 1933, 247–271. — 679, 697^{*}
- Polotsky, 1934* — Manichäische Handschriften der Sammlung A. Chester Beatty. Bd. 1. Manichäische Homilien. Hrsg. von H. J. Polotsky mit einem Beitrag von H. Ibscher. Stuttgart, Verlag von W. Kohlhammer, 1934. — 95, 291, 379, 406, 429, 503, 944, 946; см. также: Index locorum (Hom).
- Polotsky, 1935* — H. J. Polotsky, Manichäismus. — *PW*, Suppl. VI. 1935, 240–271 = H. J. Polotsky, *Collected Papers*. Jerusalem, Magnes Press, 1971, 699–714. — 92, 94, 203, 571, 573, 613, 625, 628, 674, 692, 849^{*}
- Polotsky–Böhlig, 1940* — Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin. Bd. 1. Kephalaia. Bearb. von H. J. Polotsky und A. Böhlig. Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1940. — 98, 275, 278, 466, 567, 714, 773; см. также: Index locorum (Keph).
- Preisigke, 1922* — Fr. Preisigke. Namenbuch, enthaltend alle griechischen, lateinischen, ägyptischen <...> Menschennamen, soweit sie in griechischen Urkunden <...> Ägyptens sich vorfinden. Heidelberg, 1922. — 894; П 345^{*}
- Preisigke, 1925* — Fr. Preisigke. Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden mit Einschluß der griechischen Inschriften <...> aus Ägypten. Bd. 1–2. Berlin, 1925. — П 344^{*}
- Puech, 1936* — H.-Ch. Puech, Der Begriff der Erlösung im Manichäismus. — *Eranos-Jahrbuch: Gestaltung der Erlösungsidee in Ost und West I*. Bd. 4, 1936, 183–286. — 101^{*}
- Puech, 1939* — H.-Ch. Puech, Dates manichéennes dans les Chroniques syriaques. — *Mélanges Syriens offerts à R. Dussaud*. T. 2. Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1939 (Bibliothèque archéologique et historique, 30). — 192; П 19, 21, 36^{*}
- Puech, 1949* — H.-Ch. Puech, Le manichéisme. Son fondateur – sa doctrine. Paris, S.A.E.P., 1949. — 102, 420, 434, 435, 437, 443, 445, 473, 483, 493, 501, 510, 518, 521, 523, 525, 552, 571, 600, 644, 660, 737, 778, 836, 853, 854, 890, 934; П 36, 389^{*}
- Puech, 1972* — H.-Ch. Puech, Le manichéisme. — *Histoire des religions* (Encyclopédie de la Pléiade) II. Paris, Gallimard, 1972, 523–645. — 445, 519, 853, 873, 890, 902, 934, 950, 954^{*}
- Puech, 1979* — H.-Ch. Puech, Le prince des Ténèbres et son royaume — id., *Sur le manichéisme et autres essais*. Paris, Flammarion, 1979, 103–151. — 605^{*}

- Puech, 1979a* — H.-Ch. Puech, Saint Paul chez les manichéens d'Asie centrale. — *ibid.*, 153–167 (впервые в 1960 г.). — 986*
- Quasten, 1983* — J. Quasten, *Patrology*. Vol. III. The Golden Age of Greek Patristic Literature. Allen /Texas/, Christian Classics, 1983; cp. Berardino, 1983. — 134, 136, 157*
- Quispel, 1951* — G. Quispel, *Gnosis als Weltreligion*. Zürich, Origo-Verlag, 1951. — 972*
- Quispel, 1974* — G. Quispel, The Birth of the Child. — *id.*, *Gnostic Studies I*. Leiden, Nederlands Hist.-Arch. Inst. te Istanbul, 1974, 221–239. — 992, 997, 1000*
- Quispel, 1975* — G. Quispel, Mani the Apostle of Jesus Christ. — *id.*, *Gnostic Studies II*. Leiden, Nederlands Hist.-Arch. Inst. te Istanbul, 1975, 230–237. — 438, 455, 595, 966*
- Quispel, 1975a* — G. Quispel, Genius and Spirit.— Essays on the Nag Hammadi Texts. In Honour of Pahor Labib. Ed. by M. Krause. Leiden, Brill, 1975, 155–169 (NHS, 6). — 455, 535, 966*
- Quispel, 1985* — G. Quispel, A Study of Encratism: a Historical Survey. — La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche. Atti dell Colloquio Internazionale. Milano, 20–23 aprile 1982. Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1985, 35–81. — 529*
- Radloff, 1909* — Chuastuanit, das Bussgebet der Manichäer. Hrsg. und übers. von W. Radloff. St.Petersburg, Buchdruckerei der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 1909. — 61, 347, 574*
- Radloff, 1911* — W. Radloff, Nachträge zum Chuastuanit (Chuastuanivt), dem Bussgebete der Manichäer (Hörer). — Известия Имп. Акад. наук, 1911, 867–896. — 621, 624*
- Raguin, 2002* — Y. Raguin, China's First Evangelisation by the 7th and 8th Century Eastern Syrian Monks. Some Problems Posed by the First Chinese Expressions of the Christian Traditions. — см.: *Malek, 2002*, 159–179. — 452*
- Reeves, 1992* — J. C. Reeves, Jewish Lore in Manichaeon Cosmogony. Studies in the Book of Giants Traditions. Cincinnati, Hebrew Union College Press, 1992. — 187, 669, 991*
- Reeves, 1996* — J. C. Reeves, *Heralds of that Good Realm*. Syro-Mesopotamian Gnosis and Jewish Traditions. Leiden, <...> Brill, 1996 (NHMS, 41). — 532*
- Reeves, 1997* — J. C. Reeves, Manichaeon Citations from the Prose Refutations of Ephrem. — *Emerging*, 217–288. — 186*
- Reischl, 1848* — S. patris nostri Cyrilli Hierosolymorum archiepiscopi opera quae supersunt omnia. Illustravit G. C. Reischl. Vol. I. Monaci, Sumptibus Librariae Lentnerianae, 1848. — см.: Index locorum.

- Reitzenstein, 1910* — R. Reitzenstein, Zwei angeblich christliche liturgische Gebete. — NKG, Philol.-hist. Kl., 1910, 324–329. — П^{113*}
- Reitzenstein, 1911* — R. Reitzenstein, Peö.: Berliner Klassiker Texte: Altchristliche Texte, bearb. von C. Schmidt und W. Schubart. Berlin 1910, Weidmannsche Buchhandlung. — GGA, 173. Jhrg, 1911, 537–568. — П^{113*}
- Reitzenstein, 1917* — R. Reitzenstein, Die Göttin Psyche in der hellenistischen und frühchristlichen Literatur. — SHAW, Phil.-hist. Kl. 1917, 10. — 51, 83*
- Reitzenstein, 1921* — R. Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium. Religionsgeschichtliche Untersuchung. Bonn, A. Marcus & E. Weber's Verlag, 1921. — 51, 72*
- Reitzenstein, 1926* — R. Reitzenstein — H. H. Schaefer, Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland. Lpz.—Berlin, Teubner, 1926, 1–197. — 72, 752*
- Reitzenstein, 1929* — R. Reitzenstein, Die Vorgeschichte der christlichen Taufe. Leipzig, Teubner, 1929. — 83*
- Reitzenstein, 1931* — R. Reitzenstein, Alexander von Lykopolis. — Philologus, 86, 1931, 185–198. — 83*
- Riccobono et al., 1968* — Fontes Iuris Romani Antejustiniani. Pt. 2. Ed. S. Riccobono, J. Baviera..., Editio 2, Florentiae, Apud S. A. G. Barbèra, 1968 — 221*
- Richard, 1977* — Iohannis Caesariensis Presbyteri et Grammatici Opera quae supersunt. Ed. M. Richard appendicem suppeditante M. Aubineau. Turnhout, Brepols, 1977 (CCSG 1). — 169, 170, 172, 867; см. также: Index locorum.
- Richardson, 1896* — Hieronymus, De viris illustribus. Hrsg. von E. C. Richardson. Berlin, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1896 (TU XIV. 1). — см.: Index locorum.
- Richter, 1994* — S. G. Richter, Exegetisch-literarkritische Untersuchungen von Herakleidespsalmen des koptisch-manichäischen Psalmenbuches. Altenberge, Oros-Verlag, 1994 (ASKÄ, 5) — П^{283–286, 295, 303, 305, 314, 325*}
- Richter, 1996* — S. G. Richter, Christology in the Coptic Manichaean Sources. — BSAC, 35, 1996, 117–128. — 985*
- Richter, 1997* — S. G. Richter, Die Aufstiegspsalmen des Herakleides. Untersuchungen zum Seelenaufstieg und zur Seelenmesse bei den Manichäern. Wiesbaden, Reichert Verlag, 1997 (SKCO, 1). — 688, П^{102*}
- Richter, 1998* — The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library. Psalm Book. Pt. II, Fasc. 2. S. Richter Die HERAKLEIDES-PSALMEN. Turnhout, Brepols, 1998 (CFM. Series Coptica, I). — 112, 289; П^{270, 275–277, 283–286, 288, 295, 300, 303–305, 315, 321, 325, 327*}

- Richter, 2001* — S. G. Richter, Bemerkungen zu verschiedenen 'Jesus-Figuren' im Manichäismus. — *Augustine*, 174–184. — 985.
- Ries, 1980* — J. Ries, Mani et manichéisme. — *Dictionnaire de spiritualité*. T. X. Paris, Beauchesne, 1980, 198–215. — 571.
- Ries, 1988* — J. Ries, Les études manichéennes. Des controverses de la Réforme aux découvertes du XX^e siècle. Louvain-la-Neuve, Centre d'histoire des religions, 1988. — 14–16, 20, 22, 27, 29, 40, 126.
- Roberts, 1938* — Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library. Vol. 3. Ed. by C. H. Roberts. Manchester, 1938. — 132.
- Roberts, 1979* — C. H. Roberts, Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt. London, Oxford Univ. Press, 1979. — П 190.
- Robinson, 1992* — J. M. Robinson, The Fate of the Manichaean Codices of Medinet Madi. 1929–1989. — *Studia Manichaica*, 19–62. — 295.
- Römer, 1994* — C. E. Römer, Manis frühe Missionsreisen nach der Kölner Manibiographie. Textkritischer Kommentar und Erläuterungen zu p. 121–192 des Kölner Mani-Kodex. Opladen, Westdeutscher Verl., 1994 (P Col., XXIV). — 246, 469, 476, 477.
- Rose, 1979* — E. Rose, Die manichäische Christologie. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1979 (StOR, 5). — 471, 869, 985, 1005.
- Rudolph, 1974* — K. Rudolph, Die Bedeutung des Kölner Mani-Kodex für die Manichäismusforschung. Vorläufige Anmerkungen. — *Festschrift Puech*, 471–486. — 106, 567.
- Rudolph, 1981* — K. Rudolph, Antike Baptisten. Zu den Überlieferungen über frühjüdische und -christliche Taufsekten. — *Sitzungsberichte der Sächsischen Akad. der Wissenschaften zu Leipzig. Phil.-hist. Kl. Bd. 121, Hft. 4*. Berlin, Akad.-Verlag, 1981, 5–37. — 525.
- Rudolph, 1990* — K. Rudolph, Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion. Göttingen, 3 Aufl., 1990. — 972.
- Rudolph, 1991* — K. Rudolph, Mani und der Iran. — *Manichaica Selecta*, 307–321. — 816, 996, 998.
- Rudolph, 1991a* — K. Rudolph, Early Christianity as a Religious-Historical Phenomenon. — *The Future of Early Christianity. Essays in Honor of Helmut Köster*. Ed. by B. A. Pearson. Minneapolis, Fortress Press, 1991, 9–19. — 971.
- Rudolph, 1992* — K. Rudolph, Mandäer/Mandäismus. — *TRE*, Bd. 22, 1992, 19–25. — 525.
- Rudolph, 1996* — K. Rudolph, Mani und seine Religion. — id., *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze*. Leiden, <...> Brill, 1996 (NHMS, 42), 742–772. — 343, 934, 998.
- Ruska, 1923* — J. Ruska, Al-Birūni als Quelle für das Leben und die Schriften al-Rāzi's. — *Isis. International Review devoted to the History of Science and Civilisation*, 1923, vol. V, 26–50. — 400.

- Russell, 1989* — J. R. Russell, Baat. ii Armenian Bat. — *Enc. Iran*, III, 1989, 277. — 510*
- Sachau, 1878* — Chronologie orientalischer Völker von Albîrûnî. Hrsg. von C. E. Sachau. Leipzig, Brockhaus, 1878. — 33, 231, 395, 397, 400, 435, 440, 442, 452, 532, 958*
- Sachau, 1879* — The Chronology of Ancient Nations. An English Version of the Arabic Text of the Athâr-ul-bâkiya of Albîrûnî, or the "Vestiges of the Past", Collected and Reduced to Writing by the Author in A.H. 390/391, A.D. 1000. Translated et edited with Notes and Indices by E. Sachau. London, W. H. Allen & Co., 1879. — 33, 231, 392, 395, 397, 408, 440, 442, 452, 468, 485, 491, 499, 521, 523, 532, 816, 850, 863, 958*
- Sachau, 1887* — Al-Beruni's India. An Account of the Religion, Philosophy, Literature, Geography, Chronology, Astronomy, Customs, Laws and Astrology of India about A.D. 1030. Edited in the Arabian Original by E. Sachau. London, Trübner & Co., 1887. — 33, 232, 398, 401*
- Sachau, 1888* — Al-Beruni's India. An Account of the Religion, Philosophy, Literature, Geography, Chronology, Astronomy, Customs, Laws and Astrology of India about A.D. 1030. An English Edition with Notes and Indices by E. C. Sachau. Vols. I–II. London, Trübner & Co., 1888. — 33, 232, 398, 401, 468, 491, 535, 565, 686*
- Salemann, 1912* — C. Salemann, Manichaica III. — *Известия Имп. Акад. наук*, 1912, 7–14. — 45, 670*
- Sande Bakhuyzen, 1901* — W. H. van de Sande Bakhuyzen, Der Dialog des Adamantius ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΕΙΣ ΘΕΟΝ ΟΡΘΗΣ ΠΙΣΤΕΩΣ. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1901 (GCS, 4). — см.: Index locorum (Adam.)
- Santos Otero, 1989* — A. de Santos Otero, Jüngere Apostelakten. — *NTA* 2, 381–438. — П 287*
- Schaeder, 1925* — H. H. Schaeder, Hasan al-Baṣrî. Studien zur Frühgeschichte des Islam. — *Der Islam*, 14, 1925, 1–75. — 440*
- Schaeder, 1926* — см.: *Reitzenstein, 1926*, 203–355. — 187, 332, 461, 585, 587, 588, 614, 617, 621, 624, 631, 639, 641, 642*
- Schaeder, 1927* — H. H. Schaeder, Urform und Fortbildung des manichäischen Systems. — Vorträge der Bibliothek Warburg. Hrsg. von F. Saxl. IV Vorträge 1924/1925. Leipzig, Teubner, 1927, 65–157 (= *Schaeder, 1968*, 15–107). — 27, 80, 82, 84, 187, 434, 435, 438, 467, 524–526, 528, 538, 564, 565, 571, 576, 582, 607, 629, 655, 1002*
- Schaeder, 1932* — H. H. Schaeder, Bardesanes von Edessa in der Überlieferung der griechischen und der syrischen Kirche. — *ZKG*, Bd. 51, 1932, Hft. 1–2, 21–74 (= *Schaeder, 1968*, 108–161.) — 81, 553, 555, 560, 561*
- Schaeder, 1933* — H. H. Schaeder, *Peu.*: Carl Schmidt und H.-J. Polotsky, Ein Mani-Fund in Ägypten. — *Gnomon*, Bd. 9, 1933, 337–362. — 90, 91, 93, 469, 482, 483, 508, 519, 895, 930, 933, 940*

- Schaeder, 1934* — H. H. Schaeder, *Iranica*. — AGWG, Phil.-hist. Kl. 3. Folge, N. 10, 1934, 3–88. — 435, 467, 676, 835, 836, 854, 888, 890, 915*
- Schaeder, 1968* — H. H. Schaeder, *Studien zur orientalischen Religionsgeschichte*. Hrsg. von C. Colpe. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968. — 560, 561, 565, 571*
- Schenke, 2001* — *Das Matthäus-Evangelium im mittelägyptischen Dialekt des Koptischen (Codex Schøyen)*. Hrsg. von H.-M. Schenke. Oslo, Hermes Publishing, 2001 (Manuscripts in the Schøyen Collection I. Coptic Papyri. Vol. 1). — 1.
- Scher, 1912* — Theodor bar Koni. *Liber Scholiorum*. II. Ed. par A. Scher. Paris, 1912 (CSCO 69; script. syri 26). — 187; см. также: Index locorum (Theod. b. Koni).
- Schermann, 1912* — T. Schermann, *Ägyptische Abendmahlsliturgien des ersten Jahrtausends*. Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1912 (SGKA, 6, 1–2). — П₁₁₄*
- Schipper – van Oort, 2000* — St. Leo the Great. *Sermons and Letters against the Manichaeans*. Selected Fragments. Introduction, Texts and Translations, Excursus, Appendices, and Indices, by H. D. Schipper & J. Van Oort. Turnhout, Brepols, 2000. — 112, 216*
- Schippmann, 1987* — K. Schippmann, Artabanus. — *Enc. Iran*, II, 1987, 647–650. — П₁₄*
- Schmidt, 1933* — C. Schmidt, *Neue Quellen des Manichäismus aus Ägypten*. Vortrag gehalten auf der Jahresversammlung der Gesellschaft für Kirchengeschichte in Berlin am 9. November 1932. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1933. — 88*
- Schmidt, 1954* — *Koptisch-gnostische Schriften*. Bd. 1. *Die Pistis Sophia*. Die beiden Bücher des Jeû. Unbekanntes altgnostisches Werk. Hrsg. von C. Schmidt. 2. Aufl. bearb... von W. Till. Berlin, Akad.-Verl., 1954 (GCS, 45). — П₃₀₈*
- Schmidt–Schubart, 1910* — C. Schmidt–W. Schubart, *Altchristliche Texte*. Berliner Klassikertexte VI. Hrsg. von der Generalverwaltung der Kgl. Museen zu Berlin. Berlin, 1910. — П_{113, 116}*
- Schmidt–Polotsky, 1933* — C. Schmidt–H.-J. Polotsky, *Ein Mani-Fund in Ägypten*. Originalschriften des Mani und seiner Schüler. — SPAW, Phil.-hist. Klasse, I. Berlin, 1933, 4–89. — 87, 91, 93, 283–286, 290, 292, 378, 379, 405, 429, 469, 483, 508, 515, 614, 620, 671, 888, 895, 897, 903, 915, 930, 931, 934, 937, 938, 940, 941, 946*
- Schmidt–MacDermot, 1978* — C. Schmidt – V. MacDermot, *The Books of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex*. Leiden, Brill, 1978 (NHS, 13). — 278.
- Schmidt–Glintzer, 1987* — *Chinesische Manichaica*. Mit textkritischen Anmerkungen und einem Glossar. Hrsg. und übers. von H. Schmidt–Glintzer. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1987 (StOR, 14). — 351, 354–356, 359–361, 364, 413, 435, 437, 444, 576, 603, 604, 615, 624, 665, 667, 883, 952*

- Schneemelcher, 1990* — W. Schneemelcher, Einleitung. — *NTA* 1, 65–75. — ¹
- Scholem, 1961* — G. G. Scholem, Major Trends in Jewish Mysticism. N. Y., Schocken Books, 1961. — ⁵⁸²
- Schwartz, 1953* — J. Schwartz, Les Palmyréniens et l'Égypte. — Bulletin. Société archéologique d'Alexandrie. No. 40, 1953, 63–81. — ⁸⁸⁸
- Schwartz, 1955* — Eusebius. Kirchengeschichte. Hrsg. von E. Schwartz. Kleine Ausgabe. 5. Aufl. Leipzig, J. C. Hinrichs Verlag, 1955. — Π ³⁷⁰; CM. также: Index locorum
- Scopello, 2005* — M. Scopello, Femme, Gnose et Manichéisme. De l'espace mythique au territoire du réel. Leiden–Boston, Brill, 2005 (NHMS, 53). — ⁹⁴⁸
- Seeliger, 1937* — K. Seeliger, Weltalter. — Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. Hrsg. von W. H. Roscher. Bd. 6. Leipzig–Berlin, Teubner, 1924–1937, 375–430. — ⁸²¹
- Seston, 1939* — W. Seston, L'Égypte manichéenne. — *ChÉ*, 27, 1939, 362–372. — ^{890, 896, 902, 905}
- Seston, 1940* — W. Seston, De l'authenticité et de la date de l'édit de Dioclétien contre les Manichéens. — Mélanges de philologie, de littérature et d'histoire anciennes offerts a Alfred Ernout. Paris, Libr. C. Klincksieck, 1940, 345–354. — ²²⁰
- Shaked, 1978* — Sh. Shaked, Iranian Influence on Judaism: First Century B.C.E. to Second Century C.E. — The Cambridge History of Judaism. Vol. 1. Ed. by W. D. Davies et al. Cambridge, Cambridge University Press, 308–325. — ⁸¹⁸
- Shedinger, 2001* — R. F. Shedinger, Tatian and Jewish Scripture. A Textual and Philological Analysis of the Old Testament Citations in Tatian's Diatessaron. Louvain, Peeters, 2001 (CSCO 591, Subsidia 109). — ⁵²⁶
- Shisha–Halevy, 1992* — A. Shisha–Halevy, In memoriam Hans Jakob Polotsky (1905–1991). — *Orientalia*, vol. 61 (N. S.), 1992, 208–213. — ⁹⁶
- Sims–Williams, 1985* — N. Sims–Williams, The Manichaeae Commandments: a Survey of the Sources. — *Festschrift Boyce*, 573–582. — ^{852, 862}
- Sims–Williams, 1989* — N. Sims–Williams, Baat. i. Baat in Iranian Sources. — *Enc. Iran*, III, 1989, 277. — ⁵¹⁰
- Sims–Williams, 2000* — N. Sims–Williams, Aurentēs — *Studia Manichaica* [2], 560–563. — ³⁵⁰
- Skjærvø, 1995* — P. O. Skjærvø, Iranian Elements in Manicheism. A Comparative Contrastive Approach. Irano-Manichaica I. — Au carrefour des religions. Mélanges offerts a Philippe Gignoux. Par R. Gyselen. Bures-sur-Yvette, 1995. — ⁹⁹⁴
- Smagina, 1992* — E. B. Smagina, Die Reihe der manichäischen Apostel in den koptischen Texten. — *Studia Manichaica*, 356–366. — ⁵⁶⁷
- Speyer, 1971* — W. Speyer, Die literarische Fälschung im heidnischen und

- christlichen Altertum. Ein Versuch ihrer Deutung. München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1971. — 430^{*}
- Spiegelberg, 1906* — Ein ägyptisches Verzeichnis der Planeten und Tierkreisbilder. — OLZ, 5, 1906, 6–9. — 717^{*}
- Stahl, 1993* — R. Stahl, "Eine Zeit, Zeiten und die Hälfte einer Zeit". Die Versuche der Eingrenzung der bösen Macht im Danielbuch. — The Book of Daniel in the Lights of New Findings. Ed. by A. S. van der Woude. Leuven, Iniversity Press, 1993, 480–494 (BETL, 106). — 817^{*}
- Stegemann, 1939* — V. Stegemann, Zu Kapitel 69 der Kephalaia des Mani. — ZNW, 37, 1939, 214–223 = *Manichäismus*, 214–224. — 705, 711, 713, 739, 740^{*}
- Stein, 1998* — M. Stein, *Manichaica Latina*. Bd. 1: Epistula ad Menoch. Text, Übersetzung, Erläuterung. Opladen, Westdeutscher Verlag, 1998 (PCol XXVII/1). — 318^{*}
- Stein, 2001* — M. Stein, Bemerkungen zum Kodex von Tebessa. — *Augustine*, 250–259. — 321^{*}
- Stein, 2002* — M. Stein, *Manichaica Latina*. Bd.2: Manichaei epistula fundamenti. Text, Übersetzung, Erläuterung. Paderborn, <...> Verlag Ferdinand Schöningh, 2002 (PCol XXVII/2). — 318^{*}
- Stein, 2004* — M. Stein, *Manichaica Latina*. Bd.3, 1: Codex Thevestinus. Text, Übersetzung, Erläuterung. Paderborn, <...> Verlag Ferdinand Schöningh, 2004 (PCol XXVII/3, 1). — 319–321^{*}
- Stone, 1984* — M. Stone, Apocalyptic Literature. — *Jewish Writings*, 383–441. — Π 157^{*}
- De Stoop, 1909* — E. G. M. J. de Stoop, Essai sur la diffusion du manichéisme dans l'empire Romain. Gand, E. van Goethem, 1909. — 73, 948^{*}
- Strecker, 1959* — G. Strecker, Elkesai. — RAC, IV, 1959, 1171–1186. — 474^{*}
- Strecker, 1986* — G. Strecker, Das Judenchristentum und der Manicodex. — *Cod. Man. Col. I*, 81–96. — 524^{*}
- Strohmaier, 2000* — G. Strohmaier, Al-Bīrūnī (973–1048) über Mani und Manichäer. — *Studia Manichaica [2]*, 591–600. — 233^{*}
- Stroumsa, 1981* — G. G. Stroumsa, Aspects de l'eschatologie manichéenne. — RHR, 198, 1981, 63–81. — 692, 694^{*}
- Stroumsa, 1982* — G. G. Stroumsa, Monachisme et "Marranisme" chez les manichéens de l'Égypte. — *Numen*, 39, 1982, 184–201. — 568^{*}
- Stroumsa, 1984* — G. G. Stroumsa, König und Schwein. Zur Struktur des manichäischen Dualismus — Religionstheorie und Politische Theologie. Hrsg. Von J. Taubes. Bd. 2: Gnosis und Politik. München, Wilhelm Fink Verlag, 1984. — 572, 989, 990^{*}
- Stroumsa, 1984a* — G. G. Stroumsa, Another Seed: Studies in Gnostic Mythology. Leiden, Brill, 1984 (NHS, 24). — 660, 669^{*}
- Stroumsa, 1986* — G. G. Stroumsa, The Manichaean Challenge to Egyptian

- Christianity. — The Roots of Egyptian Christianity. Ed. by B. A. Pearson & J. E. Goehring, Philadelphia, Fortress Press, 1986, 307–319. — 889.
- Stroumsa, 1986a* — G. G. Stroumsa, Esotericism in Mani's Thought and Background. — *Cod. Man. Col. I*, 153–168. — 998.
- Stroumsa, 2000* — G. G. Stroumsa, Isaac de Beausobre Revisited: The Birth of Manichaeism. — *Studia Manichaica [II]*, 601–612. — 15.
- Stroumsa–Stroumsa, 1988* — S. Stroumsa & G. G. Stroumsa, Aspects of Anti-Manichaean Polemics in Late Antiquity and under Early Islam. — *HTR*, 81, 1988, No. 1, 37–58. — 226.
- Sundermann, 1971* — W. Sundermann, Zu frühen missionarischen Wirksamkeit Manis. — *AOH*, 25, 1, 1971, 79–125. — 473, 877, 879, 887, 890.
- Sundermann, 1973* — W. Sundermann, Mittelpersische und parthische kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer. Berlin, Akademie-Verlag, 1973 (BT IV). — 114, 335, 666, 737.
- Sundermann, 1974* — W. Sundermann, Iranische Lebensbeschreibungen Manis. — *AOr* 36, 1974, 125–149. — 451, 885, 922, 930.
- Sundermann, 1979* — W. Sundermann, Namen von Göttern, Dämonen und Menschen in iranischen Versionen des manichäischen Mythos. — *AoF*, VI, 1979, 95–133. — 568, 579, 581, 605, 615–618, 628, 630–635, 639, 655, 657, 665, 666, 671, 673, 683, 684, 798, 926.
- Sundermann, 1981* — W. Sundermann, Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts. Berlin, Akademie-Verlag, 1981 (BTT, 11). — 114, 328, 336, 451, 473, 474, 480, 484, 486, 507, 510, 518, 520, 583, 876, 878, 880, 884, 885, 887–889, 893, 914, 915, 920–922, 930, 944. II 5, 17.
- Sundermann, 1983* — W. Sundermann, Der chinesische *Traité Manichéen* und der parthische Sermon vom Licht–Nous. — *AoF*, X, 1983, 231–242. — 352.
- Sundermann, 1986* — W. Sundermann, Mani, India and the Manichaean Religion. — *South Asian Studies*, 2, 1986, 11–19. — 469, 474, 535, 808, 989. II 214.
- Sundermann, 1986a* — W. Sundermann, Mani's Revelations in the Cologne Mani Codex and in Other Sources. — *Cod. Man. Col. I*, 205–214. — II 3, 5, 23, 24, 31.
- Sundermann, 1986b* — W. Sundermann, Studien zur kirchengeschichtlichen Literatur der iranischen Manichäer. I–II. — *AoF*, XIII, 1986, 41–92, 239–317. — 513.
- Sundermann, 1987* — W. Sundermann, Studien zur kirchengeschichtlichen Literatur der iranischen Manichäer. III. — *AoF*, XIV, 1987, 41–107. — 510, 518, 520, 876, 898, 902, 922.
- Sundermann, 1988* — W. Sundermann, Der Paraklet in der ostmanichäischen Überlieferung. — *Manichaean Studies I*, 201–212. — 981.
- Sundermann, 1990* — W. Sundermann, The Manichaean Hymn cycles Huyadagmān and Angad Rōšnān in Parthian and Sogdian. Photo Edition.

- Transcription and Translation of hitherto unpublished Texts, with Critical Remarks. London, 1990 (Corpus Inscriptionum Iranicarum. Supplement Ser. 2). — ^{15, 332}
- Sundermann, 1991* — W. Sundermann, Christ in Manichaeism. — *Enc. Iran.*, V, 1991, 535–539. — ⁹⁸⁵
- Sundermann, 1992* — W. Sundermann, Der Sermon vom Licht–Nous. Eine Lehrschrift des östlichen Manichäismus. Edition der parthischen und sogdischen Version. Berlin, Akademie–Verlag, 1992 (BTT, 17). — ^{114, 334, 352, 568}
- Sundermann, 1993* — W. Sundermann, Cosmogony and Cosmology in Manichaeism. — *Enc. Iran.*, VI, 1993, 310–315. — ⁵⁷¹
- Sundermann, 1994* — W. Sundermann, Iranische Personennamen der Manichäer. — Die Sprache. Zeitschrift für Sprachwissenschaft, 36, 1994, 244–266. — ⁵⁰⁸
- Sundermann, 1995* — W. Sundermann, Who is the Light–Nous and what does he do? — *Manichaeian Studies II*, 255–265. — ⁶⁷⁴
- Sundermann, 1997* — W. Sundermann, Der Sermon von der Seele. Eine Lehrschrift des östlichen Manichäismus. Edition der parthischen und sogdischen Version mit einem Anhang von P. Zieme. Die türkischen Fragmente des “Sermons von der Seele”. Turnhout, Brepols, 1997 (BTT, 19). — ^{114, 334, 621}
- Sundermann, 1997a* — W. Sundermann, How Zoroastrian is Mani’s Dualism? — *Manichaeian Studies III*, 343–360. — ⁹⁹⁶
- Sundermann, 1999* — W. Sundermann, The Representation of Manichaeism in the Fehrest. — *Enc. Iran.*, IX, 1999, 479–482. — ²³⁰
- Sundermann, 2001* — W. Sundermann, Der Manichäerkapitel des Škand gumānīg wizar in der Darstellung und Deutung Jean de Menasces. — *Augustine*, 325–337. — ²⁴²
- Sundermann, 2005* — W. Sundermann, Was the Ardhang Mani’s Picture–Book? — *Manichaeian Studies V*, 373–384. — ^{330, 331, 424}
- Tajaddud, 1971* — Kitabū l-fihristi li n-Nadīm. Ed. R. Tajaddud. Tehran, 1971. — ²³⁰
- Tajadod, 1990* — Mani le Bouddha de Lumière. Cathéchisme manichéen chinois. Transl. par N. Tajadod. Paris, Cerf, 1990 (Sources gnostiques et manichéennes, 3). — см.: Index locorum (Comp.). — см.: Index locorum (Comp.).
- Taqizadeh, 1940* — S. H. Taqizadeh, Various Eras and Calendars used in the Countries of Islam. — BSOS, vol. 10, pt. 1, 1940, 107–132. — П ¹⁸⁷
- Taqizadeh, 1946* — S. H. Taqizadeh, The Early Sasanians. Some Chronological Points which Possibly Call for Revision. — BSOAS, vol. 11, 1943–1946, 6–51. — ^{482, 493, 519, П 7, 11, 15, 29, 30, 214, 221}
- Taqizadeh–Henning, 1958* — S. H. Taqizadeh – W. B. Henning, The Dates

- of Mani's Life. — Asia Major, vol. 6, 1958, 106–121. — 445, 493, 495, 497, 518, 519, Π 1, 4, 7, 15, 19*
- Tardieu, 1981* — M. Tardieu, Les manichéisme. Paris, Impr. des Presses Universitaires de France, 1981. — 370, 379, 417, 424, 427, 490, 493, 519, 571, 618, 836, 852, 876, 890, 937, 950, 954, Π 19*
- Tardieu, 1982* — M. Tardieu, Le manichéisme. — BSFE, N. 94, Juin 1982, 5–19. — 282, 284, 285, 296, 881, 902, 903*
- Tardieu, 1984* — M. Tardieu, Écrits gnostiques. Codex de Berlin. Paris, Les Éditions du Cerf, 1984. — 585*
- Tardieu, 1986* — M. Tardieu, Šābiens coraniques et “Šābiens” de Ḥarrān. — JA, 274, 1986, 1–44. — 130*
- Tardieu, 1987* — M. Tardieu, Principes de l'exégèse manichéenne du Nouveau Testament. — Les règles de l'interprétation. Éd. par M. Tardieu. Paris, Cerf, 1987, 123–146. — 282*
- Tardieu, 1988* — M. Tardieu, La conception de Dieu dans le manichéisme. — Knowledge of God in the Graeco–Roman World. Ed. by R. van den Broek et al., Leiden, Brill, 1988, 262–270 (ÉPRO, 112). — 592*
- Tardieu, 1988a* — M. Tardieu, La diffusion du Bouddhisme dans l'Empire Kouchan, l'Iran et la Chine, d'après un Kephalaion manichéen inédit. — Studia Iranica, 17, 1988, fasc. 2, 153–182. — 281, 532, 923, Π 184, 185, 187, 188*
- Tardieu, 1989* — M. Tardieu, Une définition du manichéisme comme *Secta christianorum*. — Ritualisme et vie intérieure. Religion et culture. Colloques 1985 et 1987. Éd. par A. Caquot et P. Canivet. Paris, Beauchesne, 1989, 167–177 (Le point théologique, 52). — 988*
- Tardieu, 1991* — M. Tardieu, La nisba de Sisinnios. — AoF, XVIII, 1991, 3–8. — 933, 944*
- Tardieu, 2006* — M. Tardieu, Recherches et publications sur le manichéisme: rapport 2001–2004. — Huitième congrès international d'études coptes (Paris 2004). I. Bilans et perspectives 2000–2004. Éd. par A. Boud'hors et D. Vaillancourt. Paris, De Boccard, 2006, 279–301 (Cahiers de la Bibliothèque copte 15). — 11*
- Tavadia, 1956* — J. G. Tavadia, Die mittelpersische Sprache und Literatur der Zarathustrier. Leipzig, VEB Otto Harrassowitz, 1956. — 806*
- Thumb, 1901* — A. Thumb, Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus. Strassburg, Verlag von K. J. Trübner, 1901. — Π 59*
- Tremblay, 2001* — X. Tremblay, Pour une histoire de la Sérinde. Le manichéisme parmi les peuples et religions d'Asie Centrale d'après les sources primaires. Wien, Verlag des Österreichischen Akad. der Wiss., 2001. — 341*
- Tsui Chi, 1943* — Mo Ni Chiao Hsia Pu Tsan. The Lower (Second?) Section of the Manichaeon Hymns. Transl. by Tsui Chi. — BSOAS, vol. XI, pt. 1, 1943, 173–216; см.: также Henning, 1943a. — см.: Index locorum (Hymn.).

- Tubach, 1988* — J. Tubach, Spuren des astronomischen Henochbuches bei den Manichäern Mittelasiens. — *Nubia et Oriens Christianus*. Festschrift für C. D. G. Müller zum 60. Geburtstag. Hrsg. von P. O. Scholz und R. Stempel. Köln, Jürgen Dinter, 1988, 73–95. — ^{713, 742}
- Tubach, 1995* — J. Tubach, Mani und der palmyrenische Kaufmann aus Forat. — *ZPE*, 106, 1995, 165–169. — ⁴⁷⁷
- Tubach, 1995a* — J. Tubach, Nochmals Addas-Adeimantos. — *ZPE*, 106, 1995, 170–174. — ⁸⁸³
- Tubach, 2005* — J. Tubach, Die Thomas-Psalmen und der Mani-Jünger Thomas. — *Manichaeae Studies V*, 397–416. — ⁸⁹³
- Tubach-Zakeri, 2001* — J. Tubach, M. Zakeri, Mani's Name. — *Augustine*, 272–286. — ⁴³⁴
- Turcan, 1975* — R. Turcan, Mithras Platonicus. Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra. Leiden, Brill, 1975 (ÉPRO, 47). — ^{717, 756}
- Utas, 1985* — B. Utas, Mānistān and Xānaqāh. — *Festschrift Boyce*, 655–664. — ⁸⁸⁹
- Vajda, 1977* — G. Vajda, Die Zindīqs im Gebiet des Islam zu Beginn der Abbasidenzeit. — *Manichäismus*, 418–463 (впервые в 1938 г.). — ⁹⁵⁷
- Vander-Plaetse – Beukers, 1969* — De haeresibus ad Quodvultdeum liber unus. Ed. R. Vander-Plaetse — C. Beukers. Turnhout, Brepols, 1969 (CCSL 46). — см.: Index locorum (De haer.)
- Van der Waerden, 1952* — B. L. van der Waerden, Das grosse Jahr und die ewige Wiederkehr. — *Hermes*, 80, 1952, 129–155. — ^{801, 807, 828}
- Van der Waerden, 1964* — B. L. van der Waerden, Die Anfänge der Astronomie. Erwachende Wissenschaft II. Groningen, P. Noordhoff Ltd, 1964. — ⁷⁵⁶
- Van Haelst, 1976* — J. van Haelst, Catalogue des Papyrus littéraires juifs et chrétiens, Paris, 1976. — II ^{83, 98}
- Van Oort, 1996* — J. van Oort, The Study of the Cologne Mani Codex: 1970–1994. — *MSN*, 13, 1996, 22–30. — ²⁴⁷
- Van Oort, 2000* — J. van Oort, Mani and Manichaeism in Augustine's *De haeresibus*. An Analysis of *haer.* 46. 1. — *Studia Manichaica [2]*, 451–463. — ^{112, 211}
- Van Oort, 2000a* — J. van Oort, Würdigung Isaac de Beausobres (1659–1738). — *Studia Manichaica [2]*, 658–666. — ^{15, 17}
- Van Oort, 2001* — J. van Oort, Secundini Manichaei Epistula: Roman Manichaeae 'Biblical' Argument in the Age of Augustine. — *Augustine*, 161–173. — ²⁰⁹
- Van Oort, 2004* — J. van Oort, The Emergence of Gnostic-Manichaeae Christianity as a Case of Religious Identity in the Making. — *Religious Identity and the Problem of Historical Foundation*. Ed. by J. Frishman et al. Leiden-Boston, Brill, 2004, 275–285. — ^{998, 1007}

- Van Oort, 2004a* — J. van Oort, The Paraclete Mani as the Apostle of Jesus Christ and the Origins of a New Church. — The Apostolic Age in Patristic Thought. Ed. by A. Hilhorst. Leiden..., Brill, 2004, 138–157 (Supplements to VC, 70). — 981
- Van Tongerloo, 1994* — A. van Tongerloo, The Father of Greatness. — *Festschrift Rudolph*, 329–342. — 582
- Vergote, 1977* — J. A. L. Vergote, Der Manichäismus in Ägypten. — *Manichäismus*, 385–399 (первые статья опубликована по-голландски в 1944 г.). — 890, 902
- 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 70th Birthday. Ed. by C. Laga et al., Leuven, Peeters, 1985, 471–478 (OLA, 18). — 890, 902
- Vermaseren, 1982* — M. J. Vermaseren, Mithraica III. The Mithraeum at Marino. Leiden, Brill, 1982 (ÉPRO, 16, 3). — 756
- Vermes, 2001* — Hegemonius. Acta Archelai (The Acts of Archelaus). Transl. by M. Vermes with Introd. and Comment. by S. N. C. Lieu. Lovanii, Brepols, 2001. — 146, 147, 159, 179
- Villey, 1985* — Alexandre de Lykopolis. Contre la doctrine de Mani. Par André Villey. Paris, Les Éditions du Cerf, 1985. — 126, 127, 893, 899, 908
- Waldschmidt–Lentz, 1926* — E. Waldschmidt–W. Lentz, Die Stellung Jesu im Manichäismus. Berlin, 1926 (APAW, Jhrg. 1926, Phil.–Hist. Kl.). — 56, 59, 85, 332, 359, 361, 585, 671
- Waldschmidt–Lentz, 1933* — E. Waldschmidt–W. Lentz, Manichäische Dogmatik aus chinesischen und iranischen Texten. Berlin, 1933, 480–607 (SPAW, Jhrg. 1933, Phil.–Hist. Kl.). — 59, 85, 357, 631
- Weber, 1998* — Augustinus. De genesi contra Manichaei. Ed. D. Weber. Wien, Verl. der Österreichischen Akad. der Wiss., 1998 (CSEL 91). — 196
- Wesendonk, 1927* — O. G. von Wesendonk, Jesus und der Manichäismus. Рец. на: *Waldschmidt–Lentz, 1926* — OLZ, 30, 1927, 221–227. — 1010
- Wessely, 1906* — C. Wessely, Les plus anciens monuments du Christianisme écrits sur papyrus. Paris, 1906 (PO IV. 2) — П 83, 116
- Wessely, 1924* — C. Wessely, Les plus anciens monuments du Christianisme écrits sur papyrus. Paris, 1924 (PO XVIII. 3). — П 98, 116
- West, 1978* — Hesiod. Works and Days. Edited with Prolegomena and Commentary by M. L. West. Oxford, Clarendon Press, 1978. — 800
- Widengren, 1945* — G. Widengren, The Great Vohu Manah and the Apostle of God. Uppsala, 1945 (Uppsala Univ. Årsskrift, 5). — 103, 535
- Widengren, 1946* — G. Widengren, Mesopotamian Elements in Manichaeism (King and Saviour II). Studies in Manichaeism, Mandaeism, and Syrian–Gnostic Religion. Uppsala, Lundequistska–Leipzig, Harrassowitz, 1946 (Uppsala Univ. Årsskrift, 3). — 103, 104

- Widengren, 1961* — G. Widengren, *Mani und der Manichäismus*. Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1961. — 705^{*}
- Widengren, 1975* — G. Widengren, “Synkretismus” in der syrischen Christenheit. — *Synkretismus*, 38–64. — 815^{*}
- Widengren, 1977* — G. Widengren, Einleitung. — *Manichäismus*, IX–XXXII. — 582^{*}
- Widengren, 1978* — G. Widengren, *Der Manichäismus*. Kurzgefaßte Geschichte der Problemforschung. — Gnosis. Festschrift für Hans Jonas. Hrsg. von B. Aland. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, 278–315. — 15, 22, 26, 27^{*}
- Widengren, 1983* — G. Widengren, Leitende Ideen und Quellen der iranischen Apokalyptik. — *Apocalypticism*, 77–162. — 807^{*}
- Widengren, 1983a* — G. Widengren, Manichaeism and its Iranian Background. — *The Cambridge History of Iran*. Ed. by E. Yarshater. Vol. 3 (2). Cambridge, Univ. Press, 1983, 965–990. — 493, 993^{*}
- Wiesehüfer, 1987* — J. Wiesehöfer, Ardašir. — *Enc. Iran*, II, 1987, 371–376. — Π 11, 15^{*}
- Williams, 1994* — *The Panarion of Epiphanius of Salamis*. Books II and III (Sects 47–80, De Fide). Transl. by F. Williams. Leiden, Brill..., 1994 (NHMS, 36). — Π 384, 385, 424, 428^{*}
- Wilmart, 1931* — Possidius. *Librorum omnium et tractatum vel epistolarum s. Augustini episcopi indiculum*. Ed. A. Wilmart. — *Miscellanea Agostiniana II*. Roma, Poliglotta Vaticana, 1931, 161–208. — 194^{*}
- Wipszycka, 1994* — E. Wipszycka, ΚΑΘΟΛΙΚΗ et les autres épithètes qualifiant le nom ΕΚΚΛΗΣΙΑ: contribution a étude de l'ordre hiérarchique des églises dans l'Égypte Byzantine — JJP, 24, 1994, 180–210. — 266^{*}
- Worp, 1995* — *Greek Papyri from Kellis* (P. Kell. G.). Nos. 1–90. Ed. by K. A. Worp. Oxford, Oxbow Books, 1995 (Oxbow Monograph 54; DOPM, 3). — 119, 259, 260, 264–267, 269, 271, Π 64^{*}
- Worp, 2002* — K. A. Worp, *Short Texts from the Main Temple*. — Dakhleh Oasis Project: Preliminary Reports on the 1994–1995 to 1998–1999 Field Seasons. Ed. by C. A. Hope and G. E. Bowen. Oxford, Oxbow Books, 2002, 333–349 (DOPM, 11). — 271^{*}
- Worp, 2004* — *Greek Ostraka from Kellis*. O. Kellis Nos. 1–293. Ed. K. A. Worp with a Chapter on the Ostraka and the Archaeology of Istmant el-Kharab by C. A. Hope. Oxford, 2004 (DOPM, 13). — 270, 271^{*}
- Worp–Rijksbaron, 1997* — *The Kellis Isocrates Codex* (P. Kell. III Gr. 95). Ed. by K. A. Worp and A. Rijksbaron. Oxford, Oxbow Books, 1997 (Oxbow Monograph 88; DOPM, 5). — 122^{*}
- Wurst, 1994* — G. Wurst, Zur Bedeutung der “drei-Zeiten”-Formel in den koptisch-manichäischen Texten von Medinet Madi. — *Peregrina Curiositas*. Eine Reise durch den orbis antiquus. Zu Ehren von Dirk Van

- Damme. Hrsg. von A. Kessler et al. Freiburg (Schweiz), Universitätsverlag, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1994 (NTOA, 27). — 780, 783, 794, 795^{*}
- Wurst, 1995* — G. Wurst, Das Bêmafest der ägyptischen Manichäer. Altenberge, Oros Verlag, 1995 (ASKÄ, 8). — 691, 853, 854, 874, 895, 946, Π 269^{*}
- Wurst, 1996* — The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library. Psalm Book. Part II, Fasc. 1. G. Wurst. Die BEMA-PSALMEN. Turnhout, Brepols, 1996 (CFM. Series Coptica, 1). — 112, 289, 612, 895, Π 256, 262, 266^{*}
- Wurst, 2005* — G. Wurst, L'état de la recherche sur le canon Manichéen. — Le monde de la Bible, 54, 2005, 237–267. — 409, 428^{*}
- Zaehner, 1955* — R. C. Zaehner, Zurvan. A Zoroastrian Dilemma. Oxford, Clarendon Press, 1955. — 762^{*}
- Zelzer, 1974* — Augustinus. Contra Julianum (opus imperfectum). T. I. Libri I–III. Rec. M. Zelzer. Wien, Hoelder–Pichler–Tempsky, 1974 (CSEL 85. 1). — 318^{*}
- Zieme, 1975* — P. Zieme, Manichäisch–türkische Texte. Texte, Übersetzung, Anmerkungen. Berlin, Akademie-Verlag, 1975 (BTT, 5). — 115, 345^{*}
- Zieme, 1989* — P. Zieme, Bang. — *Enc. Iran*, III, 1989, 691–692. — 63^{*}
- Zieme, 1995* — P. Zieme, Neue Fragmente des alttürkischen Sermons vom Licht–Nous. — Iran und Turfan. Beiträge Berliner Wissenschaftler, Werner Sundermann zum 60. Geburtstag gewidmet. Wiesbaden, Harrassowitz, 1995, 251–276. — 115, 343^{*}
- Zycha, 1891* — Augustinus. De utilitate credendi (3–48); De duabus aimabus (51–80); Contra Fortunatum (83–112); Contra Adimantium (115–190); Contra epistolam quam vocant fundamenti (193–248); Contra Faustum (251–797). Rec. J. Zycha. Wien, 1891, (CSEL, 25. 1). — 197, 198, 200, 201, 203, 204; см. также: Index locorum.
- Zycha, 1892* — Augustinus. Contra Felicem libri duo (801–852); De natura boni (855–889); Contra Secundinum (905–947). Evodius. De fide contra Manichaeos (951–975). Rec. J. Zycha, Wien, 1892 (CSEL, 25. 2). — 206, 208, 210, 214, 218; см. также: Index locorum.

Оглавление

Введение	5
Глава I. Краткая история изучения манихейства	12
До открытия оригинальных сочинений в XX в.	12
Находки оригинальных манихейских сочинений и изучение манихейства в XX веке	17
Глава II. Источники	32
Полемическая антиманихейская литература	32
Греческие языческие авторы	32
Греческие христианские авторы	33
Сирийские христианские авторы	41
Латинские авторы	43
Арабские авторы	48
Полемика на других языках	49
Оригинальные сочинения манихеев	51
Греческие тексты	51
Коптские тексты	56
Сирийские тексты	62
Латинские тексты	64
Иранские тексты	65
Тюркские тексты	67
Китайские тексты	69
Глава III. Канон манихейских сочинений	71
Глава IV. Мани — манихейство	88
Жизнь и личность Мани	88
Культурный и религиозный мир Мани	109
Религиозная система Мани	122
О некоторых астрономических представлениях манихеев ...	165
Учение манихеев о времени	183
Глава V. Организация манихейской церкви, богослужebная практика и этическое учение	203
Глава VI. Ученики Мани и распространение манихейства	216
Глава VII. Манихейство — одна из христианских ересей?	238
Послесловие	258

Приложение 1. Еще раз к вопросу об откровениях Мани (<i>Keph</i> 1; 14. 26 сл.).....	260
Приложение 2. Об одной греческой манихейской (?) молитве	268
Приложение 3. Переводы	290
I. Манихейские сочинения	290
1. Греческие тексты	290
Отрывки из Кельнского кодекса Мани	290
2. Коптские тексты	
Кефалайя (главы 1, 7, 138, 143, 151).....	301
Псалмы	314
Письмо манихея из Келлис (<i>P. Kell. Copt.</i> 19).....	331
3. Латинские тексты	
Цитаты из манихейских сочинений у христианских полемистов	333
Из « <i>Epistula fundamenti</i> »: Августин «Против <i>Epistula fundamenti</i> »	333
Из « <i>Epistula fundamenti</i> »: Августин «Против Феликса»	335
Из « <i>Epistula fundamenti</i> »: Августин «О природе добра»	335
Из « <i>Epistula fundamenti</i> »: Еводий «О вере против манихеев»	336
Из « <i>Thesaurus</i> »: Еводий «О вере против манихеев»	337
II. Греческие антиманихейские сочинения	
Евсевий Кесарийский. О манихеях из «Церковной истории» (<i>H.E.</i> VII. 30–31)	339
Кирилл Иерусалимский. О манихеях из «Шестого катехитического поучения» (<i>Cat. ad ill.</i> VI. 21–34)	340
Епифаний Кипрский. «Против манихеев» из «Опровержения всех ересей» (<i>Pan.</i> 66)	345
Феодорит Кирский. «О Мани» из «Краткой истории еретических вымыслов» (<i>Haer. fab.</i> I. 26)	369
(Псевдо-) Леонтий Византийский. «О манихеях» из сочинения «О сектах» (<i>De sectis</i> III. ii)	371
Захария Митиленский. «Семь глав с анафематизмами против манихеев» (<i>VII Cap.</i>)	372
Тимофей пресвитер. «О манихеях» из сочинения «О еретиках, которые приходят в Церковь» (<i>De rec. haer.</i>)	378
Фотий. О манихеях из «Библиотеки» (<i>Bibl. cod.</i> 85)	379

III. Латинские антиманихейские сочинения

Августин. Глава 46 из трактата «О ересьях» (*De haer.* 46) 380

Указатели:

Хронологическая таблица 386

Index locorum 387

Манихейская мифология 406

Именной и предметный указатель 409

Указатель географических названий 417

Библиография 422

A. L. Khosroyev
Aus der Geschichte des Manichäismus (Prolegomena)
Inhaltsverzeichnis

Vorwort	5
Kapitel 1. Kurze Geschichte der Manichäismusforschung	12
Bis zur Entdeckung der Originalschriften im 20. Jahrhundert	12
Funde der manichäischen Originalschriften und Manichäismusforschung im 20. Jahrhundert	17
Kapitel 2. Quellen	32
Antimanichäische Literatur	
Griechisch	32
Syrisch	41
Lateinisch	43
Arabisch	48
Andere Sprachen	49
Originalschriften der Manichäer	51
Griechisch	51
Koptisch	56
Syrisch	62
Lateinisch	64
Iranisch	65
Türkisch	67
Chinesisch	69
Kapitel 3. Kanon der manichäischen Schriften	71
Kapitel 4. Mani — Manichäismus	88
Leben und Person des Mani	88
Kulturelle und religiöse Welt des Mani	109
Religiöses System des Mani	122
Astronomische Vorstellungen der Manichäer	165
Vorstellungen der Manichäer von der Zeit	183
Kapitel 5. Organisation der manichäischen Kirche, liturgische Praktiken und ethische Lehre	203
Kapitel 6. Manis Schüler und Verbreitung des Manichäismus	216
Kapitel 7. Manichäismus — eine christliche Haeresie	238
Nachwort	258

Anhang 1. Noch einmal von Manis (1. und 2.) Offenbarungen	260
Anhang 2. Von einem griechischen manichäischen (?) Gebet	268
Anhang 3. Übersetzungen	290
I. Manichäische Schriften	290
Griechische Texte	
<i>CMC</i> (Auszüge)	290
Koptische Texte	
Kephalaia (<i>Kapitel</i> 1, 7, 138, 143, 151)	301
Psalmen	314
Brief eines Manichäers aus Kellis (<i>P. Kell. Copt.</i> 19: Auszug)	331
Lateinische Texte	
Zitate aus manichäischen Schriften bei Augustinus und Evodius	333
II. Antimanichäische Schriften	
Griechische Texte	
Eusebius (<i>H. E.</i> VII. 30–31)	339
Kyrillos von Hierosolyma (<i>Cat. ad. ill.</i> VI. 21–34)	340
Epiphanius von Zypern (<i>Pan.</i> 66)	345
Theodoret von Cyrus (<i>Haer. fab.</i> I. 26)	369
(Pseudo-) Leontius von Byzanz (<i>De sectis</i> III. ii)	371
Zacharias von Mytilene (<i>VII Cap.</i>)	372
Timotheos Presbyteros (<i>De rec. haer.</i>)	378
Photius (<i>Bibl. cod.</i> 85)	379
III. Lateinische Texte	380
Augustinus (<i>De Haer.</i> 46)	380
Indizes	386
Chronologische Tabelle	386
Index locorum	387
Manichäische Mythologie	406
Personennamen	409
Geographische Namen	417
Bibliographie	422

Научное издание

Александр Леонович Хосроев

ИСТОРИЯ МАНИХЕЙСТВА
(Prolegomena)

Редактор *В. С. Волкова*
Корректор *Л. А. Макеева*
Технический редактор *О. В. Колесниченко*
Верстка *А. И. Азаров*
Художник *С. В. Лебединский*

Лицензия ЛП № 000156 от 27.04.99. Подписано в печать 23.10.2006.
Формат 60×90 1/16. Бумага офсетная. Гарнитура Newton. Печать офсетная.
Уч.-печ. л. 30. Тираж 1000 экз. Заказ № **65**

Филологический факультет Санкт-Петербургского государственного университета.
199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 11.
Отпечатано в ООО «ДЭСС». 191011, Санкт-Петербург, ул. Итальянская, д. 39



Сыр-Дарья

Самарканд

СОГДИАНА

Замбо

Мера

ПАРФИЯ

ХОРАСАН

Абаришар
(Низашур)

МИДИЯ

АТРОПАТЕНА

Хамарав
(Экбатана)

Беллапат
(Гондешапур)

ХУЗИСТАН
(СУЗИАНА)

Ормазд-Ардашир

МЕСЕНА

Рав-Ардашир

ТУРАН

[Хайдерабад]

[Караум]

Даб

МУКРАН

ПЕРСИДА

ПЕРСИДСКИЙ ЗАЛИВ

АРАЛЬСКОЕ
МОРЕ

КАСПИЙСКОЕ МОРЕ

ИВЕРИЯ
(ГРУЗИЯ)

АРМЕНИЯ

Дирбакир

Авида

Низабин

Кары
(Харен)

Заросат

Уршир

Бел-Селок
(Мирдук)

Селгивек

Вазилон

Касифон

Тигро

Кашкар

Бандукт

Сарат

ХИРА

ЧЕРНОЕ МОРЕ

МАЛАЯ АЗИЯ
(ТУРЦИЯ)

СРЕДИЗЕМНОЕ
МОРЕ

Александрия

Аскалон

Газа

Иерусалим

Энеугерополь

Мартлее море

Тир

Бостра

Урусалим

Элат

АРАВИЯ

КРАСНОЕ МОРЕ

ЕГИПЕТ

Береника

[Оазис
Фаяо]

единет Мадит

Оксеринк

ермополь

Ликополь

Гипсела

Коптос

Наг Хаммади

0 400
Километры

А. Л. Хосроев

ИСТОРИЯ *Манихейства* (Prolegomena)

ИСТОЧНИКИ
И ИССЛЕДОВАНИЯ



Александр Леонович

Хосроев — ведущий научный сотрудник сектора Ближнего Востока Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН. Исследователь проблем раннего христианства и коптской культуры. Лауреат Макарьевской премии (2005).

Автор книг: «Александрийское христианство по данным текстов из Наг Хаммади» (М., 1991); «Die Bibliothek von Nag Hammadi. Einige Probleme des Christentums während der ersten Jahrhunderte» (Altenberge, 1995); «Из истории раннего христианства в Египте. На материале коптской библиотеки из Наг Хаммади» (М., 1997); «Пахомий Великий. Из ранней истории общежительного монашества в Египте» (СПб., 2004).

ISBN 5-8465-0484-1



9 785846 504844