



**Mirjam Kudella, Der antimanichäische Augustin:
Zeuge und Polemiker, Brill-Schöningh 2022
(Augustinus. Werk und Wirkung. Bd. 14). Обзор**

Бузыкина И. Н.

Ключевые слова: восточные цивилизации, культура, научные публикации, история Церкви.

Отношения и деятельность: не оказывают влияния на представленный материал.

Бузыкина И. Н. — свободный исследователь, Москва, Россия, ORCID: 0000-0002-8717-8279.

Автор, ответственный за переписку (Corresponding author):
irina.nik.buzykina@gmail.com

Рукопись получена 05.04.2023
Принята к публикации 12.04.2023



Для цитирования: Бузыкина И. Н. Mirjam Kudella, Der antimanichäische Augustin: Zeuge und Polemiker, Brill-Schöningh 2022 (Augustinus. Werk und Wirkung. Bd. 14). Обзор. *Российский журнал истории Церкви*. 2023;4(1):54-74. doi:10.15829/2686-973X-2023-123. EDN THPGES

**Mirjam Kudella, Der antimanichäische Augustin:
Zeuge und Polemiker, Brill-Schöningh 2022
(Augustinus. Werk und Wirkung. Bd. 14). Review**

Irina N. Buzykina

Keywords: eastern civilizations, culture, scientific publications, Church history.

Relationship and Activities: none.

Irina N. Buzykina — independent researcher, Moscow, Russia, ORCID: 0000-0002-8717-8279.

Corresponding author: irina.nik.buzykina@gmail.com

Received: 05.04.2023
Accepted: 12.04.2023

For citation: Irina N. Buzykina. Mirjam Kudella, Der antimanichäische Augustin: Zeuge und Polemiker, Brill-Schöningh 2022 (Augustinus. Werk und Wirkung. Bd. 14). Review. *Russian Journal of Church History*. 2023;4(1):54-74. (In Russ.) doi:10.15829/2686-973X-2023-123. EDN THPGES

Вторая монография Мирьям Куделлы представляет результаты масштабной исследовательской работы, вместившей филологические, теологические и религиоведческие компетенции автора. Она посвящена учению манихеев в контексте полемики с ним св. Августина и развивает проблематику, частично затронутую в первой монографии, написанной автором совместно с ее научным руководителем, проф. др. Фолькером Дреколлем (Drecoll, V. H., Kudella M., Augustin und Manichäismus, 2011). В основе новой монографии М. Куделлы лежит ее докторская диссертация, защищенная в 2019 г. в Тюбингенском университете. Основным вопросом в настоящем исследовании является полемическая сторона религиозной жизни карфагенского общества в первые два десятилетия V в. н.э. Географическая и временная рамки достаточно жестко обозначены и ограничивают автора от теоретических обобщений религиоведческого характера, т.к. речь идет о вполне определенных спорах между достаточно точно идентифицируемыми историческими лицами.

Структура книги включает вводную методическую часть (глава 1), два больших раздела — Комментарии к выбранным пассажам (главы 2, 3) и Топосы¹ антиманихейской полемики (главы с 4 по 15), а также обобщающий результаты исследования раздел (глава 16) и обширный справочный аппарат, включающий указатели источников, принятые сокращения, библиографический указатель, регистр библейских цитат, приведенных в тексте и тематические указатели (персоналии, мифологемы и т.д.).

Вводная глава предлагает обзор структуры и дизайна, описывает методологию и ограничения исследования, его актуальность и положение (преемственность, уточнение, изменение фокуса), относительно предшествующих близких по тематике научных проектов. Основополагающим трудом в области антиманихейской полемики в сочинениях св. Августина М. Куделла называет монографии Франсуа Декре, в которых были рассмотрены взаимоотношения св. Августина с разными представителями североафриканской манихейской общины (F. Decret, *Aspects du Manichéisme dans l'Afrique Romaine. Les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix avec saint Augustin*, 1970) и историческая и доктринальная перспективы североафриканского манихейства (F. Decret, *L'Afrique manichéenne. Étude historique et doctrinale*, 1987). Географическое ограничение, введенное Декре, остается актуальным и в данном исследовании, т.к. совокупность источников манихейского корпуса демонстрирует вариативность и неравномерность: рассматриваются только латиноязычные источники, известные и авторитетные для Северной Африки (*Epistula Fundamenti*, *Thesaurus* и *Codex Thevestinus*), а также мнения, озвученные лично представителями карфагенской общины манихеев, участниками дискуссий и оппонентами в полемике со св. Августином и другими представителями церкви). Следуя по пути, проложенному фундаментальными исследованиями Декре, Куделла более осторожно обращается с идентификацией персоналий участников дискуссии, поскольку об абсолютной точности, учитывая характер полемических источников, отсылающих к текстам,

¹ Я использую это слово, поскольку оно не несет негативных коннотаций, в отличие от "клише".

известным современникам, но не дошедших до более позднего времени, а также лицам и тем более — расхожим мнениям, основанным на устном предании, и прочие неточности, возникающие при более поздней фиксации и переписывании, — говорить едва ли возможно: лакун и темных мест в истории антиманихейской полемики, как показывает нам автор на конкретных примерах, довольно много. Принципиальное отличие, которое автор настоящего исследования вынесла в название своей книги — фокус на личном свидетельстве и полемической составляющей антиманихейского наследия в писаниях св. Августина, что избавляет ее от далеко идущих выводов о религиозной системе манихейства в целом и даже конкретной карфагенской общины в определенный период, в частности, и обращает внимание на четко обозначенный аспект: как исходя из собственного опыта соприкосновения с "еретическим учением" св. Августин представлял его себе, своей аудитории и своим оппонентам.

В разделе Комментарий первый избранный отрывок взят из проповеди на Пс. 140, датированной исследователями от 397-404/405 гг. до 414/415 г. в связи с разными затрагиваемыми в ней контекстами (антидонатистская и антипелагианская полемика); Куделла склоняется к датировке 404-405 гг., предложенной Франсуа Дольбо, как наиболее вероятной. Таким образом, этот фрагмент является более ранним по сравнению со вторым пассажем, выбранным из сочинения позднего периода — *De haeresibus*, датированным 428-430 гг. Оба эти комментария написаны как *case studies*, что подразумевает глубокий анализ кратких фрагментов текста, которые приведены параллельно на латинском языке и в немецком переводе автора. Принципиально важной задачей для автора было выбрать различные не только по датировке, но и по жанру тексты, на примере которых можно проследить различия в применении полемических приемов (на одну и ту же тему, с одними и теми же топосами) в формате проповеди и богословского трактата.

Вторая глава рассматривает антиманихейский пассаж в проповеди на Пс. 140, начинающийся с обращения к 3 и 4 стихам псалма, содержащим прошение оградить от оправдания лукавых слов и дел людей, творящих беззаконие "и не присоединиться к этим *избранным*" (*et non communicabo cum electis eorum*). Ключевыми понятиями для дальнейшего пассажа становятся, таким образом, "их избранные" оправдывающие беззаконие (здесь св. Августин весьма прямолинейно отсылает к термину *electi* избранные у манихеев) и в качестве их противоположности, — приносящие покаяние; первые считают свое привилегированное положение самоочевидным и следствием божественной воли, рока, судьбы, таким образом, избавляя себя от ответственности за грехи и не признавая их, вторые — не ставят себя выше других грешников, при этом являются истинными избранными, народом Божиим.

Из этого, достаточно универсального и понятного для любой аудитории противопоставления (манихеев в нем легко заменить на фарисеев, язычников, власть имущих; введение его фразой "как нам известно" с дальнейшей констатацией "известного" факта обращает внимание несведущих и незнакомых с манихейским учением на его коварное присут-

ствие среди членов Церкви), следуют инвективы, направленные непосредственно против манихеев и их учения, также с обращением к характерному в их среде лексикону. Сперва восстанавливается легитимное употребление слова *electi*, "присвоенное" манихейским употреблением в качестве своеобразного аналога и альтернативы святости. Далее в связи с обоснованием псевдо-избранности появляется термин "народ тьмы" — *gens tenebrarum*, ибо в представлении манихеев все зло в мире, включая человеческие грехи, происходит от состояния смещения частиц света с тьмой.

Манихей в риторическом примере св. Августина, оформленном в виде фиктивного диалога, отрицает вину, оправдываясь тем, что причина греха не в нем, а в том, что мир испорчен вмешательством сил мрака (под которыми, конечно, понимаются сверхъестественные, надчеловеческие силы, противостоять которым человеческое существо не способно). И это оправдание с точки зрения проповедника "наиболее дурное и богохульное", не с позиции морали (в глазах среднестатистического христианина — мир лежит во грехе, человек слаб, и это нормальное состояние после грехопадения), а поскольку имеет под собой специфически манихейское обоснование. Вот оно-то и содержит *sacrilegium*.

Св. Августин подразумевает миф о творении мира, с точки зрения Церкви совершенно скандальный, поскольку в нем действует совсем иной бог — не всемогущий, не всеблагой, и к тому же, уязвимый и сам становящийся причиной смещения света и тьмы в каждом живом существе. Образ "народа тьмы" — тех, кто вступил в битву с божеством в манихейском мифе, по формальному признаку богоборчества св. Августин переносит на приверженцев манихейского учения (зачастую не отделяющих себя от христиан, или скорее, считавших себя "лучшими христианами"), демонстрируя степень непростительности их заблуждения. Этот сюжет имеет принципиальный характер для всей антиманихейской полемики, поскольку он подводит к вопросу, на который, с точки зрения св. Августина, представитель манихейского общества не может дать удовлетворительного ответа: так называемому аргументу Небридия² — что могло бы угрожать (манихейскому) богу, если бы он не вступил в битву с силами тьмы? Любая попытка обоснования приводит либо к тому, что манихейский бог или не всемогущ, или не благ. Таким образом, из воображаемого диалога с воображаемым противником св. Августин инсценирует диспут о вере, причем с реальными отсылками к авторитетным источникам, которые он вкладывает в уста обоих оппонентов: например, слова о битве с силами тьмы, которая была *ante constitutionem mundi*, отсылают напрямую к формулировке из *Epistula Fundamenti* (фрагмент 4,2). В дальнейших аргументах он также последовательно подчеркивает узнаваемую именно в манихейских кругах лексику ("субстанция света", "частицы света", "смещение" и т.д.), на что обращает свое пристальное филологическое внимание автор исследования, раскрывая не только изящество построения августиновой аргумен-

² *Quid erat tibi factura nescio qua gens tenebrarum, quam ex adversa mole solent opponere, si tu cum ea pugnare noluisses?* (Confessiones, 7,3). Подробнее об аргументе Небридия см. Drecoll, Kudella 2011, S. 159f.

тации, но и сознательно тщательный подбор слов со вполне конкретными коннотациями.

Пример из этой главы, связанный с аргументом Небридия, поскольку за ним стоит обширный комплекс представлений, конфронтрующих с учением Церкви, таким образом, это является смысловым ядром проповеди, из которого проистекают остальные обвинения в адрес манихеев (которые обобщенно представлены в главах второй части книги), и поэтому он был выбран для данного обзора как наиболее наглядный.

Эту главу дополняет краткий экскурс, предлагающий возможную связь рассмотренного текста с эпизодом обращения в христианство одного манихея Фирма (о котором больше ничего не известно, не адресат св. Августина), под влиянием проповеди, из *Vita Augustini* Поссидия. Этот экскурс не претендует на то, чтобы уточнить или дать основание для подкрепления датировки проповеди на Пс. 140, а скорее показывает, как более поздний источник преломляет восприятие совсем недавней истории в образе, который легко узнать, но невозможно идентифицировать с тем или иным эпизодом, прошедшим в реальной жизни.

В третьей главе представлен комментарий к *De haeresibus*, 46. Этот трактат о ересьх насчитывает 88 различных учений, наиболее пространная его часть посвящена изложению манихейских воззрений, и в ней св. Августин приводит максимально широкий перечень различных аспектов манихейства. Многие детали, упомянутые в этом тексте, не встречаются ни в других сочинениях св. Августина, ни в свидетельствах его современников, ни в сохранившихся манихейских источниках (в частности, некоторые пищевые предписания и указание на то, что манихеи в безлунные ночи обращаются в молитве на север³). Однако этот перечень — не исчерпывающий: в нем опущены некоторые моменты манихейской этики, освещенные им ранее, — например, запреты на занятия, связанные с сельским хозяйством — землепашество, молотьбу зерна, а также на приготовление пищи; предположения о различной концентрации "частиц света" в разных видах растений; манихейские праздники и посты; некоторые мифологические детали. Как и у автора данной книги, у св. Августина при написании трактата о ересьх было ограничивающее его формальное условие: адресата сочинения, Кводвультдеуса, интересовали мнения разных неортодоксальных групп о вере, вопросе о Троице, покаянии, Христе-человеке и Христе-Боге, воскресении и книгах Ветхого и Нового Завета, и что этим мнениям противопоставляет Церковь. Отчасти этим объясняется фактическая неполнота изложения манихейского учения, а отчасти — тем, что ряд вопросов обсуждался ранее в переписке св. Августина и Кводвультдеуса. В частности, аргумент Небридия здесь не освещен. И к тому же, в качестве заверченного произведения трактат не состоялся, т.к. не был дописан в соответствии с изначально задуманным планом.

В начале главы св. Августин перечисляет гипотезы о происхождении учения, этимологии названия, не упуская возможности поиронизировать

³ Классическая формулировка для описания магического ритуала, связанного с общением с темными силами: безлунная ночь, молящийся стоит лицом в сторону севера.

над ним — при помощи отсылки к греческому слову *μαρτία* и производным от него эпитетами, а также анекдота о способе избежать подобных неприятных коннотаций, состоящем в удвоении буквы *n*, превращающим Мани в "подателя манны". Это объяснение, происходящее, вероятно, от некоего реального собеседника из манихейского периода жизни самого св. Августина, дает ему лишний повод поупражняться в остроумии, представив в карикатурном виде недалеких, но считающих себя образованными приверженцев учения. Переведя народную этимологию с греческого на латинский язык без "корректировки" своего собеседника, св. Августин в итоге получает характеристику Мани как "подателя безумия". Однако поскольку главным пороком манихеев является не глупость, а лживость, дальнейшие обвинения не содержат подобного веселого ехидства. Мани, как основателю учения, приписывается противопоставление двух равнобесконечных начал, противостоящих друг другу — доброго и злого, которые смешаны друг с другом, и свет пытается очиститься от тьмы, "а добро, которое не смогло очиститься от зла, подлежит вместе со злом вечному осуждению, как они считают и рассказывают об этом многочисленные их басни". Обозначив изначально обе субстанции — добрую и злую — абстрактно, не называя их имен, св. Августин переходит к уточнению положений учения, как сближающих, так и отличающих его от христианской ортодоксии. Здесь нужно обратить внимание на то, что "методология" позднеантичного оратора и проповедника, в течение многих столетий служившая эталоном учености, в данном случае не является путеводной нитью для исследовательницы — о чем она говорит во введении: приписывать позднеантичному автору стремление к объективному взгляду на чужую религию и знание методик современных наук о религии по крайней мере ненаучно. Св. Августин не видит в манихействе особой религии, разительно отличающейся от христианства по целому ряду формальных параметров, очевидных современному религиоведу и историку Церкви. Он соотносит в дальнейшем рассуждении субстанцию света с Богом-Творцом, прилагая манихейский миф о творении (в котором действуют иные, нежели в авраамических религиях, законы) к христианской модели. Таким образом получается, что мир сотворен благим творцом, из благой субстанции, которая идентична субстанции благого творца, но при этом состоит из *смешения* благого и злого, света и тьмы, которые сражаются друг с другом, и к тому же — с самого начала мира. Основной задачей манихеев (а точнее — только их "избранных") в условиях такой порочной онтологической картины является очищение, отделение частиц божественной субстанции от субстанции тьмы, причем вполне конкретным способом — через пищу. Сотериология манихеев осуществляется напрямую через желудки их "избранных". В желудках простых манихеев происходит, напротив, смешение и "пленение" света тьмой. Возвращаясь обратно с "микроуровня" фильтрации частиц света на "макроуровень", с земли на небеса, куда эти частицы должны вернуться, мы видим аутентичный манихейский образ — "средства транспортировки" этих самых частиц, а именно — небесные светила, малый и большой корабли, полностью состоящие, по их учению, из субстанции света. Меняющиеся фазы Луны объясняют предназначение

малого светила — в первой половине цикла малый корабль наполняется светом, во второй — "перегружает" накопленный свет на большое судно, Солнце. Полностью очищенные души отправляются этими кораблями в царство света, как указано в *Thesaurus* (фрагм. 3,8). Корабли "построены" творцом мира, чтобы вернуть свет в свое царство. Все предметы материального мира, обладающие светом, относятся к этому царству, и по этому признаку знакомы людям. *"К царству тьмы принадлежат пять элементов, которые породили князей тьмы и которыми наделен народ тьмы, а именно: дым, мрак, огонь, вода и ветер"* (haer. 46, 7). Элементы света — воздух, свет, благой огонь, благая вода и благой ветер, были сотворены в противоположность им из субстанции божества (именно так, светлая сторона защищается) и отправлены в мир, чтобы смешаться в битве с элементами тьмы. С точки зрения манихеев, Луна создана из "благой воды", а Солнце из "благого огня". Из этого пассажа о светлых и темных материях и природе света (идентичной с субстанцией божества), доступной глазу непосвященного человека, св. Августин делает вывод о включенности манихейского бога в чувственно воспринимаемый мир и, следовательно его нетрансцендентности. Манихейский бог — не тот, кто создает и спасает мир, а смешанный со своим творением, сам нуждается в спасении от состояния "смешения". Механизм освобождения частиц света от тьмы не из перспективы пищеварения представляет еще более скандальный сюжет, приписывающий силам (*virtutes*) света (и тьмы, но это не так удивительно) вполне физиологические реакции: принимая обличие существ мужского и женского полов, они соблазняют друг друга. Этот пассаж в *De haeresibus* 46, 8 передает оригинальный текст *Thesaurus* не вполне точно, т.к. опускает главное действующее лицо, приказывающее силам света предстать перед силами тьмы в соблазнительном обличии и тем самым ослабить их. Вопрос о том, как происходит окончательное очищение и возвращение освобожденных частиц в царство света, остается без подробного рассмотрения, поскольку далее мысль автора трактата развивается в сторону ритуальной стороны манихейского учения, увязанной именно с тематикой человеческих выделений и богохульным подражанием евхаристии.

Представлению о том, что свет можно "освободить" не только из плодов растений, но и из семени животного или человека, посвящен второй экскурс "Непристойный ритуал у манихеев?": знак вопроса в его названии отсылает читателя к критической оценке информации о нем, передаваемой в кругах, не принадлежащих к определенному культу. Легенды о пожирании младенцев и свальном грехе прослеживаются в источниках разного времени в отношении "чужих" — в том числе иудеев или представителей раннехристианской общины, — являясь общим местом "представления о чужом" как о чем-то враждебном и богохульным. В особенности, если моральные установки общины отличаются ригоризмом, а образ жизни — крайними, с точки зрения стороннего наблюдателя, аскетическими требованиями и ограничениями в отношении непосвященных. Степени посвящения и разделение верующих и служителей культа также увеличивают градус болезненного интереса к поиску тайных и ужасных пороков, скрывающихся за завесой строгости и стремления к абсолютной чистоте, —

признаков, характерных, в частности, и для манихейской общины. Будучи посвященным в низшую ступень манихейского культа в молодости, св. Августин не мог присутствовать при ритуалах "избранных" и строил свои догадки на домыслах, также, как и его предшественники и последователи, к примеру, о том, что обрядовая практика должна неким образом воспроизводить положения священного текста.

Допущения, предложенные в раннем антиманихейском трактате, в дальнейшем превращаются в аргументы, подкрепленные подобными же обвинениями, прозвучавшими в открытых дискуссиях с представителями манихейских общин, в том числе за пределами Северной Африки, в разных концах Римской империи — Галлии и Пафлагонии, а предполагаемое богохульное действие — в настоящее правонарушение, подлежащее суду (с соответствующим юридическим лексиконом). В "Житии" Посидидия св. Августин предстает уже в качестве главного обвинителя, эксперта по манихейскому учению, более сведущего в манихейских писаниях, чем их собственные авторитетные вероучители.

Рассматриваемые далее в этой главе *De haeresibus* пищевые ограничения "избранных" и механизмы "освобождения" и "связывания" частиц света приводят св. Августина к выводам о нелогичности многих взаимосвязей (а также несоответствию современному ему состоянию позднеантичного естествознания), например, запрет на вино и молодое вино (*mustum*) при разрешении употребления в пищу винограда и пива. Вероятным объяснением здесь является отсутствие "причинения страданий" растительному сырью, но в сочинении св. Августина оно не приводится. Еще одно наблюдение, проистекающее из все той же пищевой темы — о переселении душ вследствие одушевленности всей природы, последним звеном цикла превращений опять-таки оказываются *electi*. "Они полагают, что души их слушателей вернутся к их избранным, а точнее, кратчайшим путем — в их пищу, из которой, очистившись, не возвратятся ни в какие тела" (*de haer.* 46,12). Обратной стороной непосредственного и активного участия в круговороте душ в мироздании является абсолютное исключение "избранных" из любой деятельности, связанной с "причинением страданий" любым, по мнению манихеев, одушевленным существам, в частности, занятия сельским хозяйством, а также запрет на продолжение рода. Согласно св. Августину, последний запрет обесценивает понятие брака, единственной легитимацией которого (согласно представлениям преобладающего большинства населения Римской империи, причем исповедующих разные религии, а также с юридической точки зрения) является именно рождение детей. Манихейский миф о происхождении первых людей, Адама и Евы, обосновывающий природу порочности плоти и брака, в передаче св. Августина обнаруживает подозрительное сходство с мифом о рождении олимпийских богов, но в христианизированной форме.

Третий экскурс освещает крайне экзотичное обвинение, которое св. Августин конструирует на основании образов манихейской мифологии и соотнесения ее с христианским учением о грехопадении и предвечности Христа. Оно предполагает ассоциацию Христа (в представлении манихеев) со змеем из райского сада, поскольку, с одной стороны, змей рассматри-

вался манихеями как положительный герой драмы в Раю, а запрет ветхозаветного Бога-Творца на познание добра и зла воспринимался как нечто предосудительное. С другой стороны, св. Августин указывает на то, что манихеи считали, что через змея в райском саду с людьми говорил предвечно сущий Христос. Но в то же время прямых указаний на подобную ассоциативную связь или идентификацию Христа со змеем во всем манихейском корпусе не находится. Во-первых, змей не имеет метафорического смысла, в противоположность развитой христианской метафорике, предполагающей широкий спектр интерпретации образа змеи от сугубо отрицательного до вполне положительного. Во-вторых, он принадлежит, как все ползающие твари, к царству тьмы. Из дальнейших примеров еретических учений (которые иначе интерпретируют образ змея и его роль в судьбе мироздания) приводимых св. Августином в поддержку своего обвинения в адрес манихеев достаточно прозрачно представляется перспектива рассмотрения ближневосточных дуалистических культов, в которых присутствует совершенно иная парадигма, отличная от авраамических религий.

Четвертый, заключительный в разделе комментариев, экскурс посвящен манихейскому "крещению". Он продолжает ту же, не вполне адекватную с точки зрения современной науки, перспективу, предполагающую некий посвятительный ритуал, аналогичный крещению. Однако европейская наука нового и новейшего времени ушла в этом вопросе не намного дальше позднеантичных христианских богословов. Среди причин можно указать специфику самой религии, предполагавшую весьма значимый разрыв между посвященными и непосвященными, который обеспечивал защиту тайного знания от профанов, поэтому св. Августин и другие участники полемики с манихеями представляют только внешнюю, кажущуюся сторону культа, построенную на догадках и допущениях, а также такие факторы, как фрагментарное состояние корпуса собственно манихейских сочинений (ученым доступно гораздо меньше информации, чем современникам), намеренное уничтожение "еретических" книг по приговору епископского суда (см. Drecoll, Kudella 2011. S. 139, 184), а также совершенно различные указания на то, что могло играть роль посвятительного ритуала — обновления, очищения, причисления к "избранным", и не были ли это различные ритуалы с разным назначением. В любом случае, манихеи не признавали крещения водой, и, как следует из полемики с Фавстом и с Феликсом, полагали христианские ритуалы (и само христианство) избыточными, если принять, что мир уже спасен Христом. (Кельнский кодекс Мани называет "крещением" ритуальное омовение плодов, предназначенных для стола "избранных", и описывает это действие тоже в качестве бесполезного, поскольку истинное очищение состоит в другом). Даже если предположить, что слово "крещение" использовалось манихейскими оппонентами св. Августина не в исключительно переносном смысле, это не будет автоматически указывать на наличие аналогичного христианскому (или иудейскому) ритуала очищения водой. Скорее, они всеми средствами старались избежать подобной ассоциации с авраамическими культами и их обрядами, которые были для них слишком связанными с телесностью.

Как было уже отмечено выше относительно паттернов восприятия чужой религии, людям свойственно приписывать отличающимся от их собственного культа религиозным представлениям знакомые им черты — от имен богов до структурообразующих элементов, таких как онтология или сотериология. Рецепция августиновского антиманихейского наследия в Средневековье демонстрирует перенесение имени манихеев на еретиков, известных как катары⁴, причем во многих случаях невозможно или трудно установить, были ли знакомы авторы XI–XIII в. непосредственно с трактатами св. Августина, однако все они отсылают к *De haeresibus*, где возникает термин *cathari/catharistae*, самый известный пример связи манихеев с катарами мы находим у Экберта фон Шёнау. Ученый инквизитор Монета да Кремона рассматривал вопрос о происхождении "новых манихеев" и их учения от описанного в сочинениях Отца Церкви позднеантичного манихейства во время процессов против катаров и пришел к выводу о том, что прямой преемственности между ними нет, однако он воспроизвел в трактате против катаров все те же обвинения, которые предъявлял манихеям св. Августин⁵.

Второй большой раздел, по объему почти вдвое превышающий раздел *case studies*, посвящен подробному разбору избранных топосов, числом 12, общих мест, отсылающих к содержанию манихейского учения, критикуемого св. Августином. Каталог этих общих мест, как подчеркивает автор, не исходит непосредственно из августиновского корпуса, а составлен на основе более широкого круга антиманихейских текстов, что дает более широкий контекст антиманихейской полемики, не ограниченной творениями только одного из отцов Церкви. Однако основным источником и предметом пристального изучения именно этого исследования является наследие св. Августина, достаточно обширное для того, чтобы с необходимостью вводить жесткие рамки, ограничивающие обращение к использованию риторических приемов в целом примерами, связанными непосредственно с антиманихейской дискуссией. Из этих примеров общих мест сформирована сеть *topoi*: это избранные темы, многократно и в различных контекстах повторяющиеся в большинстве источников, критикующих с той или иной стороны манихейское учение — его религиозные, моральные, обрядовые аспекты. Однократно встречающиеся и/или не подлежащие стереотипизации примеры не были рассмотрены. Также из рассмотрения исключается обвинение манихеев в том, что они отрицают Ветхий Завет полностью, а Новый признают лишь частично, поскольку это утверждение не является полемическим, а кон-

⁴ Средневековые писатели различали и не отождествляли катаров и манихеев, хотя активно пользовались эпитетом "манихеи". У св. Бернарда Клервосского в *SERMO LXVI. De erroribus haereticorum circa nuptias, baptismum parvulorum, purgatorium, orationes pro defunctis et invocationem sanctorum* (см. Sancti Bernardi Abbatis Clarae-Vallensis Sermones. In: *Cantica Canticorum. Opera Omnia*): "напрасно искать основателей этой секты, хотя все другие еретические секты имели ересиарха-основателя (манихеи — Мани, савелиане — Савелия, ариане — Ария)". Это важное замечание, указывающее, что катары были одной из сект, о которых знали в Средневековье, но не считали, что катары являются продолжателями манихеев.

⁵ *Moneta de Cremona. Adversus Catharos et Valdenses libri quinque*, ed. Ricchini, Roma, 1743. Катары Монеты итальянского происхождения, совсем не те катары, о которых писал Бернард Клервосский.

статирует широко известный факт, к тому же многократно освещенный в научной литературе⁶.

Каждая из глав, описывающая отдельный топос непосредственно связана со следующей. Изыщество композиции, построенной исследовательницей, объясняется опять-таки ограничением исследования: в отличие от предыдущих поколений ученых, отбиравших и систематизировавших в наследии св. Августина необъятное количество богословских, текстологических и любых иных деталей, Куделла не ставит задачи квантифицировать антиманихейские пассажи в августиновском корпусе⁷ или увязать те или иные обвинения с конкретными историческими событиями, на что было направлено внимание исследователей на более ранних этапах историографии, а предлагает внимательно рассмотреть развитие августиновой антиманихейской риторики, как феномена.

Анализ каждого топоса состоит из трех частей, различающихся постановкой вопроса. В первой рассматривается формальная сторона употребления топоса — приведены образцы применения в августиновых сочинениях; их формализуемые признаки; обобщенное содержание топоса; встречаемость в подтвержденном или предполагаемом манихейском словоупотреблении; использование св. Августином манихейских первоисточников⁸; стереотипы, приписываемые манихеям; содержательные связи с другим топосом; помещение топоса в соответствующий ему конкретный контекст; предположительный повод для переноса топоса в иной, не связанный напрямую с антиманихейской полемикой контекст. Вторая часть посвящена прояснению манихейского бэкграунда, а также конкретно — достоверности топоса. Здесь приводятся высказывания, исходящие из манихейского корпуса и подтверждающие топос, или же указания на отсутствия соответствующих мест в корпусе, а также возможные возражения и корректуры в отношении образа "другого" в августиновых сочинениях. Третья часть представляет полемическую защиту топоса и включает аргументы в определенном контексте, богословские и философские предпосылки, применение библейских цитат как авторитетного письменного доказательства. В качестве примера дальнейшего развития антиманихейской риторики приводится близкий по времени трактат *De fide contra Manichaeos*⁹, составленный епископом Узалы Эво-

⁶ Активное изучение этой темы в последнее десятилетие XX в. и первое десятилетие XXI в. демонстрируют материалы 3-го международного конгресса *Manicheismo e Oriente Cristiano antico* (1993), статьи А. Хоффмана, включая комментарий к *De utilitate credendi*, а также Г. Вурста, П. Фредериксен, Б. Нойшефера (о полемике с Фавстом) и Н. Педерсена (нелатинские источники по манихейству).

⁷ Как, например, делал Х. Хагендаль с цитатами из латинских авторов, или составители *Corpus Augustinianum Gissense* с более широким спектром ключевых понятий.

⁸ Здесь автор подчеркивает, что в антиманихейской полемике св. Августин непосредственно обращался к оригиналам манихейских писаний, т.е. сочинения *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*, *De Genesis adversus Manichaeorum*, *De duabus Animabus contra Manichaeos*, *Contra Fortunatam*, *Contra Adimantum Manichaei Discipulum*, *Contra Epistulam Manichaei quam vocant Fundamenti*, *Contra Felicem Manichaeum*, *Contra Secundum Manichaeum* содержат точные цитаты из *Epistulae Fundamenti* и других доступных св. Августину текстов, происходящих непосредственно из манихейской общины.

⁹ Актуальное критическое издание: *The anti-Manichaean treatise "De fide contra Manichaeos" attributed to Evodius of Uzalis: critical edition and translation Vanspauwen, Aaron.* (2018). In: *Sacris erudiri*, 57, 7-116.

дием ок. 420–430 гг., в котором с одной стороны, очевидно значительное влияние августиновских текстов, и преобладающая часть ссылок и аргументов в этом трактате заимствована напрямую или опирается на сочинения св. Августина, с другой стороны, отдельные аргументы получили дальнейшее самостоятельное развитие (уже без непосредственного обращения к первоисточникам).

Кратко охарактеризуем избранные общие места о манихейском учении (которое Августин рассматривает, вероятно, в качестве крайне искаженной формы христианства).

Дуализм и учение о двух богах. Двум природам (*naturae* или *substantiae* в словоупотреблении св. Августина) приписываются противоположные моральные качества — благие и злые. В отношении их предвечного и совечного существования формулировки менее строгие и тематизируют не вопрос об их происхождении, а состояние противостояния и смешения (*permixtio/commixtio*) их друг с другом. Св. Августин не называет напрямую эти природы враждебными друг другу, как это понимается в рамках манихейской онтологии. Таким образом, христианская интерпретация и обвинение исходят из принципиально иной картины мира, где есть один источник творения, положение о том, что творение благого Творца по определению "хорошо весьма", а также причинная связь в вопросе о происхождении зла. В передаче св. Августина с точки зрения манихеев предназначением человека является разделение (с помощью органов чувств) "добрых" и "злых" вещей и возвращение их обратно их создателям. Осуществляется это не только с помощью пищевых запретов, описанных выше. Живых существ, в особенности вызывающих отвращение или страх (таких, как насекомые, пресмыкающиеся, хищники), которым они приписывают происхождение от "злого бога" и воплощающих таким образом саму природу зла, они тоже избегают. Поскольку представления о первоначальном грехе и его последствиях в данной онтологической схеме отсутствуют, его место занимает неизменяемое предназначение — к свету или к тьме. Логичным следствием подобного разделения существ на творения двух богов, как следует из риторического пассажа (*In Iohannis euangelium tractatus* 1, 14), оказывается происхождение человека от неблаготворца, то есть дьявола. Этот вывод предполагает невозможное с точки зрения христианина представление о Творце и творении. Если все то, что для человека, знакомого с текстом Священного Писания является Творцом и творением, приписывается "злой" природе, то что же было произведено и является субстанцией света? Образ создателя всего мира распадается на двух творцов, как заключает св. Августин, в вере манихеев, следовательно, существуют два бога, и если они говорят, что нужно почитать бога, создавшего мир, то речь точно не идет о Боге Ветхого Завета, поскольку это явно отрицает библейский текст. В *Capitula* манихея Фавста есть прямое указание на то, что упоминание "злой субстанции" в качестве бога вызвано необходимостью подстраиваться под терминологию оппонента — в ответ на это Августин свидетельствует, что неоднократно сам слышал именно такое словоупотребление на собраниях манихеев, в которых принимал участие в молодости. Примечательно, что в данном случае он аргументи-

рует исключительно исходя из собственного опыта и не видит необходимости прибегать к цитатам из письменных источников.

Манихейский священный текст, *Epistula Fundamenti*, предписывает читателю следовать и служить божественному откровению, чтобы избавиться от зла (Фрагм. 1). Он указывает на первоначальное состояние битвы двух природ — света и тьмы, которые описываются как неизмеримо огромные, "Отец света" — как *aeternitate propriis semper exultans* и *perpetuus*, царство тьмы — *infinitus*. Информанты св. Августина пользуются библейскими цитатами для подкрепления своих догматов веры, ахая подтверждение двух безначальных природ и борьбы между ними. Адимант противопоставляет определения человеческого рода из Быт. 1:26 и Откр. 8:44; Мф. 23:33, которые, по его мнению, демонстрируют принципиальное различие между Богом Ветхого и Нового Завета, причем ветхозаветный понимается как создатель всего злого, а новозаветный — всего благого в мире. Логика тут примерно такая: если Быт. указывает на происхождение человека (*imago Dei*), то евангельские цитаты буквально проясняют, о каком именно творце идет речь (*vox es patre diablo estis; serpentes genimina viperarum*). Притча о дереве и его плодах, по мнению Адиманта, отсылает напрямую к Древу познания добра и зла и тоже подтверждает двойственность мира (а также позволяет проводить ассоциацию Христа со змеем в Эдеме, поскольку различие добра и зла с точки зрения манихеев — главная добродетель набожного человека, а Христос воспринимается как некая божественная сущность, дающая это знание). Фавст проводит различие между манихеями язычниками по признаку, что последние возводят происхождение описанных выше противоположностей (добро-зло, свет-тьма, отвратительное-приятное, конечное-вечное и т.д.) к одному источнику (создателю), в то время как с точки зрения ученого манихея богом можно называть только благое начало; для царства тьмы есть термин *hyle*, который он приписывает непосредственно Мани (что, конечно же, не выдерживает никакой критики с точки зрения классически образованного человека). В полемике с Форнутаом вопрос о происхождении зла принимает форму дилеммы, для решения которой каждый из оппонентов прибегает к представлению образа творца как обладающего неким изъяном: если творение несовершенно, то либо зло от творца, или творец не обладает дальновидностью и полной властью над творением. Секундин на примерах из евангельских текстов и апостольских посланий предупреждает об опасности "еврейских басен", т.е. Ветхого Завета, требует не смешивать две природы, приводя ряд противопоставлений — духа добродетели и порочного духа, тьмы и Солнца — используя евангельские притчи, тематизирующие выбор между двумя альтернативами, в качестве доказательства двойственного характера мироздания. Нельзя не обратить внимание на то, что манихейский метод обращения со священными текстами весьма далек от описываемого св. Августином в *De utilitate credendi* подхода к трактовке Ветхого Завета, разделяемого на историческую, этиологическую, аналогическую и аллегорическую интерпретации (*De util. cr.* 3, 5ff). Он состоит в буквальном понимании и поиске параллельных мест, под-

тверждающих (исходя из манихейской логики) друг друга, в том числе в виде сбывающегося пророчества.

Аргументация св. Августина, опровергающая манихейское учение, складывается из следующих положений: принципиальная субъективность в оценке конкретных вещей (принадлежность по умолчанию всего живого к темной или светлой природе); зло не может в философском смысле обосновать свое существование; злое начало на основании своей самостоятельности является вторым богом; некорректное использование термина *hyle* дискредитирует манихейскую терминологию; если бы у манихеев было представление о свободе воли, оно устранило бы необходимость во второй природе.

***Carnalia phantasmata*.** Поскольку св. Августин исходит из того, что все манихейское учение изначально является искажением, выдумкой, то в его словоупотреблении присутствуют многочисленные эпитеты, определяющие само учение и его положения в качестве фантастических, воображаемых, надуманных, пустых и ложных (*phantasmae, fictae, nugae, falsae, vanae, fallaciae* etc. и производные от них). Некоторые из этих слов не имеют однозначно негативных коннотаций, но используются в негативном контексте, поскольку манихейские "сказки" или "басни" с точки зрения Церкви весьма небезобидно и наполнено не просто выдумками и фантазиями, но и вполне лживыми и коварными идеями. Причем св. Августин представляет манихейскую мифологию через полный спектр человеческой несознательности — от *puer ludibrium* через *muliebre avocamentum* до *aniculare deliramentum*. Такой трехступенчатой риторической формой он отсылает к манихейской идее "трех веков", что в свою очередь выводит манихейское учение как некое (не вполне удачное) театральное представление — с завязкой (довольно скомканной), кульминацией (малодинамичной) и драматическим финалом (*exitus theatricus*, который тоже не особенно очевиден и имеет место только в случае неполного успеха в разделении света и тьмы и низвержении части неочистившихся от смешения частиц света в царство вечного мрака). Куделла отмечает, что на уровне лексики св. Августин дополнительно обыгрывает "губительный конец" этой трехчастной схемы — *initium truncum et medium putridum et finem ruinosum* — называя священный текст манихеев *epistula ruinosi fundamenti*: таким образом, начало и конец всей истории как бы замыкаются в своей разрушительной бессмысленности. Глава о воображаемых материях тематизирует манихейскую онтологию и мифологию с точки зрения ее полемического выражения св. Августином в качестве литературного вымысла, подобного античному театру, рассказывавшему истории о богах и героях, полному жестокости, непреодолимого рока и фантастических деталей. Глава дополнена тремя экскурсами — о возможном указании в с. Faust. 15 на манихейский гимн, описывающий структуру царства света; о возможной идентификации в манихейской мифологии *homo primus* и Христа; а также о предположительном месте эпизода с искушением архонтов в мифологической хронологии.

Аргумент Небридия. Манихейский ответ на вопрос о происхождении зла в мире казался св. Августину неудовлетворительным еще в то время, когда

он самым был слушателем и поклонником их учения, поскольку демонстрировал слабость логического обоснования вкупе с антинаучностью космологии и допущением об уязвимости/порочности творца мира. Дальнейшее богословское и риторическое развитие этого вопроса прослеживается во многих сочинениях Отца Церкви. В этой главе представлен ход дискуссии св. Августина с разными адресатами, упомянутыми выше, поскольку собственно манихейского контекста у вопроса *unde malum* нет, дискуссия принимает немного странную форму ответов на непоставленные вопросы и встречные вызовы в виде подтверждения манихейских догматов цитатами из Библии. С точки зрения св. Августина, несомненно, такая аргументация непоследовательна и неубедительна, но современный исследователь обращает внимание на то, что обе стороны исходят из принципиально разных мыслительных и логических рамок: с одной стороны, архаичная (ближневосточная?) многослойная картина мира, в которой дуализм является изначальным и основополагающим принципом, с другой — традиция, основанная на древнегреческой философии, научном рационализме и гармонизированном с ним христианском мировоззрении, в котором зло — это отсутствие блага, а не самостоятельно действующая сила. Проблема "межрелигиозной коммуникации" состоит в данном случае в нетождественности одноименных категорий и приписываемых им смыслов.

Идентичность субстанции бога и души. В раннем трактате *De ordine* вопрос о различии между субстанцией души (если она содержит божественный свет) и ее творцом занимает центральную роль. С манихейской точки зрения, по крайней мере, как ее представляет св. Августин, между благим божеством и рассеянными частицами света не существует различия, поскольку они понимаются буквально как *pars dei*. В таком же качестве частицы света содержатся в золоте, камне, воздухе и солнечном свете. Однако слово "часть" может предполагать то остальное "целое", от которого оно отделено — что отсылает к положению об уязвимости/порочности светлого божества, которое претерпело некое количественное умаление, неполноту. (В христианском понимании Бог по умолчанию обладает неизменностью и полнотой, которая не может претерпеть умаление или расточиться в ходе творения). Более поздний антиманихейский Комментарий на Бытие указывает на "гордыню неких, кто... верит, что всевышний Бог и душа одной и той же природы (*summi dei et animae humanae una eademque natura sit*)" (*De Genesi contra Manichaeos* 2, 40). Связь между душой и Богом нормальным образом св. Августин описывает как *de dei... substantia* (ep. 236, 2) или *de substantia dei et eiusdem omnino naturae* (*De natura boni contra Manichaeos* 42), или же *de ipsis membris dei* (*Ennarationes in Psalmos* 140, 10), в то время как в пассажах, направленных против манихейского учения, фигурирует иная терминология: *pars*, *membrum* или *portio*. Отождествление света, испущенного, согласно *Epistula fundamenti*, манихейским Отцом света в мир, с самим божеством и их субстанциальная идентичность приводит в христианской интерпретации к выводам о несостоятельности онтологической иерархии и изменчивости и несовершенстве природы (коль скоро она идентична с человеческой душой) божества.

Одушевленность мира. Судьба души в манихейском представлении зависит от жизненных процессов, происходящих в теле, временно оказавшемся ее пристанищем. Душа как часть субстанции света таким образом никак не связана с личностью человека — частицы света находятся в таком же "связанном", плененном состоянии во всех живых и неживых телах и находятся в постоянном движении, претерпевая либо освобождение, либо заключение. Человек может сознательным образом влиять на судьбу мироздания, возвращая больше светлой субстанции обратно ее создателю — этому, в частности, служат пищевые предписания манихеев и прочие "печати" (запреты на определенные виды деятельности). В частности, описанная выше "печать рук" предполагает неучастие "избранных" в сборе урожая, поскольку человеческая душа, *anima rationalis* может обитать плодовом дереве, а необходимость кому-то выполнять эту работу объясняется евангельской цитатой Мф. 25:35 — под "заботой об алчущем, жаждущем и нагим" манихейская трактовка предполагает заботу верующих низкого уровня посвящения о своих "избранных". Однако вместо спасения души в качестве награды им полагается перерождение душ в "более совершенных" телах — "избранных", или растений, предложенных им в пищу. Души не-манихеев после смерти переселяются в деревья, корнеплоды¹⁰ или крупных зверей — что исключает их из употребления в пищу "избранными" и возможности "освобождения". Несмотря на знакомство св. Августина с платонизмом и применение термина *revolutio* для описания круговорота душ в мире, как отмечает Куделла, богослов не предпринимал серьезных попыток проанализировать эту очевидную параллель.

Поклонение Солнцу. Манихейское учение называет светила "кораблями", которые переносят частицы света, собранные в мире, в небесное царство света. Св. Августин указывает на особое почитание Солнца и Луны, которое выражается в молитвах, обращенных в направлении светил, а также в представлениях о том, что светила состоят из божественной субстанции и являются частью божества, а Солнце ассоциируется с Христом (что подчеркивает особенное его значение для манихеев). Обвинение в поклонении светилам в целом является известным общим местом, применявшимся также и в отношении христиан. Ничего исключительно богохульного в молитвах манихеев нет, кроме того, что в тот день, когда они поклоняются Солнцу, христиане празднуют Воскресение Господа. Однако совпадение праздничных дней, с точки зрения оппонента св. Августина, Фавста, может быть неслучайным — с манихейских позиций он осуждает предписанный иудеям субботний покой, поскольку таким образом они как бы присоединяются к почитанию римского бога Сатурна. Вопрос о том, были ли остальные дни, не посвященные Солнцу, в манихейском недельном литургическом обиходе отмечены столь же выраженным или менее активным почитанием этого светила, св. Августин оставляет открытым.

Отрицание телесности. Негативное отношение к мясу, плоти и телесности как таковой в манихейском мировоззрении исходит из принципи-

¹⁰ Растения вырывать с корнем также запрещается, т. к. корень непосредственно связан с царством тьмы.

ального дуализма, различающего благую и злую природы, в то время как похожие этические воззрения платоников указывают на действие страстей в человеческом теле, которые вызваны четырьмя элементами и их свойствам. С позиции принадлежности любого живого тела к царству тьмы по природе и по субстанции, любое действие этого тела может служить исключительно той же темной силе. Употребление в пищу живыми существами плоти других существ только увеличивает концентрацию тьмы, та же логика действует и в отношении продолжения рода. Критика Фавста в отношении эпизода из пророка Осии с женитьбой на блуднице (Ос 1:2) основывается на буквальном понимании истории брака пророка и приложении к нему описанной выше морали: лучше уж продолжать жить с порочной женщиной, избегать возможности иметь детей, чем приумножать род тьмы. На практике резко негативное отношение к телесному не исключало для членов манихейской общины возможности вступать в законный брак или сожительствовать, требование полного воздержания относилось только к "избранным". В этом контексте евангельские свидетельства о непорочной безбрачной жизни Христа воспринимались как прямое доказательство предпочтительности целомудренного воздержания как модели поведения для благочестивого человека.

Отказ от милостыни. Как отмечает автор исследования, для обвинения в ереси типичным элементом является указание на поведение, нарушающее или отрицающее христианскую этику. Если в случае с брачной этикой речь шла о принципиальном неприятии ветхозаветного (и характерного для большинства традиций) понимания брака как института воспроизведения (избранного) народа, то инкриминируемый манихеям отказ накормить голодного (вместо того, чтобы подать кусок хлеба, манихей скорее предложит монету (мог. 2, 53)) представляется св. Августину "искаженными представлениями о милосердии". Собирательное название пищи, закрепившееся в словоупотреблении большинства населения Римской империи — хлеб — конкретно в случае манихеев вызывает вопросы глобального масштаба. Милосердие человека, выраженное в куске самой простой пищи, с точки зрения верующего манихея, может обернуться негативными последствиями для будущего души как дающего, так и принимающего милостыню.

Докетизм. По свидетельствам св. Августина, в манихейской среде использование имени Христа не имело исключительной привязки к библейскому Иисусу. Эти имена могли обозначать действующих в определенном контексте акторов, относящихся к царству света: некто, претерпевающий страдания, прикованный на древе; некто, преследуемый иудеями и распятый при Понтии Пилате; некто, пребывающий в светилах — Луне и Солнце. При анализе этого топоса (содержательно: "Иисус в представлении манихеев"), как явствует из названия главы, Куделла обратила внимание на то, что св. Августина интересовало в восприятии его оппонентов — а именно, полное игнорирование физической, материальной природы Христа. "Страдания на древе", "преследование иудеями" и даже факт казни никак не противоречат бесплотности, с манихейской позиции, поскольку заключенные в плоти частицы света так же претер-

певают страдания, не имея никакой осязаемой природы. Несмотря на, казалось бы, очевидность других вероятных точек напряжения — как например, отрицание "иудейского", "плотского" Христа, св. Августин сосредоточивает свою аргументацию на опровержении заблуждения о нематериальности Спасителя. Докетизм ведет к весьма опасным с богословской точки зрения ересь, поскольку мнимое страдание является ложью. Эскурс в этой главе посвящен влиянию мотива обмана в экзегетических произведениях св. Августина и возможной связи этого мотива с манихейским докетизмом.

Отрицание вины. В Комментарий на Бытие против манихеев св. Августин метафорически представляет ересь (*error haereticorum*), искушающую Церковь, в образе библейского змея из Эдема, причем повторяет это сравнение трижды, подчеркивая три порока тех, против кого направлен этот трактат. Триада "похоть плоти, похоть очей и гордость житейская" (1 Ин. 2: 14) отсылает к тем предрассудкам манихеев, которые, по мнению св. Августина, ведут к отрицанию самого понятия вины, категорий греха и его искупления. Похоть плоти, упомянутая выше в топосе про отрицание брака, ведет к фактической легитимации прелюбодеяния. Похоть очей — предпринимаемые манихеями усилия видеть плотским зрением божественную субстанцию (или вероломно убедить других, что это возможно: топос про поклонение светилам и другие, связанные с разделением "светлых" и "темных" вещей в мире). Гордость житейская — убеждение в том, что душа и Бог суть одно и то же. Буквальное понимание предопределенности одних вещей к свету, а других — к мраку создает иллюзию очевидности, простоты и "справедливости" устройства мира, в котором у человека нет ни выбора, ни вины, ни наказания, ни прощения. Не человек согрешил, а "народ тьмы" в силу своей природы виноват в том, что в мире существует зло. Однако в *Epistula fundamenti* понятие греха неким образом присутствует: душа оскверняется тем, что забывает свое предназначение к свету, отклоняется от него и недостаточно сопротивляется натиску тьмы, а также содержится намек на то, что возможно возвращение отпавших душ обратно (Фрагменты 8 и 9).

Учение о двух душах. Приписывание манихейству представления о двух душах в одном теле встречается не только у св. Августина: более ранний антиманихейский трактат Серапиона Тмуитского также указывает на эту особенность. Термины *anima lucis* и *anima tenebrarum* появляются в августиновском словоупотреблении в сочинении *De moribus Ecclesiae et de moribus Manichaeorum* (387/388); в *De vera religione* (ок. 390) он описывает некую группу еретиков, полагающих наличие в человеческом теле двух противостоящих душ — благую они считают происходящей от Бога, а вторую — *de gens tenebrarum*. В последовавшем несколько позже сочинении *De duabus animabus* учение о двух душах занимает в репертуаре антиманихейской риторики место устоявшегося утверждения (то есть, становится собственно "топосом"). Однако исследование самого феномена "двух душ в одном теле" — попытки логически объяснить (а точнее — опровергнуть) вероятность его существования св. Августин продолжал и позднее, в частности, в Исповеди и Пересмотрах появляется терминологическое

отклонение — место *anima* в описанном топосе занимает *mens* или *voluntas*. Поздние ересиологические трактаты (*De haeresibus* и *Opus imperfectum contra Julianum*) упоминают учение о двух душах в менее категоричной формулировке, в контексте манихейского догмата о смешении двух природ и противостоянии плотского и духовного начал. Эта терминология значительно ближе к оригинальному манихейскому пониманию категорий субстанции, души и самого принципа дуализма. Куделла отдельно подчеркивает наблюдение, что в открытой полемике с представителями манихейской общины св. Августин избегал прямой апелляции к этому топосу. В соответствующих первоисточниках учение о двух душах нигде очевидным образом не формулируется. Тем не менее, научная дискуссия по этому поводу не закончена, по обе стороны представлены суждения исследователей, внёсших значимый вклад в изучение религиозных процессов в поздней Античности с конца XIX по XXI вв. Одна точка зрения (берущая начало от Исаака де Бособра, первооткрывателя манихейства для европейской науки Нового времени, до Франсуа Декре, Гая Струмзы и Паулы Фредриксен) представляет аргументацию св. Августина формально и фактически корректной. Вторая (происходящая от Фердинанда Кристиана Баура, апеллирует к тому, что "злое начало" в душе не является равнозначным "второй душе", исходя из манихейской же терминологии и категориального аппарата. Этой позиции — более гибкого, недогматического понимания характера двойственности души в манихействе — придерживались Анри-Шарль Пюш, Кевин Койль, Уго Бьянки, Фолькер Дреколль и, очевидно, Мирьям Куделла тоже. (И тем не менее, она оставляет открытым вопрос — как же смогло произойти так, что вроде бы общепринятое словоупотребление (у св. Августина) невольно привело к далеко идущему непониманию).

Мани как исполнение обещания о Параклете. Последний, эсхатологический топос, связан напрямую с непрочным положением манихейской общины в Римской империи. Св. Августин, обращая внимание на царившее среди приверженцев этой веры лицемерие и безнравственность, объяснял этот контраст между заявляемыми требованиями к чистоте и строгости образа жизни и реальным поведением людей тем, что манихеи не предавали суду и огласке случавшиеся в общине непотребства чтобы таким образом не привлечь внимание властей к своим запрещенным государственным законами собраниям. Манихеи были преследуемы и гонимы¹¹, они ощущали свою инаковость, избранность, монополию на истину (или по крайней мере, на стремление к ней) и связывали ее с надеждой на грядущее утешение. В образе обещанного Христом апостолам Утешителя — Параклета — манихеи узнавали эпитет своего учителя, Мани (Мани, апостол Иисуса Христа (Ер. Fund. фрагмент 1,1) или же Мани, апостол Параклета, т.е. посланный от Христа через Утешителя, почему бы нет, если Бог послал Сына, чтобы Тот послал Духа, разве не может Дух послать своего посланника? — примерно такая логика предполагаемого манихейского умозаключения выстраивается у св. Августина

¹¹ Декреты против манихеев см. Kaden, Edikte gegen die Manichäer; краткое резюме ситуации см. Drecoll, Kudella, Augustin und der Manichäismus, 11-13.

в *Contra Epistolam Manichaei quam vocant Fundamenti*, 6, 7), следовательно, он исполнял библейское обетование. Это только один из возможных вариантов интерпретации, с которой полемизирует богослов. Святой дух так же мог пониматься как посланный в/через Мани, или же последователи Мани (и он сам) считали его воплощением Святого духа. Последний вариант предполагает претензию на третье лицо Святой Троицы, что является откровенным богохульством с точки зрения христианина (и возможным указанием на религиозный синкретизм). Замечательно также то, что идентификация Мани как "апостола" сопровождалась принципиальным отрицанием книги Деяний, освещающей историю от призвания апостолов до обетования Утешителя. В отличие от других книг Нового Завета эта отрицалась полностью и считалась среди манихеев "позднейшим искажением".

В заключении автор приводит формальные оценки и выводы из проведенного исследования. Первичное ограничение спектра манихейских теологуменов христианским богословием исходило из его задачи опровержения опасных, еретических и богоборческих взглядов, Куделла отмечает также, что выбор обусловливался также потенциальной дискуссионностью вопросов, т.е. пригодностью их для многостороннего, наглядного и убедительного ниспровержения. Позднеантичный епископ не мог преследовать цель максимального накопления объективного знания о всех сторонах и аспектах манихейского вероучения, поэтому он опускает многие внутренние взаимосвязи, которые не важны для полемики, оставляет явные противоречия без объяснения причин их нелепости. К примеру, совершенно не удостоилась его внимания и предметного изложения исконно манихейская сотериология. Среди предписаний "печатей уст и рук" подробно описаны пищевые ограничения, но запреты, не идущие вразрез с христианской этикой — на ложь, богохульство, кражу и насилие — остались за рамками дискуссии. В вопросах мифологии он демонстрирует близкое знакомство с манихейскими текстами, но, строго следуя полемическому целеполаганию, выбирает примеры, противоречащие или отвергающие основной тон откровения Мани. Выделение во второй части исследования ряда топосов в целом соответствует методу самого св. Августина, охотно применявшего вариации одного и того же удачного пассажа для аргументации в разных сочинениях. Благодаря классическому образованию и владению техниками риторического мастерства он добивался максимальной убедительности в своих полемических инвективах против оппонентов-манихеев: в сочинениях разного жанрового плана, проанализированных в данном исследовании, представлен практически полный спектр риторических приемов — от фигур звучания (парономасии, аллитерации, игры слов) до риторических вопросов, фиктивных диалогов и обращений к мнимому собеседнику, выстраивания дилемм и переходов от одной темы к другой с помощью сравнений, метафор, противопоставлений. Многие фрагменты исконно манихейских текстов сохранились в виде цитат или пересказа в полемических трактатах св. Августина, что с одной стороны, сужает оптику и представляет только противоречивое и негативное восприятие с точки зрения оппонента, с другой — представляют собой исходную точку дальнейшей рецепции, гораздо менее критичной и отда-

ленной от оригинального контекста. Если св. Августин, обращаясь к оригинальным текстам, смещал фокус с чуждого вероучения на аморальность мифологии, нивелировал кажущиеся неважными детали до их незначимости или делал грубые обобщения манихейского материала, руководствуясь христианской логикой, то его последователи имели в распоряжении полный репертуар оценочных суждений, приемлемых с точки зрения кафолической церкви (при том, что некоторые эпизоды были связаны с субъективным личным опытом св. Августина и его знакомством с конкретными людьми, что не могло не играть определенную роль в выборе тактики дискуссии с ними). Антиманихейская аргументация строится в первую очередь от лица официальной Церкви как осуждение отклонений от общепринятой нормы. Таким образом, основная линия аргументации — объяснение несостоятельности манихейского вероучения в тех моментах, где оно расходится с церковным. Несмотря на то, что для современного человека христианство и манихейство — это две принципиально разные религии, такого разделения для современников св. Августина не существовало: была *ecclesia catholica* и *ecclesia manichaica*, в которой тоже говорили о Христе, Боге, душе, истине и спасении. В непринципиальных моментах внимание так же обращалось на несоответствие — но уже не богословское, а противоречие здравому смыслу (как, к примеру, буквальное отождествление божественного света, солнечного света и блестящего металла).

В финальных строках своей монографии Куделла вновь повторяет вопрос: А можно ли вообще, оглядываясь на всю предвзятость позднеантичного ученого богослова в отношении иноверцев, считать св. Августина свидетелем латиноязычного манихейства? Несомненно, да, считает она. Помимо собственного субъективного (чем оно и ценно) мнения, он оставил для исследователей обширное поле поисков — где и как проходит грань между увлекательной, но фактически неточной полемикой и редкими ценными свидетельствами. А еще — максимально подробное методическое руководство о том, как сконструировать ересь.