

АРАБСКИЙ ИСЛАМ И ГНОСТИЧЕСКИЕ ОБЩИНЫ:

ИСТОКИ МАНДЕЕВ

История мандеев вплоть до времен установления ислама

Мандеи в раннеисламские времена

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

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

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

В годы арабского завоевания появляется (*atia*, стк. 141, то есть «приходит») Аннош бар Данка. Никто толком не знает, откуда он взялся. В нашем тексте на этот счет имеются сразу две расходящиеся версии. В соответствии с одной, он пришел с Аршакидских гор, то есть Мидийского нагорья (*tura d-arsaiia*, там же), согласно другой — причем эта версия помещается сразу же под предыдущей, без какого-либо перерыва или отступления и даже без союза «и» — из города Багдада, где каким-то чудом сохранился «царь» (*malkia*, стк. 142, формально — «цари»), но понимать следует, видимо, как форму единственного числа, то есть

на новомандейский манер) из давно уже не царствующего потомства Артабана. Этого мифического царя звали *Behnoš (bihnuš)*. В обоих случаях рассказ опирается на мандейскую традицию, которая при любом «удобном» случае прославляет династию Аршакидов. Но мы должны с пониманием относиться к историческим чувствам мандеев и простить за это составителя данного текста. Далее наш герой явился к самому ненавистному для мандеев человеку — Мухаммеду бар Абдулла, когда тому исполнилось уже 800 лет (именно так! Стк. 143). После такого сообщения (лучше бы сказать — от такого сообщения) составитель нашей легенды теряет нить повествования и даже путает нашего героя с одноименным Утрой (= ангелом), который наставляет «арабского палача» в том же духе, в каком он до этого наставлял Анноша бар Данка. В строке 150 и следующих нить повествования обрывается вновь: *haizak apriš uamar anuš br danqa d-lašbaqtih lbrh d-šhat arabaia d-hatia bkana d-nišmata bhaila d-malka rama d-nhura* — «затем выступил и сказал Аннош бар Данка: «силой Высшего Царя Света палачу арабскому я не позволил племя душевное предать тени», более дословно: «не позволял я тенью палача арабского погубить племя душевное силой царя высшего света».

Ключ к разгадке этого сказочного сообщения был предложен Е. С. Дровер, которая по этому поводу высказала такое мнение: «Этот эпизод намекает на то, что Аннош-Утра вдохновил своего тезку Анноша бар Данка на то, чтобы убедить мусульман в том, что мандеи тоже являются «людьми писания», и велел, чтобы тот продемонстрировал им Великую Гинзу или какое-нибудь другое мандейское священное писание, дабы мусульмане воочию убедились в том, что мандеи вовсе никакие не язычники» (Е. S. Drawer. *The HARAN GAWAITA*, p. 16, n. 2). В те времена Гинза была, естественно, не такой; как в наши дни. Но при всем том уже существовали богослужебные (литургические) тексты и значительная частьлевой Гинзы, а возможно, и большая часть Правой Гинзы. Всего этого было уже вполне достаточно для того, чтобы мандеи могли претендовать на «звание» членов «семьи писания», ибо, в отличие от тогдашних мусульман, у мандеев свое писание действительно было. И вот тогда мандеев пощадили и не принудили перейти в ислам.

То, что этот Аннош бар Данка является отнюдь не мифической фигурой, а старшим современником вышеупомянутого переписчика Рамови, жил в раннеисламские времена и действительно сделал нечто в высшей степени важное для своего народа, вытекает из такого свидетельства нашего копииста: *ktabta lhazin diuan btib mata bšnia d-npaq anuš br danqa briš amin bšnia d-qabiliun arbaiia* (CP 99.6 и сл.) — «Я написал этот Диван в Тибе граде (=Тибгороде) в годы (в год?), когда пришел Аннош бар Данка с главами общин, в годы (в год?) летосчисления арабского» (по форме — «в годы», но, может быть, понимать следует как «в год» на позднемандейский манер?). Ну а то, что Рамови не стал уточнять, в каком именно году все это имело место, объясняется, скорее всего, двумя причинами. Во-первых, это происходило в самом начале установления исламского владычества, может быть, буквально в первые год-два, так что мандеи просто еще не успели переориентироваться на новый отсчет времени. Во-вторых, выступление Анноша бар Данка в защиту интересов своего «великого народа Жизни» настолько врезалось в память современников, что просто не было никакой нужды датировать это событие по какому-нибудь календарю, дабы увековечить память о нем не только для современников, но и для потомков. Вообще-то, датировки по событиям — дело обычное. Точно так же как для граждан Римской Республики достаточно было того, что события датировались по годам правления того или иного консула, а евангелисту Луке (2:1) достаточно было упомянуть повеление императора Августа о начале всеобщей переписи населения, чтобы датировать по нему рождение Христа, так и Рамови вполне хватило упоминания о выдающемся поступке Анноша бар

Данка, о котором помнили и могли рассказывать и столетия спустя, хотя бы и в легендарной манере.

Исторический облик этого персонажа, важнейшего для мандейской истории, я могу представить себе следующим образом, основываясь, по крайней мере, на двух источниках. Так, речь, вероятно, идет о самом старшем мандейском предводителе (*riš ama*) тогдашнего времени. В соответствии с нашей легендой (HARAN GAWAITA), которая буквально по любому поводу старалась опереться на аршакидские времена и потому, с одной стороны, упоминает «Аршакидское нагорье», а с другой — некоего аршакидского царя в Багдаде, что само по себе должно рассматриваться как анахронизм, не соответствовавший историческим реалиям того времени, можно все-таки предположить, что Аннош бар Данка руководил общиной, которая располагалась в Багдаде. Основанием для такого предположения является то, что, во-первых, этот город упоминается в связи с деятельностью самого Анноша бар Данка, а во-вторых, потому, что данный город упомянут как стольный, где якобы правил *Behnoš*, «царь», а точнее — «наследный принц» из династии самого царя Артабана. Но это сообщение, если не читать его между строк, относится, конечно, к области мифотворчества, и его можно смело игнорировать как не отражающее реальное положение дел. Зато можно допустить, что в конце сасанидской эпохи в этом городе жил некий человек по имени *Behnoš* (*Behnuš*), который мог возводить свой род к царю Артабану. Дело в том, что на Востоке до сих пор можно найти исхождение, так что в этом нет ничего удивительного. Подобно тому как мусульманские Сейиды причисляют себя к потомкам Пророка, так же и *Behnoš* ведет свое происхождение от царя Артабана (в данном случае, по-видимому, от последнего, то есть Пятого). И то, что такой человек вполне мог бы пользоваться у мандеев настолько большим почетом, что его почитали бы как своего законного царя (хотя бы и не царствующего фактически), — случай вполне реальный. Поэтому даже спустя несколько столетий составитель нашей легенды счел нужным упомянуть, что в Багдаде в то время жил подобный человек. Опять же поскольку мандеи называли Тиб «городом Ашганда» (= «Ашгандаградом»), то почему бы не назвать им и Багдад «городом *Behnuš'a*? И если мандеи из Тиба своего верховного священнослужителя могли именовать «царем», то кто бы мог возбранить багдадским мандеям величать так человека, который, по-видимому, имел основания претендовать на вышеупомянутую родословную, даже не имея формально никакой светской власти?

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

Деятельность назореев, связанная как с написанием новых произведений, так и с

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

Если судить по большинству колофонов литургических текстов (ML 231.7, ср. CP 199.6 и ел., 212.22), то возникает впечатление, что копия Ашганда с копии Зазаи прямо попала в руки Рамови и что других «посредников» из числа переписчиков не было. В колофонах повествуется об этом так: «Рамови переписал ее (= книгу) с Ашганда, а Ашганда — с Зазаи из Гавазта; Зазаи же переписал ее с листа Первой Жизни». Нижние строки колофона CP 98 сообщают нам, однако, что между Рамови и Ашгандой были и другие копиисты-посредники: Рамови, сын Эккаймат и Яхья, переписал эту книгу с экземпляра Дивана Сама, сына Аннош-Яхья, а тот — с экземпляра Бэхрам'а, сына Брик-Алаха. После этого в списке переписчиков стоит, по-видимому, лакуна, ибо последующего копииста звали Аннош-Алаха. Возможно и то, что он переписывал этот Диван для человека по имени *Baehram br Brik-Alaha*, а сама копия стала именоваться не по тому, кто ее переписывал, а по тому, для кого она была переписана. Это могло бы быть отмечено в колофоне, как это сделано в ряде подобных случаев. Аннош-Алаха переписал с экземпляра Собрания Эккайм'а, сына Шарат. Эккайм — с Каюма сына Брик-Алаха, и только Каюма переписал с Ашганды. Между Рамови и Ашгандой стояли четыре, а то и пять переписчиков. Исходя из списка данного экземпляра, можно предположить, что в колофонах других экземпляров, где имена Рамови и Ашганды стоят рядом, имена других копиистов просто выпущены. Таким образом, нам остается довольствоваться предположением, что копия Рамови дословно совпадает с таковой Ашганды, а потому все прочие имена оказались как бы излишними и, стало быть, ненужными. Другая возможность, а именно — что ряд разделов этой богослужебной книги попал в руки Рамови в копии самого Ашганды, а какая-то часть — только пройдя через четвертые или пятые руки, — представляется менее вероятной.

Хотя еще в доисламские времена мандеи усердно трудились над изготовлением копий тогдашних священных книг, после арабского завоевания их оказалось не так уж много из-за того, что мало внимания уделялось их распространению. Иметь собрание мандейских книг значило то же, что обладать сокровищем. Именно так и переводится слово «гинза», ср. CP 199, 5. Копия Рамови сохранилась в домашней библиотеке *Hayuna*, дочери *Yahya*, и *Bayan'a*, сына *Zakya*, в Тибе. Из CP 199.4; 212.18 мы узнаем, что Хаюна была матерью Баяна. Это объясняет, почему (кроме CP 212.18) ее имя идет первым. К тому времени, когда ее экземпляр послужил оригиналом для следующей копии, упоминаемой в колофонах, ее супруг, отец Баяна, Закья, по-видимому, уже умер. Титул *rbaiian* — «наш владыка», который присвоен в CP 98.27 *Bayan bar Zakya*, свидетельствует о том, что он был очень видным представителем назорейства. Он сам и его тезка *Bayan (-Hibel)*, сын *Brik-Yawar*, сделали копию с этой копии (CP 98.27 и ел.). И только последний из них потрудился распространить ее текст среди назореев (ML 60.4; 121.3 и ел.; CP 98.29 и ел.). После Зазаи из Гавазта, Ашганды и Рамови, которым мы обязаны сохранением этих древних памятников назорейской литературы, *Bayan-Hibel bar Brik-Yawar* был именно тем, кто распространил их среди мандеев. Подобно апостолу, он ходил от одного места к другому и таким образом посетил множество верующих. Он распространял среди них свои ортодоксальные писания, сравнивал их с теми, что находил у них, но нигде не обнаруживал более достоверных

мистерий, чем те, коими он обладал сам, и распространял их (ср. СР 99.9 и ел.). Баян Хибель по этому поводу бросает такое замечание: (*u)hua alma l'uraslam mdinta d-iahutaiia kd hazin razaihun* (ML 121.7 и ел.), что можно понять и так: «(и) были вплоть до Иерусалима, града иудеев, подобные им мистерии», то есть «мистерии, подобные им, существовали (теперь) вплоть до Иерусалима, града иудейского». Эта заметочка осталась непереуведенной Лидзбарским. Вместо этого он отмечает: «здесь стоит какая-то не вполне понятная мне заметочка, в которой упоминается Урашлям (Иерусалим), град иудейский» (ML, 121, прим. 1). К. Рудольф тоже гадал, чему бы она была посвящена, и додумался до того, что Иерусалим фигурирует здесь просто как символ иудаизма, само же место не имеет никакого смысла. В отличие от *Bayan-Hibel*, который понимал, и притом прекрасно, что мистерии, подобные тем, что содержались в литургиях его копии, достигли стен иудейского града Иерусалима. Тожественность вавилонско-назорейских таинств и палестинских теперь гарантировалась благодаря распространению копий литургических текстов, освященных такими именами, как Рамови, Ашганда и Зазаи из Гавазта, ибо именно их имена свидетельствовали о том, что все это восходит к «листу Первой Жизни». То, что этот «лист» был занесен именно из Палестины, установить, конечно, было нельзя. Но то, что его содержание, вплоть до более поздних поправок, было по своему происхождению палестинским, демонстрировалось самими богослужебными текстами. То, что «Гинза» = «Сокровище», точнее, «Бит Гинза» = «Дом Сокровищ», имевшийся в распоряжении у Хаюны и Баяна, состоял не только из литургий, но и из других религиозных текстов, совершенно очевидно. Ясно и то, что такие «сокровища» имелись и в других мандейских семьях. Итак, слово «гинза» означает здесь собрание книг. Сочетание «Гинза Рабба» хотя и не существовало в те времена, но многие из ее трактатов — названия которых были известны уже Феодору бар Кони — возникли задолго до этого. Но и они первоначально хранились в виде свитков и только позже приобрели форму книги. Баян-Хибель пишет: *uasgit bligrat alma lnasuraiia uqarbit diunan napšata mn duk duk* (СР 99.9 и ел.) — «Я пошел пешком к назореем и сблизился со многими диванами в различных местах», а не «таскал много диванов с места на место», как переводит леди Дровер (СР, перевод 71, внизу). Основа «паэль» от корня QRB обычно означает «приближаться, сблизиться», что дает вполне приемлемый смысл в данном случае. То, что Баян-Хибель одновременно был занят распространением ортодоксальной версии среди назореев, становится понятно двумя строками ниже. Если бы среди тех многих диванов, которые упоминаются им и к которым он «приближался», нашлись бы, с его точки зрения, «правовверные», то он не был бы вынужден распространять свои собственные версии среди назореев. Существование многих копий литургических собраний или сборников в середине VII в. н. э. удостоверяется именно этим сообщением. Эти версии восходили не к оригиналу Зазаи, а были, вероятно, записаны «на слух», или «по памяти» со служб в различных мандейских общинах, либо с каких-то иных копий. После канонизаторской деятельности Баян-Хибеля эти версии вышли из употребления.

Огромное значение литургических текстов, теснейшим образом связанных с самим отправлением культа, стало причиной тому, что они раньше других религиозных сочинений вошли в каноническое собрание. В его основу были положены копии Зазаи из Гавазта, переписанные Баян-Хибелем и распространенные им среди мандеев. Материал легенд и преданий, представленный в других книгах и трактатах, мог еще долгое время дожидаться своей канонизации. Количественное увеличение такого материала вовсе не рассматривалось как нечто опасное. Но отправление культа без четкого канона было делом рискованным. По своей природе культ консервативен, легенды же не "могут вызвать нежелательной реакции из-за того, что количество их растет, а распространение не контролируется. Если

литургические тексты оформились окончательно уже во второй половине третьего века и примерно в таком виде дошли до нашего времени, то редакция всей Гинзы была произведена на 400 лет позже. И датировать ее можно довольно точно лишь после завершения редакции восемнадцатой книги «правой части», содержащей апокалиптическое повествование о длительности правления арабских царей, где указан 71-й год их правления (см. Розенталь, ук. соч., с. 252, прим. 5). Если дату считать реальной, то получается, что эта важнейшая работа была проведена еще при жизни Баян-Хибеля, либо вскоре после его кончины. Именно тогда и закончилась деятельность по канонизации всего этого собрания, дивана или «сокровища». При этом не исключено, что именно тогда разрозненные прежде сочинения были сведены в единый сборник. Произошло это впервые, и сборник принял форму книги. Собрание, каковым оказалась Гинза, уже невозможно было хранить в прежнем виде, то есть в форме свитка. Это очевидно, если, во-первых, учесть общий объем произведений, вошедших в это собрание, а во-вторых, что Гинза распадалась на две вертикальные половины — правую и левую. Чтобы пользоваться ею именно в таком составе и виде, ее было просто необходимо переоформить из свитка в книгу. Поскольку страницы (*kurasa*) оказались удобней, то соответствующим образом были переписаны и литургии. И с тех пор литургический текст уже не писался на свитке, и за ним окончательно закрепилось новое книжное оформление. Такую же форму приняли сочинения, которые прошли редакцию еще позже, а именно — Книга Иоанна (*Johannesbuch = drašia d-iahia / drašia d-malkia*) и еще более поздняя книга Зодиака (*Zodiakbuch = aspar maluašia*). Тем не менее многие старые, но менее употребительные сочинения сохранили свою прежнюю форму свитка, унаследованную еще с доисламских времен. Это относится к самому длинному мандейскому свитку, озаглавленному как *alp trisar suialia* «Тысяча двенадцать вопросов».

Но форма свитка оказалась предпочтительной и для ряда поздних сочинений, составленных уже в исламские времена либо прошедших окончательную редакцию в этот период. Это довольно позднее сочинение, колофоны которых не содержат списки переписчиков, уходящие своими корнями в раннеисламские, тем более в доисламские времена, ср. *šarh d-taga d-šišlam rba, Diwan HARAN GAWAITA* и другие.

Уже в доисламские и раннеисламские времена иерархическая система организации мандейской церкви достигла своего полного развития. Высшие ступени иерархии были в те времена представлены большим разнообразием чинов и должностей. Сегодня же многие из них остаются свободными (из-за массового оттока из мандейской веры) либо вообще постоянно незанятыми из-за того, что фактически упразднены, — например, такая должность, как *riš amma* — «этнарх, глава мандейской общины». В этом смысле позднеисламские времена обрекли мандейство на деградацию, перекрыв пути к дальнейшему развитию этого религиозного течения.

Но до тех пор, пока существовала высокоразвитая иерархическая структура, было и много ученых, занимавшихся переписыванием, сочинением и распространением мандейской литературы. Поэтому-то большая часть мандейских произведений написана в доисламские времена. Ухудшившиеся условия жизни и деградация мандейской учености привели к тому, что какие-либо новые дополнения в сокровищницу мандейской литературы стали просто нежелательны. Окончательную редакцию Гинзы во второй половине седьмого века н. э. следует, скорее всего, воспринимать как конец попыток внести что-либо новое в развитие мандейской религиозной мысли. Старая точка зрения, согласно которой мандеи тем и доказали свою принадлежность к «Семье Писания», в отличие от мусульман, терпят крах уже хотя бы потому, что они были признаны таковыми уже Самим Пророком в вышеуказанных местах Корана, а это, в свою очередь, предполагает, что назорейско-

мандейская письменность и литературное творчество были известны на всем тогдашнем Востоке и пользовались определенным успехом. В «Семье Писания» мандеи могли оказаться как раз в начале исламской эпохи, то есть при вышеупомянутом Анноше бар Данка. Так или иначе, но редакция корпуса мандейских сочинений могла иметь, по меньшей мере, две цели. С одной стороны, благодаря ей спасались от забвения многочисленные свитки, сохранявшие древние мандейские предания. С другой стороны, эту работу следует рассматривать как попытку создания канона, к чему побуждали (причины) только внутреннего характера, но отнюдь не внешнего. Таким образом, едва ли существует «определенный вывод Лидзбарского, что мандейские писания были сведены в единый корпус под натиском ислама», на что ссылается Розенталь. Гинза действительно вобрала в себя большую часть мандейских сочинений. Но и при всем том целый ряд произведений оказался как бы сокрыт для широкого читателя, то есть для рядового верующего. Эти произведения в Гинзу так и не вошли, но позже были несколько расширены за счет комментариев.

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

Уже при своем возникновении мандейская община представляла собой теократическую организацию. Ее священники были «царями» (*malkia*), которые хотя и не пользовались светской властью, но авторитет их был поистине «царским». Внутренний взор мандеев был всегда устремлен в потусторонний мир, тогда как все мирское и светское имело для них второстепенное значение. Их община должна была быть закрытой для посторонних. От мира сего можно было ожидать только неприятностей и надругательства, ср. Евангелие от Иоанна 16:33: «В мире будете иметь скорбь». Пассивное отношение мандеев к мирским делам не изменилось и в наши дни.

Мандейские источники уделяют мало внимания мирской стороне жизни своих прихожан, а то, как они жили в древности, их особо не интересует. Если колофоны сообщают нам имена тех, кто прославился переписыванием священных книг и преданий, то о простых мандеях история умалчивает вовсе. И хотя поздние колофоны иногда уделяют внимание тем или иным историческим событиям, повлиявшим на судьбу мандейского движения в целом, доисламские времена мандейской истории теряются во мраке неизвестности. Но красной нитью через все предания проводится следующая идея: мандеи должны всегда жить на Иордане, то есть на проточной воде, поблизости от реки, независимо от того, как такая река именовалась в действительности немандеями, и заниматься такими видами деятельности, которые обусловлены проживанием в долине, то есть возделывать

поля, ловить рыбу, строить суда, мосты и т. д. Знаменитое ремесло по изготовлению серебряных изделий появилось у них довольно поздно. В древние времена, когда принадлежность к духовному сословию была наследственной, а назореи составляли некую правящую касту, едва ли можно было представить себе назорея (= духовное лицо), занимавшегося каким-либо мирским делом. И в настоящее время многие мандеи возводят свой род к духовному сословию, но мне известен один священник из Ахваза, работающий серебряных дел мастером в своей собственной мастерской.

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

Текст приведён по изданию: Мандеи. История, литература, религия. СПб, 2002

Гео Виденгрэн

МАНИ И МАНИХЕЙСТВО

VIII. Распространение манихейства

3. На востоке

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

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

Дело в том, что с приходом Аббасидов в центральную область халифата, располагавшуюся в Месопотамии, пришла сасанидская практика управления. Неподдалеку от древней столицы Селевкии-Ктесифона основывается новая столица, Багдад, «Божий Дар». Примечательно, что это персидское слово. Ибо теперь когда-то побежденный и почти полностью разграбленный Иран мстит за себя. Возрождение национального персидского

духа начинается в IX веке в восточном Иране. Уже в VIII веке в Месопотамии переводчики и персидские писатели начали переводить часть шедевров мировой литературы с персидского языка на арабский. Теперь такие переводчики и писатели, как Ибн аль-Мукаффа и Башшар ибн-Бурд снова развивают бурную деятельность. При этом интересно, что почти все эти писатели персидского происхождения справедливо или несправедливо обвинялись в манихейских симпатиях. Их клеймили словами «дуалист» или «зиндик». В то время как первое слово понятно и без объяснений, второе нуждается в более подробном рассмотрении. Арабское слово *zindīq* — это персидское заимствование. Оно восходит к средне-иранскому слову *zandīk* и означает «приверженец занда», где *zand* означает особый вид религиозной традиции, а именно письменно фиксированной традиции магов из Шизы. Если манихеи обозначаются как *зандики*, в этом следует видеть характерное совпадение. Манихеев не только рассматривают как приверженцев особого, а именно еретического вида религиозной традиции — ибо, очевидно, это означает *zandīk* уже в сасанидскую эпоху,— но это обозначение связывает их также с религией магов, что в некотором смысле действительно соответствует положению вещей.

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

Среди этих произведений мы прежде всего обнаруживаем труды самого апостола, из которых до нас дошли подробные и крайне ценные выдержки. Кроме того, существовал еще целый ряд других сочинений, названия которых сообщает нам в своем *Фихристе* аль-Надим. О большинстве из них мы знаем лишь их названия; однако в некоторых случаях мы можем составить какое-то мнение и о их содержании. Это в особенности относится к некой защите манихейского учения против ислама. Эта защита позднее подверглась нападению со стороны одного исламского теолога, и благодаря приведенным им выдержкам мы обладаем определенным представлением о содержании этого сочинения. К сожалению, исламский критик следует той же практике, что и его христианские коллеги: он довольствуется несколькими вырванными из контекста тезисами. Тон его полемики отличается грубостью, по сравнению с которой сегодняшняя религиозная дискуссия выглядит почти что вежливой. Язык чрезвычайно труден для понимания, и вполне возможно, что текст частично испорчен. Это крайне прискорбно, так как не может подлежать никакому сомнению, что этот текст сам по себе мог бы много дать для понимания манихейства в исламскую эпоху.

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

до исламских гностических сект.

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

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

Однако имеются и другие эпизоды, в которых хотя и присутствует темная сторона, но которые все же приятнее рассказывать. Например, существует следующий рассказ из времен халифа аль-Мамуна (813-833 гг.), который сообщает нам Масуди. Он вполне подходит и для того, чтобы дать представление о методах, применявшихся против манихеев. Рассказывает Тумама ибн Ашрас: «К Мамуну пришло донесение о десяти жителях Басры, о "еретиках", тех, кто следовал учению Мани и рассуждал о "свете" и "тьме". После того как ему назвали их по именам, одного за другим, он приказал привести их к нему. Когда их собрали вместе, их увидел один приживала и сказал себе: "Эти там точно собираются на пирушку". Дело в том, что он заметил их благородный, почтенный вид и чистые одежды. Он смешался с ними и ушел вместе с ними, не зная, как обстоит дело, пока стража не пришла на корабль. И приживала сказал себе: "Прогулка, в этом нет сомнений!" И вместе с ними он взошел на борт корабля. Однако прошло немного времени, как принесли оковы и заковали в них всю компанию, и паразита вместе со всеми. Тогда приживала подумал: "Мои прихлебательские склонности привели меня к этому положению!" После этого он обратился к старейшим из них и сказал: "Прошу прощения, что вы за люди?" Они отвечали: "Да, но кто тогда ты? И действительно ли принадлежишь к нашему братству?" Он сказал: "Клянусь Аллахом! Я совершенно не знаю, что вы за люди. Но сам я, клянусь Аллахом, только приживала по профессии. Сегодня я вышел из моего жилища и встретил вас. И я заметил вашу благородную наружность, ваш великолепный вид и ваши приятные манеры и занял место рядом с одним из вас, как будто принадлежу к вашему обществу. И вы пошли на этот корабль и я увидел, что на нем везут эти подушки и ковры. И я увидел полные столы и путевые мешки и корзины, и я сказал: "Они отправляются на прогулку, в какой-нибудь замок или сад! Смотри, это благословенный день!" И я очень радовался, когда к вам подошли эти стражники и заковали вас и меня заковали вместе с вами. Мой рассудок в тумане. Расскажите мне, в чем дело!" Они рассмеялись над ним и радовались и веселились. Затем сказали они: "Сейчас ты воистину включен в наше число и скован с нами! Что касается нас, то мы манихеи, на которых донесли аль-Мамуну, и нас приведут к нему, и он спросит о нашем исповедании и призовет отказаться от нашего учения и потребует от нас проклясть его и обратиться, подвергнув нас всяческим испытаниям. Среди них и такое, что он покажет нам изображение Мани и прикажет нам плюнуть в него и отречься от него. И он прикажет

нам пожертвовать водяную птицу (это tadrag). Кто согласится на это, тот спасет свою жизнь, но кто воздержится от этого, умрет. И если тебя спросят и подвергнут испытаниям, то расскажи о себе и своей вере все, к чему тебя влечет твоя склонность. Но ты упомянул, что ты приживала, а приживалы обычно владеют большими запасами историй и рассказов. Поэтому сократи нашу поездку рассказом (хадисом) или анекдотом!"

Когда они прибыли в Багдад и предстали перед аль-Мамуном, тот начал вызывать их по именам, одного за другим, и каждого расспрашивал о его учении. И он учил его исламу и ставил ему испытания и призывал его отречься от Мани, показывая ему его изображение и приказывая плюнуть на него и отречься от него, и еще иное в том же роде. Но они отказались, и он заставил их прыгать на мечи, пока он не дошел до приживалы, после того как десять человек были умерщвлены и закончилось (записанное) число. Аль-Мамун сказал стражникам, приведшим заключенных: "Кто этот?" Они сказали: "Клянемся Аллахом, мы не знаем, разве что мы нашли его вместе с остальными и привели его сюда". Аль-Мамун сказал ему: "Что насчет тебя?" Он отвечал: "О повелитель правоверных! Я убью свою жену, если я понимаю что-либо из их речей. Нет, я всего лишь приживала..." — и он рассказал ему свою историю с начала до конца. И аль-Мамун рассмеялся. Затем он показал ему изображение и (паразит) проклял его и отрекся от него. И он сказал: "Дай мне его, и я наложу на него! Клянусь Аллахом, я не знаю, кто был этот Мани, еврей или мусульманин!"» (Масуди, *Murug al-dahab*, VII, s. 12-16).

Текст приведен по изданию: Гео Виденгрэн, Мани и манихейство. СПб, 2001