

## МАНИХЕЙСТВО В ИЗОБРАЖЕНИИ АВГУСТИНА (DE HAERESIBUS, 46)

Как известно, Августин на протяжении девяти лет, в возрасте примерно от 19 до 28 лет (375—382 гг.), был приверженцем манихейского учения<sup>1</sup>, к которому его привлекло обещание дать рациональные и исчерпывающие ответы на коренные проблемы бытия, религиозный энтузиазм и аскетизм манихеев. Одним из факторов обращения Августина к манихейству была надежда решить проблему зла, мучившую его с юности<sup>2</sup>. «Манихейский период» — первый в творческой эволюции Августина<sup>3</sup> — нельзя рассматривать как простой эпизод, так сказать, «ошибку молодости»<sup>4</sup>, последующий разрыв с этой религией и реакция на нее послужили мощным стимулом к развитию Августином своего учения<sup>5</sup>, и манихейство всегда как бы присутствовало на заднем плане его теологии<sup>6</sup>.

Сочинения Августина характеризуются достаточно детальным и хорошим знакомством с подлинными произведениями манихеев<sup>7</sup>, причем он штудировал их в основном после своего разрыва с «ересью», имея в виду полемические цели<sup>8</sup>. Поэтому его многочисленные антиманихейские сочинения представляют собой, по общему мнению, ценнейший источник для изучения истории этой религии<sup>9</sup>. Большинство их написано между 386 и 404 гг., но один небольшой экскурс о манихействе вкраплен в общий ересиологический трактат, датирующийся 428—429 гг.<sup>10</sup> Здесь уже

<sup>1</sup> *Feldmann E.* Der Einfluss des Hortensius und des Manichäismus auf das Denken des jungen Augustinus. Münster, 1975, S. 4.

<sup>2</sup> *Bonner G.* St. Augustin of Hippo: Life and Controversies. L., 1963, p. 60—61, 193—194.

<sup>3</sup> *Alfaric P.* L'évolution intellectuelle de Saint Augustin. P., 1918, p. VIII—IX.

<sup>4</sup> *Decret F.* L'Afrique manichéenne (IV—V siècles). Etude historique et doctrinale. T. 1. P., 1978, p. 3.

<sup>5</sup> *Gilson E.* Introduction à l'étude de Saint Augustin. P., 1931, p. 31.

<sup>6</sup> *Chatillon F.* En attendant le retour de Mani.— *Revue du Moyen Age Latin*. T. X, 1954, № 3, p. 186. Высказывается даже мнение, что влияние манихейства на Августина было большим, чем влияние неоплатонизма. См. *Quispel G.* Gnostic Studies. V. 2. Leiden, 1974, p. 237.

<sup>7</sup> *Alfaric.* Op. cit., p. 218.

<sup>8</sup> *Feldmann.* Op. cit., p. 231.

<sup>9</sup> *Asmussen J. P.* Manichaean Literature. N. Y., 1975, p. 2; *Decret F.* Aspects du manichéisme dans l'Afrique Romaine. Les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix avec Saint Augustin. P., 1970, p. 31; *Koenen L.* Augustin and Manichaeism in Light of the Cologne Mani Codex.— *Illinois classical studies*. v. III, 1978, p. 195.

<sup>10</sup> *Decret.* L'Afrique manichéenne, t. 2, p. 177.

престарелый Августин вновь возвращается к изложению учения и культа манихеев, давая краткую, но содержательную сводку сведений о них. Именно этот экскурс и станет предметом нашего небольшого исследования. Текст его будет цитироваться по изданию А. Адама<sup>11</sup>, нумерация строк сплошная.

### 1. Два первоначала, их смешение

Согласно Августину, Мани «выдумал два начала (*principia*), между собой различные и противоположные, а также — вечные и совечные (*coaeterna*), существовавшие всегда; т. е. вслед за другими древними еретиками он высказал мнение, что есть два естества и две субстанции, а именно — Блага и Зла» (7—10). Манихеи «приписывают племени Тьмы пять элементов, породивших собственных Владык (*principes*); эти элементы суть Дым, Мрак, Огонь, Вода и Ветер. В Дыме были рождены двуногие живые существа, откуда, по их мнению, берут начало люди, во Мраке — пресмыкающиеся, в Огне — четвероногие, в Воде — водоплавающие, в Ветре — летающие. Для победы над «злыми» элементами выделились (*missa esse*) из царства бога и от субстанции его другие пять элементов и в борьбе смешались с первыми: Воздух с Дымом, Свет с Мраком, «благой» Огонь с Огнем «злым», «благая» Вода с Водой «злой» и «благой» Ветер с Ветром «злым» (43—52). Наконец, Августин говорит: «Манихеи признают, что мир создан естеством божьим (*a natura Dei*), но из смешения Блага и Зла, которое образовалось, когда два естества сражались друг с другом» (18—21).

Здесь конспективно изложены основные дуалистические постулаты манихейской системы. Два первоначала названы Августинем «Благом» и «Злом». В других источниках они выглядят по-разному. Тит Бострийский ссылается на слова самого Мани, который говорит: «Были бог и материя, Свет и Мрак, Благо и Зло»<sup>12</sup>. В «Актах Архелая» эти первоначала названы «нерожденными богами»<sup>13</sup>. Фотий, опровергая учение манихея Атапия, говорит, что тот «полагает субстанциональное само по себе (*αὐθιπλοῦστατον*), от вечности противостоящее богу, злое начало (*ἀρχὴν πονηράν*), которое именуется то естеством, то Сатаной, Дьяволом, Архонтом Мира, богом века сего и тысячью других названий»<sup>14</sup>. У Севера Антиохийского Свет-Благо и Тьма-Зло (материя) названы «Древом Жизни» и «Древом Смерти»<sup>15</sup>. Очень подробно описаны два противоположных царства у ан-Надима: бог, «царь рая Света» имеет пять «членов»: Кротость, Знание, Ум (*Verstand*), Тайну и Благоразумие, а также еще пять других: Любовь, Веру, Верность, Благородство и Мудрость. Он безначален, но наряду с ним существует «Светлый эфир», также имеющий пять «членов», и «Земля», «члены» которой суть «легкое Дуновение», Ветер, Свет, Вода и Огонь. «Члены» же Мрака — Туман, Пожар, Испепеляющий Ветер, Яд и Тьма. Каждая «светлая» сущность непосредственно граничит с «темной». Свет соприкасается своей нижней стороной с Мраком, но вверх, направо и налево он безграничен; Мрак же безграничен вниз, направо и налево. Из «темной Земли», путем соединения элементов безначальной субстанции Мрака, возник Сатана («Иблис»). Его голова была подобна голове льва, тело — телу дракона, крылья — крыльям

<sup>11</sup> Texte zum Manichäismus. Hrsg. von A. Adam. B., 1969 (далее — TzM), S. 65—70.

<sup>12</sup> Patrologiae cursus completus. Series graeca. T. 18, P., 1857, p. 1076.

<sup>13</sup> Hegemonius. Acta Archelai. Hrsg. von C. H. Beeson. Lpz, 1906, (далее — Act. Ar.), S. 9.

<sup>14</sup> Photius. Bibliothèque. Texte ét. et trad. par R. Henry. T. 2. P., 1960, p. 184.

<sup>15</sup> Cumont F. Recherches sur le manichéisme. T. 2. Bruxelles, 1908, p. 96.

птиц, хвост — хвосту огромной рыбы, а четыре ноги — ногам пресмыкающихся<sup>16</sup>. Г. Флюгель связывает появление Сатаны с оформлением первоначально бесформенной, хаотично и беспорядочно двигающейся массы Мрака<sup>17</sup>.

Как видно, свидетельство ан-Надима очень отличается от изображения Августина, хотя за этим различием улавливается единая структурная основа. Но в ряде других документов можно обнаружить черты сходства. Например, в китайских текстах из Турфана пять божественных элементов практически совпадают с пентадой у Августина<sup>18</sup>, аналогично — и в «Хуастуанифте»<sup>19</sup>. В одном из коптских псалмов упоминается о пяти «жилищах» (το καμείον) Мрака — Дыме, Огне, Ветре, Воде и Тьме (TzМ, S. 39); «пятиобразное Зло» фигурирует и у Симпликия (ibid., S. 71—74). Источник, лежащий в основе «Актос Архелая», гласит, что «Матерь Жизни», первая эманация Благого Отца, произвела Первочеловека, пять элементов (προβελήματα τὸν πρῶτον ἄνθρωπον τὰ πέντε στοιχεῖα, кои суть Ветер, Свет, Вода, Огонь и Материя (ἄλη). Облачившись в них, Первочеловек выступает на борьбу с силами Мрака (Act. Ar., S. 10). Здесь неясно соотношение Первочеловека и элементов — они одновременно и отождествляются и различаются. Но нас сейчас интересует сам ряд элементов, почти совпадающий с августиновским. Однако у сирийского писателя Феодора бар-Коная имеется совсем иной ряд — пять «жилиц» (skīnāta — этот термин имеет также значения: «сияние», «слава», «мир», «эон»), таковы Ум, Мысль, Мышление, Соображение и Вешение<sup>20</sup>.

Все эти противоречивые сведения достаточно трудно свести к единому знаменателю. И тем не менее общая основа их вырисовывается весьма определенно. Во-первых, царство Света и царство Тьмы конструируются по принципу параллелизма. Во-вторых, стиль мышления манихеев противоположен стилю мышления аналитического. Благо-Свет есть понятие-образ, в нем синтезируются философская идея и художественный вымысел. Его «понятийная сторона» в том, что он — «начало» и «субстанция»; сторона же «образная» в том, что он — «царь рая Света», «земля Света», «эфирная область», «древо Жизни». Последний аспект выступает рельефно в одном из турфанских текстов, где описывается рождение Первочеловека. Его рождение вызвало ликование в горнем мире; все божества, обитатели, горы, цветы, источники, широкие и прочные дворцы и залы преисполнились радостным чувством. Прекрасные девы, увидев новорожденного, благословили его в единодушном восхвалении; зазвучали тамбурины, арфы и флейты со всех сторон<sup>21</sup>. Таким образом, горняя область (lucida et beata terra) представлена как прекрасный, культивированный ландшафт.

Пять элементов Блага можно постигать в качестве его ипостасей или, по словам Г. Шедера, «проявлений скрытого Первобога»<sup>22</sup>. Но опять же интересный нюанс: данная пентада предстает и в качестве ряда «умных» сущностей (Ум — Мысль — и т. д.), и в качестве этических абстракций (Любовь — Вера — и т. д.), и, наконец, в качестве сущностей телесных

<sup>16</sup> Flügel G. Mani, seine Lehre und seine Schriften. Ein Beitrag zur Geschichte des Manichäismus. Lpz, 1862, S. 86.

<sup>17</sup> Ibid., S. 192—193.

<sup>18</sup> Waldschmidt E., Lenz W. Manichäische Dogmatik aus chinesischen und iranischen Texten. — Sitzungsberichte der Preussischen Akad. d. Wiss. Philosoph.- hist. Kl., 1933, S. 506 f.

<sup>19</sup> См. Asmussen J. P. Xuastvanift. Studies in Manichaeism. Copenhagen, 1965, S. 211—215.

<sup>20</sup> Cumont. Op. cit., p. 8—9; TzМ, S. 16, Cp. Act. Ar., S. 15, где этот ряд, фигурирующий в качестве «наименований души», таков: νοῦς — ἐν οὐα — φρόνησις — ἐνθύμησις — λογισμὸς.

<sup>21</sup> Henning W. B. Selected Papers. V. 1. Teheran — Liège, 1977, p. 266 f.

<sup>22</sup> Reitzenstein R., Schaeder H. Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland. Lpz — B., 1926, S. 285.

(Воздух — Свет — и т. д., даже — Материя). Причем эти «ряды» нисколько не исключают друг друга. Примерно то же самое можно сказать и о Тьме-Зле; «понятийный» аспект его — «начало», «субстанция», «материя». «Образный» аспект — «Древо Смерти» и т. д. Правда, в отличие от Блага-Света не акцентируется «разумность» этого начала. Но тем не менее намеки на нее можно заметить. Сатана, фигурирующий в иранских текстах как «Аз» («алчность, жадность») <sup>23</sup>, ведет упорную и сознательную борьбу со своим противником и даже обладает «предвидением» <sup>24</sup>, которое проявилось в создании им человека. В целом его можно представить как своего рода «злой Дух», олицетворение мрачных страстей и коварных замыслов, пронизывающих и одушевляющих материю, и одновременно тождественный ей. Поэтому необходимо согласиться с Ф. Декре, что дилемма «материализм или спиритуализм» применительно к манихейству есть же дилемма <sup>25</sup>.

## 2. Процесс очищения Блага от Зла

Августин опускает всю сложнейшую космогонию манихейства, поэтому и мы не будем останавливаться на ней. Следует только сказать, что в результате столкновения Света и Тьмы они смешались. Для отделения Света и Тьмы одной из божественных эманаций («Духом Живым», Демиургом и т. д.; у Августина она — «естество божье») был создан мир. В принципе он был задуман и сотворен как огромный катализатор Света; человек же, рожденный, по словам Августина, «Властьками Дыма» (*principibus fumi* — 147), есть, напротив, последний оплот Тьмы <sup>26</sup>. Во всем космосе, от самых низших форм неорганической жизни до человека, наличествует божественная субстанция, смешанная с материей <sup>27</sup>; поэтому манихейское учение можно определить как своего рода «пансихизм». Путей очищения этой субстанции очень много, но Августин намечает три.

Первый — это посредством «неких кораблей» (*per quasdam naves*), которые суть солнце и луна; благодаря им все, принадлежащее Свету, «возвращается на собственные места» (*proprius sedibus reddi*). Они созданы «из чистой субстанции бора»; луна — из «благой Воды», а солнце — из «благого Огня». Телесный свет, зримый очами живых существ, есть «естество божье»; в этих «кораблях» он наичистейший, в других же «светоносных предметах» (*lucidis rebus*) он смешан и должен быть очищен (35—42, 52—54). Тот же миф о солнце и луне представлен и в ряде других источников. Так, Фотий говорит об Агапии, что тот «бесстыдно богохульствует о солнце и луне и провозглашает их единосущными (*ἁμοούσια*) богу». Свет, излучаемый ими, не воспринимаем чувствами, но умопостигаем (*ὅτι ἀσθητὸν αὐτῶν τὸ φῶς ἀλλὰ νοητὸν*, поэтому Агапий и прославляет эти светила как «нетелесные, лишённые образа и цвета» (*ἀσώματα καὶ ἀσχητάστα καὶ ἀχρωμάτιστα*) <sup>28</sup>. У Агапия в интерпретации мифа явно чувствуется влияние греческой философской терминологии. Кстати сказать, манихейская мифологема имеет своего рода предшественника в греческой культуре, а именно: в одном из сочинений Плутарха (*De facie in orbe luna*). Херонейский философ здесь считает солнце и луну божественными существами. Луна «служит местом соединения божественного начала со смертным, так как на ней происходит соединение божественного ума и души человека» <sup>29</sup>. После смерти человека душа возно-

<sup>23</sup> *Henning*. Op. cit., p. 7.

<sup>24</sup> *Jackson A.* *Researches in Manichaeism*. N. Y., 1932, p. 189.

<sup>25</sup> *Decret*. *L'Afrique manichéenne*, t. 1, p. 321.

<sup>26</sup> *Schaefer H.* *Studien zur orientalischen Religionsgeschichte*. Hrsg. von C. Colpe. Darmstadt, 1968, S. 30.

<sup>27</sup> *Baur F.* *Das manichäische Religionssystem*. Tübingen, 1834, S. 76.

<sup>28</sup> *Photius*. *Bibliothèque*, p. 185—186.

<sup>29</sup> *Эллидинский Я.* *Религиозно-правственное мировоззрение Плутарха Херонейского*. СПб., 1893, с. 108.

(Воздух — Свет — и т. д., даже — Материя). Причем эти «ряды» несколько не исключают друг друга. Примерно то же самое можно сказать и о Тьме-Зле; «понятийный» аспект его — «начало», «субстанция», «материя». «Образный» аспект — «Древо Смерти» и т. д. Правда, в отличие от Блага-Света не акцентируется «разумность» этого начала. Но тем не менее намеки на нее можно заметить. Сатана, фигурирующий в иранских текстах как «Аз» («алчность, жадность») <sup>23</sup>, ведет упорную и сознательную борьбу со своим противником и даже обладает «предвидением» <sup>24</sup>, которое проявилось в создании им человека. В целом его можно представить как своего рода «злой Дух», олицетворение мрачных страстей и коварных замыслов, пронизывающих и одушевляющих материю, и одновременно тождественный ей. Поэтому необходимо согласиться с Ф. Декре, что дилемма «материализм или спиритуализм» применительно к манихейству есть даже дилемма <sup>25</sup>.

## 2. Процесс очищения Блага от Зла

Августин опускает всю сложнейшую космогонию манихейства, поэтому и мы не будем останавливаться на ней. Следует только сказать, что в результате столкновения Света и Тьмы они смешались. Для отделения Света и Тьмы одной из божественных эманаций («Духом Живым», Демиургом и т. д.; у Августина она — «естество божье») был создан мир. В принципе он был задуман и сотворен как огромный катализатор Света; человек же, рожденный, по словам Августина, «Владыками Дыма» (*principibus fumi* — 147), есть, напротив, последний оплот Тьмы <sup>26</sup>. Во всем космосе, от самых низших форм неорганической жизни до человека, наличествует божественная субстанция, смешанная с материей <sup>27</sup>; поэтому манихейское учение можно определить как своего рода «пансихизм». Путей очищения этой субстанции очень много, но Августин намечает три.

Первый — это посредством «неких кораблей» (*per quasdam naves*), которые суть солнце и луна; благодаря им все, принадлежащее Свету, «возвращается на собственные места» (*propriis sedibus reddi*). Они созданы «из чистой субстанции бора»; луна — из «благой Воды», а солнце — из «благого Огня». Телесный свет, зримый очами живых существ, есть «естество божье»; в этих «кораблях» он наичистейший, в других же «светоносных предметах» (*lucidis rebus*) он смешан и должен быть очищен (35—42, 52—54). Тот же миф о солнце и луне представлен и в ряде других источников. Так, Фотий говорит об Агании, что тот «бесстыдно богохульствует о солнце и луне и провозглашает их единственными (*ἑνόςθεντα*) богу». Свет, излучаемый ими, не воспринимаем чувствами, но умопостигаем (*ὅτι ἀσθητὸν αὐτῶν τὸ φῶς ἀλλὰ νοητὸν*, поэтому Аганий и прославляет эти светила как «нетелесные, лишённые образа и цвета» (*ἀσώματα καὶ ἀσχηματίστα καὶ ἀχρωμάτιστα*) <sup>28</sup>. У Агания в интерпретации мифа явно чувствуется влияние греческой философской терминологии. Кстати сказать, манихейская мифологема имеет своего рода предшественника в греческой культуре, а именно: в одном из сочинений Плутарха (*De facie in orbe luna*). Херонейский философ здесь считает солнце и луну божественными существами. Луна «служит местом соединения божественного начала со смертным, так как на ней происходит соединение божественного ума и души человека» <sup>29</sup>. После смерти человека душа возно-

<sup>23</sup> *Henning. Op. cit.*, p. 7.

<sup>24</sup> *Jackson A. Researches in Manichaeism. N. Y.*, 1932, p. 189.

<sup>25</sup> *Decret. L'Afrique manichéenne, t. 1*, p. 321.

<sup>26</sup> *Schaefer H. Studien zur orientalischen Religionsgeschichte. Hrsg. von C. Colpe. Darmstadt*, 1968, S. 30.

<sup>27</sup> *Baur F. Das manichäische Religionssystem. Tübingen*, 1831, S. 76.

<sup>28</sup> *Photius. Bibliothèque*, p. 185—186.

<sup>29</sup> *Еллидинский Я. Религиозно-нравственное мировоззрение Плутарха Херонейского. СПб.*, 1893, с. 108.

сится на луну и некоторое время пребывает на ней; затем ее неразумная часть растворяется в субстанции луны, а часть разумная ( $\nu\omicron\delta\varsigma$ ) поднимается к солнцу<sup>30</sup>. Несмотря на многие различия, сходство двух мифов налицо, ибо в манихействе божественный Свет, очищенный в космосе и возносящийся к луне (а затем передаваемый ею к солнцу), есть не что иное, как души. Вполне возможно, что мы имеем дело с различными этапами развития одного и того же мифа. Между прочим, как отмечает Ч. Митчелл, солнце и луна называются манихеями  $\delta\lambda\omicron\delta\epsilon\kappa\tau\alpha\iota$  — специфично греческим термином для обозначения получателей налогов, что, по мнению исследователя, доказывает (наряду с другими терминологическими заимствованиями) значительный удельный вес «западных» элементов в учении манихеев<sup>31</sup>.

У ан-Надима данный миф представлен в несколько иной интерпретации: солнце отделяет Свет, смешанный с «горячими демонами», а луна — смешанный с «демонами холодными». Очищенный Свет с восхвалениями, гимнами «чистым словом» и благочестивыми делами возносится вверх; очищение его происходит в «столпе славы». Роль «столпа славы» ( $\sigma\tau\omicron\lambda\omicron\varsigma$   $\tau\eta\varsigma$   $\delta\omicron\epsilon\kappa\eta\tau\epsilon\varsigma$ ) как первой стадии вознесения света Г. Флюгель солирует с «сооружением о двенадцати кувшинах» в «Актах Архелая» и с воздухом у Агаяния<sup>32</sup>. И, действительно, моменты сходства очевидны. В «Актах Архелая» одна из эманаций «Отца Живого» — его «Возлюбленный Сын» — для спасения душ на пути в этот мир создал некое «сооружение» ( $\mu\eta\chi\alpha\nu\eta\nu$ ) наподобие колеса, имеющее 12 кувшинов ( $\kappa\acute{\alpha}\delta\omicron\upsilon\varsigma$ ); оно «вращаемое сферой, черпает души умерших. «Великое светило» ( $\delta\omicron$   $\mu\epsilon\gamma\alpha\lambda\omicron\varsigma$   $\phi\omega\sigma\tau\eta\rho$ ) — в латинском переводе добавлено: *id est sol*, — беря их своими лучами, передает луне. Та, в свою очередь, передает груз душ «Детям Отца», души же пребывают ( $\mu\alpha\rho\alpha\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon\sigma\iota\nu$ ) в «столпе славы», который называется «совершенным воздухом»<sup>33</sup>. Этот воздух есть «столп света, поскольку он полон очищенных душ» (Act. Ar., S. 12—13).

Фотий же говорит, что Агаяний «богословствует» ( $\theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\epsilon\iota$  — можно перевести и «обожеествляет») о воздухе, «воспевая его как столп и человека» ( $\lambda\omicron\upsilon\alpha$   $\alpha\upsilon\tau\omicron\nu$   $\kappa\alpha\iota$   $\alpha\upsilon\theta\rho\omega\pi\omicron\upsilon$   $\epsilon\phi\omicron\mu\lambda\omicron\nu\omicron\nu$ )<sup>34</sup>. Поэтому ошибка переводчика «Акт Архелая», возможно, и не была ошибкой. Объяснить, почему происходит отождествление воздуха, человека и «столпа славы», мы затрудняемся. Приходится лишь строить предположения; один из вариантов толкования таков: поскольку воздух — «столп славы» наполнен душами, уже прошедшими «очищение», он есть «истинный человек», своеобразная квинтэссенция человеческой сущности. В манихейской пентаде у Августина, о которой речь шла выше, «Воздух» стоит на первом месте; в пентаде же «умных» сущностей ему аналогичен  $\nu\omicron\delta\varsigma$ , что также может служить аргументом в пользу этого предположения. Но могут быть и совсем иные гипотезы. В целом манихейский миф о солнце и луне в своих различных вариациях представляет одну из форм широко распространенного в позднеантичной философии и религии учения о «вознесении души».

Второй путь очищения Света в изложении Августина выглядит так: «На этих „кораблях“ находятся „святые Силы“ (*sanctas virtutes*), которые принимают либо мужской облик, чтобы соблазнить существа женского пола, принадлежащие враждебному племени, либо облик женский, чтобы соблазнить существа мужского пола. Через сие обольщение, возбуждив-

<sup>30</sup> Verbeke G. *l'évolution de la doctrine du pneuma du stoicisme à S. Augustin*. Paris — Louvain, 1945, p. 263—264.

<sup>31</sup> S. Ephraim's *Prose Refutation of Mani, Marcion and Bardaisan*. Ed. by Ch. Mitchell. v. 2. L., 1912, p. CXL.

<sup>32</sup> Flügel. *Op. cit.*, p. 90, 227—232.

<sup>33</sup>  $\delta\varsigma$   $\kappa\alpha\lambda\epsilon\iota\tau\alpha\iota$   $\acute{\alpha}\eta\rho$   $\delta$   $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\omicron\varsigma$ . В латинском переводе: *quod vocatur vir perfectus*. Это разночтение К. Беесон считает ошибкой переводчика, спутавшего  $\acute{\alpha}\eta\rho$  и  $\acute{\alpha}\nu\eta\rho$ , но данная ошибка, как мы покажем ниже, довольно многозначительна.

<sup>34</sup> Photius. *Bibliothèque*, p. 186.

шее вождение этих существ, извлекается свет, смешанный с членами тела их, и его принимают для очищения „ангелы Света“; очищенный, он погружается на „корабли“ для возвращения в свое царство» (55—62). Этот путь, как видно из изложения, тесно связан с первым. Здесь мы имеем дело с очень сложным и разветвленным манихейским мифом о «соблазнении Архонтов», изложение которого потребовало бы много места и поэтому не может быть дано в рамках этой работы. Скажем только, что Августин заимствовал его из произведения самого Мани — «Сокровищницы жизни». Эксерпты из данного произведения, где миф представлен более пространно и детально, приводятся Августином в сочинении «О природе блага» (TzM, S. 2—4).

Но существует еще и третий путь. По словам Августина, манихеи говорят, что не только «Силы бога» производят очищение и освобождение Блага от Зла посредством всего космоса и его элементов, но также «избранные» производят подобное очищение посредством поглощаемой пищи. Ибо к этой пище, как ко всему во вселенной, примешана субстанция бога, и «избранные», ведя более святой и возвышенный образ жизни, чем «слушатели», очищают данную субстанцию. В прочих же людях, даже в «слушателях», субстанция бога, смешанная и соединенная с едой, задерживается, особенно в тех, кои рожают детей, ибо там она более нечиста (21—28, 30—34). Этот путь вводит нас в самое средоточие манихейской этики.

### 3. *Этика. Учение о «двух душах» и метемпсихозе. Эсхатология*

Августин упоминает о двух основных «рангах» в манихейской церкви: «избранных» и «слушателях». О манихейской иерархии мы еще будем говорить, теперь отметим только, что этические нормативы для каждого из этих «рангов» были различными. «Избранные» не могли питаться мясом, ибо из умерших или убитых уходит божественная субстанция; не ели они и яйца, так как в них заключался зародыш жизни. По словам Августина, не употребляли они и молочной пищи, хотя объяснение этому запрету не дается. Кроме того, не пили вина, называя его «желчью Владык Тьмы», однако питались виноградом (107—118). Наконец, для «избранных» был характерен и строгий аскетизм; манихеи сурово осуждали браки и особенно рождение детей, ибо, по их мнению, Адам и Ева были рождены «Владыками Тьмы». Отец этих «Владык» по имени «Саклас» проглотил детенышей своих «сотоварищей» (sociorum) и захватил таким образом смешанные там доли божественной субстанции. Затем, совокупившись с женой своей, Саклас связал эту субстанцию в теле потомства (144—152). Что касается «слушателей», то им позволялось вступать в брак, но рекомендовалось избирать зачатия, «дабы божественная субстанция, входящая в них посредством пищи, не опутывалась бы в последующем поколении плотскими узлами». «Слушателям» также дозволялось есть мясо, однако запрещалось убивать животных, «чтобы не обидеть Владык Тьмы, прикованных к небесам, от которых, как они говорят, берет начало всякая плоть»<sup>35</sup> (137—143). Последняя фраза загадочна: почему не следует «обижать» силы Мрака? Возможно, потому что «обиженные Владыки Тьмы» перестанут выделять божественный Свет, все еще содержащийся в их членах.

Кроме того, манихеи полагают, что травы и деревья живут и «жизнь» (vita), содержащаяся в них, чувствует и страдает, когда их повреждают. Поэтому и нельзя их срывать и отщипывать от них, ибо при этом причиняется мучительная боль; за грех считается также очищение земли от терновника. И земледелие, «невиннейшее из занятий», по словам Августина, манихеи «безумно обвиняют как виновного в большом количестве убийств». Но они считают его прощительным для своих «слушателей», которые таким путем доставляют пропитание для «избранных», и божест-

<sup>35</sup> ne offendant principes tenebrarum in coelestibus colligatos, a quibus omnem carnem dicunt originem ducere.

венная субстанция, очищенная в желудке последних, вымалывает прощение для «слушателей». Сами «избранные», не занимаясь земледелием и не срывая плодов, ожидают, что «слушатели» принесут это им на потребу (123—137).

В данном аспекте манихейство предстает как своеобразная философия «благоговения перед жизнью»<sup>36</sup>, причем философия, логично и активно проводящаяся в жизнь. Оппоненты манихеев неоднократно обвиняли их в «антигуманизме». Например, Александр из Ликополя утверждал, что в величайшем почете должны быть у манихеев войны, голод и т. д., поскольку отделившаяся от погибших божественная субстанция сразу же отсылается к богу<sup>37</sup>. Но подобные обвинения происходили от незнания манихейского учения. Ведь, согласно ему, к богу отсылается не всякая душа, но лишь душа «избранного», прошедшая весь тяжкий путь аскезы. Философия «благоговения перед жизнью» принимала порой очень интересные формы. Так, в одном из самых ранних антиманихейских произведений — «Совместном послании александрийских епископов» (конец III в. н. э.) — упоминается «защитительная речь перед хлебом» манихеев (ἐπί καὶ τῇ πρὸς τὸν ἄρτον ἀδ' ὧν ἀπολογία — ТзМ, S. 54). Она приводится в «Актах Архелая», где говорится, что манихеи, перед тем как съесть хлеб, обращаются к нему со следующей молитвой: «Не я тебя жал, не я молот, не я давил и не я в печь метал тебя. Другой сделал это и принес мне; я безвинно поедаю тебя». (Act. Ar., S. 16—17).

Уже в только что приведенных отрывках заметна очень характерная черта, верно подмеченная И. Асмуссоном, — чрезвычайно серьезное отношение к греху у манихеев<sup>38</sup>. Проблему греха они решали иначе, чем христиане. Августин говорит, что грех, по их представлениям, берет начало не в свободной воле человека, но в субстанции «враждебного племени», примешанной ко всякой человеческой плоти, этот грех не создан богом, но есть творение «злого Ума» (*malae mentis*), совечного богу и происшедшего от противоположного начала. В частности, плотское вожделение, коим томится тело вопреки духу (*adversus spiritum*), не есть присущая нам слабость, восходящая к «испорченности» первого человека, но представляет собой «враждебную субстанцию», которая «прильнула» к нам с той целью, чтобы после очищения и освобождения души отделиться от нас и жить вечно самой по себе, в своем собственном естестве. Эти «две души» (*duas animas*), или «два ума» (*duas mentes*), один — злой, другой — благой, враждуют между собой в человеке, когда тело вожделеет вопреки духу, а дух — вопреки телу (186—198).

Здесь важно подчеркнуть, во-первых, что отмеченная выше «духовность» и «разумность» Мрака — материи подтверждается упоминанием в «злом Уме», совечном богу. Во-вторых, бросается в глаза определенный параллелизм между макро- и микрокосмом: борьба двух начал стоит у истоков мира, результатом ее было творение человека и, наконец, ею определяется история человечества. О тождестве макро- и микрокосма в манихействе не раз говорилось исследователями его<sup>39</sup>, хотя, например, Г. Полотски отвергает конституирующую роль этой идеи в системе манихейства<sup>40</sup>. И, действительно, выше мы упоминали мнение Г. Шедера, что цели создания мира и человека совсем разные, поэтому тождество их вряд ли можно утверждать. Тем не менее определенный параллелизм все же наблюдается: как в макрокосме, так и микрокосме действуют «две ду-

<sup>36</sup> Alfarić. *L'évolution intellectuelle de Saint Augustin*, p. 136.

<sup>37</sup> Alexandri Lycopolitani contra Manichaei opiniones disputatio. Lpz, 1895, p. 20, 20—21, 1.

<sup>38</sup> Asmussen. *Manichaeic Literature*, p. 49—50; *idem*. *Xuastvanifit. Studies in Manichaeism*, p. 15.

<sup>39</sup> См. Alfarić. *Les écritures manichéennes*. V. 1, p. 43; *Roll E. Mani der Gesandte des Lichts*. Stuttgart, 1976, S. 39.

<sup>40</sup> Polotsky H. J. *Manichäische Studien*. — *Le Museon*, t. 46, 1933, p. 252.



ши» (или два «ума») <sup>41</sup>. Кроме того, в турфанских текстах мир обозначается как «великое тело смерти», а человеческое тело — как «малый мир» <sup>42</sup>. В целом для манихейской антропологии характерен дуализм души и тела, являющийся своеобразной «репликой» исходного дуализма. Душа заточена в тело и есть «пленница» его <sup>43</sup>. В одном турфанском фрагменте утверждается, что она имеет «отличную от тела субстанцию». Смещение их сравнивается со смесью серебра и меди в фальшивой монете, где медь покрывается сверху серебром. Но тут же говорится о «духе тела», посредством которого душа связывается в грубой силе и телесной плоти — в костях, коже, крови и т. д.; этот «дух» есть алчность, гнев, чувственность <sup>44</sup>, т. е. дуализм души и тела есть одновременно дуализм двух «душ» («умов»), причем «злая душа» и тождественна телу, и отличается «от него». Манихейское учение о «злой душе» весьма напоминает концепцию «неразумной души» у некоторых греческих философов, например у Нумения <sup>45</sup>. Возможно, что мы имеем дело с различными этапами развития одной и той же теории. Посредствующим звеном между манихейством и греческой философией мог быть гностицизм <sup>46</sup>; так, в учении василидиан учение о «двух душах» разрабатывается довольно активно <sup>47</sup>.

С этикой достаточно тесно связано представление о метемпсихозе, играющее большую роль в манихействе <sup>48</sup>. Августин, сообщая о нем, довольно краток: «Они считают, что души „слушателей“ их превращаются в „избранных“, или — удачно сокращая путь — в плещу „избранных“, дабы, очистившись, не возвращаться ни в какие тела. Прочие же души, по их мнению, возвращаются в животных, а также во все, что возвращается на земле и укрепляется корнями в ней» (119—123). Сообщение об этом интересном аспекте манихейского учения встречается и в других источниках. Так, Фотий констатирует его у Агапия, который «отпускает к богу тех, кто достиг вершин добродетели; впадших же в крайности зла — отдает огню и Мраку; а живших как бы „жизнью средней“ (ὅβσ δὲ μέσος πῶς πολιτευσάμενος) — вновь сводит в тела» <sup>49</sup>. В «Актах Архелая» говорится, что тот, кто ест хлеб, сам став хлебом, будет поедан; убивший птицу или мышь превращается в них. Богач, выйдя из обиталища плоти, в следующем своем рождении становится нищим и вымалывает милостыню, а после этого «возвращается на вечную кару» (εἰς κόλασιν αἰώνιον). Душа убийцы переходит в тело слона и т. д. (Act. Ar., S. 15—16).

Учение о метемпсихозе, по мнению А. Джаксона, восходит к самому Мани и сформировалось под значительным влиянием индийских религиозно-философских представлений (путешествие Мани в Индию), хотя предполагаются и гностицистские влияния <sup>50</sup>. Действительно, Аль-Бируни в «Индии» прямо говорит об этом заимствовании индийских представлений вавилонским реформатором (TzM, S. 9). Но необходимо учитывать, что учение о метемпсихозе имело место как в греческой культуре (пифагорейство) так и в гностицизме (василидиане). Кроме того, откуда бы ни «заимствовал» Мани данное учение, в общем контексте его системы оно при-

<sup>41</sup> *Decret F. Mani et la tradition manichéenne*. P., 1974, p. 101—102.

<sup>42</sup> *Sundermann W. Mittelpersische und parthische kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer*, B., 1973, S. 12.

<sup>43</sup> *S. Ephraim's Prose Refutations...*, v. 1, p. XXXI—XXXII.

<sup>44</sup> *Henning*. Op. cit., p. 197.

<sup>45</sup> *Dillon J. The middle platonists. A study of platonism 80 B. C. to A. D. 220. L.*, 1977, p. 376—378.

<sup>46</sup> *Decret*. L'Afrique manichéenne, p. 326—327.

<sup>47</sup> *Clemens Alexandrinus. Gesamtausgabe*. Hrsg. von O. Stählin. B. II. B., 1960; *Stromata II*, 20, p. 174.

<sup>48</sup> *Asmussen J. P. Manichaeism*.— In: *Historia religionum. Handbook for the history of religions*. Leiden, 1960, p. 598.

<sup>49</sup> *Photius*. Bibliothèque, p. 186.

<sup>50</sup> *Jackson A. The Doctrine of Metempsychosis in Manichaeism*.— *Journal of the American Oriental Society*, v. 45, № 3, 1925, p. 246—268.

обретает неповторимый и индивидуальный характер. Мы видим, что души «избранных» исключаются из круговорота рождений; в него ввергаются лишь души «слушателей» и «грешников» (здесь можно уловить гностическую трихотомию людей на «духовных», «душевных» и «материальных»). Относительно судьбы последних Августин сообщает довольно интересные сведения, проливающие свет еще на один аспект манихейской эсхатологии.

Согласно ему, манихеи утверждают, что субстанция Зла, отделенная и удаленная от нас, с окончанием века сего восторжествует в некоем «шаре», словно в темнице<sup>51</sup>. Оболочкой и покрытием этого «шара» будут служить души, по своему естеству «благие», но не сумевшие, однако, очиститься от «заразы» (contagione) дурного естества (200—206). Этот известный миф о *globus horribilis*, являющемся, по словам Ф. Декре, манихейским «адом»<sup>52</sup>, фигурирует в ряде других источников. Более подробная версия его дается Еводием. Этот автор говорит, что в соответствии с учением манихеев души, которые вследствие «любви к миру» (*mundi amore*) уклонились от своего «первозданного светлого естества», стали враждебными «святому Свету» и подчинились «огненному Духу» (*igneo spiritui*). Допустив господство Зла над собой и упорно держась за «корневище» его (*in eadem mali stirpe perseverabunt*), они закрыли для себя доступ в «мировую область и в бессмертные области». Поэтому и осуждены они на «пригвождение» к «ужасному шару», и то, чего они придерживались и что искали в мире, будет дано им в этом «шаре Мрака» (*in eodem tenebrarum globo*) (TzМ, S. 30). Ефрем Сирийский также сообщает, что души «грешников» ввергаются в «темноту», подобно «отбросам», в середину «Болоса». И когда огонь уничтожит все находящееся внутри этого «Болоса» и будут собраны все парцеллы Света, смешанные с тварным бытием, тогда души «грешников» будут отданы на вечные муки царству Тьмы<sup>53</sup>. Ч. Митчелл отмечает, что само название «Болос» восходит к греческому βῶλος — «ком земли», еще раз подтверждая значение греческой терминологии для генезиса манихейского учения<sup>54</sup>.

В «Актах Архелая» на этот счет есть одно место, весьма трудное для перевода и интерпретации. По окончании времен «Омофор» (мифическая фигура, подобная Атласу) сбрасывает с плеч землю, и таким образом освобождается «великий огонь» и уничтожает весь космос. Затем он бросает «Болос» в середину «нового Эона»<sup>55</sup>, чтобы в нем были заточены все души грешников (Act. Ar., S. 21). Мы перевели *μετὰ* как «в середину»; в латинском тексте стоит: *inter medium novi saeculi*. Подтверждение правильности этого перевода можно найти в одном турфанском фрагменте. Здесь «Демииург нового мира» получает повеление создать вне «целокупного космоса» и «пяти адов» по направлению к югу «Новое Сооружение», а в с е р е д и н е его построить темницу для сил Тьмы. Когда будет очищена вся субстанция Света и наступит «Фрашегирд» (конец мира, восстановление изначального *status quo*), тогда силы Тьмы будут навеки заточены в эту темницу, а над «Новым Сооружением» будет возведен «Новый Рай», где найдет отдохновение Свет, некогда плененный Мраком<sup>56</sup>. У Ефрема Сирийца этот «Демииург нового мира» именуется «Баном» (BAN)<sup>57</sup>.

<sup>51</sup> «finito isto saeculum post conflagrationem mundi in globo quodam, tanquam in carcere sempiterno, esse victuram».

<sup>52</sup> *Decret. Aspects du manichéisme dans l'Afrique Romaine*, p. 318. См. также его статью: *Le «globus horribilis» dans l'éschatologie manichéenne d'après les traits de Saint Augustin*. — In: *Mélanges d'histoire des religions offerts à H.-Ch. Puech*. P., 1974, p. 492.

<sup>53</sup> S. Ephraim's *Prose Refutations...*, v. 1, p. LXXI — LXXII.

<sup>54</sup> *Ibid.*, v. 2, p. CXXXVIII — CXXXIX.

<sup>55</sup> ἔτα πάλιν ἀφίησι τὸν βῶλον μετὰ τοῦ νέου αἰῶνος.

<sup>56</sup> *Henning*. Op. cit., p. 10; *Waldschmidt, Lentz. Manichäische Dogmatik*, S. 525.

<sup>57</sup> S. Ephraim's *Prose Refutations...*, v. 1, p. XXX.

Таким образом, «Болос» греческих и сирийских источников можно отождествить с *globus horribilis* Августина и Еводия. Это новое царство Тьмы предстает в образе шара, где владычествует нераздельно («торжествует») Мрак, лишенный последних частиц Света в результате очистительного вселенского пожара; как бы «штукатуркой» этого шара служат души грешников. В целом можно сказать, что, как и в христианстве, в манихействе господствует эсхатологическая перспектива<sup>58</sup>. Но вряд ли можно согласиться с Е. Бишоффом, что в учении Мани отсутствует идея поступательного развития мира; речь идет лишь об «обратном развитии» к исходному состоянию<sup>59</sup>. Правда, основания для такого утверждения имеются: в «Актах Архелая» конечный пункт истории мира обозначается как «восстановление двух естеств» (*ἀποκατάστασις ἔσται τῶν δύο φύσεων*; Act. Arch., S. 22). Но уже Г. Ш. Пюэш отмечал, что «апокатастасис» не есть простое повторение изначального состояния — в результате смешения, борьбы и победы Света над Тьмой последняя лишается всякой способности когда-либо восстать снова; наступает окончательное торжество и господство Света<sup>60</sup>. Манихейская концепция «апокатастасиса» близка подобной же концепции гностика Василида; и там, и здесь мы видим не просто «восстановление», но приход по спирали в аналогичную точку.

#### 4. Иерархия и культ

Кроме указанного основного деления манихейской церкви на «избранных» и «слушателей», Августин сообщает также и обо всей иерархии этой церкви. По его словам, сам Мани имел 12 учеников, по числу апостолов; данное число манихеи сохранили — они выбирают из «избранных» 12 человек, которых называют «учителями» (*magistri*), а 13-й — «глава» (*princeps*) их. «Учители» назначают «епископов», которых 72; те, в свою очередь, назначают «пресвитеров». Кроме того, у епископов имеются еще и «диаконы», все же остальные называются просто «избранными» — из их числа назначаются миссионеры, распространяющие манихейское учение в тех местах, куда еще оно не проникло, а также укрепляющие его там, где оно уже существовало (171—180). Таким образом, манихейская церковь была очень четким и строго организованным целым, состоящим из «ядра», откуда вербовались высшие члены иерархии, призванного сохранять идейное и организационное единство церкви, и массы рядовых «слушателей», обязанных содержать и кормить иерархию, за что им открывался путь к «спасению». Всего существовало пять иерархических рангов: 1) «учители» во главе с преемником Мани, 2) «епископы», 3) 360 «пресвитеров» (*magistagi*), 4) «избранные» и 5) «слушатели»<sup>61</sup>. Среди «избранных» также наблюдалась определенная градация: так, «проповедники» были по своему положению выше других<sup>62</sup>; В. Хеннинг отождествляет их с «диаконами» у Августина<sup>63</sup>. В одном из турфанских «Гимнов к иерархии» выделяются еще и «благие писцы»<sup>64</sup>.

В противоположность восточному манихейству североафриканские адепты этой религии не имели культовых центров в виде монастырей; они обитали в частных домах<sup>65</sup>. Главным культовым моментом в жизни манихейских общин был «праздник Бемы»<sup>66</sup>, когда посреди залы ставился

<sup>58</sup> *Burkitt F. C.* The Religion of the Manichees. Camb., 1925, p. 64.

<sup>59</sup> *Bischoff E.* Im Reiche der Gnosis. Lpz., 1906, S. 64.

<sup>60</sup> *Puech H.-Ch.* Der Begriff der Erlösung im Manichäismus.— In: Eranos-Jahrbuch, 1936, S. 238.

<sup>61</sup> *Asmussen.* Manichaean Literature, p. 26.

<sup>62</sup> *Waldschmidt, Lentz.* Manichäische Dogmatik, S. 522.

<sup>63</sup> *Henning.* Op. cit., p. 221.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 222. Надо сказать, что они играли очень большую роль в манихействе, этой, по выражению Г. Ш. Пюэша, «религии Книги» (*religion du Livre*).— *Puech H.-Ch.* Le manichéisme. Son fondateur. Sa doctrine, P., 1949, p. 64.

<sup>65</sup> *Decret.* L'Afrique manichéenne, p. 203—204.

<sup>66</sup> Об арамейской этимологии этого термина (*Bîmâh*, евр. *Bâmâh*), обозначающего «трон», см. *Bischoff.* Op. cit., S. 76—79.

трон, к которому вели пять ступеней (олицетворяющих пять рангов иерархии) и на который клали одно из произведений Мани — «Книгу иллюстраций». Данный трон был символом присутствия самого Мани среди верующих в него и одновременно символом последнего суда. «Праздник Бемы» происходит во ознаменование смерти Мани и имел сходство с христианской пасхой, во время него отпускались все грехи за год<sup>67</sup>. В культовую практику манихеев входили также ежедневные совместные трапезы, еженедельные исповеди (в понедельник) и посты, а также ежедневные молитвы (четыре раза для «слушателей» и семь раз для «избранных») <sup>68</sup>. По словам Августина, манихеи отвергают крещение, полагая, что оно «не сообщает и малой толики спасения». Согласно ему, манихеи в течение всего дня молятся солнцу, обращаясь лицом туда, где оно находится. Ежедневно молятся и луне, если она появляется; если же нет — лицом к северу, где солнце после захода опять возвращается на восток, и молятся при этом стоя (181—186). Молитвы к солнцу давали повод противникам манихеев обвинять их в «солнцепоклонничестве» <sup>69</sup>. Такие обвинения выдвигались, вероятно, и против самого Мани, ибо Аль-Бируни цитирует выдержку из одного сочинения Мани, где он отвергает это обвинение (TzM, S. 26).

Августин сообщает еще ряд небезынтересных, хотя и сомнительных, сведений о культовой практике манихеев, о так называемых «спермокультах». Но для собственно манихейства, насколько нам известно, практика такого рода культов не засвидетельствована другими источниками. Объяснений этому может быть несколько. Во-первых, Августин был не только мыслителем, определившим на многие века развитие западного богословия и философии, но и церковным деятелем, политиком, причем политиком, который всю жизнь не мог «отмыться» от своего манихейского прошлого <sup>70</sup>. Поэтому возможно сознательное искажение правды с его стороны. Во-вторых, вполне вероятно, что «спермокульти» практиковались какими-нибудь гностическими сектами, примкнувшими к манихейству и формально принявшими их учение, но продолжавшими сохранять свой ритуал. Наконец, в-третьих, можно думать, что эти секты были вполне самостоятельными и не относились к манихейской общине, но представители официальной власти и ортодоксальной церкви намеренно объединяли их с целью дискредитации манихейства.

Правдоподобнее всего третье объяснение. У Августина проскальзывает утверждение, что сами манихеи отрицают практику этих таинств. Показаниям же под допросом «с пристрастием» веры мало, ибо «пристрастие» могло заходить так далеко, что человек, обезумев от пыток, признавался в чем угодно (вспомним о процессах «ведьм» позднего средневековья). Из других источников ничего не известно и о разделении манихеев на «наивнейших», «маттариев» и «собственно манихеев». Надо сказать, что манихейство, навверное, единственная из религий, не знавшая догматических споров; имеются сведения только о схизме «денавариев», когда восточные манихеи в V—VI вв. организационно откололись от остальной «церкви» <sup>71</sup>. Заметим, что Августин, сам долгое время бывший манихеем, прекрасно знал (хотя и являлся просто «слушателем») о строгом аскетизме и высокой нравственности сторонников религии Мани и тем не менее без колебаний пустил в ход запрещенный прием борьбы, подчерки-

<sup>67</sup> Ort L. Mani. A Religio-Historical Description of His personality. Leiden, 1967, p. 252—255; Ries J. Une version liturgique copte de l'Epistola Fundamenti de Mani refutée par Saint Augustin? Studia Patristica, B. XI, 1972, S. 341; Asmussen. Manichaeon Literature, p. 60—61.

<sup>68</sup> Asmussen. Manichaeon Literature, p. 59—62.

<sup>69</sup> Ефрем Сирий так и называет их (S. Ephraim's Propose Refutations..., v. 1, p. LXXXVI).

<sup>70</sup> Decret. L'Afrique manichéenne, p. 8.

<sup>71</sup> Idem. Mani et la tradition manichéenne, p. 125.

вая отвратительные подробности. Тот же, по существу, прием в более раннее время применялся против самих христиан (обвинение их в заклании младенцев и т. д.), а затем христиане, в свою очередь, взяли его на вооружение.

### 5. Критическое отношение к Библии. Христология

Будучи прямым наследником и преемником гностицизма, манихейство было согласно с ним в ненависти к иудаизму; так же как многие гностики, манихеи отвергали Ветхий Завет. По словам Августина, они считали, что «бог, давший Закон через Моисея и глаголивший в еврейских пророках, не есть истинный бог, но один из Владык Тьмы» (160—163). Фотий говорит подобное об Агании — тот высмеивает Ветхий Завет, поносит пророков и Моисея и относит все говорящееся и свершающееся в Ветхом Завете к «началу худшему и противостоящему богу»<sup>72</sup>. В «Актах Архелая» также сообщается, что, согласно манихеям, «дух пророков — дух кощунства и беззакония Мрака и что «Архонт» ослепил разом их<sup>73</sup>; уповающие на бога, провозглашенного через пророков и Моисея, заключаются в оковы вместе с ним<sup>74</sup>. Но несмотря на столь негативное отношение к Ветхому Завету, североафриканские манихеи довольно часто ссылались на него, обычно в полемических целях, хотя, например, Феликс пытался приспособить текст «Книги Бытия» к манихейскому учению<sup>75</sup>.

Что касается сочинений Нового Завета, то манихеи, как сообщает Августин, считали их искаженными (*infalsatos*); поэтому они «принимают или отвергают что-либо из написанного там по своему желанию и, как бы обладая всей истиной, предпочитают им некоторые апокрифы» (163—165). В этом плане манихеи также несомненные преемники гностиков и особенно Маркиона. Последний отрицал аутентичность четырех евангелий, считая их фальсификаций «иудействующих» учеников Христа (исключение делалось для «Евангелия от Луки») и применяя методы филологической критики, пытался «реставрировать» подлинное учение Иисуса<sup>76</sup>. Относительно апокрифов можно сказать, что среди манихеев было в ходу большое количество их. Это — «Евангелия» Фомы, Филиппа, Петра, 12 апостолов, «Детство Господа» и т. д.,<sup>77</sup> в основном гностические по своему содержанию.

Наконец, следует остановиться на христологии манихеев. По их мнению, как его передает Августин, «Христос был тот, кого наше Писание называет змием»; манихеи утверждают, что они озарены им, раскрылись их «очи знания» (*cognitionis oculos*) и они познали добро и зло. Помимо этого, Христос пришел в недавние времена для освобождения душ, а не тел. Не был он в подлинной плоти, но представил мнимый образ ее и, вышучивая человеческие чувства, изобразил смерть и воскресение (153—160). Христология манихейства чрезвычайно сложна и неоднопланова. Резюмируя диссертацию Э. Розе, можно выделить следующие основные ипостаси образа Христа в манихействе: 1) «Сияющий Иисус» (*Jesus Zihana*) — Спаситель, посланный к Адаму и пробуждающий его от «смертного сна»; одновременно — воплощенный «Ум» («Нус»), озаряющий каждого «избранного»; 2) «Страдающий Иисус» (*Jesus patibilis*) — символ страдания божественной субстанции (души), распятой в материи и нуждающейся в спасении; 3) «Исторический Иисус» — один из посланцев Света; 4) «Эсхатологический Иисус» — судья на «страшном суде» и одновременно «сопроводитель душ» при их вознесении; 5) «Космический

<sup>72</sup> Photius. Bibliothèque, p. 184.

<sup>73</sup> Act. Ar., S. 18—19.

<sup>74</sup> Ibid., S. 20—21.

<sup>75</sup> Decret. Aspects du manichéisme dans l'Afrique Romaine, p. 123—149.

<sup>76</sup> Harnack A. Marcion: das Evangelium vom fremden Gott. Lpz., 1921, S. 37 f.

<sup>77</sup> Hennecke E., Schneemelcher W. New Testament Apocrypha. L., 1963, p. 350—355.

Иисус» — сын «Отца Величия»<sup>78</sup>. В основном следует этой классификации и К. Рудольф, который, правда, выделяет лишь три ипостаси: 1) «Сияющий Иисус», 2) «Исторический Иисус», в котором, как и в прочих «пророках Света», воплотился горный «Ум», и 3) «Страдающий Иисус»<sup>79</sup>. В данном сочинении Августина мы встречаемся лишь с двумя ипостасями Христа: «Сияющим Иисусом» и «Историческим Иисусом».

Здесь необходимо акцентировать несколько моментов. Во-первых, отождествление библейского «змия» и Христа; недавно П. Нагель высказал сомнение в правдоподобности такого отождествления на том основании, что змий в манихействе был символом «мирской суетности»; по его мнению, манихейство в этом плане занимает позицию, противоположную гностицизму<sup>80</sup>. Имеются и иные точки зрения Э. Розе<sup>81</sup> и Ф. Декре<sup>82</sup>, которые прослеживают связь манихейства и гностицизма в этом вопросе. Действительно, в некоторых гностических системах образ змея занимает центральное место. Например, в учении нератов «змеям магов», «богам гибели», жалящим в пустыне «сынов Израиля» (=гностиков) противопоставит «вселенский змей» (*ὁ καθολικὸς ὄφις*), который есть «мудрое слово Евы» и одновременно «изначальное Слово, бывшее у бога», через которого «все начало быть», Логос, служащий посредником между богом и материей<sup>83</sup>. Но этот образ змея весьма далек от манихейского, чтобы проводить прямые параллели между ними. Так что аргументация П. Нагеля на первый взгляд имеет основания. Но тот же П. Нагель издал сочинение из Наг-Хаммади, «Сущность Архонтов», где «духовная женщина» — наставница, дарующая «гносис», — вошла в змея, бывшего самого по себе «перстным». Наставив Адама и Еву, эта «духовная женщина» затем покинула перстную оболочку змея<sup>84</sup>. Аналогичный ход мысли возможен и в манихействе: Христос не был змеем, а лишь принял образ его, в ош е л в него. В других источниках («Апты Архелая», Агапий у Фотия) Христос отождествляется с райским древом познания добра и зла<sup>85</sup>. Поэтому в противоположность П. Нагелю, наверное, можно констатировать преемственность гностицизма и манихейства также и в данном аспекте учения.

Во-вторых, эта преемственность весьма заметна и в докетизме манихейской христологии. Кстати, сам Мани развивает его в ряде своих посланий, отстаивая «единоприродность» Христа. Он как «Сын Наивысшего Света» прошел невидимым и неосязаемым среди иудеев, пожелавших побить его камнями, ибо «не имеет ничего общего материя с невестественным» (*μηδενίαν ἔχει κοινότητα τὴν ὄλην πρὸς τὸ αὐτόν*), Христос «не был опутан субстанцией плоти, но осенился лишь видимостью и подобием ее» (TzM, S. 33—34). В гностицизме же докетизм приобретал разнообразные формы. Например, в учении Керинфа проводилось различие между земным Иисусом и небесным Христом; последний в виде голубя сошел на Иисуса при крещении. В конце концов Христос отлетел обратно от Иисуса и Иисус страдал и воскрес; Христос же, будучи духовен, оставался чужд страданиям<sup>86</sup>. Но очень близкое сходство с христологией манихейства,

<sup>78</sup> Rose E. Die Christologie des Manichäismus nach den Quellen dargestellt (Diss.). Marburg, 1941, S. 55 f.

<sup>79</sup> Rudolph K. Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantike Religion. Lpz, 1977, S. 171.

<sup>80</sup> Nagel P. Die apokryphen Apostelakten des 2. und 3. Jahrhunderts in der Manichäischen Literatur. Ein Beitrag zur Frage nach den christlichen Elementen im Manichäismus. — In: Gnosis und Neues Testament. Hrsg. von K.-W. Tröger. B., 1973, S. 163—165.

<sup>81</sup> Rose Op. cit., S. 63.

<sup>82</sup> Decret. Aspects du manichéisme dans l'Afrique Romaine, p. 299—300.

<sup>83</sup> Hippolytus. Werke. B. 3. Refutatio omnium haeresium. Hrsg. von P. Wendland. Lpz, 1916, V. 16—17.

<sup>84</sup> Das Wesen der Archonten aus Codex II der gnostischen Bibliothek von Nag Ham-madi. Hrsg. von P. Nagel. Halle, 1970, S. 137—138.

<sup>85</sup> Act. Ar., S. 18; Photius. Bibliothèque, p. 184.

<sup>86</sup> Sancti Irenaei episcopi Lugdunensi quae supersunt omnia, t. 1. Lipsiae, 1853; Adv. haer. I, 26, 1.

сообщаемой Августином, имеет учение Василида. Здесь Христос есть «первородный Ум» (вспомним, что в манихействе: τὸν δὲ Χριστὸν εἶναι νοῦν)<sup>87</sup> и «бестелесная Сила» «нерожденного и именуемого Отца», явившийся народам в образе человека. Сам он не страдал, но за него был распят некто Симон Киренейский, несший его крест и преображенный Иисусом в Христа; Иисус же принял облик Симона и смеялся над распинающимися<sup>88</sup>.

Таким образом, докетическая христология манихейства есть продолжение и развитие христологии гностицизма. Но тем не менее «исторический Иисус», явившийся в «видимости» и «подобии» плоти, играл в манихействе большую роль<sup>89</sup>. Решение этого парадокса связано с большим и сложным комплексом вопросов, который необходимо хотя бы наметить.

#### 6. «Синкретизм» Мани. Манихейство и христианство

Религия Мани неоднократно фигурировала в научных исследованиях как «один из самых совершенных типов синкретизма»<sup>90</sup>; Мани определяют так же, как «суверенного синкретиста»<sup>91</sup>. Основания для такого рода определений имеются: Мани свойственна теория циклического откровения «посланцев Света»<sup>92</sup>. Ими были Будда — «в области Индии», Заратустра — «в земле персов» и Иисус — «в земле Запада» (ТзМ, С. 5—6). У Ефрема Сирина встречается иная серия «вестников Блага»: Гермес — в Египте, Платон — среди греков и Иисус — в Иудее<sup>93</sup>. Сам Мани завершал и венчал эту серию «посланцев Света»<sup>94</sup>, сознательно создавая универсальную мирскую религию, объединяющую Восток и Запад<sup>95</sup>. Его преемники были верны данной тенденции, и известна легкость адаптации манихейства к различным культурно-историческим климатам, откуда возникло определенное различие между «западным» и «восточным» манихейством, хотя внутреннее единство при этом сохранялось<sup>96</sup>. Иными словами, манихейство есть целенаправленный синтез буддизма, зороастризма, греческой культуры и христианства.

Отсюда — ожесточенные споры среди ученых о том, какой из этих элементов считать исходным и конституирующим. До XIX в. манихейство считалось в основном христианской ересью; в XIX в. возобладала точка зрения на него как на восточную религию sui generis<sup>97</sup>. В XX в. картина заметно усложнилась; сторонники концепции восточного происхождения и сущности манихейства (в основном «иранисты») еще сохраняли свои позиции<sup>98</sup>, но постепенно сдавали их. Так, В. Лентц, проследившая влияние зороастризма на манихейство, оставляет открытым вопрос о том, какой из элементов преобладал в нем: «христианский»

<sup>87</sup> *Alexandri Licopolitani*. Op. cit., p. 7.

<sup>88</sup> *Iren. Adv. Haer.* I, 24, 4.

<sup>89</sup> *Asmussen*. *Manichaean Literature*, p. 98.

<sup>90</sup> *Stoop E.* *Essai sur la diffusion du manichéisme dans l'Empire Romain*. Gand, 1909, p. VII.

<sup>91</sup> *Böhlig A.* *Der Synkretismus des Mani. Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet*. Göttingen, 1975, S. 169.

<sup>92</sup> Об ивдо-иранских истоках этой теории см.: *Widengren G.* *The Great Vohu Manah and the apostle of God. Studies in Iranian and Manichaean Religion*. Uppsala, 1945, p. 66.

<sup>93</sup> *S. Ephraim's Prose Refutations...*, v. 2, p. XCVIII.

<sup>94</sup> *Ort.* Op. cit., p. 117—127.

<sup>95</sup> *Schmidt C., Polotsky H.* *Ein Mani-fund in Ägypten.* — *Sitzungsberichte der Preuss. Akad. d. Wiss. Hist.-philosoph. Kl.*, 1933, p. 45—47.

<sup>96</sup> *Adam A.* *Manichäismus.* — *Handbuch der Orientalistik*, VIII, 2, S. 114; *Kessler K.* *Mani. Forschungen über die manichäische Religion*. B., 1889, S. 4.

<sup>97</sup> *Ries J.* *Introduction aux études manichéennes.* — *Analecta Lovaniensi Biblica et Orientalia*, ser. III, fasc. 7, 13. Bruges — Paris, 1959. См., например, акцент на «чисто восточном» происхождении манихейства: *Rochat E.* *Essai sur Mani et sa doctrine*. Geneve, 1897, p. 194.

<sup>98</sup> *Jackson.* *Researches in Manichaeism*, p. 7; *Widengren G.* *Mesopotamian Elements in Manichaeism*. Uppsala, 1946, S. 13; *Der Manichäismus*. Hrsg. von G. Widengren. Darmstadt, 1977, S. XI—XXIX.

или «зороастрийский»<sup>99</sup>. Интерес к «восточным» аспектам манихейства сохраняется, но заметно ослабевает.

В этом отношении любопытна эволюция взглядов крупного востоковеда Г. Шедера, пришедшего от «иранской» теории к «эллинистической тезе». Он отстаивал «понятийно-теоретическую» основу учения Мани и «эллинический» его (как и прочего гностицизма) характер<sup>100</sup>. При всей внешней парадоксальности этой тезы она имеет под собой определенные основания. Во вновь найденном «Кельнском кодексе Мани» говорится, что элкасаиты, среди которых вырос и воспитывался Мани, обвиняли молодого реформатора в «греческих симпатиях» (εἰς τοὺς Ἑλληνας πορεύεσθαι)<sup>101</sup>. Этот исконный «эллинический» элемент в религии Мани позволял ей легко адаптироваться в языческих кругах Римской империи и Византии. Так, неоднократно упоминавшийся нами Агапий, живший, вероятно, в IV—V вв. н. э.<sup>102</sup>, по словам Фотия, «бесстыдно использует в качестве свидетелей, подтверждающих его учение о борьбе богов, приверженцев эллинского богопочитания, в особенности Платона, называя их, вместе с Христом-Спасителем, божественными и святыми»<sup>103</sup>. И в дальнейшем в Византии наблюдается взаимопроникновение манихейства и язычества<sup>104</sup>.

Но постепенно (примерно с середины XX в.) в историографии манихейства начинает вновь преобладать акцент на христианских компонентах этой религии. Уже К. Шефтеловиц настаивает на маддейских и христианских истоках основных манихейских концепций<sup>105</sup>; эта тенденция доминирует в работах Ф. Бэркитта<sup>106</sup>, Е. Розе<sup>107</sup>, П. Брауна<sup>108</sup> и др., хотя она и вызывала реакцию со стороны некоторых ученых<sup>109</sup>. Находка «Кельнского кодекса Мани» предоставила в распоряжение защитников данной концепции ряд новых аргументов и нанесла ощутимый удар теории иранского происхождения манихейства<sup>110</sup>. Благодаря ей христианско-гностицистский субстрат системы Мани не вызывает сомнений (во всяком случае, пока не вызывает их)<sup>111</sup>.

После этого историографического экскурса необходимо вернуться к Августину. По его словам, манихеи говорят, что обещание Иисуса относительно «Святого Духа-Утешителя» исполнилось в Мани. Благодаря тому, что Христос обещал послать себя и послал через Мани в «Духе Святом», тот в своих «Посланиях» называет себя «апостолом Иисуса Христа» (166—170). И в самом деле, Мани неоднократно именует себя так в «Посланиях» (как в подлинных, так и в благочестивых подделках) (TzM, S. 31; Act. Ar., S. 5). Евсеев говорит о нем, что он «дерзнул представлять собой Христа (Χριστὸν αὐτὸν μορφάζεσθαι ἐπειράτο), провозглашая себя

<sup>99</sup> Lentz W. Mani und Zarathustra.— Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, B. 7, 1928, S. 206.

<sup>100</sup> Schaefer. Studien zur orientalischen Religionsgeschichte, S. 46—51.

<sup>101</sup> Heinrichs A. Mani and the Babylonian Baptists: a historical confrontation.— Harvard Studies in Classical Philology, v. 77, Cambr. Mass., 1973, p. 51.

<sup>102</sup> Д. Оболенский считает его одним из предтеч «неоманихейства» (Obolensky D. The Bogomils. A Study in Balkan Neo-manichaeism. Cambr., 1948, p. 25—26).

<sup>103</sup> Photius. Bibliothèque, p. 186—187.

<sup>104</sup> Jarry J. Heresies et factions dans l'Empire Byzantin du IV au VII siècle. La Caïre, 1968, p. 155.

<sup>105</sup> Scheftelowitz K. Die Entstehung der manichäischen Religion und des Erlösungsmysteriums. Giessen, 1922, S. 79.

<sup>106</sup> Burkitt. Op. cit., p. 86 f.

<sup>107</sup> Rose. Op. cit., S. 151.

<sup>108</sup> Brown P. The Diffusion of Manichaeism in the Roman Empire.— IRS, 59, 1969, p. 93.

<sup>109</sup> См. Klima O. Manis Zeit und Leben. Prag, 1962, S. 139, 233.

<sup>110</sup> Rudolph K. Die Bedeutung des Kölner Mani Codex für die Manichäismusforschung.— Melanges H.-Ch. Puech, p. 482—483; Koenen. Augustin and Manichaeism, p. 194 f.

<sup>111</sup> Frye R. The Cologne Greek Codex about Mani. Ex orbe religionum.— Studia Geo Widengren. V. 1. Leiden, 1972, p. 424—429.



Параклетом и Духом Святым»<sup>112</sup>. Иными словами, Мани в некотором роде отождествлял себя с Христом и чувствовал себя своеобразной инкарнацией его. В то же время он осознавал свое отличие от него и вряд ли сомневался в исторической и телесной осуществленности Христа. Это, как кажется, вступает в противоречие с докетизмом манихейской христологии, но оно — противоречие для нас. Здесь наличествует мироощущение иного плана, чем наше. Из предшествующего изложения ясно, сколь серьезно относился Мани к плоти, телу и сколь он далек был от отрицания реальности его. Но это тело не было для него подлинным «я» человека; та общегностицистическая тенденция, которая связана с «открытием не принадлежащего миру „Я“», проявляется в учении Мани о «Параклете»<sup>113</sup>. «Параклет» есть «небесный близнец» Мани, его духовный alter ego<sup>114</sup> — представление, уходящее корнями в специфическое мировоззрение сирийского христианства<sup>115</sup> и проявляющееся в апокрифических «Деяниях Фомы»<sup>116</sup>, «Платессароне» Татиана<sup>117</sup> и т. д. Можно предположить, что «небесный близнец» Мани идентичен Христу (как идентичен он Будде и Зороастру). Но наряду с этим «вневременным тождеством» Мани остро ощущал своеобразие и неповторимость своей личности. В одном турфанском фрагменте (к сожалению, испорченном), представляющем выдержку из «Шапуракана», он перечисляет ряд пунктов, отличающих его религию от предшествующих: 1) более ранние религии были в одной стране и на одном языке, его религия — во всех странах и на всех языках; 2) те религии сохраняли внутреннее единство лишь при жизни своих основателей, его религия благодаря хорошей организации будет существовать «до конца мира»; 3) те «души», которые в предшествующих религиях «не исполнили свое дело», придут к манихейству, и оно будет для них «вратами спасения» (метемпсихоза); 4) «откровение двух принципов», мудрость и знание, «живые писания» Мани превосходят все предшествующие и 5) его религия впитала в себя мудрость предшествующих<sup>118</sup>.

Данное высказывание «ересиарха» насковозь пронизано «историчностью» мироощущения, и оно никак не вступает в противоречие и не сталкивается с «метафизическим-вневременным» ощущением. Эти два плана, столь несовместимые для нас, мирно уживались в мировоззрении манихейства. Можно акцентировать любой из них, но необходимо считаться с фактом их «соприсутствия». Последний пункт выдержки из «Шапуракана» вновь возвращает нас к вопросу о «синкретизме» Мани. По поводу его В. Хеннинг замечает, что здесь отчетливо проявляется «сознательный синкретизм манихейской религии» (op. cit.) Однако возникает вопрос: насколько правомерно употреблять термин «синкретизм», обозначающий не органическое соединение гетерогенных элементов, в отношении манихейства? Вообще типов «синкретизмов» достаточно много<sup>119</sup>, но применительно к манихейству (как и к гностицизму в целом) имеется в виду, так сказать, «высокий» или «мировоззренческий синкретизм», близкий по своему значению к «эклетицизму», обозначающий соединение идей, берущих начало и развившихся в различных культурах и механически соединенных в одно целое. Действительно, в системе Мани ряд

<sup>112</sup> Eusebius. The ecclesiastical history. V. 2. L., 1949, VII, 31.

<sup>113</sup> В «Кельнском кодексе Мани» он фигурирует как «Товарищ» (σάβουρος). См. Henrichs. A., Koenen E. Ein griechischer Mani-Codex.— Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik, B. 14, 1970, S. 161—182.

<sup>114</sup> Klima. Op. cit., p. 237—238, 309—315.

<sup>115</sup> Quispel G. Das ewige Ebenbild des Menschen. Zur Begegnung mit dem Selbst in der Gnosis.— Eranos-Jahrbuch, 1967, S. 25—26.

<sup>116</sup> Widengren. The Great Vohu Manah, p. 27.

<sup>117</sup> Quispel. Gnostic Studies, v. 2, p. 236.

<sup>118</sup> Henning. Op. cit., p. 192—193.

<sup>119</sup> Leveque P. Essai de typologie des syncretismes.— In: Les syncretismes dans les religions grecque et romaine. Colloque de Strasbourg (9—11 juin 1971). P., 1973, p. 179 suiv.

основополагающих идей можно возвести к совсем различным истокам: например, изначальный дуализм — к зороастризму, учение о метемпсихозе — к буддизму или орфизму и т. д. Но если взять дуализм, то в зороастризме Ариман никогда не отождествлялся с материей, как в манихействе; не стояла проблема зла, фундаментальная для последнего<sup>120</sup>, и, наконец, не было резко негативного отношения к миру и плоти<sup>121</sup>, характерного для религии Мани. Что же тогда общего между этими двумя видами дуализма? Только то, что там и здесь — дуализм. Но подобного рода формальное сходство ничего не объясняет, и вряд ли между ними можно установить генетическое родство.

В манихействе намечается и еще один тип «синкретизма»; это, если позволительно подобное определение, — «синкретизм-теокразия», возникший по мере распространения манихейства в различных странах. Например, замена «Живого Духа» и «Третьего Посланца» Митрой в сфере ираноязычной культуры. Но эта замена не внесла субстанциональных изменений в религию Мани, хотя и наблюдается определенное «искажение» ее<sup>122</sup>. Примеров подобного локального «искажения» манихейства можно привести много. Однако, во-первых, это — уже «вторичный синкретизм», а во-вторых, «синкретична» в таком случае любая мировая религия (ср. христианство). Все вышеизложенное не позволяет говорить о «синкретизме» Мани<sup>123</sup>; для определения его уникальной религиозно-философской системы, на наш взгляд, лучше употреблять выражение «универсальный синтез». В этот синтез входили компоненты, различные по своему происхождению, но сплавившиеся в единое, органичное и структурное целое. Среди них преобладали по своему удельному весу «христианско-гностические компоненты», но и они разделили общую судьбу, — попав в другое структурное целое, приобрели иную окраску, форму, цвет и звучание. Поэтому нельзя определять манихейство как «христианскую ересь», это была особая и специфичная религия, конкурировавшая с христианством.

А. И. Сидоров

#### MANICHAËISM AS PORTRAYED BY AUGUSTINE

(*De haeresibus* 46)

A. I. Sidorov

The very numerous anti-Manichaean writings of Augustine are a most valuable source of information on the history of this religion. In the present article the author selects for analysis, in conjunction with other sources, a chapter from the treatise *On Heresies*, a work composed towards the end of Augustine's life. Study of this material leads the author to conclude that the Christian-Gnostic substratum is the determining element in the formation of the Manichaean system, which can hardly be characterised as syncretic. It would be closer to the truth to call it an attempt to create a universal synthesis, or world religion, which would unite in one organic whole all preceding religions. Neither is it quite true to call Manichaeism a Christian heresy, for although it originated in an environment of heretical Judaeo-Christian ideas, Manichaeism then passed far beyond the bounds of Christianity proper.

<sup>120</sup> Zaehner R. C. The Teachings of the Magi. A Compendium of Zoroastrian beliefs. L., 1956, p. 18.

<sup>121</sup> *Idem*. The Dawn and Twilight of Zoroastrinism. L., 1961, p. 45.

<sup>122</sup> Boyce M. On Mithra in the Manichaean Pantheon. A Locust's Leg.— A Studies in honour of S. H. Taquizadeh. L., 1962, p. 44—54.

<sup>123</sup> Г.-Ш. Пюш также избегает этого термина и определяет сущность манихейства понятием «гносис» (*Le manichéisme...*, p. 69).