

**МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
им. М. В. Ломоносова**

**Философский факультет
Кафедра философии религии и религиоведения**

Диссертационный совет Д 501.001.09 по философским наукам

04.2.01 2 54746 ~

На правах рукописи

МИРОШНИКОВ ИВАН ЮРЬЕВИЧ

**ЕВАНГЕЛИЕ ОТ ФОМЫ:
ИДЕОЛОГИЧЕСКОЕ СВОЕОБРАЗИЕ
И МЕСТО В ИСТОРИИ РЕЛИГИИ**

**СПЕЦИАЛЬНОСТЬ 09. 00. 14
философия религии и религиоведение**

Научный руководитель:
доктор философских наук,
профессор НИКОНОВ К. И.

**Диссертация на соискание ученой степени
кандидата философских наук**

Москва – 2012

СОДЕРЖАНИЕ

Содержание	2
Введение	3
Раздел I. Евангелие от Фомы: вопросы текстологии, жанра и композиции	24
Раздел II. Проблема датировки Евангелия от Фомы	38
Раздел III. Проблема истории редакций Евангелия от Фомы (на примере изречений 22 и 114)	71
Раздел IV. Акосмизм Евангелия от Фомы	90
Раздел V. Эсхатология Евангелия от Фомы	105
Заключение	116
Список использованной литературы	119
Приложение I. О переводе М. К. Трофимовой	170
Приложение II. Евангелие от Фомы (комментированный перевод с коптского и древнегреческого)	173

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. Несомненно, раннее христианство – одна из самых сложных страниц истории религии. Исследователь раннего христианства вынужден иметь дело с целым рядом серьёзных трудностей. Это, прежде всего, характер наших источников, их фрагментарность и их явный недостаток, необходимость попыток примирять противоречащие свидетельства и т.д. Другая проблема – это особая роль христианства в истории формирования «европейского человечества» и вызванная этим многовековая и подчас неосознаваемая предвзятость в интерпретации событий, процессов, текстов и идей первых веков нашей эры. Видимо, именно две указанные проблемы и породили третью, наиболее существенную – присутствие в науке о раннем христианстве большого числа схем и теоретических моделей, направленных на описание и объяснение доступных нам источников. Проблема с этими моделями состоит, как нам кажется, в том, что часто они не обеспечивают подлинного понимания раннехристианской истории, создавая, скорее, иллюзию такого понимания. Яркий пример – термин «гностицизм», при помощи которого учёные в течение нескольких веков характеризовали огромное множество различных религиозных групп, процессов и идеологий, существовавших в первые века истории христианства. Благодаря ряду публикаций, вышедших в девяностые годы прошлого века¹, сегодня научное сообщество постепенно приходит к пониманию того, что «гностицизм» – это изобретение учёных, конструкт, не соответствующий исторической действительности, который предстаёт как целостная и внутренне когерентная система лишь в результате тенденциозной интерпретации источников.

¹ См., прежде всего: Williams M. A. Rethinking “Gnosticism”: An Argument for Dismantling a Dubious Category. – Princeton: Princeton University Press, 1996. – 335 p. См. также: Layton B. Prolegomena to the Study of Ancient Gnosticism // The Social World of the First Christians: Essays in Honor of Wayne A. Meeks. / Ed. by L. M. White, O. L. Yarbrough. – Minneapolis: Fortress Press, 1995. – P. 334-350.

Важный вывод, который, как нам кажется, мы вправе сделать из предшествовавшего рассуждения, состоит в том, что на современном этапе развития науки о раннем христианстве исследователи должны подвергнуть сомнению эвристическую ценность многих популярных схем и теоретических моделей и попытаться заново прочитать знакомые тексты, по возможности «заклучив в скобки» все имеющиеся у них негласные допущения.

Именно эту работу мы и хотим проделать в настоящем диссертационном исследовании на материале крайне интересного и во многом загадочного раннехристианского текста – Евангелия от Фомы. Как нам представляется, изучение Евангелия от Фомы как нельзя лучше демонстрирует, насколько плохо источник, при его внимательном и критическом рассмотрении, вписывается в общую картину истории раннего христианства, созданную популярными теоретическими моделями, и насколько плохо эти модели описывают многообразие христианства первых веков нашей эры.

Из сказанного выше следует, что *предметом* данного диссертационного исследования является раннехристианский литературный текст, озаглавленный как «Евангелие от Фомы» и дошедший до нас в нескольких редакциях. Мы рассматриваем Евангелие от Фомы как памятник, ярко иллюстрирующий многие литературные и идеологические процессы, проходившие в христианстве, иудаизме и других религиях греко-римского мира первых веков нашей эры.

Соответственно, *объектом* исследования является идеология² Евангелия от Фомы и его место в истории религии.

Целями исследования являются выявление религиозных идей и

² Используя в настоящей работе термин «идеология», мы следуем традиции словоупотребления, сложившейся в советских и российских исследованиях по истории религии. См., например, раздел «Идеологические воззрения [Кумранской общины]» у И. Д. Амусина (Амусин И. Д. Кумранская община. – М.: Наука, 1983. – С. 151-167), параграф «Идеологическая характеристика сочинений [библиотеки Наг-Хаммади]» у А. Л. Хосроева (Хосроев А. Л. Александрийское христианство по данным текстов из Наг-Хаммади (II, 7; VI, 3; VII, 4; IX, 3). – М.: Наука, 1991. – С. 48-56) и т.д.

представлений, определяющих идеологическое своеобразие Евангелия от Фомы, а также решение вопроса о специфике процесса формирования этого раннехристианского памятника.

Для достижения указанных целей нам предстоит выполнить следующие задачи:

- определить характер доступных на сегодняшний день свидетелей текста (степень их сохранности, папирологические и диалектные особенности и т.д.);
- определить жанр и особенности композиции текста Евангелия от Фомы;
- решить вопрос о возможной датировке текста Евангелия от Фомы;
- рассмотреть проблему числа редакций текста Евангелия от Фомы и их взаимосвязи;
- исследовать проблему авторства, места создания и источников Евангелия от Фомы;
- разобрать основные метафоры, выражающие отношение Евангелия от Фомы к мирозданию;
- реконструировать центральные аспекты эсхатологии Евангелия от Фомы.

Теоретико-методологические основания исследования. Методы научного исследования³, использованные в диссертационной работе, можно разделить на три группы: во-первых, методологические принципы, которые можно охарактеризовать как общенаучные, т.е. используемые во всех науках, как эмпирических, так и абстрактных; во-вторых, подходы, применимые в

³ Позволим себе привести определение метода, предложенное Р. Декартом: «Под методом же я разумею достоверные и легкие правила, строго соблюдая которые человек никогда не примет ничего ложного за истинное и, не затрачивая напрасно никакого усилия ума, но постоянно шаг за шагом приумножая знание, придет к истинному познанию всего того, что он будет способен познать» (Декарт Р. Правила для руководства ума // Сочинения. – Т. 1. – М.: Наука, 1989. – С. 86).

гуманитарных науках; в-третьих, методы, характерные только для науки о Новом Завете.

К числу *общенаучных* методологических принципов, использованных в настоящей работе, можно отнести принцип историзма и принцип свободы от оценки. Согласно *принципу историзма*, предмет исследования следует рассматривать в его развитии и в связи с определяющими его историческими условиями. *Принцип свободы от оценки*, сформулированный М. Вебером, заключается в требовании, «которое сводится к тому, чтобы исследователь отчетливо *разделял* две группы гетерогенных проблем: установление эмпирических фактов <...>, с одной стороны, и *собственную* практическую оценку, то есть свое *суждение* об этих фактах <...>, рассматривающее их как желательные или нежелательные, то есть свою в этом смысле оценивающую позицию – с другой».⁴ Как справедливо отмечает М. Вебер, выносить оценочные суждения и судить о значимости ценностей – «дело веры, быть может, также задача спекулятивного рассмотрения и толкования жизни и мира с точки зрения их смысла, но уже, безусловно, не предмет эмпирической науки».⁵ Руководствуясь принципом свободы от оценки, в рамках настоящей работы мы будем стремиться избегать оценочных суждений относительно рассматриваемых в диссертации исторических событий и религиозных идей.

К числу подходов, применимых в *гуманитарных* науках, относится совокупность методов *герменевтики*, которую мы, вслед за Э. Бетти, понимаем как теорию интерпретации. Методика интерпретации опирается на четыре канона: первые два относятся к объекту интерпретации, вторые два – к субъекту.⁶

⁴ Вебер М. Смысл «свободы от оценки» в социологической и экономической науке // Вебер М. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – С. 558.

⁵ Вебер М. «Объективность» социально-научного и социально-политического познания // Вебер М. Избранные произведения. – С. 351.

⁶ См.: Бетти Э. Герменевтика как общая методология наук о духе. – М.: «Канон+», 2011. – С. 28-32,

(1) *Канон герменевтической автономии объекта* или *канон имманентности герменевтического масштаба*: «если смылосодержащие формы, выступающие в качестве предмета истолкования, по существу суть объективация духа, и прежде всего изъятие мысли, то ясно, что они должны быть поняты сообразно объективированному в них чужому духу». Как отмечает В. Г. Кузнецов, «фактически этот канон есть требование соответствия герменевтической реконструкции точке зрения автора».⁷

(2) *Канон тотальности и смысловой связности герменевтического рассмотрения* делает возможным «взаимное высветление смыслов и прояснение смылосодержащих форм через отношение целого к его составным частям и наоборот». Этот канон известен также как *принцип герменевтического круга*, который был впервые сформулирован Ф. Д. Шлейермахером: «Любое особенное может быть понято только из общего, частью которого оно является, и наоборот».⁸

(3) *Канон актуальности понимания*: «интерпретатор должен в себе самом пройти (в обратном движении) путь творчества, повторно конструировать его изнутри, изнутри осуществить обратный переход чужой мысли, фрагмента прошлого, вспоминаемого переживания, в собственную жизненную актуальность». Этот канон направлен против наивного стремления многих историков избавиться от собственной субъективности. Задача историка не исчерпывается пересказом источников; «позиция интерпретатора не может быть чисто рецептивной». С другой стороны, историк не должен стремиться к полному устранению объективности и снятию противопоставления понимающего субъекта и понимаемого объекта. В противном случае велика опасность «получить от опрашиваемых текстов

40-43, 66, 75-77, 97, 117-119.

⁷ Кузнецов В. Г. Герменевтика и гуманитарное познание. – М.: Издательство Московского Университета, 1991. – С. 71.

⁸ Шлейермахер Ф. Д. Герменевтика // *Общественная мысль: исследования и публикации*. – Вып. 4. – М.: Наука, 1993. – С. 234.

только то, что кажется осмысленным и разумным самому интерпретатору». Работа исследователя должна основываться на предположении, что «тексты имеют сказать нам что-то, чего мы сами не знаем». Иначе говоря, чужое мнение нужно постигать именно как чужое; интерпретация – не монолог историка, а диалог, который должен состояться между историком и объективированным в источниках духом.

(4) *Канон смысловой адекватности понимания* или *канон герменевтического смыслового соответствия*: «согласно этому канону, интерпретатор должен стремиться привести собственную жизненную актуальность к глубочайшему внутреннему согласованию с побуждением, исходящим от объекта». Необходимым условием понимания является «открытость духа», которая выражается в «бескорыстии и смиренном самоотстранении», в «честном и решительном преодолении собственных предрассудков и воззрений, могущих повредить непредвзятому пониманию». Заметим, что этот канон во многом совпадает с описанным выше принципом свободы от оценки.

Поскольку в настоящей диссертации затрагиваются проблемы истории религии, мы в своей работе опирались на принцип методологического атеизма. Согласно *принципу методологического атеизма*, учёный должен стремиться к тому, чтобы ответы на вопросы, поставленные в рамках научного исследования, были верны, по выражению Гуго Гроция, *etsi deus non daretur*, – «даже в том случае, если бы Бога не было». Подчеркнём, что атеизм, о котором идёт речь, является методологическим, а не онтологическим: мы отказываемся от «гипотезы Бога»⁹ в рамках нашего исследования, оставляя за рамками исследования вопрос о том, являются ли

⁹ Мы позаимствовали выражение *the God Hypothesis* у Р. Докинза. См.: Dawkins R. *The God Delusion*. – London: Bantam Press, 2006. – P. 31. Выражение восходит к известному афоризму, прозвучавшему в разговоре П.-С. Лапласа и Наполеона I Бонапарта. См.: Ball W. W. R. *A Short Account of the History of Mathematics*. – Sixth Edition. – London: Macmillan, 1915. – P. 417-418; Воронцов-Вельяминов Б. А. Лаплас. – 2-е изд., доп. и перераб. – М.: Наука, 1985. – С. 217.

эти утверждения ложными в действительности. Применение принципа методологического атеизма в рамках истории религии обстоятельно рассмотрено в статье М. Смита «Исторический метод в религиоведении».¹⁰ Заметим, что принцип методологического атеизма не следует смешивать с предложенным психологом Т. Флурнуа «принципом исключения трансцендентности»¹¹ (или, иначе, принципом методологического агностицизма), который, как мы полагаем, неприменим в исследованиях по истории религии. В полемике с шумерологом Т. Якобсеном, полагавшим, что «при написании истории религии исследователя волнует лишь, какие существовали верования, а были ли они истинны, его, дескать, не интересует», М. Смит справедливо указал, что данное суждение ложно, поскольку «многие древние религии говорили о предполагаемых случаях божественного вмешательства в историю, а рассмотрение таких вопросов – это дело исторического исследования».¹² В той мере, в какой историк религии не просто описывает исследуемые им верования, но и стремится найти научное объяснение их происхождения и развития, он вынужден руководствоваться принципом методологического атеизма. В противном случае он либо не сможет найти объяснения, либо его объяснения будут носить богословский характер.

Наконец, к числу методов науки о Новом Завете, используемых в настоящей работе, можно отнести следующие: критику текста (нем. *Textkritik*, англ. *textual criticism*), критику источников (нем. *Quellenkritik*, англ. *source criticism*), критику форм (нем. *Formgeschichte*, англ. *form criticism*),

¹⁰ Смит М. Исторический метод в религиоведении / Пер. с англ. яз. И. Ю. Мирошникова // Религиоведческие исследования. – 2010. – №3-4. – С. 7-13.

¹¹ Флурнуа Т. Принципы религиозной психологии // RELIGO: Альманах Московского религиоведческого общества. – Вып. 1: 2004-2007. — М.: Прогресс-традиция, 2008. – С. 209.

¹² Смит М. Цит. соч. – С. 11.

критику редакций (нем. *Redaktionsgeschichte*, англ. *redaction criticism*) и критику нарратива (англ. *narrative criticism*).¹³

Степень научной разработанности темы. Библиография работ (монографий, диссертаций, книг и рецензий), посвящённых Евангелию от Фомы, колоссальна и насчитывает несколько тысяч библиографических единиц. По этой причине критический обзор всех существующих подходов и работ, посвящённых Евангелию от Фомы, должен по своему объёму представлять отдельное диссертационное исследование. В настоящем разделе мы ограничимся общим рассмотрением важнейшей литературы.

Наиболее полный список публикаций о Евангелии от Фомы содержится в библиографических указателях, составленных Д. Шолером.¹⁴ Перечень публикации содержится также в указателе Дж. Чарльзуорта.¹⁵ Дж. Фитцмайеру принадлежит относительно¹⁶ полная библиография работ по

¹³ О критике текста см.: Metzger B. M., Ehrman B. D. *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*. – 4th ed. – New York-Oxford: Oxford University Press, 2005. – 366 p. О критике источников см.: Viviano P. A. *Source Criticism // To Each Its Own Meaning: An Introduction to Biblical Criticisms and Their Application*. / Ed. by S. L. McKenzie, S. R. Haynes. – Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1999. – P. 35-57. О критике форм см.: Лёзов С. В. История и герменевтика в изучении Нового Завета // Лёзов С. В. *Попытка понимания: Избранные работы*. – М.-СПб.: Университетская книга, 1999. – С. 410-442. О критике редакций см.: Там же. – С. 443-472. О критике нарратива см.: Мирошников И. Ю. Критика нарратива в науке о Новом Завете // XV Международная научная конференция студентов, аспирантов, молодых учёных «Ломоносов»: Секция «философия, политология, религиоведение». Материалы конференции (10 апреля 2008 г.) / Философский факультет МГУ им. М. В. Ломоносова; Совет молодых учёных филос. ф-та МГУ им. М. В. Ломоносова; Под ред. А. А. Скворцова, П. Н. Костылева, А. В. Федякина; Сост. А. В. Воробьёв. – М.: Издательство «Социально-политическая МЫСЛЬ», 2008. – С. 349-350.

¹⁴ Scholer D. M. *Nag Hammadi Bibliography 1948-1969*. – Leiden: E. J. Brill, 1971. – P. 136-165; Scholer D. M. *Nag Hammadi Bibliography 1970-1994*. – Leiden: E. J. Brill, 1997. – P. 309-347; Scholer D. M. *Nag Hammadi Bibliography 1995-2006*. – Leiden: E. J. Brill, 2009. – P. 155-187.

¹⁵ Charlesworth J. H. *The New Testament Apocrypha and Pseudepigrapha: A Guide to Publications, with Excurses on Apocalypses*. – Metuchen, New Jersey: The American Theological Library Association, 1987. – P. 374-402.

¹⁶ К примеру, в библиографии Дж. Фитцмайера не упоминается статья Т. Скита (Skeat T. C. *The Lilies of the Field // The Collected Biblical Writings of T. C. Skeat*. / Introduced and Ed. by J. K. Elliott. – Leiden-Boston: Brill, 2004. – P. 243-246); в списке также отсутствуют работы, выходявшие на русском языке: Мелиоранский

оксирихским фрагментам, охватывающая период с 1897 по 1959 год.¹⁷ Кроме того, существует ряд обзорных работ по истории изучения памятника; наиболее важными из них являются статьи Ф. Фэллона и Р. Кэмерона¹⁸, С. Паттерсона¹⁹, Дж. Райли²⁰, Н. Перрина²¹ и Д. Кима.²² Наконец, центральные вопросы истории исследований освещаются в одной из статей автора настоящего диссертационного исследования.²³

Существует ряд историко-филологических комментариев к тексту Евангелия от Фомы, важнейшими из которых являются работы Р. Валантасиса²⁴, У.-К. Плиша²⁵, П. Покорного²⁶, Э. Деконик²⁷, М. Мейера²⁸ и Ф.

Б. М. Новооткрытые Λόγια Ἰησοῦ как церковно-исторический источник // Журнал министерства народного просвещения. – 1897. – №12. – С. 447-465; Лопухин А. П. Незаписанные в Евангелии изречения Христа Спасителя и новооткрытые изречения Его Λόγια Ἰησοῦ. С фотографическим снимком с новооткрытого памятника древней письменности. – 2-ое изд., испр. и доп. – СПб.: Типография А. П. Лопухина, 1898. – 32 с.

¹⁷ Fitzmyer J. A. The Oxyrhynchus λόγοι of Jesus and the Coptic Gospel according to Thomas // *Theological Studies*. – 1959. – Vol. 20. – P. 556-560.

¹⁸ Fallon F. T., Cameron R. *The Gospel of Thomas: A Forschungsbericht and Analysis // Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. – Teil II: Prinzipat. – Band 25: Religion. – 6. Teilband. – Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1988. – S. 4195-4251.*

¹⁹ Patterson S. J. *The Gospel of Thomas and the Synoptic Tradition: A Forschungsbericht and Critique // Forum*. – 1992. – Vol. 8. – P. 45-97.

²⁰ Riley G. J. *The Gospel of Thomas in Recent Scholarship // Currents in Research: Biblical Studies*. – 1994. – Vol. 2. – P. 227-252.

²¹ Perrin N. *Recent Trends in Gospel of Thomas Research (1991–2006): Part I, The Historical Jesus and the Synoptic Gospels // Currents in Biblical Research*. – 2007. – Vol. 5. – P. 183-206.

²² Kim D. W. *The Wind-Blowing Desert: Thomasine Scholarship // Journal of Coptic Studies*. – 2006. – Vol. 8. – P. 87-101. Оттиск этой статьи нам любезно предоставил её автор (Университет им. Чарльза Стёрта, Сидней, Австралия).

²³ Мирошников И. Ю. История изучения Евангелия от Фомы // *Релігієзнавчі нариси*. – 2010. – №1. – С. 61-83.

²⁴ Valantasis R. *The Gospel of Thomas*. – London: Routledge, 1997. – 221 p.

²⁵ Plisch U.-K. *The Gospel of Thomas: Original Text with Commentary*. / Transl. by G. S. Robinson. – Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2008. – 281 p.

²⁶ Pokorný P. *A Commentary on the Gospel of Thomas: From Interpretations to the Interpreted*. – New York-London: T&T Clark, 2009. – 177 p.

²⁷ DeConick A. D. *The Original Gospel of Thomas in Translation; with a Commentary and New English Translation of the Complete Gospel*. – London-New York: T&T Clark, 2006. – 359 p.

²⁸ *The Gospel of Thomas: The Hidden Sayings of Jesus*. / Translation, with Introduction, Critical Edition of the Coptic Text, & Notes by M. Meyer; with an Interpretation by H. Bloom. – New York: HarperCollins, 1992. –

Перкинс²⁹.

Значительную часть работ о Евангелии от Фомы составляют исследования, посвящённые проблеме зависимости или независимости памятника от текстов новозаветного канона (прежде всего, от синоптической традиции). К этим работам примыкают исследования, отвечающие на вопрос о роли Евангелия от Фомы в решении проблемы исторического Иисуса.³⁰ В пользу зависимости Евангелия от Фомы от синоптической традиции в разное время высказывались Т. Баарда³¹, К. Бломберг³², С. Гэтеркоул³³, Х. Макартур³⁴ и В. Шраге³⁵. Важнейшими из работ, посвящённых доказательству автономности традиции Евангелия от Фомы от синоптических евангелий, являются диссертация Дж. Зиберы³⁶ и монография С. Паттерсона³⁷.

Отдельного упоминания заслуживают работы, посвящённые связям

130 p.

²⁹ Perkins Ph. *The Gospel of Thomas // Searching the Scriptures.* / Ed. by E. Schüssler Fiorenza; with the Assistance of A. Brock and S. Matthews. – Vol. 2: A Feminist Commentary. – London: SCM Press, 1995. – P. 535-560.

³⁰ Chilton B. *The Gospel according to Thomas as a Source of Jesus' Teaching // Gospel Perspectives.* – Vol. 5: The Jesus Tradition outside the Gospels. / Ed. by D. Wenham. – Sheffield: JSOT Press, 1984. – P. 155-175; Hogeterp A. *The Gospel of Thomas and the Historical Jesus: the Case of Eschatology // The Wisdom of Egypt: Jewish, Early Christian, and Gnostic Essays in Honour of Gerard P. Luttikhuisen.* / Ed. by A. Hilhorst, G. H. van Kooten. – Leiden-Boston: E. J. Brill, 2005. – P. 381-396; Patterson S. J. *The Gospel of Thomas and Historical Jesus Research // Coptica – Gnostica – Manichaica: Mélanges offerts à Wolf-Peter Funk.* / Édités par L. Painchaud, P.-H. Poirier. – Louvain-Paris: Éditions Peeters; Québec: Les Presses de l'Université Laval, 2006. – P. 663-684.

³¹ Baarda T. "Chose" or "Collected": Concerning an Aramaism in Logion 8 of the Gospel of Thomas and the Question of Independence // Baarda T. *Essays on the Diatessaron.* – Kampen: Kok Pharos, 1994. – P. 241-262.

³² Blomberg C. L. *Tradition and Redaction in the Parables of the Gospel of Thomas // Gospel Perspectives.* – Vol. 5. – P. 177-205.

³³ Gathercole S. *Luke in the Gospel of Thomas // New Testament Studies.* – 2010. – Vol. 57. – P. 114-144.

³⁴ McArthur H. K. *The Dependence of the Gospel of Thomas on the Synoptics // Expository Times.* – 1959-1960. – Vol. 71. – P. 286-287.

³⁵ Schrage W. *Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelien-Übersetzungen; zugleich ein Beitrag zur gnostischen Synoptikerdeutung.* – Berlin: Alfred Töpelmann, 1961. – 213 S.

³⁶ Sieber J. H. *A Redactional Analysis of the Synoptic Gospels with Regard to the Question of the Sources of the Gospel according to Thomas.* – Ph.D. dissertation. – Claremont Graduate School and University Center, 1966. – 274 p.

³⁷ Patterson S. J. *The Gospel of Thomas and Jesus: Thomas Christianity, Social Radicalism, and the Quest of the Historical Jesus.* – Sonoma, California: Polebridge Press, 1993. – 275 p.

между Евангелием от Фомы и Евангелием от Иоанна. Здесь, как и в предыдущем случае, исследования можно поделить на две группы. К первой группе относятся работы Дж. Райли³⁸, Э. Деконик³⁹ и Э. Пагельс⁴⁰, авторы которых полагают, что в этих текстах отражена полемика двух раннехристианских общин. Ко второй группе относятся работы И. Дундерберга⁴¹ и К. Скиннера⁴², признающих наличие интересных параллелей между двумя памятниками, но убедительно отрицающих факт полемики между двумя общинами.

В последние время растёт число работ, посвящённых месту Евангелия от Фомы в истории иудаизма периода второго Храма, раннего христианства и религий греко-римского мира. Увлекательнейшая работа С. Дэвиса рассматривает Евангелие от Фомы в контексте иудейской литературы Премудрости.⁴³ Отношению Евангелия от Фомы к иудейским обрядам посвящено важное исследование А. Марьянена.⁴⁴ В недавней статье С. Паттерсона рассматривается вопрос о влиянии на Евангелие от Фомы платонизма.⁴⁵ Вопросу о знакомстве манихеев с Евангелием от Фомы посвящена статья Дж. Койла.⁴⁶

³⁸ Riley G. J. *Resurrection Reconsidered: Thomas and John in Controversy*. – Minneapolis: Fortress Press, 1995. – 222 p.

³⁹ DeConick A. D. *Voices of the Mystics: Early Christian Discourse in the Gospels of John and Thomas and Other Ancient Christian Literature*. – Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001. – 191 p.

⁴⁰ Pagels E. H. *Exegesis of Genesis 1 in the Gospels of Thomas and John* // *Journal of Biblical Literature*. – 1999. – Vol. 118. – P. 477-496.

⁴¹ Dunderberg I. *The Beloved Disciple in Conflict? Revisiting the Gospels of John and Thomas*. – Oxford-New York: Oxford University Press, 2006. – 249 p.

⁴² Skinner C. W. *John and Thomas – Gospels in Conflict? Johannine Characterization and the Thomas Question*. – Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2009. – 248 p.

⁴³ Davies S. L. *The Gospel of Thomas and Christian Wisdom*. – New York: Seabury Press, 1983. – 182 p.

⁴⁴ Marjanen A. *Thomas and Jewish Religious Practices* // *Thomas at the Crossroads: Essays on the Gospel of Thomas*. / Ed. by R. Uro. – Edinburgh: T&T Clark, 1998. – P. 163-182.

⁴⁵ Patterson S. J. *Jesus Meets Plato: The Theology of the Gospel of Thomas and Middle Platonism* // *Das Thomasevangelium: Entstehung – Rezeption – Theologie*. / Hrsg. von J. Frey, E. E. Popkes, J. Schröter; unter Mitarbeit von C. Jacobi. – Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2008. – S. 181-205.

⁴⁶ Coyle J. K. *The Gospel of Thomas in Manichaeism?* // *Colloque international "L'Évangile selon Thomas et les textes de Nag Hammadi"*, Québec, 29-31 mai 2003. / Édité par L. Painchaud, P.-H. Poirier. – Louvain-Paris: Éditions Peeters; Québec: Les Presses de l'Université Laval, 2007. – P. 75-91.

Большое количество исследований анализирует отдельные изречения Евангелия от Фомы. К примеру, работы Т. Баарда посвящены изречениям 27⁴⁷ и 42⁴⁸, Й. Бакли – изречению 114⁴⁹, Г. Джексона и Э. Крислипа – изречению 7⁵⁰, Дж. Смита, Э. Деконик и Я. Фоссума – изречению 37⁵¹. Кроме того, существуют исследования о ключевых мотивах и терминах Евангелия от Фомы, в частности, статьи К. Кинг и Х. Квальбейна о «Царствии» в Евангелии от Фомы⁵² и А. Клейна о выражениях **ΟΥΑ ΟΥΩΤ**, εἰς μόνος и μοναχός.⁵³

В ряде работ ставятся новые вопросы, ответы на которые научному сообществу ещё предстоит отыскать. Неопубликованная диссертация Й. Аусгейрссона представляет собой попытку объяснить композицию Евангелия от Фомы в свете античной риторики.⁵⁴ Небольшая статья Ф. Селлю посвящена перспективам исследований Евангелия от Фомы с позиций литературной критики.⁵⁵ Дж. Вейма посвятил свою крайне важную статью

⁴⁷ Baarda T. "If You Do Not Sabbatize the Sabbath": The Sabbath as God or World in Gnostic Understanding (Ev. Thom. Log. 27) // Knowledge of God in the Graeco-Roman World. – Leiden-Köln-København-Leiden: E. J. Brill, 1988. – P. 178-201.

⁴⁸ Baarda T. Jesus Said: Be Passers-by. On the Meaning and Origin of Logion 42 of the Gospel of Thomas // Baarda T. Early Transmission of Words of Jesus: Thomas, Tatian and the Text of the New Testament. / Ed. by J. Helderman and S. J. Noorda. – Amsterdam: VU Boekhandel/Uitgeverij, 1983. – P. 179-205.

⁴⁹ Buckley J. J. An Interpretation of Logion 114 in the Gospel of Thomas // Novum Testamentum. – 1985. – Vol. 27. – P. 245-272.

⁵⁰ Jackson H. M. The Lion Becomes Man: The Gnostic Leontomorphic Creator and the Platonic Tradition. – Atlanta: Scholars Press, 1985. – 233 p.; Crislip A. Lion and Human in Gospel of Thomas Logion 7 // Journal of Biblical Literature. – 2007. – Vol. 126. – P. 595-613.

⁵¹ DeConick A. D., Fossum J. Stripped before God: A New Interpretation of Logion 37 in the Gospel of Thomas // Vigiliae Christianae. – 1991. – Vol. 45. – P. 123-150; Smith J. Z. The Garments of Shame // History of Religions. – 1966. – Vol. 5. – P. 217-238.

⁵² King K. Kingdom in the Gospel of Thomas // Forum. – 1987. – Vol. 3. – Number 1. – P. 48-97; Kvalbein H. The Kingdom of the Father in the Gospel of Thomas // The New Testament and Early Christian Literature in Greco-Roman Context: Studies in Honor of David E. Aune. / Ed. by J. Fotopoulos. – Leiden-Boston: Brill, 2006. – P. 203-228.

⁵³ Klijn A. F. J. The "Single One" in the Gospel of Thomas // Journal of Biblical Literature. – 1962. – Vol. 81. – P. 271-278.

⁵⁴ Ásgeirsson J. Ma. Doublets and Strata: Towards a Rhetorical Approach to the Gospel of Thomas. – Ph.D. dissertation. – Claremont Graduate University, 1998. – 236 p.

⁵⁵ Sellev P. H. The Gospel of Thomas: Prospects for Future Research // The Nag Hammadi Library after

рассмотрению проблемы «вторых времён» в коптском языке на материале Евангелия от Фомы.⁵⁶

Наконец, следует упомянуть сложившиеся в историографии подходы к осмыслению идеологии Евангелия от Фомы. В работах, посвящённых этой проблеме, были сделаны попытки определить идеологическую направленность памятника при помощи четырёх различных терминов: «мистицизм», «гностицизм», «аскетизм» и «энкратизм».

С точки зрения Э. Деконик Евангелие от Фомы является «мистическим» текстом.⁵⁷ Американская исследовательница характеризует идеологию Евангелия от Фомы при помощи термина «ранний иудейский мистицизм», который она определяет как «традицию, существовавшую в рамках раннего иудаизма и раннего христианства, средоточием которой была вера в то, что человек способен непосредственно и до своей смерти пережить опыт божественного; этот опыт мог представлять собой восхищение на небеса, или же мог быть пожалован благодаря определённой практике».⁵⁸ «Мистическая» интерпретация Евангелия от Фомы, предложенная Э. Деконик, полностью основана на весьма спорном толковании изречения 50, которое представляет собой диалог, сопровождающий небесное восхождение души. По мнению исследовательницы, подобное восхождение должно произойти *при жизни* визионера.⁵⁹ Однако, как показал А. Марьянен⁶⁰, наставления, которые Иисус даёт ученикам в изречении 50, ближе всего

Fifty Years: Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration. / Ed. by J. D. Turner, A. McGuire. – Leiden-New York-Köln: E. J. Brill, 1997. – P. 327-346.

⁵⁶ Weima J. A. D. The Second Tense in the Gospel of Thomas: The 'Sleeping Beauty' of the Coptic Verbal System // *Orientalia*. – 1990. – Т. 59. – P. 491-510.

⁵⁷ DeConick A. D. *Seek to See Him: Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas*. – Leiden-New York-Köln: E. J. Brill, 1996. – 211 p.

⁵⁸ DeConick A. D. What Is Early Jewish and Christian Mysticism? // *Paradise Now: Essays on Early Jewish and Christian Mysticism*. / Ed. by A. D. DeConick. – Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006. – P. 2.

⁵⁹ DeConick A. D. *Seek to See Him*. – P. 55.

⁶⁰ Marjanen A. *The Woman Jesus Loved: Mary Magdalene in the Nag Hammadi Library and Related Documents*. – Leiden: E. J. Brill, 1996. – P. 34.

стоят к текстам, описывающим *посмертное* путешествие души.⁶¹

Представление о Евангелии от Фомы как «гностическом» тексте присутствует, в основном, в работах первого поколения исследователей памятника: Р. Гранта и Д. Н. Фридмана⁶², Б. Ертнера⁶³. На сегодняшний день общепризнано, что Евангелие от Фомы не является «гностическим». Даже если бы было возможно найти работоспособное определение термину «гностицизм», и, скажем, понимать под «гностицизмом» «библейские демиургические традиции»⁶⁴, идеология Евангелия от Фомы, как показали работы А. Марьянена⁶⁵, Р. Уро⁶⁶ и Э. Деконик⁶⁷, лишена характерных «гностических» черт.

«Аскетическим» считает Евангелие от Фомы Р. Валантасис⁶⁸. В программной статье американский исследователь определяет «аскетизм» как «демонстративные действия (performances), совершаемые в рамках господствующего социального окружения и направленные на утверждение новой субъективности, других общественных отношений и альтернативной символической вселенной».⁶⁹ Идеи, высказанные Р. Валантасисом, не были

⁶¹ См. Евангелие Марии (BG, 15, 1 – 17, 7), (Первое) Откровение Иакова (Н.-Х., V, 32, 28 – 36, 1), Апокриф Иакова (Н.-Х., I, 8, 35-36), Откровение Павла (Н.-Х., V, 22, 23 – 23, 28), герметический трактат Поймандр (Corpus Hermeticum, 1, 24-26), свидетельства Иринея и Епифания о последователях валентиниан Марка (Irenaeus, Adversus haereses, I, 21, 5) и Гераклеона (Eriphanius, Panarion, 36, 3) и сохранившийся у Епифания фрагмент Евангелия от Филиппа (Eriphanius, Panarion, 16, 13, 2).

⁶² Grant R. M., Freedman D. N. The Secret Sayings of Jesus. – London-Glasgow: Collins, 1960. – 192 p.

⁶³ Gärtner B. The Theology of the Gospel of Thomas. / Translated by E. J. Sharpe. – London: Collins, 1961. – 286 p.

⁶⁴ Термин М. А. Уильямса, который под «библейскими демиургическими традициями» понимает о многообразии античных религиозных течений, которых объединяет только противопоставление доброго Бога и злого Демиурга, а также знание и использование библейских преданий (причём последние могут в различных традициях выступать и в качестве авторитета, и как объект критики). См.: Williams M. A. Rethinking “Gnosticism”. – P. 51-52.

⁶⁵ Marjanen A. Is Thomas a Gnostic Gospel? // Thomas at the Crossroads. – P. 107-139.

⁶⁶ Uro R. Thomas: Seeking the Historical Context of the Gospel of Thomas. – London-New York: T&T Clark, 2003. – P. 31-53.

⁶⁷ DeConick A. D. Seek to See Him. – P. 3-27.

⁶⁸ Valantasis R. Is the Gospel of Thomas Ascetical? Revisiting an Old Problem with a New Theory // Journal of Early Christian Studies. – 1999. – Vol. 7. – P. 55-81.

⁶⁹ Valantasis R. Constructions of Power in Asceticism // Journal of the American Academy of Religion. – 1995. – Vol. 63. – P. 797.

подхвачены ни религиоведами, ни библеистами, поскольку исследователь, к сожалению, не поясняет, что, с его точки зрения, *не является* аскетизмом. Иными словами, без ответа остаётся вопрос, существуют ли религиозные тексты и учения, которые, в той или иной степени, не содержат характеристик, перечисленных в процитированном выше определении.⁷⁰

Наконец, по мнению Ж. Киспеля, идеологией, принижающей Евангелие от Фомы, является энкратизм.⁷¹ «Заключительный документ» (*Documento finale*) Международного коллоквиума, состоявшегося в Милане, определяет энкратизм как «радикальную форму обуздания себя (ἐγκράτεια), доходящую до отрицания брака (γάμος). Брак изначально отождествляется с блудом (πορνεία) и тлением (φθώρα), что предполагает и обуславливает отрицательную оценку человеческого существования, включая рождение и продолжение рода (γένεσις). Подобное отношение часто сопровождается воздержанностью в еде, особенно в отношении мяса и вина, а также отречением от всего, что принадлежит этому миру. Отличительным признаком этого отношения обычно является протологическая мотивация, служащая его основой и оправданием: учение о девственном Адаме, или о непорочной душе, которое изымает сексуальность из первоначальной природы человека (или души). Этот набор тем играет ведущую роль во всей истории падения и восстановления человека, а также наделяет смыслом

⁷⁰ Р. Уро справедливо отмечает, что предложенное определение применимо к практически любому раннехристианскому тексту. См.: Uro R. Explaining Early Christian Asceticism: Methodological Considerations // *Lux Humana, Lux Aeterna: Essays on Biblical and Related Themes in Honour of Lars Aejmelaeus*. / Ed. by A. Mustakallio; in Collaboration with H. Leppä and H. Räisänen. – Helsinki: Finnish Exegetical Society; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005. – P. 468. Ср. также справедливое замечание С. Фрааде: «следует избегать слишком широких определений, из-за которых аскетизм становится неотличим от религии в целом, и которые, следовательно, делают бессмысленным этот полезный дескриптивный термин сравнительного религиоведения» (Fraade S. *Ascetical Aspects of Ancient Judaism // Jewish Spirituality: From the Bible through the Middle Ages*. / Ed. by A. Green. – Vol. 1. – New York: The Crossroad Publishing Company, 1988. – P. 256). На публикацию С. Фрааде нам любезно указала Н. М. Киреева (Российский государственный гуманитарный университет).

⁷¹ Quispel G. *Gnosticism and the New Testament // Quispel G. Gnostic Studies*. – Vol. 1. – İstanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut in het Nabije Oosten, 1974. – P. 196-212.

проявление Царствия».⁷² Как убедительно продемонстрировал Р. Уро, энкратизм, описанный в процитированном выше определении, чужд Евангелию от Фомы. Несмотря на то, что в Евангелии от Фомы прослеживаются явные аскетические тенденции, отношение памятника к браку и безбрачию довольно неоднозначно. Хотя в тексте превозносятся те, кто порвал семейные связи и стал *μοιχῶς*, брак и половое общение нигде прямо не отвергаются.⁷³

Как нам представляется, приведённый обзор ещё раз демонстрирует, насколько плохо Евангелие от Фомы вписывается с известные на сегодняшний день теоретические модели и схемы.

Научная новизна настоящего исследования:

- Впервые в исследовательской литературе проделан критический разбор различных попыток решения проблемы датировки Евангелия от Фомы (гипотез о влиянии Диатессарона на Евангелие от Фомы, о знакомстве памятника с синоптической традицией, об отражении в тексте событий Иудейских войн и т.д.).
- Предложена новая модель формирования текста Евангелия от Фомы, согласно которой формирование Евангелия от Фомы было длительным процессом, охватывающим бытование текста как в устной, так и в письменной форме. Предложенная модель требует пересмотра вопросов об авторстве, источниках и месте возникновения памятника.
- Дано решение вопроса о месте 114-го изречения в истории редакций Евангелия от Фомы, опирающееся на предшествующие исследования и дополняющее их. Утверждается, что 114-ое изречение отражает аскетические тенденции II века н.э. Оно было добавлено к собранию в момент, когда роль женщин в общине

⁷² La tradizione dell'enkrateia: Motivazioni ontologiche e protologiche: Atti del Colloquio Internazionale, Milano, 20-23 aprile 1982. / Publicati a cura di U. Bianchi. – Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1985. – P. XXVII.

⁷³ Uro R. Is Thomas an Encratite Gospel? // Thomas at the Crossroads. – P. 161.

стала предметом полемики.

- Впервые произведён систематический анализ метафор (уподобление мира трупу, могиле и колодцу), выражающих акосмизм Евангелия от Фомы.
- Эсхатологическим представлениям памятника дана новая, более аккуратная, интерпретация, позволяющая избежать односторонних характеристик идеологии памятника. Согласно предложенной интерпретации, идеология Евангелия от Фомы сочетает элементы «традиционной» и «осуществлённой» эсхатологии.

Положения, выносимые на защиту:

- Евангелие от Фомы – литературное произведение, являющееся по своему жанру гномологией. Неверно считать, что Евангелие от Фомы принадлежит жанру евангелия (следует помнить, что гномология, в отличие от евангелия, не является повествовательным жанром) или относится к гипотетическому жанру «изречений мудрецов»;
- Формирование Евангелия от Фомы было протяжённым во времени процессом, длившимся, по всей видимости, не менее трёх веков (с середины I века н.э. до середины IV века н.э.). Гипотезы о датировке Евангелия от Фомы, основанные на предположении о том, что текст памятника был создан в течение небольшого периода времени, лишены убедительных доказательств;
- Существовало как минимум четыре редакции Евангелия от Фомы: три из них засвидетельствованы дошедшими до нас источниками, существование четвёртой, наиболее ранней, мы вынуждены допустить для объяснения истории развития текста.
- Изречение 114 содержит идеи, чуждые другим изречениям (согласно 114-му изречению, для того, чтобы обрести спасение, женщины должны стать мужчинами; в изречении 22 Иисус

говорит о том, что для спасения мужчине необходимо перестать быть мужчиной, а женщине – женщиной), и является относительно поздним прибавлением к дошедшему до нас собранию изречений. Оно отсутствовало в ранних версиях текста Евангелия от Фомы.

- Одним из важных элементов идеологии Евангелия от Фомы является акосмизм, выраженный в ряде метафор: мир в этой раннехристианском памятнике отождествляется с трупом, могилой и колодцем.
- Несмотря на отрицательное отношение к миру, характерное для Евангелия от Фомы, ряд изречений этого памятника содержит представления, которые принято характеризовать как «осуществлённую» эсхатологию: в этом мире, пусть и скрытым образом, присутствует Царствие.
- Тем не менее, неверно полагать, что эсхатология Евангелия от Фомы *in toto* является «осуществлённой». В действительности, ряд изречений этого памятника содержит явные элементы «эсхатологии будущего».
- Столь необычное сопряжение идей (с одной стороны, Евангелие от Фомы отрицает мир; с другой, настаивает на присутствии в нём Царствия; с третьей, учит о гибели этого мира в будущем) может быть объяснено длительной историей формирования памятника.

Теоретическая и практическая значимость исследования. В теоретическом плане материалы и результаты настоящей диссертационной работы могут быть использованы в религиозноведческих, историко-философских, исторических и филологических исследованиях, посвящённых иудаизму периода второго Храма, раннему (доникийскому) христианству, религиям и философским концепциям греко-римского мира.

В практическом плане результаты исследования могут быть полезны при

написании учебных пособий по новозаветной критике и истории раннего христианства.

Апробация диссертационной работы осуществлялась в форме докладов на научных конференциях, в том числе международных.⁷⁴ Основные

⁷⁴ «Ломоносов», XIII Международная конференция студентов, аспирантов и молодых учёных, 12-15 апреля 2006 года, Москва;

«Путь Востока: Культура. Религия. Политика», IX Молодёжная конференция по проблемам философии, религии и культуры Востока, 27-29 апреля 2006 года, Санкт-Петербург;

«Проблема текста в гуманитарных исследованиях», Научная конференция, 16-17 июня 2006 года, Москва;

«Religious History of Europe and Asia», 6th EASR / IANR Special Conference, 20-23 сентября 2006 года, Бухарест;

«Сибирь на перекрестье мировых религий», Третья Межрегиональная научно-практическая конференция, 30-31 ноября 2006 года, Новосибирск;

«Философия, религия и культура стран Востока», Четвёртые Торчиновские чтения, 7-11 февраля 2007 года, Санкт-Петербург;

«Дні науки філософського факультету-2007», Міжнародна наукова конференція, 18-19 апреля 2007 года, Киев;

«Наука и религия», II Летняя религиозно-философская школа, 8-17 августа 2007 года, Архангельская обл., пос. Соловецкий;

«Ломоносов», XV Международная конференция студентов, аспирантов и молодых учёных, 7-11 апреля 2008 года, Москва;

«Studies in Second Temple Judaism and Christian Origins», 2nd Enoch Graduate Student Conference, 16-18 июня 2008 года, Принстон;

«Наука и религия: Перспективы диалога в современном мире», III Международная религиозно-философская летняя школа, 4-10 августа 2008 года, Архангельская обл., пос. Соловецкий;

«Религиоведение на постсоветском пространстве», Международная научно-практическая конференция, 21-22 февраля 2009 года, Минск;

«История религиоведения: От проблемы к дисциплине», Круглый стол, 20 марта 2009 года, Санкт-Петербург;

«Проблемы исторического и теоретического религиоведения», Совместная научная конференция НОУ ВПО «Институт философии, теологии и истории святого Фомы» и философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова, 10-11 апреля 2009 года, Москва;

«Народ Божий в Священном Писании», Пятые Библейские Чтения памяти о. Александра Меня, 16-17 мая 2009 года, Москва;

«Современная философия религии», Международная летняя религиозно-философская школа, 31 июля – 9 августа 2009 года, Волгоград – Урюпинск;

«Религиоведение в России», Конференция, посвящённая 50-летию кафедры философии религии и религиоведения, 2-3 февраля 2010 года, Москва;

«Ломоносов», XVII Международная конференция студентов, аспирантов и молодых учёных, 12-15 апреля 2010 года, Москва;

«Проблемы исторического и теоретического религиоведения», Вторая совместная научная конференция философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова, НОУ ВПО «Институт философии, теологии и истории святого Фомы», Центра изучения религий Российского государственного гуманитарного

положения настоящего исследования были сформулированы автором в работах, опубликованных в научных журналах, сборниках научных статей и сборниках материалов научных конференций.⁷⁵ Три статьи автора опубликованы в изданиях, входящих в Перечень российских рецензируемых научных журналов, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученых степеней доктора и

университета и Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 23-24 апреля 2010 года, Москва;

«Библия в XXI веке», Шестые Библейские Чтения памяти о. Александра Меня, 15-16 мая 2010 года, Москва;

«Новозаветные исследования: проблемы и перспективы», Научная конференция памяти Георгия Чистякова, 25 июня 2010 года, Москва;

«Народ Божий в XXI веке», Седьмые Библейские Чтения памяти о. Александра Меня, 14-15 мая 2011 года, Москва;

«Новозаветные исследования: проблемы и перспективы», Вторая научная конференция памяти Георгия Чистякова, 20-21 мая 2011 года, Москва.

⁷⁵ Мирошников И. Ю. Критика нарратива в науке о Новом Завете // XV Международная научная конференция студентов, аспирантов, молодых учёных «Ломоносов»: Секция «философия, политология, религиоведение». Материалы конференции (10 апреля 2008 г.) / Философский факультет МГУ им. М. В. Ломоносова; Совет молодых учёных филос. ф-та МГУ им. М. В. Ломоносова; Под ред. А. А. Скворцова, П. Н. Костылева, А. В. Федякина; Сост. А. В. Воробьёв. – М.: Издательство «Социально-политическая МЫСЛЬ», 2008. – С. 349-350;

Мирошников И. Ю. Антропология Евангелия от Филиппа // Аспекты: Сборник статей по философским проблемам истории и современности. – Вып. V. – М.: Современные тетради, 2008. – С. 273-279;

Мирошников И. Ю. Некоторые терминологические проблемы в науке о раннем христианстве // Наука и религия: Перспективы диалога в современном мире: Материалы III Международной религиоведческой летней школы. – Волгоград: Издательство Волгоградского государственного университета, 2008. – С. 84-89;

Мирошников И. Ю. Новая парадигма в паулинистике и иудео-христианство // Наука и религия: Перспективы диалога в современном мире: Материалы III Международной религиоведческой летней школы. – Волгоград: Издательство Волгоградского государственного университета, 2008. – С. 132-143;

Мирошников И. Ю. «Покой в безмолвии»: антропологическая проблематика гностических евангелий // RELIGO. – Вып. 1. – С. 63-69;

Мирошников И. Ю. Евангелие от Египтян: текстология, антропология и место в истории религий // Культура Египта и стран Средиземноморья в древности и средневековье: Сборник статей памяти Т. Н. Савельевой. – М.: ЦЕИ РАН, 2009. – С. 349-366;

Мирошников И. Ю. Иудео-христианские евангелия: антропология и христология // Религиоведческие исследования. – 2009. – №1-2. – С. 130-148;

Мирошников И. Ю. История изучения Евангелия от Фомы // Релігієзнавчі нариси. – 2010. – №1. – С. 61-83;

Мирошников И. Ю. Иудейские истоки гностицизма: С. Н. Трубецкой и современное религиоведение // Античность и культура серебряного века: К 85-летию А. А. Тахо-Годи. – М.: Наука, 2010. – С. 434-441.

кандидата наук.⁷⁶

Структура и объем работы определены поставленными задачами. Диссертационное исследование состоит из введения, пяти разделов, заключения, списка литературы и двух приложений. В первом разделе даны вводные замечания, необходимые для дальнейшего изложения, рассмотрены история открытий, палеографический и папирологический характер дошедших рукописей, диалектные особенности текстов, вопросы о жанре и композиции памятника. Второй и третий разделы посвящены месту Евангелия от Фомы в истории религии. Во втором разделе исследуется вопрос о датировке памятника, в третьем разделе рассматривается вопрос истории редакций текста на примере изречений 22 и 114. Разделы четвёртый и пятый посвящены реконструкции идеологии Евангелия от Фомы. Четвертый раздел посвящён акосмизму (отрицательному отношению к миру), характерному для Евангелия от Фомы. В пятом разделе рассматриваются изречения, содержащие эсхатологические идеи. В первом приложении к диссертационному исследованию даётся критическая оценка перевода коптского текста Евангелия от Фомы на русский язык, выполненного М. К. Трофимовой. Во втором приложении впервые на русском языке приводится современный научный перевод на русский язык всех существующих фрагментов Евангелия от Фомы.

Объем диссертации – 208 страниц. Список использованной литературы включает в себя 502 наименования.

⁷⁶ Мирошников И. Ю. Миф об андрогине в христианском гностицизме // Религиоведение. – 2008. – №2. – С. 7-17;

Мирошников И. Ю. Эдвард Конзе и сравнительно-религиоведческое изучение гностицизма // Религиоведение. – 2008. – №4. – С. 52-72;

Мирошников И. Ю. К вопросу о датировке Евангелия от Фомы // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2010. – Т. 11. – Вып. 3. – С. 7-18;

Мирошников И. Ю. «Ибо женщины недостойны жизни»: К вопросу о значении и историческом контексте 114-го изречения Евангелия от Фомы // Вестник Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета. – Серия I. «Богословие. Философия». – 2011. – Вып. 2 (34). – С. 7-19.

РАЗДЕЛ I

ЕВАНГЕЛИЕ ОТ ФОМЫ: ВОПРОСЫ ТЕКСТОЛОГИИ, ЖАНРА И КОМПОЗИЦИИ

Евангелие от Фомы – раннехристианский литературный текст, обнаруженный в собрании так называемой «коптской гностической библиотеки».⁷⁷ Интересующее нас произведение занимает двадцать страниц второго кодекса (II, 32-51). В составе второго кодекса библиотеки Наг-Хаммади Евангелию от Фомы предшествует Апокриф Иоанна (текст, который традиционно относят к «сифианской» группе); за Евангелием от Фомы следует Евангелие от Филиппа (по мнению большинства исследователей, памятник сирийского валентинианства).⁷⁸

Евангелие от Фомы часто называют «евангелием изречений» (англ. *sayings gospel*, нем. *Spruchevangelium*). Другим подобным текстом считается Q (нем. *Quelle*, «источник», или *Spruchquelle / Logienquelle*, «источник изречений», англ. *Synoptic Sayings Source*) – гипотетический общий источник канонических Евангелий от Матфея и от Луки. Предположительное сходство с Q, а также тот факт, что «ядро»⁷⁹ (англ. *kernel*) Евангелия от Фомы может иметь очень раннее происхождение, и, следовательно, содержать новые сведения об историческом Иисусе, определяют огромный интерес исследователей к памятнику, интерес, который не остывает уже более полувека.

⁷⁷ О месте библиотеки в истории коптской литературы см.: Orlandi T. *Coptic Literature // The Roots of Egyptian Christianity*. / Ed. by B. A. Pearson, J. E. Goehring. – Philadelphia: Fortress Press, 1986. – P. 55-56.

⁷⁸ За Евангелием от Филиппа в кодексе помещены следующие произведения: (4) «Сущность архонтов», (5) трактат без названия, условно озаглавленный Х.-М. Шенке «О происхождении мира», (6) «Толкование о душе», (7) Книга Фомы. О возможных причинах, побудивших составителя второго кодекса включить в собрание именно эти произведения и расположить их в указанной последовательности см.: Williams M. A. *Rethinking "Gnosticism"*. – P. 254-255.

⁷⁹ Этот термин употребляет в своих последних работах Э. Деконик. См., прежде всего: DeConick A. D. *Recovering the Original Gospel of Thomas: A History of the Gospel and Its Growth*. – London-New York: T&T Clark, 2005; DeConick A. D. *The Original Gospel of Thomas in Translation*.

История обнаружения коптского текста. В декабре 1945 года в Верхнем Египте, рядом с поселением греко-римского времени Хенобоскионом, недалеко от города Наг-Хаммади⁸⁰, у склона горы Джабаль ат-Тариф (جبل الطارف) группа из восьми или девяти⁸¹ египетских крестьян (феллахов) собирала землю, богатую нитратами, с тем, чтобы использовать её в качестве удобрения, и случайно откопала глиняный сосуд высотой около 60 сантиметров.⁸² По словам одного из крестьян, Мухаммада Али, сначала феллахи боялись, что внутри сосуда может находиться джинн, но затем разбили его при помощи мотыги, предположив, что в сосуде может быть спрятано сокровище. Внутри сосуда крестьяне обнаружили тринадцать кодексов, один из которых на сегодняшний день утрачен.⁸³ Крестьяне решили поделить находку между собой, для чего им пришлось разорвать некоторые кодексы на части. Впоследствии мать Мухаммада Али использовала несколько вырванных листов, чтобы разжечь печь. К счастью, варварские действия феллахов, по всей видимости, не повлияли на сохранность текста Евангелия от Фомы. В дальнейшем кодексы некоторое

⁸⁰ Заметим, что слово *Наг-Хаммади*, устоявшееся в современной научной литературе, является фонетически неточной передачей арабского топонима نجع حمادي. Причина, по всей видимости, состоит в том, что буква *ح* *джим* в нижнеегипетском диалекте арабского языка произносится как *г*, поэтому первая часть топонима, слово نجع, «посёлок», произносится в Нижнем Египте как *наг*. Напротив, в верхнеегипетском диалекте, так же, как и в литературном арабском, *ح* произносится как *дж*, поэтому слово نجع произносится как *надж*. Поскольку город, рядом с которым была обнаружена коптская библиотека, находится в Верхнем Египте, фонетически более правильной является форма *Надж-Хаммади*.

⁸¹ Robinson J. M. The Discovery of the Nag Hammadi Codices // Journal of Coptic Studies. – 2009. – Vol. 11. – P. 14.

⁸² Все фрагменты сосуда утрачены. См. рисунок, выполненный Мухаммадом Али: Robinson J. M. The Discovery of the Nag Hammadi Codices // The Biblical Archaeologist. – 1979. – Vol. 42. – P. 212. Сохранилась глиняная чаша, использованная в качестве крышки сосуда. Фотография чаши опубликована: Ibid. – P. 213.

⁸³ Сегодня библиотека Наг-Хаммади, хранящаяся в Коптском музее в Каире, насчитывает тринадцать кодексов, однако последний, XIII кодекс, состоит всего из 8 листов (16 страниц), которые ещё в античности были вложены в VI кодекс. См.: Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII. / Ed. by C. W. Hedrick. – Leiden-New York-København-Köln: E. J. Brill, 1990. – P. 360. Таким образом, XIII кодекс не мог быть одним из тринадцати кодексов, найденных феллахами в декабре 1945 года.

время переходили из рук в руки, пока в 1949 г. все они, кроме I кодекса, не были приобретены Коптским музеем в Каире. Часть I кодекса была незаконно вывезена из страны, куплена Институтом Юнга в Цюрихе (отсюда название «кодекс Юнга») и возвращена в Египет только в 1975 г.⁸⁴ В период с 1972 по 1984 гг. были изданы двенадцать томов факсимильного издания кодексов.⁸⁵

Полное критическое издание текстов в четырнадцати томах, включая тексты картонажей, было опубликовано в период с 1975 по 1996 гг.⁸⁶

⁸⁴ В изложении обстоятельств обнаружения и публикации текстов библиотеки Наг-Хаммади мы опирались на следующие публикации Дж. Робинсона: Robinson J. M. *The Jung Codex: The Rise and Fall of a Monopoly* // *Religious Studies Review*. – 1977. – Vol. 3. – P. 17-30; Idem. *The Discovery of the Nag Hammadi Codices* // *The Biblical Archaeologist*. – 1979. – Vol. 42. – P. 206-224; Idem. *From the Cliff to Cairo: The Story of the Discoverers and the Middlemen of the Nag Hammadi Codices* // *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi (Québec, 22-25 août 1978)*. / Édité par B. Barc. – Louvain, Belgique: Éditions Peeters; Québec, Canada: Les Presses de l'Université Laval, 1981. – P. 21-58; Idem. *Nag Hammadi: The First Fifty Years* // *The Nag Hammadi Library after Fifty Years: Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration*. / Ed. by J. D. Turner, A. McGuire. – Leiden-New York-Köln: E. J. Brill, 1997. – P. 3-33; Idem. *The Discovery of the Nag Hammadi Codices* // *Journal of Coptic Studies*. – 2009. – Vol. 11. – P. 1-21.

⁸⁵ *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices*. / Ed. by J. M. Robinson et al. – Introduction. – Leiden: E. J. Brill, 1984; Codex I. – Leiden: E. J. Brill, 1977; Codex II. – Leiden: E. J. Brill, 1974; Codex III. – Leiden: E. J. Brill, 1976; Codex IV. – Leiden: E. J. Brill, 1975; Codex V. – Leiden: E. J. Brill, 1975; Codex VI. – Leiden: E. J. Brill, 1972; Codex VII. – Leiden: E. J. Brill, 1972; Codex VIII. – Leiden: E. J. Brill, 1976; Codex IX and X. – Leiden: E. J. Brill, 1977; Codex XI, XII, and XIII. – Leiden: E. J. Brill, 1973; *Cartonnage*. – Leiden: E. J. Brill, 1979.

⁸⁶ *Nag Hammadi Codices III, 2 and IV, 2: The Gospel of the Egyptians (The Holy Book of the Great Invisible Spirit)*. / Ed. by A. Böhlig, F. Wisse. – Leiden: E. J. Brill, 1975; *Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4*. / Ed. by D. M. Parrot. – Leiden: E. J. Brill, 1979; *Nag Hammadi Codices IX and X*. / Ed. by B. A. Pearson. – Leiden: E. J. Brill, 1981; *Nag Hammadi Codices: Greek and Coptic Papyri from the Cartonnage of the Covers*. / Ed. by J. W. B. Barns, G. M. Browne, J. C. Shelton. – Leiden: E. J. Brill, 1981; *Nag Hammadi Codex III, 5: The Dialogue of the Savior*. / Ed. by S. Emmel. – Leiden-New York-København-Köln: E. J. Brill, 1984; *Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex): Introduction, Text, Translation, Indices*. / Ed. by H. W. Attridge. – Leiden: E. J. Brill, 1985; *Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex): Notes*. / Ed. by H. W. Attridge. – Leiden: E. J. Brill, 1985; *Nag Hammadi Codex II, 2-7 together with XIII, 2*, Brit. Lib. Or. 4926 (1), and P. Oxy. 1, 654, 655*. / Ed. by B. Layton. – Vol. 1: *Gospel According to Thomas, Gospel According to Philip, Hypostasis of the Archons, and Indices*. – Leiden-New York-København-Köln: E. J. Brill, 1989; Vol. 2: *On the Origin of the World, Expository Treatise on the Soul, Book of Thomas the Contender*. – Leiden-New York-København-Köln: E. J. Brill, 1989; *Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII*. / Ed. by C. W. Hedrick. – Leiden-New York-København-Köln: E. J.

Критические издания коптского текста. Историю изучения Евангелия от Фомы принято начинать с 1956 года, когда египетский коптолог П. Лабиб впервые опубликовал фотографии памятника.⁸⁷ Вскоре после этого, в 1959 году, вышло подготовленное международной группой исследователей первое критическое издание (*editio princeps*) коптского текста с переводом на четыре европейских языка: нидерландский⁸⁸, немецкий⁸⁹, французский⁹⁰ и английский⁹¹. Полное факсимильное издание второго кодекса было осуществлено в 1974 году под руководством Дж. Робинсона.⁹² Среди многочисленных критических изданий коптского текста наиболее важными на сегодняшний день являются издание, подготовленное Б. Лейтоном⁹³, и издание, подготовленное берлинской рабочей группой (Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften) под руководством Х.-Г. Бетге⁹⁴.

Диалектные особенности коптского текста. Как и все остальные тексты библиотеки Наг-Хаммади, Евангелие от Фомы дошло до нас на

Brill, 1990; Nag Hammadi Codices III, 3-4 and V, 1 with Papyrus Berolinensis 8502, 3 and Oxyrhynchus Papyrus 1081: Eugnostos and Sophia of Jesus Christ. / Ed. by D. M. Parrot. – Leiden: E. J. Brill, 1991; Nag Hammadi Codex VIII. / Ed. by J. S. Sieber. – Leiden-New York-København-Köln: E. J. Brill, 1991; The Apocryphon of John: Synopsis of Nag Hammadi Codices II, 1; III, 1 and IV, 1, with BG 8502, 2. / Ed. by F. Wisse, M. Waldstein. – Leiden: E. J. Brill, 1995; Nag Hammadi Codex VII. / Ed. by B. A. Pearson. – Leiden-New York- Köln: E. J. Brill, 1996.

⁸⁷ Labib P. Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum at Old Cairo. – Vol. 1. – Cairo: Government Press, 1956. – Pl. 80-99.

⁸⁸ Het Evangelie naar de beschrijving van Thomas: Koptische tekst vastgesteld en vertaald door A. Guillaumont, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till, Y. 'Abd al Masīh. – Leiden: E. J. Brill, 1959.

⁸⁹ Evangelium nach Thomas: Koptischer Text herausgegeben und übersetzt von A. Guillaumont, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till, Y. 'Abd al Masīh. – Leiden: E. J. Brill, 1959.

⁹⁰ L'Évangile selon Thomas: Texte copte établi et traduit par A. Guillaumont, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till, Y. 'Abd al Masīh. – Paris: Presses Universitaires de France, 1959.

⁹¹ The Gospel according to Thomas: Coptic Text Established and Translated by A. Guillaumont, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till, Y. 'Abd al Masīh. – Leiden: E. J. Brill; New York: Harper and Brothers, 1959.

⁹² Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. – Codex II. – Pl. 32-51.

⁹³ Nag Hammadi Codex II, 2-7. – Vol. 1. – P. 38-93.

⁹⁴ Evangelium Thomae Copticum // Synopsis Quattuor Evangeliorum: Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis. / Edidit K. Aland. – 15. revidierte Aufl. – 2. korrigierter Druck. – Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, 1997. – P. 517-546.

коптском языке. Диалект памятника близок к стандартному саидскому; тем не менее, в тексте время от времени встречаются орфографические и синтаксические формы, характерные для ликопольского (субахмимского, A^2) диалекта. В предисловии к критическому изданию второго кодекса американский лингвист Б. Лейтон предположил, что родным диалектом коптов, переводивших тексты, вошедшие в кодекс, был субахмимский. Переводчики, однако, пытались искусственным образом привести текст в соответствие с литературной нормой саидского диалекта. По этой причине Б. Лейтон определяет диалект второго кодекса как криптосубахмимский (Crypto- A^2).⁹⁵

Древнегреческий текст. Заметим, что коптская версия не является единственным свидетелем текста Евангелия от Фомы. В ходе раскопок, проводившихся в конце XIX – начале XX веков в районе древнего города Оксирина (Верхний Египет), археологами Б. Гренфеллом и А. Хантом были обнаружены три папируса на древнегреческом языке, содержащие фрагменты неизвестного евангелия. После обнаружения коптского текста эти фрагменты были отождествлены с Евангелием от Фомы.⁹⁶ Первый папирус

⁹⁵ Nag Hammadi Codex II, 2-7. – Vol. 1. – P. 7. Ср.: Layton B. Editorial Notes on the “Expository Treatise Concerning the Soul” (Tractate II 6 from Nag Hammadi) // The Bulletin of the American Society of Papyrologists. – 1977. – Vol. 14. – P. 66.

⁹⁶ Впервые отождествление произвёл А.-Ш. Пюэк. См.: Puech A.-Ch. Une collection de paroles de Jésus récemment retrouvée: l’Évangile selon Thomas // Académie des inscriptions et belles-lettres, Comptes-rendus des séances de l’année 1957. – Paris: Librairie C. Klincksieck, 1958. – P. 146-167. В 1959 году Дж. Фитцмайер писал: «Более не может быть никаких сомнений в том, что оксиринаские фрагменты 1, 654 и 655 являются частью Евангелия от Фомы». См.: Fitzmyer J. A. The Oxyrhynchus λόγοι of Jesus. – P. 552. В период, предшествовавший обнаружению коптского текста, было предпринято множество неудачных попыток идентифицировать греческие фрагменты. Среди различных гипотез были и откровенно фантастические предположения. Российский богослов Б. М. Мелиоранский полагал, что Pap. Ox., 1 представляет собой фрагмент антологии, составленной нехристианином и содержащей, помимо изречений Иисуса, изречения других мудрецов, к примеру, Орфея или Аполлония Тианского. См.: Мелиоранский Б. М. Цит. соч. – С. 463-465. Другой исследователь рассматривал папирус как «фрагмент некоего апокрифического евангелия, содержащего протокол (*procès verbal*) обвинения или улики, использованные на суде против Христа». См.: Redpath H. A. So-called Logia and Their Relation to the Canonical Scriptures // The Expositor. – Fifth Series. – 1897. – Vol. 6. – P. 228.

(Рар. Ох., 1), опубликованный в 1897 году⁹⁷, содержит изречения 26-33, а также вторую часть изречения 77 (в древнегреческом тексте она следует за изречением 30). Рар. Ох., 1 представляет собой лист⁹⁸ утраченного кодекса.⁹⁹ Второй папирус (Рар. Ох., 654), опубликованный в 1904 году¹⁰⁰, содержит пролог и изречения 1-7. Рар. Ох., 654 представляет собой фрагмент опистографа (др.-греч. ὀπισθόγραφος – «исписанный на обороте»), т.е. повторно использованного свитка.¹⁰¹ Третий папирус (Рар. Ох., 655), также опубликованный в 1904 году¹⁰², содержит изречения 24 и 36-39. Рар. Ох., 654 представляет собой свиток, текст которого был разбит на столбцы высотой около 30 строк.¹⁰³ В момент обнаружения Рар. Ох., 655 состоял из восьми фрагментов (*a*, *b*, *c*, *d*, *e*, *f*, *g* и *h*); два из них (*f* и *h*) на данный момент утрачены.¹⁰⁴ По реконструкции Р. Крафта, фрагменты *a*, *b* и *c* составляли два

⁹⁷ Λόγια Ἰησοῦ: Sayings of Our Lord from an Early Greek Papyrus. / Discovered and Edited, with Translation and Commentary by B. P. Grenfell, A. S. Hunt. – London: Henry Frowde, 1897. Ср.: The Oxyrhynchus Papyri. – Part I. / Edited with Translation and Notes by B. P. Grenfell, A. S. Hunt. – London: Egypt Exploration Fund, 1898. – P. 1-3.

⁹⁸ В правом верхнем углу оборотной стороны листа (*verso*) указан номер: α' (=11). Как отмечает Л. Уртадо, не вполне ясно, имеем ли мы дело с номером страницы или с номером листа. См.: Hurtado L. W. The Greek Fragments of the Gospel of Thomas as Artefacts: Papyrological Observations on Papyrus Oxyrhynchus 1, Papyrus Oxyrhynchus 654 and Papyrus Oxyrhynchus 655 // Das Thomasevangelium: Entstehung – Rezeption – Theologie. / Hrsg. von J. Frey, E. E. Popkes, J. Schröter; unter Mitarbeit von C. Jacobi. – Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2008. – S. 23-24. Лицевой (*recto*) называется та сторона папируса, волокна которой расположены горизонтально (→). Волокна оборотной стороны (*verso*) расположены вертикально (↓). Таким образом, текст оборотной стороны папируса Рар. Ох., 1 *предшествует* тексту лицевой стороны.

⁹⁹ Hurtado L. W. The Greek Fragments. – S. 21.

¹⁰⁰ New Sayings of Jesus and Fragment of a Lost Gospel from Oxyrhynchus. / Edited, with Translation and Commentary, by B. P. Grenfell, A. S. Hunt. – New York: Oxford University Press, 1904. – P. 9-36. Ср.: The Oxyrhynchus Papyri. – Part IV. / Edited with Translation and Notes by B. P. Grenfell, A. S. Hunt. – London: Egypt Exploration Fund, 1904. – P. 1-22.

¹⁰¹ Hurtado L. W. The Greek Fragments. – S. 25. По всей видимости, текст Евангелия от Фомы был записан на внешней стороне (*verso*) свитка после того, как текст, записанный на внутренней стороне (*recto*), – перечень земель, предназначенный для временных нужд, – оказался не нужен.

¹⁰² New Sayings of Jesus. – P. 39-47. Ср.: The Oxyrhynchus Papyri. – Part IV. – P. 22-28.

¹⁰³ Kraft R. A. Oxyrhynchus Papyrus 655 Reconsidered // The Harvard Theological Review. – 1961. – Vol. 54. – P. 262.

¹⁰⁴ Hurtado L. W. The Greek Fragments. – S. 26.

соседних столбца, условно обозначенных как I и II: фрагмент *a* частично содержит строки 1-11 столбца I, фрагмент *b* – строки 7-23 столбца I и строки 14-23 столбца II, фрагмент *c* – строки 1-10 столбца II.¹⁰⁵ Древнегреческий текст находится в очень плохом состоянии. После обнаружения коптского текста были предложены многочисленные варианты восстановления древнегреческого текста. Наиболее убедительной нам представляется реконструкция Г. Аттриджа.¹⁰⁶

Помимо полной версии из библиотеки Наг-Хаммади и трёх фрагментарных папирусов из Оксирина, мы располагаем одной цитатой из Евангелия от Фомы, которую приводит Ипполит Римский в своём сочинении «Опровержение всех ересей» (Hippolytus Romanus, *Refutatio omnium haeresium*, V, 7, 20).

Жанр Евангелия от Фомы. Евангелие от Фомы состоит из короткого пролога (*incipit*), предваряющего собрание: «Это сокровенные слова, которые произнёс живой Иисус и записал Дидим Иуда Фома», – за которым следует 114 изречений (нумерация изречений принадлежит современным исследователям и, следовательно, в некоторой степени условна¹⁰⁷; следует заметить, что деление текста на части *уже* является его интерпретацией) и название (*subscriptio*). Большинство изречений Евангелия от Фомы представляют собой короткие высказывания, каждое из которых вводится

¹⁰⁵ Kraft R. A. Op. cit. – P. 254-255.

¹⁰⁶ Nag Hammadi Codex II, 2-7. – Vol. 1. – P. 96-128. Ср.: Attridge H. W. The Original Text of Gos. Thom., Saying 30 // The Bulletin of the American Society of Papyrologists. – 1979. – Vol. 16. – P. 153-157.

¹⁰⁷ Впрочем, попытки обозначить в тексте отдельные изречения предпринимались уже в древности. Известно, что в Pap. Ox., 654 переписчик при помощи горизонтальной черты-параграфа (др.-греч. παράγραφος) у левого края текста отделил друг от друга изречения 1, 2, 3, 4 и 5 (черты помещены над строками 6, 10, 21, 28 и 32). Кроме того, в том же Pap. Ox., 654 «несколько непоследовательно», по словам Г. Аттриджа (Nag Hammadi Codex II, 2-7. – Vol. 1. – P. 98: somewhat inconsistently), использован *коронис* (др.-греч. κορωνίς) в виде раздвоенной черты-рогатки, три раза перед фразой λέγει Ἰη(σοῦ)ς (строки 5, 9 и 36) и один раз – после неё (строка 27). Таким образом, в одной из четырёх дошедших до нас рукописей Евангелия от Фомы, датированной серединой III века н.э. (Nag Hammadi Codex II, 2-7. – Vol. 1. – P. 97), мы встречаем деление текста на самостоятельные изречения.

формулой **ΠΕΧΕ ΙΣ** (вариант **ΠΕΧΕ ΙΗΣ**), «Иисус сказал», или **ΠΕΧΑΩ**, «Он сказал». В античной риторике такое высказывание называлось *хрией*. У александрийского ритора Элия Феона (I век н.э.) мы находим следующее определение:

Хрия (*χρεία*) представляет собой краткое и меткое высказывание или действие, приписываемое определённому лицу или тому, что подобно лицу. К ней близки изречение (*γνώμη*) и воспоминание (*ἀπομνημόνευμα*).¹⁰⁸

Римский ритор Марк Фабий Квинтилиан (ок. 35 – ок. 100 года н.э.) в своём учебнике ораторского искусства выделял три основных вида хрий:

Существуют многочисленные виды хрий (*chria*): один сходен с изречением (*sententia* = др.-греч. *γνώμη*) и выражается в простых словах: «Он сказал» или «Он имел обыкновение говорить». Другой представляет собой ответ на вопрос: «Когда его спросили» или «Когда это ему было сказано, он ответил». Третий, сходный с предыдущим: «Когда некто сказал или сделал что-то».¹⁰⁹

По своему жанру Евангелие от Фомы является собранием изречений,

¹⁰⁸ *Rhetores Graeci. / Ex recognitione L. Spengel. – Vol. 2. – Lipsiae: Sumptibus et typis B. G. Teubneri, 1854. – P. 96, 19-22: Χρεία ἐστὶ σύντομος ἀπόφασις ἢ πράξις μετ’ εὐστοχίας ἀναφερομένη εἰς τι ὠρισμένον πρόσωπον ἢ ἀναλογοῦν πρόσωπον, παράκειται δὲ αὐτῇ γνώμη καὶ ἀπομνημόνευμα.*

¹⁰⁹ *Quintilianus, Institutio oratoria, I, 9, 4: Chriarum plura genera traduntur: unum simile sententiae, quod est posite in voce simplici, Dixit ille, aut, Dicere solebat; alterum, quod est in respondendo, Interrogatus ille, vel, cum hoc ei dictum esset, respondit; tertium huic non dissimile, cum quis dixisset aliquid, vel fecisset. См.: The Institutio oratoria of Quintilian; with an English Translation by H. E. Butler. – Vol. 1. – London: William Heinemann; New York: G. P. Putnam’s Sons, 1920. – P. 158.*

или *гномологией* (γνῶμολογία).¹¹⁰ Другими античными памятниками, относящимися к этому жанру, являются, например, «Главные мысли» Эпикура, пифагорейские «Золотые стихи», «Изречения Секста», «Изречения пифагорейцев», «Изречения Менандра», «Изречения Фокилида», «Изречения Клитарха», герметическое сочинение «Ум – Гермесу», «Определения Гермеса Трисмегиста Асклепию» и т.д.

Теперь мы должны сказать несколько слов о том, к какому жанру *нельзя* относить наш памятник. Евангелие от Фомы не является нарративом и, следовательно, не может быть по своему жанру *евангелием*.¹¹¹ Вполне вероятно, что название **ΠΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ ΠΚΑΤΑ ΘΩΜΑΣ** не было изначальным. Как отмечает Х. Кёстер, оно, по всей видимости, возникло под влиянием вторичных заглавий канонических евангелий.¹¹² Оригинальное название, по его мнению, сохранилось в процитированном выше прологе.

Кроме того, Евангелие от Фомы не относится к жанру λόγοι σοφῶν. Этот термин был введён в известной коллективной монографии Дж. Робинсона и Х. Кёстера «Векторы развития раннего христианства» (1971). В этой работе Дж. Робинсон предположил, что Евангелие от Фомы (наравне с «евангелием изречений» Q) относится к жанру λόγοι σοφῶν, «изречений мудрецов» (Притч 22: 17 LXX; Еккл 9: 17 LXX; 12: 11 LXX; ср. Притч 1: 6 LXX: ῥήσεις σοφῶν, «речи мудрецов»). По мнению американского исследователя, подобного рода собрания изречений восходят к литературе Премудрости, распространённой

¹¹⁰ Заметим, что различие между χρεία и γνῶμη, проводимое античными авторами, было, как правило, весьма непоследовательным. Как следствие, эти понятия фактически отождествлялись. См.: Kloppenborg J. S. The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections. – Philadelphia: Fortress Press, 1987. – P. 291.

¹¹¹ Следует чётко различать жанры произведений и их названия, поскольку слово «евангелие» встречается в названиях произведений самых разных жанров. См.: Patterson S. J. Gospels, Aposcraphal // The Anchor Bible Dictionary. / Ed. by D. N. Freedman. – Vol. II. – New York: Doubleday, 1992. – P. 1080; Vorster W. S. Gospel Genre // The Anchor Bible Dictionary. – Vol. II. – P. 1078.

¹¹² Koester H. Ancient Christian Gospels: Their History and Development. – London: SCM Press, 1990. – P. 20-21.

по всему древнему Ближнему Востоку.¹¹³ По словам Х. Кёстера, «Евангелие от Фомы развивает, пусть и в изменённом виде, наиболее ранний жанр традиции Иисуса, – λόγοι σοφῶν, – который в канонических евангелиях стал доступен ортодоксальной церкви только после радикальной критической правки, правки не только формы, но также и богословской направленности этого первичного жанра».¹¹⁴ По мнению Х. Кёстера, в основе такого рода собраний изречений лежит представление, что учитель присутствует в произнесённом им слове. Через весь текст Евангелия от Фомы проходит мысль о том, что Иисус, произнесший эти слова, был, есть и будет «Тем, кто жив», и что он своими словами дарует жизнь тем, кто их слышит.¹¹⁵ Катализатором для преобразования этих изречений в «евангелие» была вера в

¹¹³ Robinson J. M. LOGOI SOPHŌN: On the Gattung of Q // Robinson J. M., Koester H. H. Trajectories through Early Christianity. – Philadelphia: Fortress Press, 1971. – P. 109-111. Можно также указать на ряд интересных переключек между прологом Евангелия от Фомы и прологом некоторых книг еврейской литературы Премудрости. Не исключено, что пролог Евангелия от Фомы сформулирован в подражание книгам литературы Премудрости:

οἱτοὶ (=οὗτοι) οἱ {οι} λόγοι οἱ [ἀπόκρυφοὶ οὗς καὶ οὗτοι οἱ λόγοι τοῦ βιβλίου οὗς ἔγραψεν Βαρουχ ἐλά]λησεν Ἰη(σοῦ)ς ὁ ζῶν κ[αὶ ἔγραψεν Ἰούδα ὁ] καὶ υἱὸς Νηριου υἱοῦ Μαασαιου υἱοῦ Σεδεκίου υἱοῦ Θωμά. Ασαδιου υἱοῦ Χελκιου ἐν Βαβυλωνί.

«Эти [сокровенные] слова, [которые из]рѣк живой Иисус [и записал Иуда,] он же Фома» (Рар. Ох., 654, 1-3). «И эти слова книги, которые записал Варух, сын Нирии, сына Маасея, сына Седекии, сына Асадия, сына Хелкии, в Вавилоне» (Вар 1: 1).

NAEI NE NΨAXE EONΠ ENTA IC NAÏ NE NΨAXE MΠEKKΛHNCIACTHC ETONZ XOOY AYΩ AQCZAI COY NBI ΠYHPE NΔAYEIA. EAZPPTPO EXM ΔIDYMOC IOYΔAC ΘΩMAC. ΠINΛ ZN ΘIEΛHM.

«Это сокровенные слова, которые произнёс живой Иисус и записал Дидим Иуда Фома» (Н.-Х., II, 32, 10-12). «Это слова Экклезиаста (Ἐκκλησιαστής), сына Давида, ставшего царём над Израилем в Иерусалиме» (Еккл 1: 1).

На сегодняшний день не существует критического издания коптского перевода Ветхого Завета. Мы пользовались следующей публикацией: Sacrorum Bibliorum fragmenta copto-sahidica Musei Borgiani. / Iussu et sumptibus S. Congregationis de Propaganda Fide edita. – Vol. II. – Romae: Typis Eiusdem S. Congregationis, 1889. – P. 195.

¹¹⁴ Koester H. H. GNŌMAI DIAPHOROI: The Origin and Nature of Diversification in the History of Early Christianity // Robinson J. M., Koester H. Trajectories through Early Christianity. – P. 135.

¹¹⁵ Ibid. – P. 138-139.

то, что Царствие уникальным образом присутствует в эсхатологической проповеди Иисуса, и что в его словах явила себя вечная истина о подлинном человеческом «я».¹¹⁶ Х. Кёстер также отмечал, что составитель Евангелия от Фомы не использовал Q в качестве источника. По его словам, Евангелие от Фомы является представителем восточной ветви развития жанра λόγοι σοφῶν, в то время как западная ветвь представлена евангелием изречений Q, которое послужило источником Евангелия от Матфея и Евангелия от Луки.¹¹⁷

Хотя идеи Дж. Робинсона и Х. Кёстера о жанре Евангелия от Фомы были положительно (и даже восторженно) восприняты многими крупными учёными¹¹⁸, в последнее время они справедливо критикуются. Обстоятельное опровержение концепции Х. Кёстера и Дж. Робинсона мы встречаем у Р. Хорсли и В. Келбера.¹¹⁹ Приведём три наиболее существенных аргумента.

(1) С одной стороны, словосочетание λόγοι σοφῶν можно интерпретировать как обозначение жанра только в одном случае, в стихе Притч 22: 17 LXX, с которого начинается собрание изречений Притч 22: 17 – 24: 22 LXX. С другой стороны, слова λόγος и λόγοι встречаются в заглавиях произведений самых разных жанров, например, апокалипсисов (1 Henoch, 1, 1: λόγος εὐλογίας Ἐνώχ) и завещаний (Testamenta XII patriarcharum, III, 1, 1: ἀντίγραφον λόγων Λευί).¹²⁰ Таким образом, существование жанра λόγοι σοφῶν представляется сомнительным.

¹¹⁶ Koester H. H. One Jesus and Four Primitive Gospels // The Harvard Theological Review. – 1968. – Vol. 61. – P. 229-230.

¹¹⁷ Koester H. H. GNŌMAI DIAPHOROI. – P. 136.

¹¹⁸ См., например: Davies S. L. The Gospel of Thomas and Christian Wisdom. – P. 13-17; Kloppenborg J. S. The Formation of Q. – P. 27-32; Patterson S. J. The Gospel of Thomas and the Synoptic Tradition. – P. 69-77.

¹¹⁹ Horsley R. A., Draper J. A. Whoever Hears You Hears Me: Prophets, Performance, and Tradition in Q. – Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press International, 1999. – P. 75-82; Kelber W. H. The Verbal Art in Q and Thomas: A Question of Epistemology // Oral Performance, Popular Tradition, and Hidden Transcript in Q. / Ed. by R. A. Horsley. – Leiden-Boston: Brill, 2006. – P. 31.

¹²⁰ Apocalypsis Henochi Graece. / Edidit M. Black; Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt graeca. / Collegit A.-M. Denis. – Leiden: E. J. Brill, 1970. – P. 19; Jonge M. de. The Testaments of the Twelve Patriarchs: A Critical Edition of the Greek Text; in Collaboration with H. W. Hollander, H. J. de Jonge, Th. Korteweg. – Leiden:

(2) В раннехристианской литературе слово λόγοι чаще всего обозначает не речения мудрости, а пророческие слова (Мф 26: 1; I Clem., 46, 7-8) и слова закона (Мф 7: 28; Didache XII apostolorum, 1, 3; I Clem., 13, 1-2).¹²¹ Сходным образом, как справедливо отмечает сам Х. Кёстер, с точки зрения критики форм большинство изречений Евангелия от Фомы составляют не речения мудрости, а пророческие и апокалиптические слова, притчи и речения от первого лица.¹²²

(3) Различий между Евангелием от Фомы и Q больше, чем сходств. Приведём наиболее яркий пример. В отличие от Q Евангелие от Фомы представляет собой собрание *тайных* (Рар. Ох., 654, 1: οἱ λόγοι οἱ ἀπόκρυφοί), или *сокровенных* (Н.-Х., II, 32, 10: **Νῶαχε εὐντ**) слов. Сопоставляя Q и Евангелие от Фомы с античными памятниками и с литературой древнего ближнего Востока, Дж. Клоппенбург указывает на сходство изречений, собранных в Евангелии от Фомы, с пифагорейскими «акусмами» (ἀκούσματα) и «символами» (σύμβολα) (Diogenes Laertius, Vitae philosophorum, VIII, 17; Porphyrius, Vita Pythagorae, 42). В обоих случаях изречения намеренно сформулированы таким образом, чтобы посторонние не могли их понять. Чтобы обрести действенную силу, «символ» должен получить истолкование. Равным образом читатель Евангелия от Фомы должен отыскать смысл «сокровенных слов», произнесённых «живым Иисусом» и записанных Иудой Фомой (пролог и изречение 2). На протяжении всего текста автор напоминает читателю о необходимости найти истолкование «словам» (эту функцию регулярно исполняет фраза «имеющий уши, пусть слышит»; см. изречения 8, 21, 24, 63, 65). В случае успеха читатель обретёт бессмертие; иначе говоря, истолкование в Евангелии от

Е. J. Brill, 1978. – P. 24.

¹²¹ Об этих терминах см.: Лёзов С. В. История и герменевтика в изучении Нового Завета. – С. 422-424.

¹²² Koester H. H. One Jesus and Four Primitive Gospels. – P. 213-223.

Фомы тождественно спасению.¹²³ Таким образом, даже если гипотетический «источник изречений» действительно существовал¹²⁴, Q и Евангелие от Фомы – тексты, относящиеся к разным жанрам.

Композиция Евангелия от Фомы. Вопрос о композиции Евангелия от Фомы на сегодняшний день остаётся открытым. Единственным бесспорным связующим элементом в тексте являются «ключевые слова» (англ. *catchwords*, нем. *Stichwörter*). Американский исследователь Н. Перрин называет «ключевым словом» любое слово, которое может вызвать ассоциацию – семантическую, этимологическую, или фонологическую – со словом, находящимся в соседнем изречении.¹²⁵ Следует отметить, что предложенное определение является слишком узким: очевидно, что названный приём используется в Евангелии от Фомы не только для связи двух соседних изречений, но и для связи предложений в рамках одного изречения (здесь мы ещё раз должны подчеркнуть определённую условность деления текста на самостоятельные элементы).

В качестве «ключевого слова» может выступать любое слово, встречающееся в двух соседних изречениях. Например, «ключевым словом», связывающим изречение 1 с прологом, является существительное **ЩАХЕ**.¹²⁶ Также роль «ключевых слов» могут исполнять синонимы,

¹²³ Kloppenborg J. S. The Formation of Q. – P. 304-306.

¹²⁴ М. Гудакар рассматривает жанровые различия между Q и Евангелием от Фомы как один из аргументов против существования «источника изречений»: в отличие от Евангелия от Фомы, реконструируемый текст Q содержит нарративные элементы, более того, последовательность материала в Q во многом определена развитием повествования. См.: Goodacre M. S. The Case against Q: Studies in Markan Priority and the Synoptic Problem. – Harrisburg: Trinity Press International, 2002. – P. 170-185. См. также: Foster P. Is It Possible to Dispense with Q? // *Novum Testamentum*. – 2003. – Vol. 45. – P. 322-324.

¹²⁵ Perrin N. Thomas and Tatian: The Relationship between the Gospel of Thomas and the Diatessaron. – Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002. – P. 50.

¹²⁶ Заметим, что некоторые исследователи рассматривают изречение 1 как часть пролога. Например, по мнению Дж. Клоппенборга, пролог Евангелия от Фомы состоит из двух частей: заглавия («это тайные слова») и вступления (*exordium*: «тот, кто найдёт им истолкование, не вкусит смерти»). См.: Kloppenborg J. S. The Formation of Q. – P. 296.

антонимы, омонимы, паронимы, омофоны и однокоренные слова.

В настоящем разделе мы рассмотрели ряд общих вопросов (история находок, свидетели текста, особенности диалекта, проблема жанра и композиции памятника), на которых будет основываться наше рассуждение в последующих разделах. Сведения, изложенные в этом разделе, можно суммировать следующим образом:

(1) Мы располагаем пятью свидетелями текста Евангелия от Фомы: полной коптской версией, тремя папирусными фрагментами и одной цитатой.

(2) Диалект коптского текста можно определить как криптосубахмимский.

(3) Евангелие от Фомы является по своему жанру гномологией.

(4) По всей вероятности, только использование «ключевых слов» в известной мере определяет композицию Евангелия от Фомы.

РАЗДЕЛ II

ПРОБЛЕМА ДАТИРОВКИ ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ФОМЫ

В этом разделе мы рассмотрим одну из наиболее сложных проблем, стоящих перед исследователями Евангелия от Фомы: вопрос о наиболее вероятной датировке данного раннехристианского памятника. В научной литературе представлен обширный спектр мнений по этой проблеме. Диапазон датировок охватывает полтора века: от 50-70 годов I века н.э.¹²⁷ до 200 года н.э.¹²⁸

Традиционная датировка. Крайне влиятельной оказалась датировка, предложенная Б. Гренфеллом и А. Хантом. В конце XIX века британские археологи сочли, что собрание изречений, к которому принадлежал обнаруженный ими папирус (Рар. Ох., 1), было составлено *раньше 140 года н.э.* и могло появиться на свет *в первом веке н.э.*¹²⁹ Как отмечают Ф. Фэллон и Р. Кэмерон¹³⁰, многие последующие исследователи (в частности, А.-Ш. Пюэк¹³¹, Ж. Киспель¹³², А. Клейн¹³³ и Дж. Чарльзуорт¹³⁴) некритически

¹²⁷ Davies S. L. The Gospel of Thomas and Christian Wisdom. – P. 145-147.

¹²⁸ Drijvers H. J. W. Facts and Problems in Early Syriac-Speaking Christianity // The Second Century: A Journal of Early Christian Studies. – 1982. – Vol. 2. – P. 173.

¹²⁹ The Oxyrhynchus Papyri. – Part I. – P. 2. Ср.: Λόγια Ἰησοῦ. – P. 16. Заметим, что Б. Гренфелл и А. Хант предложили эту датировку до того, как обнаружили два других папируса, также частично содержащих текст Евангелия от Фомы (Рар. Ох., 654 и Рар. Ох., 655). В 1904 году британские археологи сделали верное предположение, что Рар. Ох., 1 и Рар. Ох., 654 сохранили разные части одного произведения, вновь назвали 140 год н.э. в качестве *terminus ad quem* и не отказались от высказанного прежде мнения, что собрание могло появиться в I веке. См.: The Oxyrhynchus Papyri. – Part IV. – P. 14-15; 21. Рар. Ох., 655 Б. Гренфелл и А. Хант сочли фрагментами другого утраченного евангелия (напомним, что в их распоряжении не было полного текста Евангелия от Фомы, обнаруженного только в 1945 году), которое, по их мнению, было составлено до 150 года н.э. См.: The Oxyrhynchus Papyri. – Part IV. – P. 28.

¹³⁰ Fallon F. T., Cameron R. The Gospel of Thomas. – S. 4224-4225.

¹³¹ Puech H.-Ch. Gnostic Gospels and Related Documents // Hennecke E. New Testament Apocrypha. / Ed. by W. Schneemelcher. – Vol. 1: Gospels and Related Writings. – London: Lutterworth Press, 1963. – P. 305.

¹³² Quispel G. The Gospel of Thomas Revisited // Colloque international sur les textes de Nag Hammadi (Québec, 22-25 août 1978). / Édité par B. Barc. – Louvain, Belgique: Éditions Peeters; Québec, Canada: Les Presses de l'Université Laval, 1981. – P. 222.

восприняли эту во многом условную дату, не обратив внимание, что в действительности Б. Гренфелл и А. Хант называли 140 год н.э. в качестве *terminus ad quem*.

Вопрос о terminus ad quem. Первая задача при решении проблемы датировки – это установление *terminus a quo* (наиболее ранней допустимой даты создания текста) и *terminus ad quem* (наиболее поздней допустимой даты создания текста). Достоверные сведения для установления *terminus ad quem* нам предоставляет палеографический анализ найденных в Оксиринхе древнегреческих фрагментов текста Евангелия от Фомы. В 1897 году Б. Гренфелл и А. Хант указывали, что папирус Pap. Ox., 1 «был, вероятнее всего, написан немногим позже 200 года н.э. (not much later than the year 200)».¹³⁵ Эту датировку подтверждает Г. Аттридж, датирующий письмо, представленное в папирусе Pap. Ox., 1, концом II – началом III века н.э.¹³⁶ К сходным выводам приходит Л. Уртадо, исследовавший размер кодекса, частью которого был папирус Pap. Ox., 1.¹³⁷ Таким образом, мы можем с уверенностью утверждать, что *греческий текст Евангелия от Фомы был написан не позже начала III века н.э.*

Доводы в пользу более раннего *terminus ad quem* мы встречаем у Дж. Клоппенборга: по мнению американского исследователя, отсутствие систематической гармонизации, которую мы можем наблюдать в изречениях Иисуса у Иустина, позволяет предположить, что Евангелие от Фомы было

¹³³ Klijn A. F. J. Christianity in Edessa and the Gospel of Thomas: On Barbara Ehlers, Kann das Thomasevangelium aus Edessa stammen? // Novum Testamentum. – 1972. – Vol. 14. – P. 75-76.

¹³⁴ Charlesworth J. H. The Beloved Disciple: Whose Witness Validates the Gospel of John? – Valley Forge, Pennsylvania: Trinity Press International, 1995. – P. 370.

¹³⁵ См.: Λόγια Ἰησοῦ. – P. 6.

¹³⁶ Nag Hammadi Codex II, 2-7. – Vol. 1. – P. 96-97.

¹³⁷ Hurtado L. W. The Greek Fragments. – S. 21; Idem. The Earliest Christian Artifacts: Manuscripts and Christian Origins. – Grand Rapids, Michigan-Cambridge, United Kingdom: William B. Eerdmans Publishing Company, 2006. – P. 82.

создано *раньше середины II века н.э.*¹³⁸ До него сходный аргумент выдвигал Х. Кёстер.¹³⁹

Наконец, С. Паттерсон считает возможным датировать «остов» (torso) Евангелия от Фомы временем *около 70-80 годов н.э.*¹⁴⁰ Эта датировка основана на предположении о том, что возникновение и расцвет жанра собрания изречений¹⁴¹ относится, по всей видимости, к наиболее раннему периоду истории раннехристианской литературы.¹⁴² К сожалению, в своей монографии исследователь не даёт детального ответа на вопрос, какие именно изречения входили, по его мнению, в первоначальную версию текста. Кроме того, очевидно, что принадлежность текста определённому жанру вряд ли сама по себе может быть достаточным аргументом в установлении надёжной датировки. Иными словами, нельзя исключать, что автор нашего памятника жил относительно поздно, но был при этом консервативен в вопросах жанра, не принимая новаций, характерных для известных нам евангелий-повествований (таких, как четыре евангелия, впоследствии вошедшие в новозаветный канон) и евангелий-диалогов (таких, как Евангелие от Марии и Евангелие Иуды).

Обращаясь к вопросу о *terminus a quo*, мы должны признать что здесь, в отличие от вопроса о допустимом *terminus ad quem*, исследователями были

¹³⁸ Kloppenborg J. S. *The Tenants in the Vineyard: Ideology, Economics, and Agrarian Conflict in Jewish Palestine*. – Tübingen: Mohr Siebeck, 2006. – P. 248.

¹³⁹ Nag Hammadi Codex II, 2-7. – Vol. 1. – P. 39.

¹⁴⁰ Patterson S. J. *The Gospel of Thomas and Jesus*. – P. 120.

¹⁴¹ С. Паттерсон исходит из предположения (как мы показали выше, неверного или, по крайней мере, спорного), что Q и Евангелие от Фомы принадлежат одному жанру.

¹⁴² Согласно наиболее оптимистической точке зрения, первая редакция Q (Q¹) была создана в 50-ых годах I века н.э. См.: Mack B. L. *The Lost Gospel: The Book of Q & Christian Origins*. – New York: HarperCollins Publishers, 1993. – P. 259. В соответствии с общепринятой практикой, при цитировании Q мы указываем главы и стихи Евангелия от Луки. Считается, что составитель Евангелия от Луки сохранил первоначальный порядок стихов Q лучше, чем составитель Евангелия от Матфея. См.: Ibid. – P. 22.

высказаны различные суждения, ни одно из которых нельзя считать общепризнанным.

Евангелие от Фомы и Диатессарон. Некоторые исследователи в разные годы высказывали гипотезу о том, что составитель Евангелия от Фомы использовал в качестве источника Диатессарон (др.-греч. διὰ τεσσάρων – «через четыре») Татиана. Впервые подобное предположение в 1960 году в весьма осторожной форме сделал Т. Баарда.¹⁴³ По всей видимости, Татиан завершил Диатессарон между 172 и 175 годами н.э.¹⁴⁴ Если влияние Диатессарона на Евангелие от Фомы будет доказано, мы с неизбежностью должны датировать этот памятник концом II века н.э. Впрочем, по мнению подавляющего большинства исследователей, гипотеза о подобном влиянии несостоятельна.

Одним из сторонников этой гипотезы был Х. Дрейверс. Полагая, что составитель Евангелия от Фомы использовал Диатессарон, нидерландский сиролог называл в качестве наиболее правдоподобной даты создания памятника 200 год н.э.¹⁴⁵ Однако, как справедливо отмечали Ф. Фэллон и Р. Кэмерон, подобная датировка фактически вынуждает нас рассматривать папирус Pap. Oх., 1 в качестве *автографа* Евангелия от Фомы.¹⁴⁶ При этом, по мнению Х. Дрейверса, первоначально Евангелие от Фомы было составлено на сирийском языке.¹⁴⁷

В диссертации «Евангелие от Фомы и Татиан»¹⁴⁸, защищённой в 2001 году и вскоре опубликованной в виде монографии¹⁴⁹, Н. Перрин также

¹⁴³ Baarda T. Thomas and Tatian // Idem. Early Transmission of Words of Jesus. – P. 49.

¹⁴⁴ См.: Petersen W. L. Tatian's Diatessaron: Its Creation, Dissemination, Significance, and History of Scholarship. – Leiden-New York-Köln: E. J. Brill, 1994. – P. 426-427. Ср.: Metzger B. M., Ehrman B. D. The Text of the New Testament. – P. 97.

¹⁴⁵ Drijvers H. J. W. Op. cit. – P. 173.

¹⁴⁶ Fallon F. T., Cameron R. Op. cit. – S. 4225.

¹⁴⁷ Drijvers H. J. W. Op. cit. – P. 170.

¹⁴⁸ Perrin N. Thomas and Tatian: The Relationship between the Gospel of Thomas and the Diatessaron. – Ph.D. dissertation. – Marquette University, 2001.

¹⁴⁹ Idem. Thomas and Tatian: The Relationship between the Gospel of Thomas and the Diatessaron. –

высказался в пользу зависимости Евангелия от Фомы от Диатессарона, однако доводы американского исследователя встретили серьёзную критику. Аргументация Н. Перрина построена на сопоставлении количества «ключевых слов» в различных версиях памятника. Автор насчитывает 269 «ключевых слов» в (дошедшем до нас) коптском тексте, 263 в (отчасти сохранившемся, отчасти реконструируемом) древнегреческом и 502 в (гипотетическом) сирийском. На этом основании он заключает, что Евангелие от Фомы было *in toto* составлено на сирийском языке.¹⁵⁰

По мнению исследователя, очевидно, что наличие столь значительного числа «ключевых слов» в относительно небольшом тексте не может быть случайностью. С его точки зрения, Евангелие от Фомы необходимо рассматривать как целостное литературное произведение, которое было создано единовременно, и у которого, следовательно, был автор.¹⁵¹ Н. Перрин приходит к выводу, что автор Евангелия от Фомы подверг редакции материал, принадлежащий синоптической традиции. По его словам, анализ проделанной автором редакторской работы показывает, что он опирался на письменные источники. Эти источники были составлены на сирийском языке, и одним из них был Диатессарон Татиана.¹⁵² Последний тезис позволяет Н. Перрину датировать памятник концом II века н.э.; в качестве *terminus ad quem* он называет 200 год н.э., в качестве *terminus a quo* – 175 год н.э. Исследователь даже допускает, что Татиан и автор Евангелия от Фомы были лично знакомы.¹⁵³

Критики гипотез Н. Перрина указывают на тенденциозность и предвзятость его аргументации. П. Уильямс в рецензии на книгу Н. Перрина указал, что тот «отбирает слова для своего обратного перевода *с тем, чтобы*

Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002.

¹⁵⁰ Ibid. – P. 169.

¹⁵¹ Ibid. – P. 172.

¹⁵² Ibid. – P. 183.

¹⁵³ Ibid. – P. 193-194.

создать “ключевые слова”». ¹⁵⁴ Аналогичная ситуация имеет место и с реконструированными Н. Перрином омофонами. Наконец, недостаточно убедительны аргументы в пользу того, что автор Евангелия от Фомы действительно использовал Диатессарон в качестве источника. ¹⁵⁵ В своей недавней статье «Мнимые сирийские “ключевые слова” в Евангелии от Фомы» ¹⁵⁶ П. Уильямс убедительно демонстрирует, что книга Н. Перрина «не приводит серьёзных оснований для того, чтобы строить гипотезы о сирийском как первоначальном языке Евангелия от Фомы». Утверждения о том, что Диатессарон послужил источником Евангелия от Фомы, которое, следовательно, было составлено в конце II века н.э., также остаются недоказанными. ¹⁵⁷

Р. Шединджер отмечает, что аргументация Н. Перрина основана на круге в доказательстве: для того, чтобы обосновать, что автор Евангелия от Фомы использовал в качестве источника Диатессарон, исследователь реконструирует гипотетический сирийский текст Евангелия от Фомы, используя лексику, характерную для традиции Диатессарона. Другая проблема, на которую указывает Р. Шединджер – отсутствие сирийского текста Диатессарона, который, следовательно, сам нуждается в реконструкции. Даже название книги Н. Перрина вводит читателя в заблуждение: автор лишь постулирует, что Евангелие от Фомы зависит от Диатессарона, но не приводит этому необходимых доказательств. ¹⁵⁸

¹⁵⁴ К тому же выводу приходит Я. Йостен: Joosten J. [Review of:] Perrin N. Thomas and Tatian: The Relationship between the Gospel of Thomas and the Diatessaron. – Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002. – 216 p. // *Aramaic Studies*. – 2004. – Vol. 2. – P. 126-130.

¹⁵⁵ Williams P. J. [Review of:] Perrin N. Thomas and Tatian: The Relationship between the Gospel of Thomas and the Diatessaron. – Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002. – 216 p. // *European Journal of Theology*. – 2004. – Vol. 13. – P. 139-140.

¹⁵⁶ Idem. Alleged Syriac Catchwords in the Gospel of Thomas // *Vigiliae Christianae*. – 2009. – Vol. 63. – P. 71-82.

¹⁵⁷ Ibid. – P. 82.

¹⁵⁸ Shedinger R. F. [Review of:] Perrin N. Thomas and Tatian: The Relationship between the Gospel of Thomas and the Diatessaron. – Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002. – 216 p. // *Journal of Biblical*

Добавим, что Диатессарон, как известно, представлял собой свод *всех* *четырёх* евангелий, впоследствии вошедших в новозаветный канон. К сожалению, Н. Перрин оставляет без обсуждения вопрос о материале, восходящем к Евангелию от Иоанна, наличие которого в Евангелии от Фомы далеко не очевидно.

Подводя итог дискуссии о возможном влиянии Диатессарона на Евангелие от Фомы, мы хотим привести авторитетное мнение У. Петерсена, крупнейшего исследователя текста ныне утраченной евангельской гармонии, составленной Татианом. По его словам, маловероятно, что Диатессарон зависит от Евангелия от Фомы, поскольку параллели между двумя текстами ограничивается только материалом, общим с синоптическими евангелиями. Иначе говоря, Диатессарон не содержит ни одного из неканонических изречений, представленных в Евангелии от Фомы. В равной степени маловероятно, что Евангелие от Фомы зависит от Диатессарона. В коптском тексте отсутствуют гармонизирующие чтения, типичные для Диатессарона. *Прямое* влияние одного памятника на другой не может быть доказано. Совпадения между Евангелием от Фомы и Диатессароном следует объяснять их *взаимным* использованием *общей* традиции.¹⁵⁹

Евангелие от Фомы и Иудейские войны. Другую попытку обнаружить в Евангелии от Фомы датирующие признаки предпринял Х.-М. Шенке. Немецкий исследователь рассматривал изречение 68: 2 как *vaticinium ex eventu* (предсказание, сделанное «задним числом»), отражающее изгнание иудеев из Иерусалима после подавления восстания Бар-Кохбы 132-135 годов н.э. Сходным образом, по его мнению, в изречении 71 говорится о разрушении Иерусалима в результате Иудейской войны 66-73 годов н.э. Эти соображения позволили Х.-М. Шенке назвать в качестве *terminus ante quem non* (т.е. *terminus a quo*) 135 год н.э.¹⁶⁰

Literature. – 2003. – Vol. 122. – P. 387-391.

¹⁵⁹ Petersen W. L. Op. cit. – P. 298.

¹⁶⁰ Schenke H.-M. On the Compositional History of the Gospel of Thomas // Forum. – 1994. – Vol. 10. – P.

К сожалению, предложенная аргументация, на наш взгляд, также является неубедительной. Рассмотрим по очереди оба изречения, на которые ссылается Х.-М. Шенке.

(71) **πεχε ις χε †ναωρ[ωρ̄ μπее]ῑνει αγω μ̄ν
λααυ ναωкотц .[...]¹⁶¹**

(71) Иисус сказал: Я разрушу этот дом, и никто не сможет построить его [...].¹⁶²

Далеко не очевидно, что существительное **НЕΙ** («дом») используется в нашем тексте для обозначения иерусалимского Храма. Коптскому слову **НЕΙ** в древнегреческом тексте могло соответствовать как существительное οἰκία («жилище»), так и существительное οἶκος («дом»). Второе слово, действительно, регулярно используется в Септуагинте и в Новом Завете для обозначения иерусалимского Храма (1 Цар 1: 7 LXX *et cetera*). Однако, как

28.

¹⁶¹ Здесь и далее коптский текст приводится по критическому изданию Б. Лейтона: Nag Hammadi Codex II, 2-7. – Vol. 1. – P. 52-92.

¹⁶² Возможные восстановления: **Ν̄[ΚΕСОΠ^{vacat}]**, «вновь»; **Ν̄[САВΛΛΑΪ]**, «кроме меня». Первое восстановление, предложенное сотрудниками берлинской рабочей группы (Synopsis Quattuor Evangeliorum. – P. 537), является спорным, поскольку предполагает, что в конце разрушенной строки оставалось пустое пространство: как отмечает Б. Лейтон (Nag Hammadi Codex II, 2-7. – Vol. 1. – P. 80), лакуна занимает от 6½ до 8 букв. С палеографической точки зрения второе восстановление, предложенное Х.-М. Шенке (Schenke H.-M. Bemerkungen zu #71 des Thomas-Evangeliums // Enchoria: Zeitschrift für Demotistik und Koptologie. – 2001. – Bd. 27. – S. 123-124), представляется более вероятным. Ср. форму **Ν̄САВΛΛΑΪ** в «Апокрифе Иоанна» (Н.-Х., II, 13, 9): **αγω μ̄ν κενουτε ν̄саβ̄λλαΪ**, «и нет иного бога, кроме меня» (The Apocryphon of John: Synopsis of Nag Hammadi Codices II, 1; III, 1; and IV, 1 with BG 8502, 2. / Ed. by M. Waldstein, F. Wisse. – Leiden-New York-Köln: E. J. Brill, 1995. – P. 79). Ср. также форму **Ν̄САВΛΛΑΥ** в саидском переводе Сир 7: 28: **αρι π̄μееυε χε ν̄саβ̄λλαυ некнаωωπε αν πε** (LXX: μνήσθητι ὅτι δι' αὐτῶν ἐγεννήθης), «помни, что без них (*m.e.* родителей) тебя бы не было» (Aegyptiaca. / P. de Lagarde studio et sumptibus edita. – Gottingae: Prostant in aedibus Dieterichianis Arnoldi Hoyer, 1883. – P. 118).

указывает американский исследователь Р. Кэмерон, слово «дом» в античной литературе имело огромный диапазон смыслов; оно могло обозначать:

- небесное обиталище души («Толкование о душе», Н.-Х., II, 128, 36; 129, 5; 132, 21; 137, 11),
- сотворённый Богом мир (Вар 3: 24);
- жилище Премудрости (Притч 9: 1; Сир 14: 24);
- человеческое тело (2 Кор 5: 2);
- внутреннее «я» (Евангелие истины, Н.-Х., I, 25, 23);
- народ Израиля (Мф 10: 6; 15: 24);
- семью (Евангелие от Фомы, изречения 16 и 48);
- имущество (Josephus Flavius, De bello Judaico, VI, 5, 2);
- здание (Codex Manichaicus Coloniensis, 92, 15);
- царский дворец (Мф 11: 8);
- род (Лк 1: 27; 1: 69);
- школу писцов (Сир 51: 23);
- христианскую Церковь (Pastor Hermae, 91, 1);
- Иерусалим (Лк 13: 35);
- иерусалимский Храм (Ин 2: 16).¹⁶³

Неудивительно, что исследователи предложили целый спектр интерпретаций 71-го изречения. Следует отметить, что, помимо значений, перечисленных Р. Кэмероном, существительное οἶκος в древнегреческом языке могло также использоваться в значении «*правлящий дом*» (т.е. династия).¹⁶⁴ Это позволило С. Паттерсону предположить, что речь в изречении 71 идёт о правящей династии *Ирода*.¹⁶⁵ Напротив, по мнению У.-

¹⁶³ Cameron R. Ancient Myths and Modern Theories of the Gospel of Thomas and Christian Origins // Redescribing Christian Origins. / Ed. by R. Cameron, M. P. Miller. – Leiden-Boston: E. J. Brill, 2004. – P. 96.

¹⁶⁴ См.: A Greek-English Lexicon. / Compiled by H. G. Liddell and R. Scott; revised by H. S. Jones. – Oxford: Oxford University Press, 1996. – P. 1205 (s.v. οἶκος).

¹⁶⁵ Patterson S. J. The Gospel of Thomas and Jesus. – P. 53.

К. Плиша¹⁶⁶, речь здесь идёт о «доме», т.е. роде, *Давида*¹⁶⁷: Иисус в изречении 71 отвергает мессианские и политические ожидания, связанные с потомками Иессея.¹⁶⁸ Наконец, изречение 71 может выражать социальный радикализм, характерный для Евангелия от Фомы: дом, который разрушит Иисус, – это тот же самый дом, в котором «трое будут против двоих, и двое – против троих» (изречение 16).¹⁶⁹

Впрочем, даже если под «домом» в данном случае действительно подразумевается иерусалимский Храм, это не обязательно означает, что изречение 71 представляет собой *vaticinium ex eventu*. В качестве примера мы можем привести свидетельство Иосифа Флавия о некоем Иисусе, сыне Анана, который за четыре года до начала Иудейской войны пророчествовал о гибели Иерусалима и разрушении Храма (Josephus Flavius, *De bello Judaico*, VI, 5, 3).¹⁷⁰ Мы допускаем, что исторический Иисус из Назарета, подобно Иисусу, сыну Анана, также мог предсказывать разрушение иерусалимского Храма.

Из сказанного выше следует, что изречение 71 не может быть использовано для решения проблемы датировки Евангелия от Фомы.

(68) ПЕХЕ ІС ХЕ НТΩΤН̄ З̄Н̄МАКАΡΙОС ЗОТА(Н)
ΕΥΨΑΝΜΕΣΤΕ ΤΗΥΤН̄ Н̄СЕР̄ΔΙΩКЕ М̄МΩΤН̄ АΥΩ
СЕНАЗЕ АН ΕΤΟΠΟΣ З̄М̄ ПМА ΕΝΤΑΥΔΙΩКЕ М̄МΩΤН̄
ЗРАІ Н̄ЗНТЧ

¹⁶⁶ Plisch U.-K. *The Gospel of Thomas*. – P. 172.

¹⁶⁷ Выражение «дом Давида» (οἶκος Δαυίδ) регулярно встречается в Септуагинте (ср. Лк 1: 27, 69; 2: 4). См. также словосочетание «скиния Давида» (σκηνη Δαυίδ) в Ам 9: 11 LXX (=Деян 15: 16), Ис 16: 5 LXX.

¹⁶⁸ О критическом отношении ранних христиан к традиционным представлениям о происхождении Мессии из рода Давида см.: Ruzer S. *Who Was Unhappy with the Davidic Messiah?* // *Idem. Mapping the New Testament: Early Christian Writings as a Witness for Jewish Biblical Exegesis*. – Leiden-Boston: Brill, 2007. – P. 113-129.

¹⁶⁹ Valantasis R. *The Gospel of Thomas*. – P. 150.

¹⁷⁰ На этот факт нам любезно указал Б. Уолд (Тринити-Колледж, Дублин, Ирландия).

(68) Иисус сказал: Блаженны (μακάριοι) вы, когда (ὅταν) они ненавидят и гонят (διώκω) вас. И они не найдут (себе) места (τόπος) там, где гнали (διώκω) вас.

Х.-М. Шенке и, вслед за ним, У.-К. Плиш¹⁷¹ полагают, что в данном изречении нашли отражение события 132-135 годов н.э. Иисус в этом случае вновь произносит *vaticinium ex eventu*: иудеи, преследовавшие христиан, получают заслуженное наказание. Нетрудно увидеть, что подобная интерпретация вчитывает в текст то, чего в нём нет. В изречении отсутствуют детали, которые позволили бы определить, кто именно будущие гонители¹⁷² и где именно произойдут гонения. Речь в данном случае может идти как об иудеях, так и о римских властях¹⁷³ или, что также допустимо, о других раннехристианских общинах. Вероятнее всего, автор не имеет в виду какую-либо конкретную социальную группу и подразумевает гонителей и преследователей вообще. К сказанному следует добавить, что все остальные макаризмы, представленные в Евангелии от Фомы (изречения 7, 18: 3, 19: 1, 49, 54, 58, 69 и 103), сформулированы в общем виде и не привязаны к определённой исторической ситуации.

Таким образом, мы должны сделать вывод, что, как и в предыдущем случае, в изречении 68 отсутствуют какие-либо датирующие признаки.

Аргументы И. Дундерберга. На наш взгляд, наиболее убедительную попытку определить *terminus a quo* предпринял И. Дундерберг. Финский исследователь отмечает, что в Евангелиях от Фомы и от Иоанна используется «вымышленный автор» (*authorial fiction*) как «лицо, подтверждающее

¹⁷¹ Plisch U.-K. *The Gospel of Thomas*. – P. 166.

¹⁷² Заметим, что у автора Евангелия от Фомы, по всей видимости, не было необходимости выражать свою неприязнь к иудаизму в скрытой форме, поскольку **ΝΙΙΟΥΔΑΙΙΟΣ** упоминаются в изречении 43.

¹⁷³ Как известно, гонения на христиан начались ещё во времена императора Нерона, правившего с 54 по 68 год н.э. По свидетельству Тацита, Нерон обвинил христиан в поджоге Рима в 64 году н.э., после чего подверг их жестоким преследованиям (Tacitus, *Annales*, XV, 44; ср. Suetonius, *De vita Caesarum*, VI, 16, 2).

подлинность текста» (authenticating figure): в первом случае это апостол Иуда Фома (изречения 1 и 13), во втором – «ученик, которого любил Иисус» (Ин 13: 21-30; 19: 25-27; 20: 2-10; 21: 7, 20-25). Обращение к апостольскому авторитету стало необходимым для того, чтобы убедить аудиторию в достоверности зафиксированной в памятнике традиции. У создателей синоптических евангелий такой потребности не было: эти произведения анонимны, заглавия с именами Матфея, Марка и Луки вторичны и возникают только во втором веке.¹⁷⁴ Таким образом, Евангелие от Фомы и Евангелие от Иоанна возникли позже синоптических евангелий, в ту историческую эпоху, когда появилась потребность подтверждать достоверность текста обращением к апостольскому авторитету, т.е., по мысли И. Дундерберга, в конце I века н.э.¹⁷⁵

И. Дундерберг приводит также некоторые другие аргументы в поддержку своей точки зрения. Исследователь полагает, что, хотя авторы Евангелий от Фомы и от Иоанна не были знакомы со взглядами друг друга, оба текста содержат ряд общих черт, позволяющих датировать их 70-100 годами н.э.:

- (1) И в Евангелии от Фомы (изречение 28), и в Евангелии от Иоанна (Ин 1: 14) слово *σάρξ* («плоть») служит для обозначения всей земной жизни Иисуса. Другие тексты, в которых слово *σάρξ* используется в том же значении, были написаны в конце I века н.э. (1 Тим 3: 16; Евр 2: 14; 5: 7; I Clem., 32, 2; Ignatius, Epistula ad Smyrnaeos, 1, 1; Epistula ad Ephesios, 20, 2; Epistula ad Magnesios, 13, 2).
- (2) Толкование, которое в Евангелии от Фомы (изречение 71) и в Евангелии от Иоанна (Ин 2: 19) получили слова Иисуса об

¹⁷⁴ Об этом см., например: Sanders E. P., Davies M. *Studying the Synoptic Gospels*. – London: SCM Press; Philadelphia: Trinity Press International, 1996. – P. 13-15; Браун Р. Введение в Новый Завет. – Т. 1. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – С. 193, 242, 298; Т. 2. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – С. 186.

¹⁷⁵ Dunderberg I. *The Beloved Disciple in Conflict?* – P. 203-204.

иерусалимском Храме, могло возникнуть только после окончания Иудейской войны, когда восстановление разрушенного Храма более не представлялось возможным.

(3) И в Евангелии от Фомы (изречение 104), и в Евангелии от Иоанна (Ин 8: 46) говорится о безгрешности Иисуса. Этот мотив также развивают тексты, возникшие в конце I века н.э.: Послание к Евреям (Евр 4: 15), Евангелие от Матфея (Мф 3: 14-15) и утерянное Евангелие назореев (Hieronymus, *Dialogus adversus Pelagianos*, III, 2).¹⁷⁶

Укажем, что, как было отмечено выше, далеко не очевидно, что изречение 71 – даже в своей первоначальной форме¹⁷⁷ – имело отношение к иерусалимскому Храму. Следует также сказать, что предложенные И. Дундербергом аргументы позволяют, скорее, говорить о датировке отдельных изречений, а не о датировке памятника в целом.

Евангелие от Фомы и синоптическая традиция. Другой финский исследователь, Р. Уро, указывает, что Евангелие от Фомы содержит следы редакторской работы автора Евангелия от Матфея.¹⁷⁸ Рассматривая дату создания Евангелия от Матфея¹⁷⁹ в качестве *terminus a quo* для Евангелия от

¹⁷⁶ Ibid. – P. 114.

¹⁷⁷ Если мы предположим, что она как-то отличалась от нынешней формы, что, по нашему мнению, невозможно доказать. Изречение 71 и слова Иисуса о разрушении Храма (Мк 14: 58; 15: 29; Мф 26: 61; 27: 40; Ин 2: 19; Деян 6: 14) *могут* восходить к общему прототипу, однако сходство между ними не так велико. В действительности, раннехристианская литература сохранила ряд *независимых* друг от друга изречений, в каждом из которых Иисус говорит о своём намерении разрушить что-либо. См. изречения в Евангелии от Матфея: «Не думайте, что я пришел нарушить (ἵνα καταλύω) закон или пророков» (Мф 5: 17); в Евангелии от египтян: «Я пришел разрушить (ἵνα καταλύω) дела женщины» (Clemens Alexandrinus, *Stromata*, III, 63, 1); в Евангелии эбионитов: «Я пришел отменить (ἵνα καταλύω) жертвоприношения» (Eriphanius, *Panarion*, 30, 16, 5).

¹⁷⁸ Следует подчеркнуть, что постулировать зависимость текста у от текста х мы можем *только в том случае*, если текст у содержит специфические черты, характерные для *редакции* текста х. Иными словами, текст у должен содержать вторичные элементы, при помощи которых редактор текста х модифицировал свои источники в соответствии со своими целями и установками. См. об этом: Sieber J. H. *A Redactional Analysis of the Synoptic Gospels*. – P. 261; Sanders E. P., Davies M. *Op. cit.* – P. 201-203.

¹⁷⁹ Вероятнее всего, Евангелие от Матфея было написано не позднее 90-100 годов н.э. См.: Ibid. – P. 21. Ср.: Браун Р. Введение в Новый Завет. – Т. 1. – С. 250-251.

Фомы, Р. Уро датирует Евангелие от Фомы 100-140 годами второго века н.э.¹⁸⁰ Рассмотрим некоторые его аргументы.

Исходя из гипотезы двух источников, нам, вероятнее всего, следует понимать Мк 7: 15 как источник Мф 15: 11. Поскольку изречение 14: 5 почти дословно совпадает с Мф 15: 11, мы должны сделать вывод, что в данном случае Евангелие от Фомы содержит следы редакции, представленной в Евангелии от Матфея.¹⁸¹

οὐ τὸ εἰσερχόμενον εἰς τὸ στόμα κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον,
ΠΕΤΝΑΒΩΚ ΓΑΡ ΕΖΟΥΝ Ζῆ
ΤΕΤῆΤΑΠΡΟ ΦΝΑΧΩΖῆ
ΤΗΥΤῆ ΑΝ

Не то, что входит в уста, Ибо (γάρ) то, что войдет в ваши уста, не
оскверняет человека, осквернит вас,

ἀλλὰ τὸ ἐκπορευόμενον ἐκ τοῦ στόματος τοῦτο κοινοῖ τὸν
ἄνθρωπον. ΑΛΛΑ ΠΕΤῆΝΗΥ ΕΒΟΛ Ζῆ
ΤΕΤῆΤΑΠΡΟ ῆΤΟΦ

ΠΕΤΝΑΧΑΖῆ ΤΗΥΤῆ

но то, что сходит с уст, но (ἀλλά) то, что сходит с ваших уст – оно
оскверняет человека. осквернит вас.

Различие между двумя версиями сводится к тому, что в Мф 15: 11 Иисус говорит в третьем лице, в то время как в изречении 14: 5 Иисус обращается к ученикам и говорит во втором лице. Отметим деталь, которую нам не удалось отразить в переводе. Если в Мк 7: 15 в обоих предложениях использован один и тот же глагол πορεύω с двумя разными приставками, то в изречении 14: 5 и в Мф 15: 11 использованы разные глаголы со значением

¹⁸⁰ Uro R. Thomas. – P. 135. Сходным временным периодом (100-110 годы н.э.) датирует Евангелие от Фомы Р. Валантасис. См.: Valantasis R. The Gospel of Thomas. – P. 20.

¹⁸¹ Uro R. Thomas and the Oral Gospel Tradition // Thomas at the Crossroads. – P. 23.

«ходить», в первом случае **ΒΩΚ** и квалитатив от **ΕΙ**, во втором – ἔρχομαι и πορεύω.¹⁸²

Вслед за С. Паттерсоном Р. Уро отмечает, что, хотя в большинстве случаев последовательность изречений в Евангелии от Фомы не совпадает с последовательностью, в которой упорядочен материал в синоптических евангелиях, в четырёх случаях такое совпадение всё-таки имеет место. С. Паттерсон отмечает, что в трёх случаях из четырёх последовательность изречений в Евангелии от Фомы совпадает с последовательностью изречений, представленной только в Евангелии от Матфея.¹⁸³

(а) изречения 32 + 33: 2-3 = Мф 5: 14-15

(б) изречения 43: 3 – 45 = Мф 12: 31-35

(в) изречения 65-66 = Мф 21: 33-42 = Мк 12: 1-11 = Лк 20: 9-18

(г) изречения 92: 1 + 93-94 = Мф 7: 6-7

Р. Уро дополняет С. Паттерсона, замечая, что в третьем случае последовательность изречений в Евангелии от Фомы, вероятнее всего, зависит именно от последовательности Евангелия от Матфея, где, как и в Евангелии от Фомы, притча о званых на вечерю (изречение 64; Мф 22: 1-14) соседствует с притчей о злых виноградарях (изречение 65, Мф 21: 33-41).

В действительности, тот факт, что изречения 65 и 66 следуют друг за другом, не означает, что в данном случае Евангелие от Фомы зависит от синоптической традиции. По мнению С. Паттерсона¹⁸⁴ изречение 66 могло

¹⁸² С. Паттерсон называет ещё два случая, в которых Евангелие от Фомы может зависеть от Евангелия от Матфея: **ΟΥΔΕ ΣΝΑΨΩΤΠ ΑΝ** (Par. Ox., 1^{recto}, 40-41: οὐτε κρυ[β]ήριαι) в изречении 32 (ср. Мф 5: 14) и **ΜΦΑΡΙΣΑΙΟΣ ΜΝ ΠΓΡΑΜΜΑΤΕΥΣ** в изречении 39 (ср. Мф 23: 13). В обоих случаях исследователь объясняет влияние Евангелия от Матфея вторичной гармонизацией текста, осуществлённой переписчиками. См.: Patterson S. J. Gospel of Thomas and Jesus. – P. 92-93.

¹⁸³ Ibid. – P. 92.

¹⁸⁴ Ibid. – P. 51.

первоначально находиться в другой части текста; впоследствии переписчик, знакомый с синоптической традицией, совместил цитату из Пс¹⁸⁵ 117/118: 22 (изречение 66) и притчу о злых виноградарях (изречение 77). Р. Уро¹⁸⁶ убедительно опровергает доводы С. Паттерсона: не вызывает сомнений, что изречения 63-66 намеренно скомбинированы в один блок; их объединение – результат целенаправленной редакторской работы, а не вторичной гармонизации.¹⁸⁷ Тем не менее, Р. Уро не вполне обоснованно, на наш взгляд, отрицает, что притча о злых виноградарях и слова о камне, отвергнутом строителями, могли быть объединены уже в устной традиции.¹⁸⁸ Более вероятным нам кажется объяснение Дж. Клоппенборга, который полагает, что цитата из Пс 117/118: 22 сопутствовала притче о злых виноградарях уже в проповеди исторического Иисуса и была призвана подчеркнуть описанную в притче «полную перемену судеб» (the reversal of fortunes).¹⁸⁹ Таким образом, в одном из четырёх описанных случаев – случай (в) – у нас нет серьёзных оснований считать, что последовательность изречений в Евангелии от Фомы зависит от последовательности изречений в синоптической традиции.

¹⁸⁵ При цитировании Псалмов мы сначала указываем номер псалма по нумерации Септуагинты, затем – по нумерации еврейской Библии.

¹⁸⁶ Uro R. Thomas. – P. 131-132.

¹⁸⁷ В отличие от синоптической традиции, где слова о камне, отвергнутом строителями, приводятся для того, чтобы дать притче о злых виноградарях аллегорическое толкование, в Евангелии от Фомы изречение 66 является по своему содержанию сотериологическим, а не христологическим, и, вместе с изречением 67, подводит итог всему блоку притч, направленных на обличение богатства. Как отмечает Дж. Клоппенборг, с точки зрения автора Евангелия от Фомы, камень, отвергнутый строителями, это знание, или стремление к спасению, которым пренебрегли землевладельцы (изречение 63), торговцы (изречение 64) и ростовщики (изречение 65). См.: Kloppenborg J. S. *The Tenants in the Vineyard*. – P. 270. Ср.: Uro R. Thomas. – P. 131-132.

¹⁸⁸ *Ibid.* – P. 131. Р. Уро оспаривает точку зрения, которую высказывали, в частности, Р. Уилсон, Дж. Д. Кроссан и Х. Кёстер: Wilson R. McL. *Studies in the Gospel of Thomas*. – London: A. R. Mowbray & Co. Limited, 1960. – P. 102; Crossan J. D. *The Parable of the Wicked Husbandmen* // *Journal of Biblical Literature*. – 1971. – Vol. 90. – P. 458; Koester H. *Three Thomas Parables* // *The New Testament and Gnosis: Essays in Honour of Robert McL. Wilson*. / Ed. by A. H. B. Logan, A. J. M. Wedderburn. – Edinburgh: T&T Clark, 1983. – P. 200.

¹⁸⁹ Kloppenborg J. S. *The Tenants in the Vineyard*. – P. 275.

Подводя итог, следует отметить, что влияние Евангелия от Матфея, о котором говорит Р. Уро, носит эпизодический, а не системный характер, и, следовательно, позволяет датировать отдельные изречения, но не собрание в целом.

Аргументы Э. Деконик. Принципиально новый подход в решении проблемы датировки памятника предложила Э. Деконик. Американская исследовательница полагает, что Евангелие от Фомы в течение длительного времени существовало в устной форме. Опираясь на монографию У. Маккейна, посвящённую книге пророка Иеремии¹⁹⁰, она предлагает рассматривать наше евангелие изречений как «растущее собрание» (rolling corpus). По мнению Э. Деконик, начало формированию Евангелия от Фомы положило никогда не записанное «ядро» (kernel), состоявшее из изречений Иисуса и кратких повествований. Затем, долгое время бытуя в устной форме, это ядро обрастало «дополнительным материалом» (accretions), призванным истолковать и модернизировать исходный текст. Окончательно этот процесс завершился только после письменной фиксации Евангелия от Фомы.¹⁹¹ Несмотря на всю привлекательность предложенной гипотезы, следует отметить односторонний характер построений Э. Деконик. Как отмечает Р. Уро, вопрос о соотношении устных и письменных источников Евангелия от Фомы чрезвычайно сложен и не может быть решён однозначно.¹⁹² Уже пролог памятника говорит о тайных словах, произнесённых Иисусом и записанных Фомой, тем самым свидетельствуя, что автор дошедшего до нас текста не считал Евангелие от Фомы принадлежащим исключительно устной традиции.

Решение вопроса о датировке. На наш взгляд, обзор различных решений проблемы датировки Евангелия от Фомы приводит к следующему выводу:

¹⁹⁰ McKane W. A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah. – Vol. 1: Introduction and Commentary on Jeremiah I-XXV. – Edinburgh: T&T Clark, 1986.

¹⁹¹ DeConick A. D. Recovering the Original Gospel of Thomas. – P. 61-63.

¹⁹² См.: Уро Р. Thomas and the Oral Gospel Tradition. – P. 9-10; Idem. Thomas. – P. 111-133.

создание этого античного памятника не было одномоментным.¹⁹³ В действительности, мы имеем дело с протяжённым во времени процессом, охватывающим бытование текста как в устной, так и в письменной форме. Поскольку ряд изречений Евангелия от Фомы, по всей видимости, представляют собой т.н. *ipsissima verba Jesu*¹⁹⁴, мы можем утверждать, что этот процесс начался в период возникновения и формирования движения Иисуса¹⁹⁵, т.е. в первой половине I века н.э.

¹⁹³ Это предположение подтверждается важным наблюдением Х.-М. Шенке: текст памятника не является однородным. Ознакомившись с прологом, читатель ожидает встретить «тайные слова», в отношении которых должна быть проделана непростая работа по их истолкованию. Тем не менее, в ряде изречений нет ничего загадочного, они вполне понятны и не требуют специальной интерпретации (например, изречения 14, 25, 33, 36, 93 и 95). Некоторые другие изречения не требуют герменевтической работы, потому что уже содержат недвусмысленное толкование (например, изречения 64 и 76). См.: Schenke H.-M. *On the Compositional History of the Gospel of Thomas*. – P. 21-22.

¹⁹⁴ Проблема исторического Иисуса не является предметом настоящего исследования. Поэтому мы приведём только несколько случаев, в которых текст Евангелия от Фомы, скорее всего, сохранил материал, более древний (и, как следствие, с большей вероятностью восходящий к историческому Иисусу), чем материал синоптической традиции.

- (1) Т. Скит, Дж. Робинсон и К. Хайль в своих исследованиях вполне убедительно, на наш взгляд, показали, что Pap. Oх., 655, I, 9-10 (изречение 36) содержит чтение, более древнее, чем Q 12: 27: [ο]ὐ ξα[ί]νει οὐδὲ ν[ή]θει. Версия, представленная в Q 12: 27 (αὐξάνει вместо οὐ ξαίνει), возникла в результате ошибки переписчика. Ср. также чтение, представленное в исходном тексте Синайского кодекса (N*): οὐ ξένοισιν (=ξαίνουσιν) οὐδὲ νήθοισιν οὐδὲ κοπιῶσιν (Мф 6: 28). См.: Skeat T. C. *Op. cit.* – P. 243-246; Robinson J. M., Heil C. *The Lilies of the Field: Saying 36 of the Gospel of Thomas and Secondary Accretions in Q 12, 22b-31 // New Testament Studies*. – 2001. – Vol. 47. – P. 1-25; Robinson J. M. *A Pre-Canonical Greek Reading in Saying 36 of the Gospel of Thomas // Colloque international “L’Évangile selon Thomas et les textes de Nag Hammadi”, Québec, 29-31 mai 2003. / Édité par L. Painchaud, P.-H. Poirier. – Louvain-Paris: Éditions Peeters; Québec: Les Presses de l’Université Laval, 2007. – P. 515-557. См. также: Jongkind D. ‘The Lilies of the Field’ Reconsidered: Codex Sinaiticus and the Gospel of Thomas // *Novum Testamentum*. – 2006. – Vol. 48. – P. 209-216.*
- (2) Дж. Клоппенборг в своей недавней монографии (Kloppenborg J. S. *The Tenants in the Vineyard*) не менее аргументированно продемонстрировал, что в изречении 65 сохранена версия притчи о злых виноградарях, не подвергнувшаяся аллегоризации и лишённая вторичных аллюзий на книгу пророка Исайи (Ис 5: 1-7).

¹⁹⁵ «Движение Иисуса» (англ. *Jesus movement*; нем. *Jesusbewegung*) – термин, которым современные исследователи обозначают реформационное движение в рамках иудаизма, существовавшее до эмансипации христианства. См. подробнее: Мирошников И. Ю. *Некоторые терминологические проблемы в науке о раннем христианстве*. – С. 85-86.

Вопрос о времени появления отдельных изречений, вошедших в состав Евангелия от Фомы, может и должен решаться в индивидуальном порядке. Наши суждения о времени создания или редакции того или иного изречения не являются достаточным основанием в решении вопроса о времени возникновения всего памятника. В отношении памятника в целом мы можем говорить только о дате его относительно ранней редакции, легшей в основу как фрагментов из Оксиринха, так и версии из библиотеки Наг-Хаммади.¹⁹⁶

¹⁹⁶ Мы вынуждены допустить существование ранней редакции, послужившей основой обеих версий, поскольку более простое решение (одна из двух версий послужила основой для другой) представляется нам маловероятным. С одной стороны, в ряде случаев фрагменты из Оксиринха вероятнее всего сохранили более древнюю версию текста. Например, поскольку древнегреческий текст изречения 36 содержит, по всей видимости, очень ранний материал, крайне лаконичный коптский вариант изречения (Н.-Х., II, 39, 24-27) следует рассматривать как сокращённую версию греческого текста. С другой стороны, коптский текст, вероятно, сохранил более раннюю версию изречения 5:

πεχε ις σουων πετμπμο
 μπεκзо евол аѡω πεонт ерок
 ϣναβωлт евол наκ мн̄ лаау гар
 εϣρηп εϣнаоуωηз евол ан

λέγει Ἰη(σοῦ)ς· γινῶθι τὸ ὄν ἐμπροσθεν τῆς ὀψεώς σου, καὶ [τὸ κεκαλυμμένον] ἀπὸ σου ἀποκαλυφ<θ>ήσεται[αἰ σοι· οὐ γάρ ἐστιν κρυπτόν ὃ οὐ φανε[ρὸν γενήσεται,] καὶ θεθαμμένον (=τεθαμμένον) ὃ οὐκ ἐγερθήσεται].

«Иисус сказал: “Познай то, что перед твоим лицом, и сокрытое от тебя откроется тебе. Ибо (γάρ) нет ничего сокрытого, которое не станет явным”» (Н.-Х., II, 33, 10-14).

«Говорит Иисус: “Поз[най то, что пер]ед твоими глазами, и [сокрытое] от тебя <откроет[ся] тебе. Ибо нет] тайного, что не [сделалось бы] яв[ным], и погребённого, что [бы не воскресло]”» (Рар. Ох., 654, 27-31).

Последняя строка греческого текста (Рар. Ох., 654, 31), отсутствующая в коптской версии, восстанавливается на основании фразы, написанной на погребальном саване V или VI века н.э., найденном в Оксиринхе. См.: Puech H-Ch. Un logion de Jésus sur bandelette funéraire // Revue de l’Histoire des Religions. – 1955. – Т. 147. – Р. 126-129.

Многие исследователи считают, что строка Рар. Ох., 654, 31 («и (нет ничего) погребённого, что [бы не воскресло]») отсутствовала в первоначальной версии Евангелия от Фомы, а коптский текст, следовательно, сохранил более ранний вариант изречения. См.: Fitzmyer J. A. The Oxyrhynchus λόγοι of Jesus. – Р. 526-527; Grobel K. How Gnostic is the Gospel of Thomas? // New Testament Studies. – 1961-1962. – Vol. 8. – Р. 369; Marcovich M. The Text of the Gospel of Thomas (Nag Hammadi II, 2) // Marcovich M. Studies in Graeco-Roman Religions and Gnosticism. – Leiden: E. J. Brill, 1988. – Р. 67-68; Patterson S. J. Gospel of Thomas and Jesus. – Р. 21; Riley G. J. Resurrection Reconsidered. – Р. 165-167; Perkins P. The Gospel of Thomas. – Р. 542; DeConick A. D. The Original Gospel of Thomas in Translation. – Р. 60. Строка Рар. Ох., 654, 31 является добавлением, а не изначальным элементом, поскольку нарушает *parallelismus membrorum*: познав явное, ты познаешь тайное,

По всей видимости, эта редакция имела место между концом I¹⁹⁷ – серединой II века н.э.¹⁹⁸ Поскольку греческие фрагменты и коптский текст в ряде случаев существенно различаются между собой¹⁹⁹, мы должны сделать вывод, что редактирование текста продолжалось и после середины II века н.э. Более того, у нас есть основания полагать, что текст Евангелия от Фомы или (а) претерпел определённые изменения при переводе на коптский язык, или (б) подвергся редакции после перевода²⁰⁰, т.е. в III или IV веке н.э.²⁰¹ Вряд ли

поскольку всё *тайное* становится *явным* (а – б – б – а). Таким образом, первоначально изречение 5 содержало хиазм. Противоположную точку зрения высказал И. Дундерберг: по его мнению, строка Par. Ох., 654, 31 присутствовала в первоначальном тексте Евангелия от Фомы. Финский исследователь полагает, что изречение дважды подверглось редакции. Наиболее ранние версии изречения представлены в синоптических евангелиях (Мк 4: 22 || Лк 8: 17; Мф 10: 26 || Лк 12: 2). При составлении Евангелия от Фомы к изречению была добавлена строка Par. Ох., 654, 31, которая на более позднем этапе (изречение 5: 2) была удалена. Это было сделано для того, чтобы изречение лучше соответствовало позиции, критической по отношению к традиционной эсхатологии. См.: Dunderberg I. *Beloved Disciple in Conflict?* – P. 62-63. Предложенный сценарий вызывает подозрения некоторой усложнённости: по мнению И. Дундерберга, изначальная форма изречения странным образом совпадает с окончательной формой, прошедшей две редакции. Кроме того, следует отметить, что в действительности Евангелие от Фомы содержит элементы традиционной эсхатологии (см. изречения 11 и 111), что также ставит под сомнение гипотезу И. Дундерберга. Наконец, И. Дундерберг рассматривает изречение 5: 2 изолированно от изречения 5: 1 и, следовательно, игнорирует хиастическое построение изречения. Тем самым мы присоединяемся к мнению тех исследователей, которые в данном случае отдают приоритет коптскому тексту.

¹⁹⁷ См. выше *terminus a quo*, предложенный И. Дундербергом.

¹⁹⁸ См. выше *terminus ad quem*, предложенный Х. Кёстером и Дж. Клоппенборгом.

¹⁹⁹ Все расхождения между коптской и древнегреческой версиями перечислены в работе Г. Аттриджа: *Nag Hammadi Codex II, 2-7. – Vol. 1. – P. 99-101.*

²⁰⁰ Например, редактор соединил изречения 77: 1 и 77: 2-3 при помощи коптского слова **ΠΩϚ**. Игра слов построена на омонимии: в первом случае глагол **ΠΩϚ** используется в значении «достигать», во втором – «ломать». Также игра слов присутствует в изречениях 33 (существительное **ΜΑΑΧΕ** может означать как «ух», так и «сосуд») и 91 (глагол **СОΟΥΝ** может означать как «знать», так и «уметь»). Ср.: Neller K. V. *Diversity in the Gospel of Thomas: Clues for a New Direction? // The Second Century: A Journal of Early Christian Studies. – 1989-1990. – Vol. 7. – P. 6.* Поскольку подобная игра слов возможна только в коптском языке, а коптский текст Евангелия от Фомы представляет собой перевод утраченного древнегреческого оригинала, эта игра слов является вторичной. Первый из приведённых примеров заслуживает более подробного рассмотрения. Как было отмечено выше, в данном случае имеет место существенное расхождение между коптской и древнегреческой версиями: фрагменту Par. Ох., 1^{recto}, 23-30 в

кто-либо станет сомневаться в том, что редакции, имевшей место в середине II века, предшествовали регулярные трансформации текста: включение и исключение тех или иных изречений из состава памятника, изменения, коснувшиеся порядка изречений, их содержания, терминологии и т.д. Ещё в 1959 году Р. Уилсон, опираясь на работу Г. Чедвика об Изречениях Секста²⁰²,

коптском тексте соответствуют изречения 30 и 77: 2-3. По мнению ряда исследователей, наличие игры слов в коптской версии свидетельствует о том, что первоначальным был порядок изречений в Pap. Ox., I^{recto}, 23-30. См., например: Patterson S. J. *Gospel of Thomas and Jesus*. – P. 32; Kloppenborg J. S. *The Tenants in the Vineyard*. – P. 273. Однако в данном случае налицо явная ошибка в аргументации (*non sequitur*): из того, что игра слов в коптском тексте является вторичной, не следует, что вторичной является последовательность изречений. Равным образом у нас нет оснований полагать, что в древнегреческом оригинале изречение 33: 2-3 не следовало за изречением 33: 1. С другой стороны, М. Маркович, считающий первоначальным порядок изречений, представленный в коптской версии, вероятно, ошибается, утверждая, что присутствие омонимов в изречениях 33 и 77 является «простым совпадением» (a pure coincidence). См.: Marcovich M. *Op. cit.* – P. 73-74. Вопрос о том, какая из двух версий сохранила более раннюю последовательность изречений, мы вынуждены оставить открытым.

²⁰¹ Время перевода нашего памятника на коптский язык также представляет проблему для исследователей. А. Л. Хосроев датирует рукописи, вошедшие в собрание библиотеки Наг-Хаммади второй половиной IV века н.э. (Хосроев А. Л. *Из истории раннего христианства в Египте*. – М.: Присцельс, 1997. – С. 223). Мы, следовательно, вправе рассматривать в качестве *terminus ad quem* коптского перевода Евангелия от Фомы середину IV века н.э. Более сложен вопрос о *terminus a quo*. Как отмечает С. Эммель, в качестве *terminus post quem* для текстов Наг-Хаммади мы можем рассматривать вторую половину III века н.э., т.е. тот период, когда появились «древнейшие более или менее стандартизированные коптские рукописи» (Emmel S. *The Coptic Gnostic Texts as Witnesses to the Production and Transmission of Gnostic (and Other) Traditions // Das Thomasevangelium*. – S. 40; ср.: Kasser R. *Language(s), Coptic // The Coptic Encyclopedia*. – New York: Macmillan Publishing Company, 1991. – P. 148). Однако, говоря о Евангелии от Фомы, мы, вероятно, должны сдвинуть *terminus a quo* ближе к началу IV века н.э. Как показал в своей монографии В. Шраге (Schrage W. *Op. cit.*), переводчик Евангелия от Фомы на коптский язык (или, возможно, последующий редактор коптского текста) был, по всей видимости, знаком с саидской версией канонических евангелий. Согласно наиболее распространённой датировке, перевод книг Нового Завета на саидский диалект коптского языка был выполнен в течение III века н.э. (Metzger B. M., Ehrman B. D. *Op. cit.* – P. 110; ср.: Metzger B. M. *The Early Versions of the New Testament: Their Origin, Transmission, and Limitations*. – New York: Oxford University Press, 2001. – P. 127). Таким образом, мы можем рассматривать конец III века н.э. как *terminus a quo*. Следовательно, наиболее вероятной датой создания коптского перевода Евангелия от Фомы будет, по нашему мнению, конец III – середина IV века н.э.

²⁰² Chadwick H. *The Sentences of Sextus: A Contribution to the History of Early Christian Ethics*. – Cambridge: Cambridge University Press, 1959. – P. 159.

вполне обоснованно сравнивал формирование подобных собраний изречений с катящимся и увеличивающимся в размерах снежным комом.²⁰³

Вывод, который можно сделать из вышесказанного, состоит в том, что, решая вопрос о времени создания Евангелия от Фомы, мы в состоянии датировать только три момента в истории бытования текста: когда началось формирование этого собрания изречений (вероятно, до середины I века н.э.), когда возникла редакция, к которой восходят версии из Оксиринха и Наг-Хаммади (вероятно, в середине II века н.э.), когда была создана последняя, коптская редакция текста (вероятно, в середине IV века н.э.).

Перспективы исследования. Изложенная выше гипотеза о времени создания Евангелия от Фомы в определённой степени влияет на решение вопроса о месте создания памятника, его авторе и источниках.

Поскольку предания об Иуде Фоме, «близнеце» Иисуса, имеют сирийское происхождение, а составителем собрания в прологе Евангелия от Фомы назван [Ἰούδας ὁ] καὶ Θωμᾶ («Иуда, он же Фома») в древнегреческом тексте и ΔΙΔΥΜΟΣ ἸΟΥΔΑΣ ΘΩΜΑΣ в коптском тексте²⁰⁴, большинство современных исследователей полагает, что Евангелие от Фомы возникло в Сирии. Р. Уро приводит следующие аргументы в пользу сирийского происхождения преданий об Иуде Фоме.²⁰⁵

(1) В древнейших сирийских переводах Нового Завета (Codex Syrus Sinaiticus и Codex Syrus Curetonianus) вместо имени «Иуда, не

²⁰³ Wilson R. McL. "Thomas" and the Growth of the Gospels // The Harvard Theological Review. – 1960. – Vol. 53. – P. 231-232. Ср.: Hurtado L. W. Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity. – Grand Rapids, Michigan-Cambridge, United Kingdom: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003. – P. 453.

²⁰⁴ Имя Δίδυμος, «близнец», отсутствует в греческой версии пролога Евангелия от Фомы. Как отмечает И. Дундерберг, оно, вероятнее всего, является поздней вставкой. Аналогичные вставки имели место и в текстах, вошедших в новозаветный канон: унциальная рукопись D (Codex Bezae Cantabrigiensis) добавляет прозвище «Дидим» в Лк 6: 15 («и Фому, именуемого Дидим», καὶ Θωμᾶν τὸν ἐπικαλούμενον Δίδυμον) и Ин 14: 5 («Фома, называемый Дидим», Θωμᾶς ὁ λεγόμενος Δίδυμος). См.: Dunderberg I. Beloved Disciple in Conflict? – P. 51. Имя Ἰούδας Θωμᾶς ὁ καὶ Δίδυμος («Иуда Фома, он же Дидим») позже встречается в Деяниях Фомы (Acta Thomae Graece, 1, 9-10).

²⁰⁵ Uro R. Thomas. – P. 10-11.

Искарот» (Ин 14: 22) стоят имена «Фома» (sy^s) и «Иуда Фома» (sy^c). Следовательно, сирийский переводчик (или переписчик) отождествил «Иуду, не Искариота» из Евангелия от Иоанна (ср. «Иуду, сына Иакова» в Лк 6: 16 и Деян 1: 13) и «Фому, называемого Дидим» (Ин 11:16, 20: 24, 21: 2).

(2)Имя «Иуда Фома» встречается в источниках, сирийское происхождение которых не вызывает никакого сомнения – в «Легенде об Авгаре» (см. *Doctrina Addai*, 5; Eusebius, *Historia ecclesiastica*, I, 13, 11) и у Ефрема Сирина (Ephraem, *Hymni de fide*, VII, 11, 3).²⁰⁶

(3)Деяния Фомы, повествующие об апостоле Иуде Фоме, также имеют сирийское происхождение и, вероятно, были первоначально составлены на сирийском языке. Примечательно, что Деяния Фомы описывают апостола Иуду как «близнеца» Христа (*Acta Thomae Graece*, 31; *Acta Thomae Graece et Syriace*, 39). Предание об Иуде-близнеце Иисуса могло возникнуть только в семитоязычной среде.²⁰⁷

Не оспаривая изложенные выше аргументы, заметим, что вывод о сирийском происхождении Евангелия от Фомы требует некоторого уточнения. Вероятно, корректнее считать, что в Сирии была произведена относительно ранняя редакция текста, имевшая место между концом I – серединой II века н.э. Более ранний этап бытования текста связан, по всей видимости, с Палестиной. Последняя редакция Евангелия от Фомы была, вне всякого сомнения, создана в Египте.

²⁰⁶ Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Fide. / Hrsg. von E. Beck. – Louvain: Secrétariat du Corpus SCO, 1955. – S. 35.

²⁰⁷ По всей видимости, греческое имя Θωμάς является транслитерацией арамейского слова, означающего «близнец» (ܐܘܡܐܝܢ или ܐܘܡܐܝܢܐ; ср. сир. ܐܘܡܐܝܢܐ). См.: Klijn A. F. J. *John xiv 22 and the Name Judas Thomas // Studies in John: Presented to Professor Dr. J. N. Sevenster on the Occasion of His Seventieth Birthday.* – Leiden: E. J. Brill, 1970. – P. 89; Beyer K. *Die aramäischen Texte vom Toten Meer.* – Bd. 2. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2004. – S. 501 (s.v. *ܐܘܡܐܝܢܐ). Предположительно в семитоязычной среде ܐܘܡܐܝܢܐ или ܐܘܡܐܝܢܐ было прозвищем Иуды; в грекоязычной среде слово Θωμάς было понято как имя собственное.

Обращаясь к проблеме авторства, заметим, что, в отличие от евангелий новозаветного канона, у Евангелия от Фомы, по всей вероятности, не было «настоящего» автора, т.е. субъекта, который, руководствуясь собственным замыслом, создал этот текст в его современном виде.²⁰⁸ Текст Евангелия от Фомы, как мы полагаем, формировался в течение длительного периода времени и подвергся многочисленным редакциям. Речь в данном случае может идти только об *имплицитном* авторе, т.е. об авторе, каким его предполагает нарратив.²⁰⁹

Наконец, следует отметить, что при рассмотрении проблемы источников Евангелия от Фомы необходима осторожность в оценках и недоверие к попыткам найти простые и однозначные решения. С одной стороны, очевидно, что некоторые изречения Евангелия от Фомы восходят к синоптической традиции. К примеру, как было показано выше, изречение 14: 5 является несколько видоизменённой версией Мф 15: 11.²¹⁰ С другой стороны, ряд изречений Евангелия от Фомы содержит материал, независимый от синоптической традиции и, возможно, восходящий к историческому Иисусу (изречения 36 и 65). Согласно предложенному нами

²⁰⁸ Напомним, что, за исключением упомянутого выше использования «ключевых слов», в Евангелии от Фомы, по всей видимости, отсутствует какой-либо организующий принцип, определяющий композицию памятника.

²⁰⁹ Подробнее об этом см.: Powell M. A. What is Narrative Criticism? A New Approach to the Bible. – London: S.P.C.K., 1993. – P. 19-21.

²¹⁰ Сходным образом, изречение 16: 3, по всей видимости, зависит от Лк 12: 53. В изречении 16: 3 говорится о том, что «пятеро будут в доме, трое будут против двоих, и двое – против троих», однако из пяти членов семьи названы только двое: отец и сын. Вероятнее всего, изречение 16: 3 является сокращённым вариантом Лк 12: 53, где перечислены все пятеро: отец, мать, сын, дочь и невестка (νύμφη). См.: Robinson J. M. A Pre-Canonical Greek Reading. – P. 553-554; Documenta Q: Reconstructions of Q through Two Centuries of Gospel Research Excerpted, Sorted, and Evaluated. / Ed. by J. M. Robinson, P. Hoffmann, J. S. Kloppenborg. – Q 12: 49-59: Children against Parents, Judging the Time, Settling out of Court. / Ed. by S. Carruth. – Leuven: Peeters, 1997. – P. 119-121. О других возможных случаях влияния Евангелия от Луки на Евангелие от Фомы см.: Gathercole S. Luke in the Gospel of Thomas // New Testament Studies. – 2010. – Vol. 57. – P. 114-144; Bovon F. Sayings Specific to Luke in the Gospel of Thomas // Bovon F. New Testament and Christian Apocrypha: Collected Studies II. / Ed. by G. E. Snyder. – Tübingen: Mohr Siebeck, 2009. – P. 161-173.

пониманию процесса формирования Евангелия от Фомы, обсуждение проблемы влияния синоптических евангелий на текст памятника может быть продуктивным только в том случае, если исследователь возьмёт на себя труд подвергнуть тщательному и аккуратному анализу *отдельные изречения*, не стремясь выдать полученный результат за решение проблемы в целом.²¹¹

Евангелие от Фомы у наассенов. Единственная бесспорная цитата из Евангелия от Фомы содержится в сочинении Ипполита Римского «Опровержение всех ересей», которое, вероятнее всего, было создано между 222 и 235 годами н.э.²¹² В разделе, посвящённом учению наассенов, ересиолог приводит фрагмент из текста, озаглавленного «Евангелие от Фомы» (τὸ κατὰ Θωμᾶν ἐπιγραφομένου εὐαγγέλιον): «Они (наассены) говорят, что не только таинства ассирийцев и фригийцев, <но и таинства египтян> подтверждают их рассказ о блаженной природе того, что было, того, что есть, и того, что ещё будет, скрытой и вместе с тем являющей себя, той, которую они называют искомым Царством небесным внутри человека. О нём они имеют предание в евангелии, озаглавленном “от Фомы”, ясно говоря следующее: “Тот, кто ищет меня, найдёт (меня) в детях от семи лет, ибо там, сокрытый в четырнадцатом зоне, я являю себя”»²¹³ (Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium*, V, 7, 20). Исследователи по-разному отвечали на вопрос о том, какое отношение это изречение имеет к текстам Евангелия от Фомы, обнаруженным в Наг-Хаммади и Оксиринхе. П. Покорный рассматривает первую часть изречения как вариант изречения 4: 1; вторая же часть, по мнению чешского исследователя, представляет собой позднее

²¹¹ Ср.: Hedrick C. W. *An Anecdotal Argument for the Independence of the Gospel of Thomas from the Synoptic Gospels // For the Children, Perfect Instruction: Studies in Honor of Hans-Martin Schenke on the Occasion of the Berliner Arbeitskreis für koptisch-agnostische Schriften's Thirtieth Year.* / Ed. by H.-G. Bethge, S. Emmel, K. L. King, I. Schletterer. – Leiden-Boston: Brill, 2002. – P. 124.

²¹² Hippolytus. *Refutatio omnium haeresium.* / Ed. by M. Marcovich. – Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1986. – P. 17.

²¹³ *Ibid.* – P. 147.

добавление, возникшее в среде наассенов.²¹⁴ М. Маркович, напротив, полагает, что отличий между изречением 4: 1 и цитатой у Ипполита больше, чем сходств. В этом можно убедиться, сопоставив три изречения.

ἐμὲ ὁ ζητῶν εὕρησει ἐν παιδίῳ ἀπὸ ἐτῶν ἑπτὰ· ἐκεῖ γὰρ ἐν τῷ τεσσαρεσκαδεκάτῳ αἰῶνι κρυβόμενος φανεροῦμαι.

«Тот, кто ищет меня, найдёт (меня) в детях от семи лет, ибо там, сокрытый в четырнадцатом эоне, я являю себя» (Hippolytus, Refutatio omnium haeresium, V, 7, 20).

ΠΕΧΕ ΙΣ ϘΝΑΧΝΑΥ ΑΝ
 ΝΒΙ ΠΡΩΜΕ ΝΖΛΛΟ
 ΖΝΝΕϘΖΟΟΥ ΕΧΝΕ
 ΟΥΚΟΥΕΙ ΝΩΗΡΕ ΩΗΜ
 ΕϘΖΝ ΣΑΩϘ ΝΖΟΟΥ ΕΤΒΕ
 ΠΤΟΠΟΣ ΜΠΩΝΖ ΑΥΩ

«Иисус сказал: “Не усомнится старик в свои дни²¹⁵ (*m.e.* в свои годы) спросить малого ребёнка семи дней (от роду) о месте (τόπος) жизни; и он будет жить”» (Н.-Х., II, 33, 5-9).

²¹⁴ Pokorný P. A Commentary on the Gospel of Thomas. – P. 42.

²¹⁵ Дословно «старый человек в свои дни» (ΠΡΩΜΕ ΝΖΛΛΟ ΖΝΝΕϘΖΟΟΥ). Параллельный древнегреческий текст (Par. Ох., 654, 22-23) можно восстановить двумя различными способами: ἄνθ[ρωπος παλαιὸς ἡμε]ρῶν («ветхий днями») и ἄνθ[ρωπος πλήρης ἡμε]ρῶν («насыщенный днями»). Оба выражения восходят к Септуагинте; однако, насколько нам известно, словосочетание ΠΖΛΛΟ ΖΝΝΕϘΖΟΟΥ не встречается в коптских переводах текстов Ветхого Завета. Выражение παλαιὸς ἡμερῶν в саидском переводе Дан 7: 9 передано словосочетанием ΠΑΠΑΣ ΖΝΝΕϘΖΟΟΥ (Sacrorum Bibliorum fragmenta copto-sahidica Musei Borgiai. / Iussu et sumptibus S. Congregationis de Propaganda Fide edita. – Vol. II. – Romae: Typis Eiusdem S. Congregationis, 1889. – P. 317). Выражение πλήρης ἡμερῶν в саидском переводе Иер 6: 11 передано с помощью обстоятельственного предложения: Biblia Sahidica: Ieremias, Lamentationes (Threni), Epistula Ieremiae et Baruch. / Hrsg. von F. Feder. – Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2002. – S. 120: ΟΥΑ ΕΑϘΧΩΚ ΖΝΝΕϘΖΟΟΥ. Саидский текст Иер 6: 11 сохранился только в цитате Шенуте: Sinuthii archimandritae vita et opera omnia. / Edidit I. Leipoldt; adiuvante W. Crum. – Vol. 3. – Parisiis: E typographeo reipublicae; Carolus Poussielgue, bibliopola; Leipzig: Otto Harrassowitz, 1908. – P. 196, 24-25.

ΦΝΑΩΝΣ

[λέγει Ἰη(σοῦ)ς·] οὐκ ἀποκινήσει «[Говорит Иисус:] “Не побоится ἄνθ[ρωπος παλαιὸς ἡμε]ρῶν ἐπερωτήσῃ чело[век, ветхий дня]ми, спросить (=ἐπερωτήσαι) πα[ιδίον ἐπτά] ἡμε]ρῶν ди[тя семи] дн]ей (от роду) о месте περὶ τοῦ τόπου τῆ[ς ζωῆς, καὶ ζή]σετε [жизни; и он будет жи]ть”» (Par. Oх., (=ζήσεται). 654, 21-25).

По мнению М. Марковича²¹⁶, рецензия Евангелия от Фомы, бывшая в употреблении у наассенов, содержала как минимум одно изречение, отсутствующее в коптском тексте. Исследователь называет это изречение 4^{bis}. Впрочем, даже в том случае, если прав П. Покорный, и цитата у Ипполита действительно представляет собой вариант изречения 4: 1, мы вправе предположить, что в среде наассенов это изречение подверглось намеренной редакции. В изречении 4, как и в изречении 22, совершенство связывается с состоянием грудного младенца. Напротив, в изречении из «Опровержения всех ересей» совершенство связывается со зрелостью: речь идёт о процессе, который начинается в возрасте семи лет и заканчивается, когда человеку исполняется четырнадцать. Как полагает М. Маркович, в изречении говорится о Христе как «совершенном Человеке» (ὁ τέλειος Ἄνθρωπος), который всегда находится в человеке, но остаётся скрытым в нём, пока человек не достигнет «зрелости» (τελειότης). Представления, отражённые в данной редакции Евангелия от Фомы, восходят, по всей видимости, к традиционной для античной философской мысли классификации возрастов по семилетиям. По мнению Гераклита, человек достигает зрелости в течение второго семилетия своей жизни: «Гераклит и стоики полагают, что люди достигают зрелости (τελειότης) во вторую седмицу, когда начинает выделяться семенная жидкость»²¹⁷ (14 A 18 Diels = Aetius, Placita

²¹⁶ Marcovich M. Op. cit. – P. 64.

²¹⁷ Фрагменты ранних греческих философов. – Часть 1: От эпических теокосмогоний до

philosophorum, V, 23). Таким образом, зрелость в данном случае связывается с достижением репродуктивного возраста. М. Маркович полагает, что в изречении Евангелия от Фомы, отредактированном в соответствии с религиозными воззрениями наассенов, подчёркивалась *фаллическая*, или *порождающая*, природа «совершенного Человека».²¹⁸ Отметим, что именно такое толкование дал этому изречению Ипполит: «Это (изречение) не Христа, но Гиппократата, говорящего: “Дитя семи лет – половина отца”. Поэтому они, услышав Гиппократово (изречение) о том, что ребёнок семи лет – половина отца, помещают первоначальную природу всего в первоначальном семени и говорят, что, по (словам) Фомы, оно являет себя в <четырнадцать> лет»²¹⁹ (Hippolytus, Refutatio omnium haeresium, V, 7, 21).

Другую трактовку этого изречения предложил А.-Ш. Пюэз.²²⁰ По мнению французского исследователя, в евангелии наассенов отражено стоическое представление о том, что разум (ὁ λόγος) достигает зрелости в возрасте от семи до четырнадцати лет. Приведём несколько свидетельств. «А разум, благодаря которому мы зовёмся существами разумными, как говорят, наполняется первичными общими представлениями (προλήψεις) по истечении первых семи лет»²²¹ (Stoicorum veterum fragmenta II, 83 = Aetius, Placita philosophorum, IV, 11, 4). «И опять же, о разуме и об основных способностях души стоики говорят, что разум не сразу проявляется в человеке, но складывается к четырнадцати годам при участии чувственных восприятий и представлений»²²² (Stoicorum veterum fragmenta II, 835 = Stobaeus,

возникновения атомистики. / Издание подготовил А. В. Лебедев. – М.: Мысль, 1989. – С. 249.

²¹⁸ Marcovich M. Op. cit. – P. 65-66.

²¹⁹ Hippolytus. Op. cit. – P. 147.

²²⁰ Puech H.-Ch. Gnostic Gospels and Related Documents. – P. 280.

²²¹ Фрагменты ранних стоиков. / Перевод и комментарии А. А. Столярова. – Т. 2. – Ч. 1. – М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1999. – С. 48.

²²² Фрагменты ранних стоиков. / Перевод и комментарии А. А. Столярова. – Т. 2. – Ч. 2. – М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2002. – С. 98.

Anthologium, I, 48, 8). В этом случае изречение, цитируемое у Ипполита, делает акцент на *разумной* природе «совершенного Человека».

Заметим, что две предложенные интерпретации не противоречат, но, скорее, дополняют одна другую, поскольку стоическая философия приписывала мировому разуму порождающую природу. Как известно, Зенон называл Бога «семенным разумом мира», σπέρματικὸς λόγος τοῦ κόσμου (Stoicorum veterum fragmenta I, 102 = Diogenes Laertius, Vitae philosophorum, VII, 136).

В любом случае, очевидно, что Евангелие от Фомы в редакции наассенов существенно отличалось от версий из Наг-Хаммади и Оксирина. Заметим, однако, что речь идёт именно о редакциях *одного и того же* текста, а не о *разных* текстах с одним и тем же названием. Вторую возможность, конечно, нельзя исключать *a priori*: в античности существовали тексты со сходными или даже идентичными названиями, например, Египетское евангелие, ΠΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ Ν̄Ρ̄Μ̄Ν̄ΚΗΜΕ (или, если следовать общепринятому исправлению текста, Евангелие египтян – ΠΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ <Ν̄>Ν̄Ρ̄Μ̄Ν̄ΚΗΜΕ) из библиотеки Наг-Хаммади и Евангелие от египтян (Εὐαγγέλιον κατ' Αἰγυπτίου), цитируемое Климентом Александрийским, Евангелие от Филиппа из библиотеки Наг-Хаммади и Евангелие Филиппа, цитируемое Епифанием Кипрским, наконец, наше Евангелие от Фомы и греческое евангелие детства, написанное от лица апостола Фомы. Тем не менее, вербальные совпадения между сообщением Ипполита и известным нам текстом Евангелия от Фомы указывают на то, что наассены располагали редакцией того же самого памятника. Прежде всего, как указывает С. Джонсон²²³, очевидна масса перекличек между вводными словами, предваряющими цитату из Евангелия от Фомы у Ипполита, и изречениями 2, 3, 4 и 5 Евангелия от Фомы в Пар. Ох., 654:

²²³ Johnson S. R. Hippolytus's Refutatio and the Gospel of Thomas // Journal of Early Christian Studies. – 2010. – Vol. 18. – P. 313.

- Ипполит пишет о «Царствии небесном внутри человека» (ἡ ἐντὸς ἀνθρώπου βασιλεία <τῶν> οὐρανῶν); в Евангелии от Фомы (Par. Ох., 654, 15-16) утверждается, что «Цар[ствие Божие] внутри вас [и вне (вас)]» (ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν [ἐσ]τι [κἀκτός]);
- Ипполит называет природу Царствия «скрытой и вместе с тем являющей себя» (κρυβομένη ὁμοῦ καὶ φανερούμενη); в Евангелии от Фомы (Par. Ох., 654, 29-30) сказано, что «[нет] скрытого, что не [сделалось бы] яв[ным]» ([οὐ γάρ ἐσ]τιν κρυπτόν ὃ οὐ φανε[ρόν] γενήσεται);
- В цитате, которую приводит Ипполит, Иисус произносит: «Тот, кто ищет меня, найдёт (меня) в детях от семи лет» (ἐμὲ ὁ ζητῶν εὕρήσει ἐν παιδίοις ἀπὸ ἐτῶν ἑπτά); в Евангелии от Фомы (Par. Ох., 654, 6-7) Иисус говорит: «Пусть не перестанет ищущий искать, пока не найдёт» (μὴ παύσασθω ὁ ζητῶν τοῦ ζητεῖν ἕως ἂν εὔρη).

Очевидно, что, рассматривая все эти мотивы по отдельности, мы не обязаны считать их восходящими к одному источнику. Однако тот факт, что все они сосредоточены в небольшом фрагменте текста и созвучны началу Евангелия от Фомы, позволяет предположить, что автор этого фрагмента (или, что более вероятно, автор источника, которым он пользовался) был, вероятнее всего, знаком с текстом нашего памятника. Таким образом, мы можем допустить, что источник, которым пользовался Ипполит, содержал не только цитату, но и многочисленные аллюзии на первые изречения Евангелия от Фомы.

Кроме того, в другом месте Ипполит, не называя свой источник, приводит ещё одну цитату, которая также почти дословно совпадает с текстом изречения 11: 3 Евангелия от Фомы:

Ἰσοῦ ἑτετῆουωμ

Ἰπετμοουτ

ἑτετῆιρε Ἰμοα

Ἰπετον2 2отан

ετετῆσανωωπε 2Ἰ

πουοειν ου

πετεтнаαα

λέγουσι γοῦν· εἰ νεκρὰ ἐφάγετε καὶ
ζῶντα ἐποιήσατε, τί, ἂν ζῶντα φάγητε,
ποιήσετε;

«Когда вы ели мёртвое, вы делали его живым. Когда (ὅταν) вы «Если вы съели мёртвое и сделали (его) окажетесь в свете, что вы будете живым, что вы будете делать, съев делать?»» (Н.-Х., II, 34, 19-22).

«Поэтому они (наассены) говорят: «Если вы съели мёртвое и сделали (его) живое?»» (Hippolytus, Refutatio omnium haeresium, V, 8, 32).

Хотя источник цитаты не указан, мы можем допустить, что это изречение было взято из Евангелия от Фомы, более того, ряд исследователей, в частности, М. Маркович²²⁴, С. Дэвис²²⁵ и Г. Аттридж²²⁶, полагают, что Ипполит сохранил более раннюю версию изречения. Вместе с приведёнными выше параллелями данная цитата косвенным образом подтверждает, что наассены были знакомы с одной из редакций нашего Евангелия от Фомы.

Таким образом, цитата из Евангелия от Фомы, бывшего в ходу у наассенов, свидетельствует, что в античности существовало *как минимум три*²²⁷ различные редакции этого раннехристианского памятника.²²⁸

²²⁴ Marcovich M. Op. cit. – P. 77.

²²⁵ Davies S. L. The Gospel of Thomas and Christian Wisdom. – P. 75.

²²⁶ Nag Hammadi Codex II, 2-7. – Vol. 1. – P. 104.

²²⁷ Мы, естественно, не исключаем, что три папируса из Оксиринха содержали три различные редакции Евангелия от Фомы. Однако, ни доказать, ни опровергнуть это предположение невозможно, поскольку греческие фрагменты сохранили разные части текста и, следовательно, не содержат общего

Поскольку версия Евангелия от Фомы, которую цитирует Ипполит, содержит, по всей видимости, некоторые черты учения наассенов, её следует датировать II веком н.э., т.е. временем существования этой религиозной группы.²²⁹ Более точная датировка в данном случае невозможна в силу ограниченности свидетельств.

В данном разделе мы рассмотрели ряд вопросов, имеющих принципиальное значение для решения вопроса о датировке Евангелия от Фомы. Положения, выдвинутые нами в этом разделе, можно суммировать следующим образом:

(1) Все гипотезы о датировке Евангелия от Фомы, основанные на предположении о том, что текст нашего памятника был создан в течение небольшого периода времени, лишены убедительных доказательств.

(2) В действительности, формирование Евангелия от Фомы было протяжённым во времени процессом, длившимся, по всей видимости, не менее трёх веков: с середины I века н.э. по середину IV века н.э.

(3) В настоящем разделе мы также показали, что в нашем распоряжении находятся свидетели как минимум трёх различных редакций текста Евангелия от Фомы: редакция, представленная коптским текстом из библиотеки Наг-Хаммади, редакция, представленная папирусными фрагментами из Оксирина и редакция, представленная цитатой, приведённой Ипполитом Римским в его сообщении о наассенах. Кроме того, мы предполагаем существование ещё одной, четвёртой редакции, к которой восходят первые две.

материала. В рамках настоящего исследования мы, следовательно, исходим из допущения, что фрагменты из Оксирина являются представителями одной и той же редакции текста Евангелия от Фомы.

²²⁸ Marcovich M. Op. cit. – P. 67.

²²⁹ Broek R. van den. Naassenes // Dictionary of Gnosis and Western Esotericism. / Ed. by W. J. Hanegraaff. – Leiden, Boston: Brill Academic Publishers, 2006. – P. 820.

(4) Важный вывод, который, как нам кажется, мы вправе сделать на основании представленного рассуждения, состоит в том, что проблема датировки Евангелия от Фомы может найти конструктивное решение только в том случае, если исследователи найдут ответ на вопрос об истории формирования нашего памятника.

(5) Из вышесказанного можно также сделать вывод, что популярная точка зрения, согласно которой текст Евангелия от Фомы возник в Сирии, не вполне корректна. Более вероятно, что в Сирии была создана одна из редакций текста. Формирование собрания, по нашему мнению, началось в Палестине и закончилось в Египте.

(6) Другой, не менее существенный вывод, состоит в том, что Евангелие от Фомы, в отличие от подавляющего большинства других раннехристианских сочинений, не имело подлинного автора. По этой причине на протяжении последующего изложения мы будем говорить не об авторе как историческом лице, а об «имплицитном авторе», т.е. авторе, каким его предполагает нарратив.

(7) Наконец, мы показали, что вопрос о влиянии того или иного текста на Евангелие от Фомы (и наоборот) должен решаться не на уровне всего собрания, а на уровне отдельных изречений: определённое произведение могло быть источником нашего памятника в одном случае и не быть источником во всех остальных.

РАЗДЕЛ III

ПРОБЛЕМА ИСТОРИИ РЕДАКЦИЙ ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ФОМЫ (НА ПРИМЕРЕ ИЗРЕЧЕНИЙ 22 И 114)

Как мы постарались показать в предыдущем разделе, одной из наиболее сложных и интересных проблем, связанных с изучением Евангелия от Фомы, является вопрос об истории формирования этого раннехристианского собрания изречений. В то время как многие исследователи датируют памятник ограниченным историческим периодом (при этом диапазон предложенных датировок охватывает полтора столетия, от середины I до конца II в.), мы, вслед за Р. Уилсоном и Л. Уртадо, полагаем, что формирование Евангелия от Фомы было протяжённым во времени процессом, сходным с увеличением катящегося со склона горы снежного кома. В этой связи особую роль играет исследование согласованности идей и представлений, выраженных в памятнике, поскольку наличие противоречий может указывать на различные этапы в реконструируемой истории формирования текста.

Проблема противоречия изречений 114 и 22. В настоящем разделе мы рассмотрим изречение 114, завершающее наше собрание изречений. Оно представляет собой короткий диалог между Иисусом и Петром о судьбе некой Марии. Мария фигурирует также в 21-ом изречении; вероятнее всего, в обоих случаях речь идёт об одном и том же лице. Как указывает А. Марьянен, в двух раннехристианских памятниках, Евангелии от Марии (Papyrus Berolinensis 8502, 17, 15 – 18, 15) и «Пистис Софии»²³⁰ (Codex Askewianus, 58, 11-14; 162, 14-18; 377, 14-17), упоминается конфликт между апостолом Петром и Марией Магдалиной. Это позволяет нам предположить,

²³⁰ При цитировании «Пистис Софии» число до запятой обозначает номер страницы по критическому изданию К. Шмидта (Pistis Sophia. / Text Ed. by C. Schmidt; Translation and Notes by V. Macdermot. – Leiden: E. J. Brill, 1978), число после запятой обозначает номер строки на указанной странице. Факсимильного издания Аскевианского кодекса не существует.

что героиней 22-го и 114-го изречений Евангелия от Фомы также является Мария Магдалина.²³¹

(114) ПЕХЕ СИМΩΝ ΠΕΤΡΟΣ ΝΑΥ ΧΕ ΜΑΡΕ
ΜΑΡΙΖΑΜ ΕΙ ΕΒΟΛ ΝΖΗΤἼ ΧΕ ΝΣΖΙΟΜΕ ΜΠΩΑ ΑΝ
ΜΠΩΝΖ

ПЕХЕ ІС ХЕ ΕΙΣΖΗНТЕ ΑΝΟΚ †ΝΑΣΩΚ ΜΜΟΣ
ΧΕΚΑΑΣ ΕΕΙΝΑΑΣ ΝΖΟΟΥΤ ΩΙΝΑ ΕСНАΩΩΠТЕ
ΖΩΩС ΝΟΥΠἼΑ ΕΦΟΝΖ ΕΦΕΙΝΕ ΜΜΩΤἼ ΝΖΟΟΥТ ХЕ
СΖΙМЕ ΝΙМ ЕСНААС ΝΖΟΟΥТ СНАВΩК ΕΖΟΥΝ
ΕΤΜἼΤΕΡΟ ΝΜἼΠἼУЕ

(114) Симон Пётр (Σίμων Πέτρος) сказал им: Пусть Мария (Μαριάμ) уйдёт от нас, ибо женщины недостойны жизни.

Иисус сказал: Вот, я поведу её, чтобы сделать её мужчиной, чтобы (ίνα) и она стала живым духом (πνεῦμα), подобным вам, мужским²³², ибо²³³ всякая женщина, которая станет мужчиной, войдёт в Царствие небесное.

По мнению ряда исследователей, одной из проблем, связанных с интерпретацией данной хрии, является противоречие высказанных в ней

²³¹ Marjanen A. The Woman Jesus Loved. – P. 39.

²³² Подробнее о переводе этого места см.: Plisch U.-K. Probleme und Lösungen: Bemerkungen zu einer Neuübersetzung des Thomasevangeliums (NHC II, 2) // Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit: Akten des 6. Internationalen Koptologenkongresses, Münster, 20.-26. Juli 1996. / Hrsg. von S. Emmel, M. Krause, S. G. Richter, S. Schaten. – Bd. 2: Schriftum, Sprache und Gedankenwelt. – Wiesbaden: Reichert Verlag, 1999. – S. 528. Слово ΝΖΟΟΥТ можно также рассматривать как обращение: «подобным вам, мужчины».

²³³ Сотрудники берлинской рабочей группы предполагают, что во фразе использован эллипсис, и понимают ХЕ как †ΧΩ ΔΕ ΜΜΟΣ ΝΗΤἼ ΧЕ, «я же (δέ) говорю вам». См.: Synopsis Quattuor Evangeliorum. – P. 546.

идей (для того, чтобы обрести спасение, женщины должны стать мужчинами) с содержанием других изречений Евангелия от Фомы. Важнейшую роль в данной дискуссии играет изречение 22, которое, как и 114-ое изречение, представляет собой небольшой диалог. В нём Иисус говорит о том, что для спасения мужчине необходимо перестать быть мужчиной, а женщине – женщиной.

(22) αἰς̄ ναῡ ἀρ̄νηκοῦεῑ εὐχί̄ ἐρωτε̄
πεχαϋ̄ ἡνεϋμαθη̄της̄ χε̄ νεε̄ικοῦεῑ ἐτ̄χῑ
ἐρωτε̄ εὐτ̄νη̄των̄ ἀνετ̄βη̄κ̄ ἐροῦν̄ ἀτ̄μ̄νη̄τερο̄
πεχαῡ ναϋ̄ χε̄ ε̄εῑε̄νο̄ ἡ̄κοῦεῑ τ̄ἡ̄ναβ̄ωκ̄
ἐροῦν̄ ἐτ̄μ̄νη̄τερο̄
πεχε̄ ἰ̄η̄ς̄ ναῡ χε̄ ῥοταν̄ ἐτε̄τ̄νη̄ψᾱρ̄ π̄снаῡ
οῦᾱ αῦω̄ ἐτε̄τ̄νη̄ψᾱρ̄ π̄σᾱ ν̄ροῦν̄ ἡ̄θε̄ ἡ̄π̄σᾱ ν̄βολ̄
αῦω̄ π̄σᾱ ν̄βολ̄ ἡ̄θε̄ ἡ̄π̄σᾱ ν̄ροῦν̄ αῦω̄ π̄σᾱ ν̄τ̄πε̄
ἡ̄θε̄ ἡ̄π̄σᾱ μ̄τ̄ῑτ̄η̄ αῦω̄ ψ̄ινᾱ ἐτε̄τ̄νᾱεῑρε̄ ἡ̄φο̄οῦτ̄
μ̄η̄ τ̄ς̄ρ̄ῑμε̄ ἡ̄π̄ιοῦᾱ οὔωτ̄ χε̄κᾱας̄ νε̄ φο̄οῦτ̄ ῥ̄
ροοῦτ̄ ἡ̄τε̄ τ̄ς̄ρ̄ῑμε̄ ῥ̄ σ̄ρ̄ῑμε̄ ῥοταν̄ ἐτε̄τ̄νη̄ψᾱεῑρε̄
ἡ̄ρ̄η̄βαλ̄ ἐπ̄μᾱ ἡ̄οῦβαλ̄ αῦω̄ οὔβ̄ιχ̄ ἐπ̄μᾱ ἡ̄νοῦβ̄ιχ̄
αῦω̄ οὔε̄ρη̄τε̄ ἐπ̄μᾱ ἡ̄οῦε̄ρη̄τε̄ οὔρ̄ικ̄ων̄ ἐπ̄μᾱ
ἡ̄οῦρ̄ικ̄ω(ν)̄ το̄τε̄ τ̄ε̄τ̄ναβ̄ωκ̄ ἐροῦν̄ ἐ[τ̄]μ̄η̄[τερ]ο̄

(22) Иисус увидел грудных детей.

Он сказал своим ученикам (μαθητής): Эти грудные дети подобны входящим в Царствие.

Они сказали ему: Неужели, будучи детьми, мы войдём в Царствие?

Иисус сказал им: Когда (ὅταν) вы сделаете двоих одним, и когда вы сделаете внутреннее как внешнее, и внешнее – как внутреннее, и верхнее – как нижнее, и <...>²³⁴ чтобы (ἵνα) вы сделали мужчину и женщину одним и тем же, чтобы мужчина не был мужчиной, а женщина не была женщиной, когда (ὅταν) вы сделаете глаза вместо глаз²³⁵, и руку – вместо руки, и ногу – вместо ноги, (и) образ (εἰκὼν) вместо образа (εἰκῶν), тогда (τότε) вы войдёте в [Цар]ствие.

Изречение 114 как позднее добавление к собранию. Указанное терминологическое различие между изречениями 22 и 114 побудило С. Дэвиса предположить, что изречение 114 является вторичным добавлением к тексту Евангелия от Фомы. Американский исследователь приводит следующие аргументы:

- Изречению Иисуса предшествует вопрос, который Симон Пётр задаёт остальным ученикам. Нигде больше в Евангелии от Фомы мы не встречаем подобное повествовательное обрамление.
- Представление о том, что кто-либо может стать «ведомым» Иисусом отсутствует в остальных изречениях.
- В главе D²³⁶ Евангелия от Фомы регулярно используется выражение **ΤΜΝΤΕΡΟ ΜΠΕΙΩΤ**, «Царствие Отца» (изречения 96-99, 113). Только в 114-ом изречении мы встречаем выражение **ΤΜΝΤΕΡΟ ΝΜΠΗΥΕ**, «Царствие небес» (= «Царствие небесное»).

²³⁴ Вероятно, часть текста была пропущена переписчиком.

²³⁵ Дословно «вместо (одного) глаза».

²³⁶ По мнению С. Дэвиса, Евангелие от Фомы первоначально состояло из четырёх глав (или разделов): А (изречения 2-37); В (изречения 38-58); С (изречения 59-91); D (изречения 92-113). См.: Davies S. L. The Gospel of Thomas and Christian Wisdom. – P. 150.

- Только из 114-го изречения мы узнаём о способности человека стать «живым духом».
- Наконец, изречение 114 находится в прямом противоречии с изречением 22.²³⁷

Нетрудно увидеть, что из всех перечисленных С. Дэвисом аргументов убедительным является только последний. Евангелие от Фомы – текст относительно небольшого объёма, поэтому нас не должно удивлять, что некоторые персонажи и религиозные представления упоминаются в нём лишь один раз. Скажем, Саломея фигурирует только в изречении 61, некий самаритянин – только в изречении 60. Представления о человеке, «ведомом» Иисусом и становящемся «живым духом», хотя и отсутствуют в других изречениях, не противоречат общей идеологии памятника. Наконец, поскольку, по признанию С. Дэвиса, четыре главы Евангелия от Фомы не следует рассматривать как четыре изначально самостоятельных текста²³⁸, а выражение «Царствие небесное» встречается, помимо 114-го изречения, в изречениях 20 и 54 (т.е., по гипотезе С. Дэвиса, в главах А и В), мы вряд ли можем заключить, что наличие словосочетания **ТМ̄Н̄Т̄Е̄РО Н̄М̄П̄Н̄ӮЕ** свидетельствует об интерполяции.

Действительно ли представления, отражённые в изречениях 22 и 114, нельзя примирить? Ряд современных исследователей предприняли попытки интерпретировать данные хрии таким образом, чтобы они более не казались противоречащими друг другу. Наиболее любопытные интерпретации принадлежат американским учёным Э. Деконик и М. Мейеру.

Экзегеза книги Бытия в изречениях 114 и 22. По мнению Э. Деконик, изречения 22 и 114 в равной степени отсылают читателя к мифологическому повествованию книги Бытия о сотворении Адама. При этом в рассказе книги

²³⁷ Ibid. – P. 153.

²³⁸ Ibid. – P. 149.

Бытия присутствует существенное расхождение: сначала говорится о том, что Бог сотворил первого человека как мужчину и женщину (Быт 1: 27); затем утверждается, что женщина была создана из ребра Адама (Быт 2: 22). Иными словами, состояние первочеловека – это и состояние до разделения полов, когда мужское и женское начала сосуществовали в одном индивидуе (Быт 1: 27), и состояние, при котором женское начало было сокрыто в мужском (Быт 2: 22). Таким образом, выражения «сделать мужчину и женщину одним и тем же» (изречение 22) и «сделать женщину мужчиной» (изречение 114) не обязательно противоречат друг другу; в действительности, оба изречения призывают вернуться в первоначальное андрогинное состояние Адама, предшествовавшее грехопадению.²³⁹

К сожалению, аргументацию Э. Деконик нельзя назвать безупречной. Следует отметить, что Адам дважды упоминается в Евангелии от Фомы (изречения 46 и 85), однако ни в 22-ом, ни в 114-ом изречении его имя не фигурирует. Таким образом, аллюзии на первые главы книги Бытия в этих двух изречениях не очевидны, их наличие в тексте требует доказательств.

Мы полагаем, что об аллюзиях на библейский миф можно с определённой долей уверенности говорить только в случае 22-го изречения, где встречается трудный для истолкования призыв сделать «образ вместо образа», ΟΥΖΙΚΩΝ ΕΤΜΑ ΝΟΥΖΙΚΩ(Ν). Вполне возможно, что «автор» Евангелия от Фомы в данном случае апеллирует к первым главам книги Бытия, где проводится различие между «образом Бога» и «образом Адама». Сначала Бог сотворил Адама «по образу Бога» (Быт 1: 27 LXX: κατ' εἰκόνα θεοῦ), затем Адам родил Сифа «по своему виду и своему образу» (Быт 5: 3 LXX: κατὰ τὴν ἰδέαν αὐτοῦ καὶ κατὰ τὴν εἰκόνα αὐτοῦ). Павел апеллирует к тому же мотиву, когда говорит о различии между «образом перстного человека», ἡ εἰκὼν τοῦ χοῖκοῦ (*scilicet* ἀνθρώπου), т.е. Адама, и «образом небесного человека», ἡ εἰκὼν τοῦ ἐπουρανίου (*scilicet* ἀνθρώπου), т.е. Христа (1

²³⁹ DeConick A. D. Seek to See Him. – P. 19-20.

Кор 15: 49; ср. 2 Кор 3: 18).²⁴⁰ Мы вправе предположить, что, когда 22-ое изречение Евангелия от Фомы призывает читателя сделать «образ вместо образа», оно говорит о замене «образа Адама» на «образ Бога».

Однако в 114-ом изречении явные аллюзии на рассказ книги Бытия о сотворении первого человека, по нашему мнению, отсутствуют. В недавней статье Х. Квальбейн предположил, что выражение **ΟΥΤΠΝᾹ ΕΦΟΝΖ** является аллюзией на рассказ о сотворении первого человека (Быт 2: 7), который стал «живой душой» (LXX: ψυχὴ ζῶσα) после того, как Бог сообщил ему «дыхание жизни» (LXX: πνοὴ ζωῆς).²⁴¹ Рассуждение норвежского исследователя не отличается строгостью и может, как нам кажется, быть истолковано двумя различными способами: (1) либо «автор» Евангелия от Фомы интерпретировал ψυχὴ ζῶσα как **ΟΥΤΠΝᾹ ΕΦΟΝΖ**, (2) либо он отождествил **ΟΥΤΠΝᾹ ΕΦΟΝΖ** и πνοὴ ζωῆς. С первым мнением трудно согласиться, поскольку оно предполагает, что «автор» Евангелия от Фомы рассматривал термины ψυχὴ и πνεῦμα как синонимы. В действительности, это не так: если душа в Евангелии от Фомы соположена телу²⁴² (изречения 87 и

²⁴⁰ Fitzmyer J. A. *First Corinthians: A New Translation with Introduction and Commentary*. – New Haven-London: Yale University Press, 2008. – P. 599-600. См. также: Collins R. F. *First Corinthians*. – Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1999. – P. 572.

²⁴¹ Kvalbein H. *The Kingdom of the Father in the Gospel of Thomas*. – P. 214. Ср.: Perkins Ph. *The Gospel of Thomas*. – P. 558-560.

²⁴² По мнению ряда исследователей «автор» Евангелия от Фомы следует здесь платонической традиции, которая не всегда рассматривала душу как начало, высшее по отношению к телу. В «Тимее» Платон говорит о том, что между телом и душой необходимо искать соразмерность и равновесие. С одной стороны, когда душа «слишком сильна для тела и притом яростна, она расшатывает тело и наполняет его изнутри недугами». С другой стороны, когда «большое, превосходящее душу тело соединяется со скудными и немощными мыслительными способностями», тело делает душу «тупой, непонятливой и забывчивой» (Plato, *Timaeus*, 87c – 88b; пер. С. С. Аверинцева). См.: Платон. *Собрание сочинений в 4 т.* / Общ. ред. А. Ф. Loseva, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. – Т. 3. – М.: Мысль, 1994. – С. 495. Впоследствии подобных взглядов придерживался Плутарх (Plutarchus, *De tuenda sanitate praeccepta*, 24; *Idem. Quaestiones convivales*, V, 7, 3). Сходным образом, в изречениях 87 и 112 не говорится о том, что душа и тело враждебны друг другу. По мнению Р. Уро, речь идёт о необходимости избегать нездоровой зависимости тела от души и души от тела. По словам С. Паттерсона, в изречениях 87 и 112 описывается отсутствие равновесия между душой и телом

112), то дух – начало, чуждое телу и превосходящее его (изречение 29).²⁴³ Такого рода антропологические представления не уникальны для раннехристианской литературы. Противопоставление души и духа мы встречаем у Павла (1 Кор 2: 14; ср. 1 Кор 15: 44-46) и в Послании Иуды (Иуд 1: 19). Об огромном различии между душой и духом впоследствии говорил Татиан.²⁴⁴

Вторая альтернатива более вероятна, поскольку отождествление $\pi\nu\omicron\upsilon\eta$ и $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ встречается в литературе эпохи второго Храма: в трактате «О сотворении мира» (Philo, *De opificio mundi*, 135) Филон утверждает, что

как суть существования смертных людей. См.: Uro R. Thomas. – P. 59-60; Patterson S. J. *Jesus Meets Plato*. – S. 188.

²⁴³ С. Паттерсон полагает, что понятия $\psi\upsilon\chi\eta$ и $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ в Евангелии от Фомы соответствуют понятиям $\psi\upsilon\chi\eta$ и $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ в среднем платонизме (Patterson S. J. *Jesus Meets Plato*. – S. 189). Слово $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ не встречается в Евангелии от Фомы, однако, по мнению американского исследователя, «автор» Евангелия от Фомы следует здесь за Филоном, который в ряде случаев называет ум «духом» (Philo, *Quod deterius potiori insidiari soleat*, 83; *De specialibus legibus*, I, 171: $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$). Различение души и ума восходит к диалогам Платона (Plato, *Timaeus*, 30a – b; 69c – d; *idem*, *Phaedrus*, 247c). О нетождественности понятий $\psi\upsilon\chi\eta$ и $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ пишет Плутарх: «Большинство людей верно полагают, что человек – существо сложное, но неверно считают, что он составлен только из двух частей. Так, думают, будто ум ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) есть как бы часть души ($\psi\upsilon\chi\eta$), впадая в ошибку ничуть не меньшую, нежели те, которым душа представляется частью тела ($\sigma\omega\mu\alpha$). Ибо насколько душа выше тела, настолько ум превосходнее и божественнее души» (Plutarchus, *De facie in orbe lunae*, 28). Диалог Плутарха «О лике, видимом на диске Луны» цитируется в переводе Г. А. Иванова, переработанном В. В. Петровым: *Философия природы в античности и средние века*. / Общ. ред. П. П. Гайденко, В. В. Петров. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – С. 165. Заметим, что с выводом С. Паттерсона можно не согласиться. С одной стороны, вызывает сомнения аналогия с творчеством Филона. Терминология в сочинениях иудейского философа далеко не всегда была выдержана: к примеру, толкуя Быт 2: 7 (Philo, *Legum allegoriae*, III, 161), он говорит, что человек состоит из тела ($\sigma\omega\mu\alpha$) и души ($\psi\upsilon\chi\eta$), которую он называет «божественным осколком» ($\acute{\alpha}\pi\omicron\tau\omicron\upsilon\sigma\mu\alpha\ \theta\epsilon\iota\omicron\nu$). В данном случае $\psi\upsilon\chi\eta$ обозначает то, что Филон обычно называет «умом» или «разумной частью души», а $\sigma\omega\mu\alpha$ – тело, одушевленное «неразумной частью души». Об этом см.: Baer R. A. *Philo's Use of the Categories Male and Female*. – Leiden: E. J. Brill, 1970. – P. 14-15. С другой стороны, Павел, в отличие от Филона, не отождествляет дух и ум (1 Кор 14: 14). У нас нет оснований полагать, что «автор» Евангелия от Фомы в данном случае стоит ближе к Филону, чем к Павлу.

²⁴⁴ «Мы знаем два различных рода духов, из коих один называется душой, а другой более души, образ и подобие Бога» (Tatianus, *Oratio ad Graecos*, 12, 1). «Слово к эллинам» Татиана цитируется в переводе Д. Е. Афиногенова. См.: *Раннехристианские апологеты II – IV веков: Переводы и исследования*. – М.: Ладомир, 2000. – С. 99.

«дыхание жизни» (πνοή ζωής) было в действительности «божественным духом» (πνεῦμα θεῖον).²⁴⁵ Более того, некоторые исследователи считают, что аллюзия на миф, изложенный в книге Бытия (Быт 2: 7), содержится в 29-ом изречении Евангелия от Фомы:

п̄ε̄χ̄ε̄ ἱ̄с̄ ε̄ψ̄χ̄ε̄ н̄та̄ т̄сар̄з̄ ψ̄ω̄п̄ε̄ ε̄т̄в̄ε̄ п̄н̄а̄
о̄ӯψ̄п̄н̄ре̄ т̄ε̄ ε̄ψ̄χ̄ε̄ п̄н̄а̄ д̄ε̄ ε̄т̄в̄ε̄ п̄с̄ω̄ма̄
о̄ӯψ̄п̄н̄ре̄ н̄ψ̄п̄н̄ре̄ п̄ε̄ а̄лла̄ а̄нок̄ †̄р̄ ψ̄п̄н̄ре̄
м̄п̄а̄ε̄ῑ χ̄ε̄ п̄ω̄с̄ а̄т̄ε̄ε̄ῑно̄б̄ м̄м̄н̄т̄р̄м̄ма̄ο̄ а̄с̄ο̄ӯω̄з̄ з̄н̄
т̄ε̄ε̄ῑм̄н̄т̄з̄н̄к̄ε̄

(29) Иисус сказал: Если плоть (σάρξ) возникла из-за духа (πνεῦμα) – это чудо. Если же дух (πνεῦμα) из-за тела (σῶμα) – это чудо из чудес. Но (ἀλλά) я удивляюсь тому, как (πῶς) такое великое богатство поселилось в такой бедности.

Идёт ли здесь речь о каком-либо конкретном мифологическом сюжете, описывающем, как дух возник ради тела/плоти²⁴⁶ и поселился в нём? По мнению С. Паттерсона²⁴⁷, в изречении 29 отражено толкование Быт 2: 7, сходное с толкованием Филона: совершенный дух, обитающий в презренной плоти, – это божественный дух, который Бог вдохнул в человека в момент творения. Однако, как отмечает Р. Уро, предложенное объяснение не

²⁴⁵ Вероятно, Филон исходил из того, что существительные πνοή («дуновение», «дыхание») и πνεῦμα («ветер», «дыхание», «дух») являются производными от глагола πνέω («дуть», «веять», «дышать», «пахнуть»). См.: Frisk H. Griechisches etymologisches Wörterbuch. – Bd. 2. – Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1970. – S. 566 (s.v. πνέω).

²⁴⁶ Вероятнее всего, слова **ТСАР̄З̄** и **ПСΩМА** в изречении 29 выступают как синонимы. См.: Uro R. Thomas. – P. 62-63.

²⁴⁷ Patterson S. J. Jesus Meets Plato. – S. 189-190.

является единственно возможным.²⁴⁸ Равным образом, контекст, в котором в 114-ом изречении употреблено словосочетание **ΟΥΤΠΝΑ ΕΦΟΝΖ**, не требует интерпретации всего изречения в свете библейского рассказа о сотворении первого человека.

Аргументы М. Мейера. Другую, на наш взгляд более основательную, попытку найти «примирительное» толкование 22-го и 114-го изречения предпринял М. Мейер. В отличие от Э. Деконик, видящей в 22-ом изречении представления об Адаме как андрогине, М. Мейер справедливо отмечает, что антропологическая трансформация, о которой идёт речь в этом изречении, должна произойти посредством *взаимного устранения* мужских и женских половых характеристик. «Автор» Евангелия от Фомы говорит о достижении состояния *бесполого*, а не *двуполого*, существа. Сходные представления, полагает американский исследователь, отражены у апостола Павла (Гал 3: 27-28) и Филона Александрийского (Philo, *De opificio mundi*, 134).²⁴⁹ Параллели, проведённые М. Мейером, не кажутся нам безупречными.

Обратимся сначала к Павлову Посланию к Галатам. Примечательно, что в данном случае, как и в Евангелии от Фомы, можно усмотреть аллюзии на библейское повествование о сотворении первого человека. В крещальной формуле, которую цитирует Павел (Гал 3: 26-28), последовательно перечисляются три пары противоположных понятий (Гал 3: 28).

οὐκ ἔστι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην

нет ни иудея, ни эллина

οὐκ ἔστι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος

нет ни раба, ни свободного

οὐκ ἔστι ἄρσεν καὶ θῆλυ

нет *мужчины и женщины*

²⁴⁸ Uro R. Thomas. – P. 64.

²⁴⁹ Meyer M. *Making Mary Male: The Categories “Male” and “Female” in the Gospel of Thomas* // Idem. *Secret Gospels: Essays on Thomas and the Secret Gospel of Mark*. – Harrisburg: Trinity Press International, 2003. – P. 83-84.

Возможно, последняя конструкция отличается от первых двух не случайно. Существует вероятность, что для автора крещальной формулы была важна аллюзия на первую главу книги Бытия, где содержится рассказ о том, как Бог «сотворил мужчину и женщину» (Быт 1: 27 LXX: ἄρσεν καὶ θήλυ ἐποίησεν).²⁵⁰ Тем не менее, следует отметить, что, в отличие от Евангелия от Фомы, речь в крещальной формуле идёт о преодолении *социальных* противоречий, обусловленных национальной, классовой и половой принадлежностью²⁵¹, а не о снятии *антропологических* противоположностей.²⁵² Используя сходную терминологию, автор

²⁵⁰ Bruce F. F. *The Epistle to the Galatians: A Commentary on the Greek Text*. – Exeter, UK: The Paternoster Press; Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1982. – P. 189; Longenecker R. N. *Galatians*. – Dallas, Texas: Word Books, 1990. – P. 157; MacDonald D. R. *There is No Male and Female: The Fate of a Dominical Saying in Paul and Gnosticism*. – Philadelphia: Fortress Press, 1987. – P. 1-2; Meyer M. *Making Mary Male*. – P. 93.

²⁵¹ Ср.: Dunn J. D. G. *The Epistle to the Galatians*. – London: A&C Black, 1993. – P. 207. Роль социального неравенства в античном обществе подчёркивается, например, в знаменитом изречении, которое приводит Диоген Лаэртский: «Гермипп в “Жизнеописаниях” приписывает Фалесу то, что иные говорят о Сократе: будто бы он утверждал, что за три вещи благодарен судьбе: во-первых, что он человек, а не животное; во-вторых, что он мужчина, а не женщина; в-третьих, что он эллин, а не варвар» (Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum*, I, 33). См.: Диоген Лаэртский. *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. / Редактор тома и автор вступительной статьи А. Ф. Лосев; перевод М. Л. Гаспарова. – 2-ое изд. – М.: Мысль, 1986. – С. 65. Эти слова также приписывались Платону: «Сходно (изречение) Платона, который говорил, что он благодарит природу: во-первых, за то, что он был рождён человеком, а не бессловесным животным, затем, за то, что мужчиной, а не женщиной, за то, что эллином, а не варваром, наконец, за то, что афинянином, и за то, что во времена Сократа» (Lactantius, *Divinae institutiones*, III, 19, 17: *Non dissimile Platonis illud est, quod aiebat se gratias agere naturae: primum quod homo natus esset potius quam mutum animal, deinde quod mas potius quam femina, quod Graecus quam barbarus, postremo quod Atheniensis et quod temporibus Socratis*; ср.: Plutarchus, *Marius*, 46, 1). См.: L. Caeli Firmiani Lactanti opera omnia; accedunt carmina eius quae feruntur et L. Caecilii qui inscriptus est *De mortibus persecutorum liber*. / Recensuerunt S. Brandt, G. Laubmann. – Pars I: *Divinae institutiones et Epitome divinarum institutionum*. / Recensuit S. Brandt. – Praegae-Vindobonae: F. Tempsky; Lipsiae: G. Freytag, 1890. – P. 243.

²⁵² Х. Д. Бетц в своём комментарии на Послание к Галатам предположил, что речь у Павла идёт о достижении состояния андрогина (Betz H. D. *Galatians*. – Philadelphia: Fortress Press, 1979. – P. 195-200). Однако, как справедливо указывает Дж. Данн, подобная интерпретация слишком далеко отклоняется от представленного в тексте хода рассуждения (Dunn J. D. G. *Op. cit.* – P. 206-207).

крещальной формулы и «автор» Евангелия от Фомы говорят о разных вещах.²⁵³

Более важную роль в аргументации М. Мейера играет предполагаемая параллель с воззрениями Филона. Американский исследователь полагает, что александрийский философ и «автор» Евангелия от Фомы использовали слова «мужчина» и «женщина» метафорически и при этом были в определённой степени непоследовательны в словоупотреблении. В следующих нескольких абзацах мы рассмотрим особенности терминологии, которой Филон пользуется в своих работах.

В основании учения Филона Александрийского о человеке лежит платоническое противопоставление неделимого по природе ума (φύσει ἄτμητος νοῦς), или разумной части души, τὸ λογικόν (*scilicet* ψυχῆς μέρος), и неразумной части души, τὸ ἄλογον ψυχῆς μέρος. Последнюю, по словам Филона, Творец разделил на семь долей: зрение, слух, вкус, обоняние, осязание, речь и τὸ γόνιμον, деторождение (Philo, *Quis rerum divinarum heres sit*, 232). Таким образом, только неразумная и смертная часть души причастна половой жизни и, следовательно, различию между полами: «Среди смертных Он сделал два рода, одних назвав мужчинами, других – женщинами».²⁵⁴ Напротив, ничто бессмертное (ни Бог, ни Логос, ни индивидуальный ум) никак не связано с бинарной оппозицией мужское/женское.²⁵⁵ Эти положения отражены в Филоновом толковании на библейский рассказ о сотворении первого человека.

²⁵³ Напомним важное предостережение С. Сэндмела, обращённое к исследователям, увлечённым чрезмерным поиском параллелей: «будучи в “блестящей изоляции” (*splendid isolation*) от контекста, два отрывка могут звучать одинаково, однако, если мы начнём рассматривать их в контексте, различий окажется больше, чем сходств». См.: Sandmel S. *Parallelomania* // *Journal of Biblical Literature*. – 1962. – Vol. 81. – P. 2.

²⁵⁴ Philo, *Quis rerum divinarum heres sit*, 139: καὶ τοῦ θνητοῦ δύο μοίρας εἰργάζετο, ὧν τὴν μὲν ἀνδρῶν, τὴν δὲ γυναικῶν ἐπέφημι. См.: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. / Ediderunt L. Cohn, P. Wendland. – Vol. 3. / Edidit P. Wendland. – Berolini: Typis et impensis Georgii Reimeri, 1898. – P. 32.

²⁵⁵ Baer R. A. *Op. cit.* – P. 18-20.

По Филону, Бог, прежде чем творить отдельные виды (εἶδος), творит роды (γένος) (Philo, De orificio mundi, 62; 76). Поскольку эмпирический человек является составным и причастен как смертному, так и бессмертному роду, его создание происходит в три этапа. (1) Сперва Бог творит ум, которому в трактате «О сотворении мира» (Ibid., 134) соответствует «человек, возникший ранее по образу Бога»²⁵⁶, ὁ κατὰ τὴν εἰκόνα θεοῦ γεγονὼς πρότερον (*scilicet* ἄνθρωπος). (2) Затем Он создаёт неразумную часть души, которая в тексте названа «ныне созданным человеком» (ὁ νῦν πλασθεὶς ἄνθρωπος). Филон описывает этого человека как «чувственного, уже участвующего в качественности, составленного из души и тела, являющегося мужчиной или женщиной, смертного по природе» (αἰσθητὸς ἤδη μετέχων ποιότητος, ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς συνεστῶς, ἀνὴρ ἢ γυνή, φύσει θνητός) (Ibid., 134). (3) Наконец, возникает эмпирический, «чувственный и частный человек» (ὁ αἰσθητὸς καὶ ἐπὶ μέρος ἄνθρωπος), «первый человек» (ὁ πρῶτος ἄνθρωπος) (Ibid., 135-136). Указанные три этапа следуют друг за другом логически, а не хронологически. В действительности, умопостигаемый (νοητός) человек и чувственный (αἰσθητός) человек существуют только в единстве, образуя эмпирического составного человека. Они представляют собой философско-экзегетические конструкты, позволяющие Филону дать толкование первым главам книги Бытия.²⁵⁷

Однако в других случаях александрийский философ использует терминологию, связанную с различением полов, принципиально иным образом. Толкуя библейский рассказ о грехопадении, Филон указывает, что роль мужчины в человеке играет ум, роль женщины – чувство (αἴσθησις), а змей символизирует наслаждение (ἡδονή) (Ibid, 157; 165; см. также: Philo,

²⁵⁶ Здесь и далее трактат Филона «О сотворении мира» цитируется в переводе А. В. Вдовиченко. См.: Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета. – М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2000. – С. 82-83.

²⁵⁷ Вагг R. A. Op. cit. – P. 26-31.

Legum allegoriae, II, 73; III, 49; Idem, De posteritate Caini, 177 *et cetera*).²⁵⁸ Соответственно, подлинное развитие, по Филону, состоит в том, чтобы оставить женский пол и стать мужчиной (Idem, Quaestiones in Exodum, I, 8).

Как нетрудно догадаться, встречающееся у Филона представление о том, что «женщина – не что иное, как несовершенный мужчина»²⁵⁹, уходит корнями в эпоху классической античности. По словам Аристотеля, женскую природу следует рассматривать как увечность (*ἀναπηρία*) по отношению к мужской природе (Aristoteles, De generatione animalium, 775a). Платон утверждал, что мужчины, «которые оказывались трусами или проводили свою жизнь в неправде», в следующей жизни перерождались в теле женщины (Plato, Timaeus, 90e).

Итак, как следует из вышесказанного, в своих работах Филон использует пару противоположностей мужское/женское двумя различными способами. С одной стороны, он описывает ум, сотворённый по образу Бога, как бесполой, οὐτ' ἄρρεν οὐτε θήλυ (Philo, De opificio mundi, 134). С другой стороны, он рассматривает ум как мужское начало, а чувство – как женское. Соответственно, Бог также является мужчиной (Idem, De fuga et inventione, 51). Таким образом, мужское может символизировать то, что по существу является бесполом, женское – то, что причастно половой жизни.²⁶⁰ Именно на эту непоследовательность в терминологии и указывает М. Мейер.

Американский исследователь полагает, что, подобно Филону, «автор» Евангелия от Фомы мог описывать спасение, используя различные метафоры: с одной стороны, для того, чтобы войти в Царствие, необходимо, «чтобы мужчина не был женщиной, а женщина не была женщиной»

²⁵⁸ Ibid. – P. 38-39.

²⁵⁹ Philo, Quaestiones in Exodum, I, 7: λέγεται ὑπὸ φυσικῶν ἀνδρῶν οὐδὲν ἕτερον εἶναι θήλυ ἢ ἀτελὲς ἄρρεν. См.: Philo. – Supplement 2: Questions and Answers on Exodus; Translated from the Ancient Armenian Version of the Original Greek by R. Marcus. – Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1953. – P. 238.

²⁶⁰ Baer R. A. Op. cit. – P. 48-49, 65.

(изречение 22); с другой стороны, для этого нужно, чтобы женщина «стала мужчиной» (изречение 114).²⁶¹ Мы, однако, должны заметить, что аналогия, проведённая М. Мейером, не является полной. Во-первых, вопреки мнению М. Мейера²⁶², Филон нигде не описывает спасение как возвращение к *бесполому* состоянию, описанному в трактате «О сотворении мира» (Philo, De orificio mundi, 134). Во-вторых, в отличие от Филона, 114-ое изречение Евангелия от Фомы не говорит о том, что *все*, кому адресован текст, независимо от половой принадлежности, должны стать мужчинами. Иначе говоря, вопреки мнению М. Мейера²⁶³, из текста изречения 114 не следует, что мужское и женское являются метафорами.²⁶⁴ Таким образом, все известные нам попытки найти истолкование, «примиряющее» два противоречащих между собой изречения, сталкиваются с серьёзными трудностями.

Изречение 114 и аскетические тенденции II века н.э. На наш взгляд, наиболее убедительное объяснение религиозных представлений, отражённых в 114-ом изречении, а также исторических обстоятельств, в которых эта хрия могла возникнуть, предложил А. Марьянен. В своём исследовании финский исследователь указывает на существенные терминологические различия между изречениями 22 и 114: даже если мы допустим, что в обоих случаях речь идёт о достижении состояния, предшествовавшего грехопадению, в первом изречении это состояние достигается благодаря снятию различия между полами, во втором – благодаря превращению женского начала в мужское.²⁶⁵

²⁶¹ Meyer M. Making Mary Male. – P. 87; Meyer M. Gospel of Thomas Logion 114 Revisited // For the Children, Perfect Instruction. – P. 109. См. также: Baer R. A. Op. cit. – P. 74.

²⁶² Meyer M. Making Mary Male. – P. 87.

²⁶³ Meyer M. Making Mary Male. – P. 91; Meyer M. Gospel of Thomas Logion 114 Revisited. – P. 109.

²⁶⁴ Сходного мнения придерживается М. Уильямс: Williams M. A. Variety in Gnostic Perspectives on Gender // Images of the Feminine in Gnosticism. / Ed. by K. L. King. – Philadelphia: Fortress Press, 1988. – P. 19-20.

²⁶⁵ Marjanen A. Women Disciples in the Gospel of Thomas // Thomas at the Crossroads. – P. 101-102.

По нашему мнению, преимущество подхода А. Марьянена состоит в критическом отношении к возможным параллелям между 114-ым изречением и другими памятниками раннехристианской литературы. К примеру, представления о спасении как о превращении женского начала в мужское отражены в дошедших до нас свидетельствах о валентинианах и наассенах (Clemens Alexandrinus, *Excerpta ex Theodoto*, 21, 3; 79; Origenes, *Commentarii in evangelium Johannis*, VI, 111, 3; Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium*, V, 8, 44-45). А. Марьянен, тем не менее, справедливо отмечает, что, согласно 114-му изречению, только женщины должны стать мужчинами. Напротив, валентиниане, наассены и, как было показано нами выше, Филон, полагали, что подобная трансформация необходима всем, и мужчинам и женщинам.²⁶⁶

На наш взгляд, в своей работе финский исследователь задаёт очень важный вопрос: какой практический смысл могло иметь выражение «стать мужчиной» для ранних христиан? Вполне вероятно, что оно означало полное перевоплощение женщины в мужчину: женщина должна была сделать себе короткую стрижку, носить мужскую одежду, отказаться от брака и деторождения.²⁶⁷ В апокрифических деяниях многие женщины ведут подобный образ жизни: Мигдония в древнегреческом тексте «Деяний Фомы»²⁶⁸ (*Acta Thomae Graece*, 114), Фёкла в «Деяниях Павла и Фёклы»

²⁶⁶ Ibid. – P. 102-103.

²⁶⁷ Ibid. – P. 99.

²⁶⁸ Текст Деяний Фомы дошёл до нас на многих языках (сирийском, древнегреческом, латинском, армянском, коптском, эфиопском, арабском, старославянском и грузинском). Наиболее важными являются сирийская и древнегреческая версии. По мнению большинства исследователей, греческая версия Деяний Фомы представляет собой перевод с сирийского оригинала: Attridge H. W. *The Original Language of the Acts of Thomas // Of Scribes and Scrolls: Studies on the Hebrew Bible, Intertestamental Judaism, and Christian Origins Presented to John Strugnell on the Occasion of his Sixtieth Birthday.* / Ed. by H. W. Attridge, J. J. Collins, T. H. Tobin. – Lanham, Maryland: University Press of America, 1990. – P. 241-250; Мещерская Е. Н. Деяния Иуды Фомы (культурно-историческая обусловленность раннесирийской легенды). – М.: Наука, 1990. – С. 39-51. Тем не менее, в ряде случаев именно греческая версия сохранила более раннюю редакцию текста (Klijn A. F. J. *The Acts of Thomas: Introduction, Text, and Commentary.* / 2nd Revised Edition. – Leiden-Boston: E. J. Brill, 2003. – P. 38; Elliott J. K. *The Apocryphal New Testament: A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation Based on M. R. James.* – New York: Oxford University Press, 2005. – P. 440).

(Acta Pauli et Theclae, 25; 40), Харитина в «Деяниях Филиппа» (Acta Philippi, 44). В «Деяниях Филиппа» Спаситель говорит Мариамне, сестре Филиппа: «А ты, Мариамна, измени свой вид и весь женский облик»²⁶⁹ (Acta Philippi, 95, 9-10). Другой пример, не указанный А. Марьяненом, мы встречаем в «Пастыре», где описывается, как Герма видит семь женщин: Веру, Воздержание, Простоту, Знание, Невинность, Скромность и Любовь. Вторая женщина, Воздержание (ἐγκράτεια), в тексте названа дочерью Веры. О ней сказано, что она препоясана и ведёт себя, подобно мужчине (περιεζωσμένη καὶ ἀνδρίζομένη) (Pastor Hermae, 16, 4).

Добавим, что, по всей видимости, подобные практики были в ходу не только у ранних христиан, но и среди бродячих киников. Лукиан в диалоге «Беглецы» описывает некую женщину-философа, «по-спартански коротко остриженную, мужеподобную, во всём мужчину»²⁷⁰ (καὶ τινα γυναῖκα ἐν χρῶ κεκαρμένην εἰς τὸ Λακωνικόν, ἀρρενωπὴν καὶ κομιδῇ ἀνδρικήν) (Lucianus, Fugitivi, 27).

В своей статье А. Марьянен также высказывает вполне правдоподобную, на наш взгляд, гипотезу об обстоятельствах, при которых могла возникнуть интересующая нас хрия. Вероятнее всего, изречение 114 было добавлено к собранию во втором веке, в момент, когда роль женщин в общине стала, по неизвестным нам причинам, предметом полемики. Тот, кто добавил в

²⁶⁹ Acta apostolorum apocrypha. / Post C. Tischendorf denuo ediderunt R. A. Lipsius, M. Bonnet. – Pars II. – Vol. 2: Acta Philippi et Acta Thomae accedunt Acta Barnabae. / Edidit M. Bonnet. – Lipsiae: Hermann Mendelssohn, 1903. – P. 37: καὶ σὺ Μαριάμη ἄλλαξον σου τὴν ἰδέαν καὶ ὄλον τὸ εἶδος τὸ γυναικείον. В рукописи, недавно опубликованной Фр. Бовоном (Codex Atheniensis 346, XV век н.э.), представлен более пространственный вариант слов Спасителя: «Ты же сама, Мариамна, измени своё одеяние и вид, и сними с себя весь женский облик и платье, которое ты накинула на себя. Не держи край (платья) волочащимся по земле, и не подшивай его, но срежь их» (Acta Philippi, VIII, 4, 1-4). Acta Philippi: Textus. / Cura F. Bovon, B. Bouvier, F. Amsler. – Turnhout: Brepols Press, 1999. – P. 245: Καὶ σὺ δὲ αὐτή, Μαριάμη, ἄλλαξόν σου τὴν στολὴν καὶ τὴν ἰδέαν, καὶ ἔκδυσαι ὄλον τὸ γυναικείον εἶδος καὶ τὸ θέριστρον ὅπερ περιβέβλησαι. μὴ ἔχε τὸ κράσπεδον κατασυρόμενον χαμαί, μηδὲ πλέξης αὐτό, ἀλλὰ ψάλισον αὐτά.

²⁷⁰ Lucian; with an English Translation by A. M. Harmon. – Vol. 5. – London: William Heinemann; Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1962. – P. 84.

собрание это изречение, очевидным образом выступает в защиту женщин: в споре с Петром Иисус поддерживает Марию. Тем не менее, в отличие от терминологии, используемой в изречении 22, словоупотребление изречения 114 принижает роль женщин.²⁷¹

Финский исследователь полагает, что 114-ое изречение отражает растущие аскетические тенденции в христианстве II века. Мужчины, воздерживавшиеся от полового общения, воспринимали присутствие женщин как серьёзную опасность. Пётр, утверждающий, что женщины не достойны спасения, и требующий, чтобы Мария покинула коллектив апостолов, может (в карикатурной форме) олицетворять подобные настроения. Известно, что в одной из версий²⁷² «Деяний Филиппа» Филипп говорит: «И поэтому наш друг Пётр убежал из всякого места, в котором была женщина»²⁷³ (Acta Philippi, 142, 35-37). Таким образом, в изречении 114 отражён конфликт между двумя аскетическими течениями, одно из которых требовало исключения женщин из общины по причине их неполноценности, а другое настаивало, что мужчины и женщины в общине должны иметь равные права.²⁷⁴

²⁷¹ Marjanen A. Women Disciples in the Gospel of Thomas. – P. 103.

²⁷² Версия Θ по классификации М. Боннэ, отражённая в трёх рукописях: Codex Parisiacus Graecus 1468 (XI век н.э.), Codex Romanus Vallicellanus B 35 (XI век н.э.), Codex Vaticanus Graecus 797 (XI век н.э.). См.: Acta apostolorum apocrypha. – Pars II. – Vol. 2. – P. VIII-IX.

²⁷³ Καὶ διὰ τοῦτο ὁ ἀδελφὸς ἡμῶν Πέτρος ἔφυγεν ἀπὸ παντὸς τόπου ἐν ᾧ ὑπῆρχεν γυνή. Ibid. – P. 81. Этот эпизод также представлен в кодексе, недавно опубликованном Фр. Бовоном (Codex Xenophonos 32, XIV век н.э.); см.: Acta Philippi: Textus. – P. 415. Далее в тексте (Acta Philippi, 142, 37-39) говорится о том, что по молитве Петра его дочь разбил паралич, дабы никто не смог её обольстить. Сходный сюжет содержится в коптском Деянии Петра (Papyrus Berolinensis 8502, 128-141), где сказано, что Пётр навёл болезнь на свою дочь, чтобы она не стала искушением для мужчин. В апокрифическом Послании Тита изложена история о том, как некий садовник просит Петра помолиться о его дочери. Помолившись, Пётр говорит садовнику, что Господь совершит лучшее для её души, после чего девица умирает. Затем, по просьбе отца, он воскрешает его дочь; в результате девицу совращает некий мужчина, остановившийся в доме садовника (Epistula Titī, 83-93). См.: Bruyne D. D. de. Epistula Titī, discipuli Paulī, de dispositione sanctimonii // Revue Bénédictine. – 1925. – Т. 37. – P. 50. По свидетельству Августина, оба сюжета содержались в апокрифах, популярных среди манихеев (Aurelius Augustinus, Contra Adimantum, 17, 5).

²⁷⁴ Marjanen A. Women Disciples in the Gospel of Thomas. – P. 105-106.

В настоящем разделе мы рассмотрели основные подходы в интерпретации 114-го изречения Евангелия от Фомы. Мы указали на слабые места в аргументации исследователей, пытавшихся снять терминологическое и содержательное противоречие между изречениями 22 и 114. Э. Деконик в своей монографии увидела в двух интересующих нас изречениях отражение двойственного характера библейского повествования о сотворении Адама. Эта интерпретация представилась нам несостоятельной, поскольку, как мы полагаем, в 114-ом изречении отсутствуют явные аллюзии на первые главы книги Бытия. Другой исследователь, М. Мейер, попытался дать 114-му изречению метафорическое истолкование и предложил объяснять непоследовательность в словоупотреблении, характерную для Евангелия от Фомы, по аналогии с непоследовательностью в терминологии у Филона. Этот подход мы также сочли неудачным, поскольку параллель, предложенная М. Мейером, показалась нам весьма натянутой (налицо различие между сотериологическими представлениями Филона и Евангелия от Фомы; ничто не указывает на то, что «автор» Евангелия от Фомы, подобно Филону, использует слова «мужчина» и «женщина» метафорически). В отличие от двух предыдущих интерпретаций, подход А. Марьянена, признающего противоречие между двумя изречениями, представляется нам более удачным. Вслед за финским исследователем, мы считаем, что 114-ое изречение отражает определённые аскетические тенденции II века н.э. и является относительно поздним прибавлением к дошедшему до нас собранию изречений.

РАЗДЕЛ IV

АКОСМИЗМ ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ФОМЫ

Отношение Евангелия от Фомы к мирозданию можно в самом общем виде определить как акосмизм. Вопреки мнению, выраженному во многих классических работах, посвящённых проблеме «гностицизма»²⁷⁵, отрицательное отношение к миру²⁷⁶ не является отличительной чертой «гностического» образа мысли.

Акосмические представления мы встречаем как в раннехристианских текстах, так и в иудейской литературе эпохи второго Храма. О «мире» пренебрежительно говорится у Павла (1 Кор 2: 12; 3: 19; 11: 32), в Евангелии от Иоанна (Ин 7: 7; 12: 31; 15: 18-19; 16: 33; 17: 14), в Первом послании Иоанна (1 Ин 5: 4-5, 19), в Послании Иакова (Иак 1: 27), в посланиях Варнавы (*Epistula Barnabae*, 10, 11), Поликарпа (*Polycarpus, Epistula ad Philippenses*, 5, 3), Климента (II Clem., 5, 1; 5, 5) и Игнатия (*Ignatius, Epistula ad Magnesios*, 5, 2; *Epistula ad Romanos*, 2, 2; 3, 3; 7, 1), в «Пастыре» (*Pastor Hermas*, 24, 3-4), в «Учении двенадцати апостолов» (*Didache XII apostolorum*, 10, 6), в Первой книге Еноха (1 Henoch 48, 7), в Вознесении Исаии (*Ascensio Isaiae*, 3, 25; 8, 23), в Завете Иова (*Testamentum Jobi*, 33, 4) и в Заветах двенадцати патриархов (*Testamenta XII patriarcharum*, V, 4, 6: ἡ πλάνη τοῦ κόσμου). Ни один из этих текстов не рассматривается как «гностический».

В этом разделе мы рассмотрим три метафоры, которые наиболее рельефно, на наш взгляд, выражают акосмизм, свойственный Евангелию от Фомы. Сначала мы рассмотрим метафорическое уподобление мира трупы, а

²⁷⁵ См., например: Бультман Р. Первоначальное христианство в контексте древних религий // Бультман Р. Избранное: Вера и понимание. – М.: Росспэн, 2004. – С. 608; Jonas H. *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. – 3rd ed. – Boston: Beacon Press, 2005. – P. 325.

²⁷⁶ Заметим, что древнегреческое слово κόσμος, «мир», крайне многозначно. Уже в Септуагинте оно имеет различные оттенки значения: «мир» как «вселенная» (Притч 17: 6 LXX), «мир» как «земля» (2 Мак 3: 12), «мир» как «человечество» (Прем 2: 24). См.: *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*. – Pt. 2. / Compiled by J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie. – Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1996. – P. 265.

затем исследуем отражённые в тексте метафоры мира как могилы и мира как колодца.

Мир как труп. Заимствованное из древнегреческого языка слово **ПКОСМОС** встречается в 10-ом, 16-ом, 21-ом, 24-ом, 27-ом, 28-ом (трижды), 51-ом, 56-ом (дважды), 80-ом (дважды), 110-ом (дважды) и 110-ом изречениях Евангелии от Фомы (всего шестнадцать раз). Во фрагментах из Оксирина слово $\acute{\omicron}$ $\acute{\kappa}\acute{\omicron}\sigma\mu\omicron\varsigma$ встречается только в Пар. Ох., 1: строка 6 (изречение 27) и строка 12 (изречение 28). Рассмотрим наиболее показательные из перечисленных изречений.

пехе $\bar{\iota}\bar{\varsigma}$ хе пента ζ соу ω н ПКОСМОС а ρ зе
ε υ пт ω ма а γ \omega пента ζ зеε ап τ \omegaма ПКОСМОС
 $\bar{\mu}$ пт ω а $\bar{\mu}$ мо ρ а λ

(56) «Иисус сказал: “Тот, кто познал мир ($\acute{\kappa}\acute{\omicron}\sigma\mu\omicron\varsigma$), нашёл труп ($\pi\tau\acute{\omega}\mu\alpha$). А того, кто нашёл труп ($\pi\tau\acute{\omega}\mu\alpha$), мир ($\acute{\kappa}\acute{\omicron}\sigma\mu\omicron\varsigma$) недостоин”».

пехе $\bar{\iota}\bar{\varsigma}$ хе пента ζ соу ω н ПКОСМОС а ρ зе
ε τ с ω ма пента ζ зе δε ε τ с ω ма ПКОСМОС $\bar{\mu}$ пт ω а
 $\bar{\mu}$ мо ρ а λ

(80) «Иисус сказал: “Тот, кто познал мир ($\acute{\kappa}\acute{\omicron}\sigma\mu\omicron\varsigma$), нашёл тело ($\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$). А (δέ) того, кто нашёл тело ($\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$), мир ($\acute{\kappa}\acute{\omicron}\sigma\mu\omicron\varsigma$) недостоин”».

Эти два изречения практически идентичны, что в очередной раз ставит перед исследователями сложную проблему источников и истории редакций Евангелия от Фомы.²⁷⁷ Единственное существенное различие между ними

²⁷⁷ По мнению Й. Аусгейрссона, парными также являются изречения 101 и 55, 103 и 21: 5-11, 106 и 22: 4-7, 112 и 87. См.: Ásgeirsson J. Ma. Doublets and Strata. – P. 161.

заклучается в использовании существительных πτῶμα (изречение 56) и σῶμα (изречение 80). Впрочем, здесь вряд ли можно говорить о содержательном противоречии: древнегреческое слово σῶμα часто обозначало *мёртвое* тело.²⁷⁸ Как указывает А. Марьянен²⁷⁹, в синоптических евангелиях существительные σῶμα и πτῶμα используются как синонимы (ср. Мф 24: 28 и Лк 17: 37); более того, в саидском переводе Нового Завета τὸ πτῶμα пять раз (Мф 14: 12; 24: 28; Мк 6: 29; Откр 11: 8-9) передано как **ΠΣΩΜΑ**.²⁸⁰

Как отмечает другой финский исследователь, Р. Уро²⁸¹, понимание мира как тела (и, соответственно, тела как мира) восходит к диалогам Платона.²⁸² Впоследствии идея о том, что «мир – это живое существо, разумное,

²⁷⁸ У Гомера живое тело называется δέμας, а σῶμα всегда означает «труп». Такое значение также встречается у Гесиода, Симонида, Геродота, Пиндара и Посидония. См.: A Greek-English Lexicon. – P. 1749 (s.v. σῶμα). См. также: Тахо-Годи А. А. О древнегреческом понимании личности на материале термина σῶμα // Вопросы классической филологии. – Вып. III-IV. / Под ред. А. А. Тахо-Годи, И. М. Нахова. – М.: Издательство Московского университета, 1971. – С. 273-297.

²⁷⁹ Marjanen A. Is Thomas a Gnostic Gospel? – P. 126.

²⁸⁰ Concordance du Nouveau Testament sahidique. – Vol. 1: Lefort L.-Th. Les mots d'origine grecque. – Louvain: Imprimerie orientale L. Durbecq, 1950. – P. 291-295. Следует оговориться, что в некоторых рукописях в Мф 14: 12 вместо слова πτῶμα стоит σῶμα. В первоначальном тексте, вероятнее всего, было использовано слово πτῶμα. См.: Metzger B. M. A Textual Commentary on the Greek New Testament. – London-New York: United Bible Societies, 1971. – P. 36. Любопытно, что, в отличие от переводчиков Нового Завета, переводчик книги Судей на саидский диалект оставил в коптском тексте слово πτῶμα, но затем решил объяснить его при помощи более понятного слова σῶμα: «Α (δέ) через несколько дней он (Самсон) вернулся, чтобы забрать её, и свернул, чтобы взглянуть на труп (πτῶμα), или (ἦ) на тело (σῶμα), льва», **ΔΕ ΜΝΗΣΑΖΕΝΖΟΥ ΕΧΙΤΣ ΑΥΩ ΑΡΑΚΤΩ ΕΝΑΥ ΕΠΕΠΤΩΜΑ Η ΕΠΣΩΜΑ ΜΠΜΟΥΪ** (ср. Суд 14: 8 LXX: καὶ ὑπέστρεψεν μεθ' ἡμέρας λαβεῖν αὐτήν καὶ ἐξέκλινεν ἰδεῖν τὸ πτῶμα τοῦ λέοντος). См.: A Coptic Palimpsest Containing Joshua, Judges, Ruth, Judith and Ether in the Sahidic Dialect. / Ed. by H. Thompson. – London-Edinburgh-New York-Toronto-Melbourne: Henry Frowde; Oxford University Press, 1911. – P. 215.

²⁸¹ Uro R. Thomas. – P. 61.

²⁸² Платон полагал, что мир (κόσμος) представляет собой тело (σῶμα), наделенное душой (ψυχή) и умом (νοῦς). По «Тимею», демиург «устроил ум в душе, а душу в теле»; таким образом, космос – это «живое существо, наделенное душой и умом» (ζῶον ἔμψυχον ἔννοον) (Plato, Timaeus, 30a – b). Равным образом, человек обладает душой и умом, причём ум является «кормчим души» (Plato, Phaedrus, 247c).

одушевленное и мыслящее»²⁸³ (Stoicorum veterum fragmenta II, 633 = Diogenes Laertius, Vitae philosophorum, VII, 142-143), была широко распространена среди стоиков. Таким образом, сравнивая мир с мёртвым телом, «автор» Евангелия от Фомы оспаривает оптимистическое воззрение на мироздание, в целом характерное для античной философской традиции.

Изложенные соображения позволяют интерпретировать следующее трудное для понимания изречение:

πεχαρ̄ ν̄βι ῑς̄ χε̄ οῡταλαίπωρον̄ πε̄ π̄σωμᾱ
ε̄τᾱψε̄ ν̄οῡσωμᾱ ᾱῡω̄ οῡταλαίπωρος̄ τε̄ τ̄ψυχη̄
ε̄τᾱψε̄ ν̄νᾱεῑ μ̄π̄сна̄ῡ

(87) «Сказал Иисус: “Несчастно (ταλαίπωρον) тело (σῶμα), зависящее от (другого) тела (σῶμα). И несчастна (ταλαίπωρος) душа (ψυχή), зависящая от них обоих”».

Что имеет в виду «автор», когда говорит о теле, зависящем от другого тела? С. Дэвис предположил, что речь здесь идёт о человеческом теле, для существования которого необходима животная пища.²⁸⁴ Однако очевидно, что это далеко не единственная возможная интерпретация. Быть может, «автор» подразумевает тело человека, зависящее от тела его матери? В этом случае Евангелие от Фомы, вероятно, говорит о метемпсихозе и связанной с ним незавидной судьбе души.²⁸⁵ Наверное, можно предположить, что речь в изречении идёт о любого рода зависимости одного человека от другого (скажем, зависимости мужчины от возделенной им женщины или

²⁸³ Диоген Лаэртский. Цит. соч. – С. 288.

²⁸⁴ Davies S. L. The Gospel of Thomas and Christian Wisdom. – P. 76.

²⁸⁵ Известно, что некоторые раннехристианские течения придерживались учения о переселении душ. Подобные представления отражены в таких памятниках, как Апокриф Иоанна (Papyrus Berolinensis 8502, 69, 5-13) и коптское Откровение Павла (Н.-Х., V, 20, 5 – 21, 22).

зависимости раба от своего господина). Однако в свете описанных выше представлений более убедительной нам представляется интерпретация Р. Уро, который полагает, что в первой части изречения 87 речь идёт о зависимости тела от мира.²⁸⁶ В изречении 80 мир назван телом (σῶμα). В параллельном изречении 56 мир назван трупом (πτῶμα), т.е. мёртвым телом. Следовательно, вторая часть изречения 87 осуждает душу, которая зависит от тела индивида и от тела космоса.²⁸⁷

Кроме того, как отмечает Р. Уро, в Евангелии от Фомы могут быть выражены идеи, сходные с философией стоиков, которые относили тело и мир к сфере нравственно безразличных вещей (др.-греч. τὰ ἀδιάφορα или τὰ μέσα, лат. *indifferentia* или *media*). Безусловно, изречение 56 проникнуто пессимизмом. Тем не менее, оно скорее выражает безразличие, а не враждебность к внешнему миру. Физическое тело – это труп (по выражению Эпиктета²⁸⁸, τὸ φῦσσι νεκρὸν), оно брэнно и невластно над подлинным «я».²⁸⁹ Точно так же весь мир является трупом, не заслуживающим внимания.²⁹⁰

Мир как могила. Серьёзные трудности для толкователей представляет лаконичное изречение 42:

²⁸⁶ Некоторую сложность для данного толкования представляет неопределённый артикль, предшествующий существительному (ΟΥΣΩΜΑ). Однако в изречении 56 слову ΠΤΩΜΑ также предшествует неопределённый артикль.

²⁸⁷ Uro R. Thomas. – P. 61-62.

²⁸⁸ Epictetus, Dissertationes, III, 10, 15; ср. Marcus Aurelius, Ad se ipsum, IV, 41; IX, 24.

²⁸⁹ Epictetus, Dissertationes, III, 22, 21: «брэнное тело не имеет никакого отношения ко мне, его части не имеют никакого отношения ко мне». См.: Беседы Эпиктета. / Изд. подгот. Г. А. Таронян. – М.: Ладомир, 1997. – С. 188.

²⁹⁰ Uro R. Thomas. – P. 69-70. Впрочем, сходства со стоицизмом не стоит переоценивать. С одной стороны, как было отмечено выше, стоики называли мир живым организмом, а не трупом. С другой стороны, представление о теле как мертвецке не является специфически стоическим. Тело, к примеру, названо трупом в герметических сочинениях (Corpus Hermeticum VII, 2, 9 – 3, 5: ὁ αἰσθητὸς νεκρὸς) и у Филона (Philo, Legum allegoriae, III, 72; Quaestiones in Genesim, IV, 77). По всей видимости, уподобление тела трупу представляет собой развитие платонических метафор тела как могилы (Plato, Gorgias, 493a; Cratylus, 400c) и темницы (Phaedo, 82e) души.

πεχε ἰς χε ψωπε ετετηρπαραγε

(42) «Иисус сказал: “Будьте проходящими мимо”».²⁹¹

Интерпретируя данное изречение, Й. Иеремиас отмечает, что многие ранние христиане осознавали себя «странниками и пришельцами на земле» (Евр 11: 13; 1 Петр 2: 11; ср. Пс 38/39: 13; 118/119: 19).²⁹² Действительно, подобные представления, как мы полагаем, не являются чуждыми Евангелию от Фомы. Рассматриваемый памятник может сходным образом призывать читателей презреть этот мир и уподобиться в нём чужестранцу. Заметим, однако, что в тексте Евангелия от Фомы Иисус рекомендует стать именно прохожими, а не странниками. Как указывает Т. Баарда, чрезвычайно важно ответить на вопрос, чему именно 42-ое изречение метафорически уподобляет мир и мимо чего оно советует пройти.²⁹³

Исследователи предложили ряд примечательных параллелей, позволяющих ответить на этот вопрос. Мы остановимся только на двух, которые нам представляются наиболее интересными. Первая параллель – одно из изречений, цитируемых в мишнаитском трактате «Авот» («Отцы»)²⁹⁴. Здесь мир отождествляется с прихожей, которую следует пересечь перед тем, как попасть в обеденный зал:

«Рабби Иаков говорит: “Этот мир (העולם הזה) подобен прихожей к миру

²⁹¹ Исследователями были предложены две правдоподобные реконструкции древнегреческого оригинала: *γίνεσθε παράγοντες* и *γίνεσθε παρέρχομενοι*. См.: Baarda T. *Jesus Said: Be Passers-by.* – P. 192; Patterson S. J. *The Gospel of Thomas and Jesus.* – P. 131. Заметим, что заимствованное из древнегреческого языка слово **ПАРАГЕ** используется в саидской версии Нового Завета двадцать один раз, при этом девять раз оно соответствует глаголу *παράγω* в древнегреческом тексте и девять раз – глаголу *παρέρχομαι*. См.: *Concordance du Nouveau Testament sahidique.* – Vol. 1. – P. 201.

²⁹² Jeremias J. *Unknown Sayings of Jesus.* / Trans. by R. E. Fuller. – Second English Edition. – London: S.P.C.K., 1964. – P. 117.

²⁹³ Baarda T. *Jesus Said: Be Passers-by.* – P. 184.

²⁹⁴ Jeremias J. *Unknown Sayings of Jesus.* – P. 115-116.

будущему (העולם הזה): оправь себя в прихожей, чтобы войти в триклиний»» (Авот, 4, 16).²⁹⁵

Вторая параллель – это уподобление мира мосту, которое мы встречаем у ряда мусульманских авторов.²⁹⁶ Например, в трактате «Воскрешение наук о вере» суфийский мыслитель аль-Газали (1058-1111 н.э.) цитирует следующее изречение:

قال عيسى عليه السلام الدنيا قنطرة فاعبروها ولا تعمروها

«Иисус – мир ему! – сказал: “(Этот) мир – мост. Перейдите же его и не обосновывайтесь на нём”».²⁹⁷

Это изречение мусульманская традиция влагает в уста Иисуса, что, в принципе, может указывать на его христианское происхождение. Любопытно, что сходное высказывание мы встречаем в средневековой латинской литературе, где оно уже не приписывается Иисусу. В своей «Учительной книге клирика» (ок. 1110 года н.э.) Пётр Альфонси (обращённый раввин, придворный врач арагонского короля Альфонсо I Воителя) приводит слова некоего «философа»: «Мир подобен мосту: переходи (по нему), не останавливаясь»²⁹⁸ (Petrus Alfonsi, *Disciplina Clericalis*, Exemplum XXVIII). Вероятнее всего, Пётр Альфонси почерпнул эту метафору из арабской литературы.²⁹⁹

²⁹⁵ Талмуд. Мишна и Тосефта. / Критический перевод Н. Переферковича. – Издание второе, пересмотренное. – Т. 4. – СПб.: Типография П. П. Сойкина, 1903. – С. 467.

²⁹⁶ Jeremias J. *Unknown Sayings of Jesus*. – P. 111-114.

²⁹⁷ *Logia et Agrapha Domini Jesu apud moslemicos scriptores, asceticos praesertim, usitata*. / Collegit, vertit, notis instruxit M. Asin et Palacios // *Patrologia orientalis*. – Т. 13. – Paris: Firmin-Didot et C^{ie}, Imprimeurs-Éditeurs, 1919. – P. 376.

²⁹⁸ *Die Disciplina Clericalis des Petrus Alfonsi (das älteste Novellenbuch des Mittelalters)*. / Nach allen bekannten Handschriften hrsg. von A. Hilka, W. Söderhjelm (Kleine Ausgabe). – Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung. – S. 45, 12-13: *Seculum est quasi pons: transi ergo; non hospiteris*.

²⁹⁹ Baarda T. *Jesus Said: Be Passers-by*. – P. 189.

Несмотря на то, что приведённые параллели весьма любопытны, следует заметить, что в лаконичном 42-ом изречении отсутствуют какие-либо намёки на уподобление мира мосту или прохожей. На наш взгляд, наиболее убедительное объяснение было предложено Ф. Селлью. Как указывает американский исследователь, многие античные надгробные надписи обращены к тем, кто проходит мимо. Слово «прохожий» (παροδίτης, παράγων, παρέρχόμενος, ὁδοπόρος, παριών κтл.) в греко-римском мире твёрдо ассоциировалось с языком надгробных эпитафий – с голосом мертвеца, говорящего из могилы.³⁰⁰

Ф. Селлью интерпретирует изречение 42 следующим образом. В Евангелии от Фомы Иисус назван «живым» / «тем, кто жив», **ΕΤΟΝΖ** / **ΠΕΤΟΝΖ** (пролог, изречения 37, 52, 59). Напротив, мир – это «труп», **ΠΤΩΜΑ** или **ΣΩΜΑ** (изречения 56 и 80). Призывая читателей Евангелия от Фомы быть «проходящими мимо», Иисус советует им не засиживаться в этом мире и не поддаваться влиянию «тех, кто мёртв» (изречение 11). «Люди света» (изречение 24) подобны путешественникам, которых мертвецы просят остановиться, прочесть надгробную эпитафию и вступить с ними в диалог.³⁰¹ Отметим, что предложенная интерпретация не является

³⁰⁰ Sellev P. H. *Jesus and the Voice from beyond the Grave: Gospel of Thomas in the Context of Funerary Epigraphy // Thomasine Traditions in Antiquity: The Social and Cultural World of the Gospel of Thomas.* / Ed. by J. Ma. Ásgeirsson, A. D. DeConick, R. Uro. – Leiden-Boston: E. J. Brill, 2006. – P. 69. См. также: Lattimore R. *Themes in Greek and Latin Epitaphs.* – Urbana: The University of Illinois Press, 1942. – P. 230-237. Следует особо отметить, что обращения к проходящим мимо регулярно встречаются в иудейских эпитафиях: Horst P. W. van der. *Ancient Jewish Epitaphs: An Introductory Survey of a Millennium of Jewish Funerary Epigraphy (300 BCE – 700 CE).* – Kampen: Kok Pharos Publishing House, 1996. – P. 49-51. См., например: *Corpus Papyrorum Judaicarum.* – Vol. 3. / Ed. by V. A. Tcherikover, A. Fuks, M. Stern; with an Epigraphical Contribution by D. M. Lewis. – Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1964. – P. 156-158, 161-162.

³⁰¹ Sellev P. H. *Jesus and the Voice from beyond the Grave.* – P. 72. Более того, некоторые античные эпитафии были выполнены в литературной форме диалога между прохожим и покойником. См., например: *Греческая эпиграмма.* / Издание подготовила Н. А. Чистякова. – СПб.: Наука, 1993. – С. 197, 285. См. также: Horst P. W. van der. *Ancient Jewish Epitaphs.* – P. 53-54; Horst P. W. van der. *Jewish Poetical Tomb Inscriptions // Studies in Early Jewish Epigraphy.* / Ed. by J. W. van Henten, P. W. van der Horst. – Leiden-New York-Köln: Brill,

единственно возможной. Пожалуй, развивая мысль американского исследователя, проще будет допустить другое толкование. Поскольку выраженная здесь метафора предполагает взаимодействие двух персонажей (того, кто идёт мимо могилы и того, кто в ней лежит), Иисус в 42-ом изречении предлагает читателям Евангелия от Фомы выбрать один из двух вариантов: вы можете быть либо прохожими, либо покойниками; перестаньте быть мертвецами, будьте теми, кто жив.

Однако, возможно и третье толкование, которое представляется нам более удачным. Поскольку мир – это тело (σῶμα), а тело, согласно орфическим (1 В 3 Diels = Plato, Cratylus, 400c), пифагорейским (44 В 14 Diels = Clemens Alexandrinus, Stromata, III, 17, 1) и платоническим (Plato, Gorgias, 493a) представлениям, подобно могильному камню (σῆμα), мы можем предположить, что в изречении 42 мир отождествлён с погребением. Иначе говоря, мир – это могила, которую следует обойти стороной.³⁰²

Мир как преисподняя. Ещё одна выразительная метафора, при помощи которой в тексте Евангелия от Фомы выражено отрицательное отношение к миру, присутствует, как мы полагаем, в изречении 74. Перевод этого изречения представляет серьёзную проблему для исследователей. Приведём коптский текст изречения:

πεχαϥ χε πχοεϯ οϥν̄ ραϩ̄ μπκωτε̄ ν̄тхωте̄
мн̄ лааӯ де ρн̄ тϣωне̄

Прежде всего, отметим, что как минимум в одном случае текст изречения испорчен. Слово **ϣωне̄** («болезнь», «недуг») – мужского рода,

1994. – P. 131-133.

³⁰² Ср.: Meyer M. Thomas 42, Jesus Traditions, and Islamic Literature // Thomasine Traditions in Antiquity. – P. 261.

и ему, следовательно, не может предшествовать артикль женского рода **Т-**. Мы, вслед за остальными исследователями, исправляем **ТϣΩNE** на **ТϣΩTE** («колодец», «цистерна»).

Другую сложность представляет интерпретация слова **ТХΩTE**. Американские лингвисты Т. Ламбдин и Б. Лейтон предлагают рассматривать **ХΩTE** в коптском тексте как вариант бохейрского слова **ХΩT** («поилка») и переводят фразу следующим образом: «Он сказал: “Господи! Многие находятся вокруг поилки, но (δέ) внутри <цистерны> (или: <колодца>, т.е. источника, из которого вода попадает в поилку) ничего нет».³⁰³ Заметим, что предложенная интерпретация, хотя и остроумна, всё же неубедительна. Саидскому слову **бΩT** («поилка») в бохейрском диалекте соответствует форма **ХΩT**. Форма **ХΩTE** как вариант бохейрского слова **ХΩT** в словарях У. Э. Крама, В. Вестендорфа и Р. Кассера не зафиксирована. Кроме того, наличие бохейской формы слова в тексте, диалект которого сам Б. Лейтон определяет как криптосубахмимский³⁰⁴, крайне маловероятно.

Другие исследователи, с мнением которых мы солидарны, рассматривают **ХΩTE** как вариант слова **ϣΩTE** («колодец»)³⁰⁵ и переводят изречение следующим образом: «Он сказал: “Господи! Многие находятся вокруг колодца, но (δέ) никого нет внутри <колодца>”».³⁰⁶ Таким

³⁰³ См.: Nag Hammadi Codex II, 2-7. – Vol. 1. – P. 393.

³⁰⁴ См. выше, с. 27-28.

³⁰⁵ Этот вариант указан в словарях В. Вестендорфа и Р. Кассера. См.: Westendorf W. Koptisches Handwörterbuch. – Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 1965/1977. – S. 331 (s.v. **ϣΩTE**); Kasser R. Compléments au Dictionnaire copte de Crum. – Le Caire: Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale, 1964. – P. 89 (s.v. **ϣΩTE**).

³⁰⁶ Такое понимание 74 изречения находит подтверждение во фрагменте маркионитского сочинения «Небесный диалог» (ὁ οὐράνιος διάλογος), который цитирует Цельс у Оригена: «Каким образом многие

образом, мы полагаем, что в древнегреческом тексте Евангелия от Фомы коптскому слову **ΤΨΩΤΕ** соответствовало существительное **φρέαρ**, «колодец».³⁰⁷

Теперь рассмотрим существующие толкования 74-го изречения. С точки зрения Р. Миллера интересующее нас изречение является изначально бессмысленным.³⁰⁸ Подобная точка зрения, безусловно, представляет собой курьёз. Более убедительную интерпретацию предложил Г. Тёрнер. По мнению британского исследователя, в изречениях 73 и 74 использованы сходные метафоры: сначала речь идёт о сборе урожая (изречение 73), затем о выкапывании или углублении колодца (изречение 74); следовательно, Иисус сетует, что немногие отважились на эту тяжёлую работу.³⁰⁹ Допустив подобное толкование, интерпретатор должен ответить на вопрос, какой смысл может иметь данная метафора.

В ряде иудейских источников периода второго Храма мы встречаем любопытную экзегезу Числ 21: 18. Согласно Филону, «колодец» (**φρέαρ**) который выкопали «цари народов» (**βασιλεῖς ἐθνῶν**) в Числ 21: 16-18 LXX, обозначает Премудрость (**σοφία**).³¹⁰ По словам Филона, только великому правителю подобает исследовать и приобретать Премудрость. При этом

(находятся) вокруг колодца, но никто (не направляется) в колодец?» (Origenes, *Contra Celsum*, VIII, 15, 6-7: πῶς πολλοὶ περὶ τὸ φρέαρ, καὶ οὐδεὶς εἰς τὸ φρέαρ;). Вероятнее всего, автор «Небесного диалога» был знаком с текстом Евангелия от Фомы. См.: Jackson H. M. *The Setting and Sectarian Provenance of the Fragment of the "Celestial Dialogue" Preserved by Origen from Celsus's Ἀληθῆς Λόγος* // *The Harvard Theological Review*. – 1992. – Vol. 85. – P. 305.

³⁰⁷ См.: Crum W. E. *A Coptic Dictionary*. – Oxford: Clarendon Press, 1939. – P. 595a.

³⁰⁸ См.: Miller R. J. *Drawing a Blank from the Well: Thomas 74* // *Forum*. – 1994. – Vol. 10. – P. 95-108. Ср. перечень «бессмысленных» изречений в статье Фр. Бовона: Bovon F. *Sayings Specific to Luke in the Gospel of Thomas*. – P. 171.

³⁰⁹ См.: Turner H. E. W. *The Theology of the Gospel of Thomas* // Montefiore H., Turner H. E. W. *Thomas and the Evangelists*. – London: SCM Press, 1962. – P. 80-81.

³¹⁰ Вероятнее всего, Филон истолковывает **φρέαρ** в Числ 21: 18 как **σοφία**, развивая широко известную метафору Премудрости как источника, **πηγή** (Притч 16: 22 LXX; Вар 3: 12; Philo Alexandrinus, *De sacrificiis Abelis et Caini*, 64). См. также: Sandelin K.-G. *Wisdom as Nourisher: A Study of an Old Testament Theme, Its Development within Early Judaism and Its Impact on Early Christianity*. – Åbo: Åbo Akademi, 1986. – P. 94-95.

Филон придаёт понятиям «царь» и «правитель» этическое содержание: «Ибо отыскивать и добывать Премудрость – дело великих вождей, не тех, что подчинили море и сушу оружием, но силами души одолевших её многообразную, смешанную и пёструю чернь»³¹¹ (Philo, De ebrietate, 112-113). Согласно Дамасскому документу, другому важному памятнику рассматриваемой эпохи, выкапывание колодца означает изучение и толкование Торы (CD VI, 2-10, ср. III, 16).³¹² Данный раздел Дамасского документа также представляет собой аллегорическое толкование на Числ 21: 18:

«“Колодец, копали его князья, вырыли его благородные народа посохом (במחוקק)” (Числ 21: 18). Колодец – это Тора, а копавшие его – это возвратившиеся из Израиля, выходцы из земли Иудейской, поселившиеся в земле Дамаска, которых Бог нарёк всех князьями, ибо они искали Его, и не могут возразить против их славы ничьи уста. Посох (מחוקק) – это Истолкователь Торы, о чём сказал Исайя: “Извлекает орудие для действия им” (Ис 54: 16). Благородные народа – это пришедшие копать колодец посохами (במחוקקות), которыми Предначертатель (מחוקק) начертал (חקק) руководствоваться в течение всей поры нечестия»³¹³ (CD VI, 3-10; пер. К. Б. Старковой).

³¹¹ Филон Александрийский. О пьянстве / Вступительная статья, перевод с греческого и комментарии Д. Е. Афиногенова // Вестник древней истории. – 2003. – №2. – С. 256.

³¹² Вероятнее всего, аллегорическая интерпретация, представленная в Дамасском документе, основана на созвучии древнееврейских слов חוקק («колодец») и חקק («объяснять», «истолковывать»). См. об этом: Brownlee W. H. Biblical Interpretation among the Sectaries of the Dead Sea Scrolls // The Biblical Archaeologist. – 1951. – Vol. 14. – P. 56. См. также: Brewer D. I. Techniques and Assumptions in Jewish Exegesis before 70 CE. – Tübingen: Mohr Siebeck, 1992. – P. 190-192.

³¹³ Тексты Кумрана. – Вып. 2. / Введение, перевод с древнееврейского и арамейского и комментарии А. М. Газова-Гинзберга, М. М. Елизаровой и К. Б. Старковой. – СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1996. – С. 41.

Таким образом, выкапывание колодца, может, в принципе, метафорически выражать поиск Премудрости или изучение Торы. Мы, однако, сомневаемся, что подобные толкования отражены в Евангелии от Фомы. Прежде всего, явная антииудейская направленность памятника³¹⁴ ставит под сомнение возможность положительного отношения к иудейскому Закону в данном изречении; в этой связи интерпретация выкапывания колодца как поисков Премудрости кажется более уместной.³¹⁵ Следует, однако, заметить, что в обоих рассмотренных случаях уподобление Премудрости и Торы колодцу обусловлено необходимостью дать аллегорическое толкование Числ 21: 18. Подобные толкования, насколько нам известно, не встречаются в других источниках рассматриваемого периода и, следовательно, не были общепринятыми. В свою очередь, в изречении 74 отсутствуют какие-либо аллюзии на Числ 21: 18. Равным образом, у нас нет оснований полагать, что «автор» Евангелия от Фомы был знаком с творчеством Филона или читал Дамасский документ.

Существенное значение для интерпретации 74-го изречения имеет тот факт, что в ряде источников, современных Евангелию от Фомы, слово τὸ φρέαρ используется для обозначения Преисподней. В таком значении это слово иногда употребляется в Септуагинте³¹⁶, а также в текстах, со временем вошедших в Новый Завет³¹⁷, и в другой раннехристианской литературе.³¹⁸

³¹⁴ См. об этом: Marjanen A. *Thomas and Jewish Religious Practices*. – P. 166-182.

³¹⁵ О связях между Евангелием от Фомы и иудейской литературой Премудрости см.: Davies S. L. *The Gospel of Thomas and Christian Wisdom*. – P. 36-61.

³¹⁶ Пс 54: 24: φρέαρ διαφθορᾶς, «кладезь истребления»; Пс 68: 16: τὸ στόμα φρέατος, «уста кладезья».

³¹⁷ Откр 9: 1-2: τὸ φρέαρ τῆς ἀβύσσου, «кладезь бездны».

³¹⁸ Откровение Павла: τὸ φρέαρ ἐκεῖνο σκοτούς καὶ ζόφους πεπληρωμένον, «тот кладезь, наполненный тьмой и мраком» (*Apocalypsis Pauli*, 42, 9-10). См.: *Apocalypses apocryphae Mosis, Esdrae, Pauli, Iohannis, item Mariae dormitio, additis evangeliorum et actuum apocryphorum supplementis*. / Maximam partem nunc primum edidit C. Tischendorf. – Lipsiae: Hermann Mendelssohn, 1866. – P. 62. Ср. выражение ὁ ζόφος τοῦ σκοτούς, «мрак тьмы» в Новом Завете (Иуд 13; 2 Петр 2: 17). Неканоническое Откровение Иоанна: τὸ ἐπτάστομον φρέαρ τῆς κολάσεως, «семиустый кладезь наказания» (*Apocalypsis apocrypha Iohannis*, 24, 10-11). См.: *Apocalypses apocryphae*. – P. 90.

Наиболее убедительное, на наш взгляд, объяснение изречения 74 дал, основываясь на указанном наблюдении, американский библеист Г. Джексон.³¹⁹ Исследователь справедливо отмечает, что изречение 74 образует единую по стилю и смыслу группу с изречениями 73 и 75. Во всех трёх изречениях «многие» противопоставляются «немногим» («избранным»). Слово **ΠΧΘΕΙΣ** («Господи!») в 74 изречении обращено, судя по всему, к Богу (ср. изречение 74 с предшествующим ему изречением 73). Как и изречение 73, изречение 74 является сотериологическим по своему содержанию: Иисус просит Бога спасти тех, кто находится в «колодце» (т.е. в преисподней). Тем не менее, в действительности перед нами не жалоба, а увещание: обращаясь к Богу, Иисус призывает своих учеников к решимости.³²⁰ Им предстоит спуститься в «колодец» и спасти заточённых в нём людей. Учитывая акосмизм, присущий Евангелию от Фомы, мы вправе предположить, что «колодцем» (и, следовательно, преисподней) является материальный мир.³²¹ Мир, с точки зрения рассматриваемого памятника, не только труп и могила, но и преисподняя.

³¹⁹ Jackson H. M. *The Setting and Sectarian Provenance*. – P. 300-305.

³²⁰ Г. Джексон указывает на греческую поговорку о нерешительном человеке: *λύκος περὶ φρέαρ χορεύει*, «волк водит хоровод вокруг колодца» (Jackson H. M. *The Setting and Sectarian Provenance*. – P. 291). Иными словами, нерешительный человек подобен волку, который хочет пить, но, боясь забраться в колодец, понапрасну ходит вокруг него. См.: *Corpus paroemiographorum Graecorum*. / Ediderunt E. L. Leutsch, F. G. Schneidewin. – Т. 1. – Göttingae: Apud Vandenhoeck et Ruprecht, 1839. – P. 114-115; 273.

³²¹ Как указывает А. Клейн, отождествление мира с преисподней характерно для целого ряда раннехристианских памятников; в частности, подобные идеи отражены в сирийских Одах Соломона (*Odae Salomonis*, 15, 9; 29, 4; 42, 11) и в египетском Свидетельстве истины (Н.-Х., IX, 32, 25). См.: Klijn A. F. J. *The Influence of Jewish Theology on the Odes of Solomon and the Acts of Thomas // Aspects du judéo-christianisme: Colloque de Strasbourg, 23-25 avril 1964*. – Paris: Presses Universitaires de France, 1965. – P. 173-174; Klijn A. F. J. *Jewish Christianity in Egypt // The Roots of Egyptian Christianity*. / Ed. by B. A. Pearson, J. E. Goehring. – Philadelphia: Fortress Press, 1986. – P. 172. См. также коптское Откровение Павла из библиотеки Наг-Хаммади, в котором выражения «мир» (Н.-Х., V, 20, 15; 21, 5: **ΠΚΟΣΜΟΣ**) «мир мёртвых» (20, 19-20; 23, 13-14: **ΠΚΟΣΜΟΣ Ν̄ΤΕ ΝΕΤΜΟΟΥΤ**) и «земля мёртвых» (20, 9-10: **ΠΚΑΖ Ν̄ΤΕ ΝΕΤΜΟΟΥΤ**) используются как синонимы.

В этом разделе мы предприняли попытку исследовать ряд изречений Евангелия от Фомы в контексте современных этому памятнику раннехристианских, иудейских и греко-римских религиозных и философских представлений. Следует заметить, что Евангелие от Фомы – крайне сложный текст, и предложенная интерпретация рассмотренных изречений не является единственно возможной. Преимущество приведённых нами толкований, как мы полагаем, состоит в том, что они позволяют представить идеологию памятника (безусловно, мозаичного по своей структуре) более или менее целостной и внутренне непротиворечивой.

Выводы, к которым мы пришли в этом разделе, можно суммировать следующим образом:

(1) Одной из важнейших черт идеологии Евангелия от Фомы является его акосмизм. Акосмизм памятника не уникален: не следует забывать, что отрицательное отношение к миру свойственно большому количеству самых разных раннехристианских текстов.

(2) Акосмизм Евангелия от Фомы выражен в ряде метафор. Прежде всего, уподобляя мир трупу, Евангелие от Фомы, с одной стороны, апеллирует к античному пониманию мира как тела (и, соответственно, тела как мира), с другой, оспаривает оптимистическое воззрение на мироздание, в целом характерное для античной философской традиции.

(3) В сложном для истолкования изречении 42 Евангелие от Фомы, на наш взгляд, отождествляет мир с погребением, которое следует обойти стороной.

(4) Наконец, в изречении 74 Евангелие от Фомы, называя мир «колодцем», уподобляет его преисподней: ученикам Иисуса надлежит спуститься в «колодец» и спасти заточённых в нём людей.

РАЗДЕЛ V

ЭСХАТОЛОГИЯ ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ФОМЫ

Многие исследователи пытались определить один из важных аспектов идеологии Евангелия от Фомы при помощи популярного термина «осуществлённая эсхатология» (*realized eschatology*).³²² Другие авторы, стремясь подчеркнуть своеобразие идей Евангелия от Фомы, предлагали использовать новые термины. В частности, С. Паттерсон называет эсхатологию этого памятника «свершившейся» (*actualized*), подчёркивая, что в основе эсхатологических представлений Евангелия от Фомы лежит принцип «теперь или никогда»³²³; соглашаясь с последним, Л. Уртадо предлагает называть эсхатологию Евангелия от Фомы «вневременной» (*atemporal*).³²⁴

В данном разделе мы хотели бы показать, что всем этим определениям свойственна определённая односторонность и что эсхатология Евангелия от Фомы не является всецело «осуществленной» и «вневременной». В первой части раздела мы рассмотрим изречения 113 и 51, в которых «осуществлённая эсхатология» Евангелия от Фомы выражена наиболее рельефно. Хотя общий смысл этих изречений более или менее понятен без дополнительных пояснений, отдельные детали потребуют небольшого комментария. Во второй части мы обсудим материал, который свидетельствует о том, что эсхатологические идеи Евангелия от Фомы не

³²² См., например: Koester H. *One Jesus and Four Primitive Gospels*. – P. 230; Davies S. L. *The Gospel of Thomas and Christian Wisdom*. – P. 45; DeConick A. D., Fossum J. *Stripped before God*. – P. 134. Термин «осуществлённая эсхатология» впервые употребил британский библеист Ч. Додд в работе, посвящённой притчам о Царствии. По мнению исследователя, в учении исторического Иисуса *ἔσχατος* присутствует в настоящем, а не относится к числу будущих событий. Царствие уже пришло и явило себя в служении Иисуса. См.: Dodd C. H. *The Parables of the Kingdom*. – Welwyn, Hertfordshire: James Nisbet and Company, 1958. – P. 50-51. См. также: Berkey R. F. Ἐγγίζειν, φθάνειν, and Realized Eschatology // *Journal of Biblical Literature*. – 1963. – Vol. 82. – P. 177-187.

³²³ Patterson S. J. *The Gospel of Thomas and Jesus*. – P. 210.

³²⁴ Hurtado L. W. *Lord Jesus Christ*. – P. 460.

являются в действительности такими радикальными и односторонними, какими кажутся на первый взгляд.

«Осуществлённая» эсхатология Евангелия от Фомы.

(113) ПЕХАУ НАУ Н̄БИ НЕСМАӨНТНС ХЕ ТМ̄НТЕРО
ЕС̄Н̄НУ НАУ Н̄ЗООУ

<ПЕХЕ ІС ХЕ> ЕС̄Н̄НУ АН З̄Н̄ ОУБΩУТ ЕВОЛ
ЕУНАХООС АН ХЕ ЕІСЗННТЕ М̄ПІСА Н ЕІСЗННТЕ
ТН АЛЛА ТМ̄НТЕРО М̄ПЕІΩТ ЕСПОРУ ЕВОЛ
ЗІХМ̄ ПКАЗ АУΩ Р̄РΩМЕ НАУ АН ЕРОС

(113) Сказали ему его ученики (μαθητής): В какой день придёт Царствие?
<Иисус сказал:> Оно не придёт зримо. Не скажут: Вот, оно здесь, – или:
(ñ) Вот, оно там. Но (ἀλλά) Царствие Отца распростёрлось по земле, и
люди не видят его.

Предложенный перевод нуждается в комментарии. Глагол **бωцт** с наречием **ЕВОЛ** имеет два значения: (1) во-первых, «видеть», «наблюдать», «замечать»; (2) во-вторых, «ожидать». Кроме того, существительное **бωцт** может означать (3) «сияние».³²⁵ Соответственно, выражение **З̄Н̄ ОУБΩУТ ЕВОЛ** можно дословно перевести как (1) «в наблюдении» (т.е. «видимо», «зримо»), (2) «в ожидании» (т.е. «от ожидания»), (3) «в сиянии». Судя по контексту, первый вариант является предпочтительным: Иисус в 113-ом изречении говорит о том, что Царствие уже в полной мере

³²⁵ Crum W. E. A Coptic Dictionary. – P. 838a – b; Westendorf W. Koptisches Handwörterbuch. – S. 471.

присутствует в мироздании³²⁶, и недостаток учеников состоит в том, что они, подобно остальным людям, не могут осознать этот факт и полагают, что его пришествие должно сопровождаться наблюдаемыми изменениями в окружающем мире.

Далее, мы полагаем, что в утраченном греческом тексте изречения 113 вполне могло стоять то же выражение, что и в параллельном тексте Евангелия от Луки: μετὰ παρατήρησως, «приметным образом» (Лк 17: 20).³²⁷ Это, однако, не означает, что в данном случае Евангелие от Луки оказало влияние на наш памятник. Перикопа о пришествии Царства Божия (Лк 17: 20-21) отсутствует в других синоптических евангелиях и, следовательно, принадлежит к особому материалу (нем. *Sondergut*) Евангелия от Луки. Впрочем, одно и то же изречение могло попасть в Евангелие от Луки и Евангелия от Фомы из общего источника. Постулировать влияние мы можем только в том случае, если изречение 113 содержит элементы редакции, характерные для Лк 17: 20-21, что на данный момент не является доказанным.³²⁸

³²⁶ В тексте использован глагол ΠΩΡΩ в форме квалитатива (статива), выражающей состояние, наступившее в результате некоторого действия.

³²⁷ В саидском переводе Евангелия от Луки это выражение передано как 𐩪𐩣 𐩠𐩦𐩣𐩪𐩠. См.: The Coptic Version of the New Testament in the Southern Dialect, otherwise Called Sahidic and Thebaic, with Critical Apparatus, Literal English Translation, Register of Fragments and Estimate of the Version. – Vol. 2. – Oxford: Clarendon Press, 1911. – P. 328. В. Шпаре (Schrage W. Op. cit. – S. 200) полагал, что коптскому бωϰϣτ εβολ в греческом тексте соответствовало существительное ἀποκαρδοκία («ожидание»), которое в саидской версии Нового Завета было передано как бωϰϣτ̄ εβολ (Рим 8: 19; Флп 1: 20). См.: The Coptic Version of the New Testament in the Southern Dialect. – Vol. 4. – Oxford: Clarendon Press, 1920. – P. 84; Vol. 5. – Oxford: Clarendon Press, 1920. – P. 272. Однако, как справедливо отмечает У.-К. Плиш (Plisch U.-K. The Gospel of Thomas. – P. 243), слово бωϰϣτ использовалось в коптском языке для передачи самых разных греческих терминов, и мы, следовательно, не можем на основании аналогии с другими переводными текстами утверждать, что в греческой версии Евангелия от Фомы стояло именно ἀποκαρδοκία, а не παρατήρησις или какое-то другое слово.

³²⁸ См.: Sieber J. H. Op. cit. – P. 223-226; Patterson S. J. The Gospel of Thomas and Jesus. – P. 71-72.

(51) ΠΕΧΑΥ ΝΑϞ Ν̄ΒΙ ΝΕϞΜΑΘΗΤΗΣ ΧΕ ΑϞ Ν̄ΖΟΟΥ
ΕΤΑΝΑΠΑΥΣΙΣ Ν̄ΝΕΤΜΟΟΥΤ ΝΑϞΩΠΕ ΑΥΩ ΑϞ
Ν̄ΖΟΟΥ ΕΠΚΟΣΜΟΣ Β̄Β̄Ρ̄ΡΕ ΝΗΥ
ΠΕΧΑϞ ΝΑΥ ΧΕ ΤΗ ΕΤΕΤ̄Ν̄ΒΩϞΤ ΕΒΟΛ ΖΗΤ̄С
ΑΣΕΙ ΑΛΛΑ Ν̄ΤΩΤ̄Ν̄ ΤΕΤ̄Ν̄СΟΟΥΝ ΑΝ Μ̄ΜΟΣ

(51) Сказали ему его ученики (μαθητής): В какой день случится отдохновение (ἀνάπαυσις) мёртвых, и в какой день наступит новый мир (κόσμος)?

Он сказал им: То (отдохновение), которого вы ждёте, пришло, но (ἀλλά) вы не понимаете этого.

У.-К. Плиш полагает, что выражение «отдохновение мёртвых» (ΤΑΝΑΠΑΥΣΙΣ Ν̄ΝΕΤΜΟΟΥΤ) появилось в Евангелии от Фомы из-за ошибки переписчика. По его мнению, слово ΑΝΑΠΑΥΣΙΣ (др.-греч. ἀνάπαυσις, «покой», «отдохновение») попало в текст случайно, под влиянием предыдущего предложения, и его следует исправить на ΑΝΑΣΤΑΣΙΣ (др.-греч. ἀνάστασις, «воскресение»).³²⁹ Следовательно, ученики спрашивают Иисуса, когда настанет воскресение мёртвых. Немецкий исследователь указывает, что «отдохновение мёртвых» не может «случиться», как сказано в изречении, оно *имеет место* сразу после того, как человек скончался и был погребён. Кроме того, представление об «отдохновении мёртвых» никак, по его мнению, не связано с идеей «нового мира».³³⁰

³²⁹ Эта конъектура была принята сотрудниками берлинской рабочей группы. См.: Synopsis Quattuor Evangeliorum. – P. 532.

³³⁰ Plisch U.-K. The Gospel of Thomas. – P. 132.

Безусловно, в утраченном греческом оригинале Евангелия от Фомы речь могла идти о воскресении мёртвых. Известно, что в раннем христианстве вопрос о природе воскресения решался по-разному. К примеру, христиане, с которыми полемизировал автор одного из Пастырских посланий, отрицали учение о будущем телесном воскресении, говоря, что «воскресение уже произошло» (2 Тим 2:18).³³¹ Примечательно, что схожие взгляды представлены в других девтеропаулинистских посланиях, где под воскресением подразумевается духовное перерождение при земной жизни человека (Кол 2:12; Еф 2:6; ср. Еф 5:14).³³²

Тем не менее, с аргументацией У.-К. Плиша трудно согласиться. В действительности, в апокалиптической литературе эпохи второго Храма довольно часто встречается представление об эсхатологическом покое, который уготован праведникам в раю или в новом Иерусалиме.³³³ В канонической книге Откровения сказано, что Бог дарует вечный покой тем, кто в конце времён остался верен Агнцу и погиб, не поклонившись зверю: «И я услышал голос с неба, говорящий: Запиши: Отныне блаженны мёртвые, умирающие в Господе, да, говорит Дух, они отдохнут (ἀναπαύσονται) от своих трудов, ибо их дела сопровождают их» (Откр 14: 13). В Завете Дана говорится, что «в последние дни» (ἐν ἑσχάταις ἡμέραις) Бог одолеет Велиара «и будут отдыхать (ἀναπαύσονται) в Эдеме святые, и в новом Иерусалиме

³³¹ По всей видимости, коринфяне, с которыми полемизировал Павел, также полагали, что воскресение в некотором смысле *уже* произошло (1 Кор 15: 12). Павел, в свою очередь, настаивал, что воскресение случится в будущем. См.: Tuckett C. M. *The Corinthians Who Say "There Is No Resurrection of the Dead"* (1 Cor 15, 12) // *The Corinthian Correspondence. / Ed. by R. Bieringer. – Leuven: Leuven University Press, 1996. – P. 274.*

³³² Подобные представления отражены во многих более поздних раннехристианских памятниках, например, в валентинианском Евангелии от Филиппа: «Говорящие, что они сначала умрут, и (потом) восстанут (из мёртвых), заблуждаются (πλανῶ). Если они не получают сначала воскресения (ἀνάστασις), будучи живыми, то, когда они умрут, они не получают ничего» (Н.-Х., II, 73, 1-5). Коптский текст: Nag Hammadi Codex II, 2-7. – Vol. 1. – P. 188.

³³³ Attridge H. W. *Excursus: The Image of Entry into Rest* // Attridge H. W. *The Epistle to the Hebrews. – Philadelphia: Fortress Press, 1989. – P. 126-127.*

будут веселиться праведные»³³⁴ (Testamenta XII patriarcharum, VII, 5, 12). Согласно Завету Левия, в конце времён Бог явит «нового священника», который откроет врата рая и даст святым отвесть от древа жизни; «праведники же упокоятся (καταπαύσουσι) в нём (в новом священнике)»³³⁵ (Testamenta XII patriarcharum, III, 18, 9). Согласно Четвёртой книге Ездры, «в последние времена» (in novissimis) на тех, кто «ходил в великой гордыне», обрушатся многие беды, а для праведников, напротив, «открыт рай, посажено древо жизни, готов будущий век (futurum tempus), готово изобилие, построен город, одобрен покой (requies), завершена благость, заранее завершена мудрость» (4 Esdrae, 8, 52). Приведённые выше источники демонстрируют, что текст изречения 51 понятен и без внесения в него исправлений, что заставляет нас отказаться от предложенной конъектуры.

Следует заметить, что слово ἀνάπαυσις кажется нам в данном случае более уместным ещё и потому, что «покой» является одним из важнейших понятий Евангелия от Фомы. Помимо изречения 51, это существительное встречается в коптском тексте в изречениях 50, 60 и 90. Кроме того, в греческой версии 2-го изречения (Par. Ox., 654, 5-9) обретение покоя предстаёт конечной целью человеческого существования:

[λέγει Ἰη(σοῦ)ς·] μὴ παυσάσθω ὁ ζη[τῶν τοῦ ζητεῖν ἕως ἄν] εὔρη, καὶ ὅταν εὔρη [θαμβηθήσεται, καὶ θαμ]βηθεὶς βασιλεύσῃ (=βασιλεύσει), καὶ βασιλεύσας ἐπαναπα]θήσεται (=ἐπαναπαύσεται).

[Говорит Иисус:] Пусть не перестанет ишу[щий искать, пока не] найдёт, и, когда он найдёт, [он будет поражён, и, пора]жившись, он будет царствовать, и, [воцарившись, упо]коится.³³⁶

³³⁴ Jonge M. de. The Testaments of the Twelve Patriarchs. – P. 109.

³³⁵ Ibid. – P. 49.

³³⁶ Коптская версия отличается от греческой: «Иисус сказал: Да не прекратит ищущий искать, пока не найдёт, и, когда (ὅταν) он найдёт, он будет потрясён, и, если он будет потрясён, он удивится, и он будет

Подведём промежуточный итог. В изречениях 113 и 51 Иисус утверждает, что события, которые, согласно «традиционной» эсхатологии, должны случиться в будущем, уже произошли. Следовательно, вопросы, заданные учениками в обоих изречениях, неверно сформулированы, поскольку основаны на неверных допущениях.³³⁷ Бессмысленно ждать, когда придёт Царствие или когда случится эсхатологическое «отдохновение»; ученики должны осознать, что они *уже* живут в «новом мире».

«Традиционная» эсхатология Евангелия от Фомы. Теперь мы обратимся к тем изречениям, которые свидетельствуют о том, что идеология Евангелия от Фомы в действительности сочетает элементы «осуществлённой» эсхатологии и «эсхатологии будущего».

Во-первых, в тексте памятника отражены представления о грядущем «конце света».³³⁸ В изречении 11 Иисус произносит: «Это небо прейдёт (παράγω), и то (небо), что над ним, прейдёт (παράγω)». В данном изречении под «тем (небом), что над ним (ΤΕΤῪΤΠΕ ΜΜΟC)», т.е. над зримым небом, подразумевается второе небо, которому, по словам Иисуса, тоже суждено погибнуть. Космологические представления, на которых основывается данное изречение, можно, как нам кажется, реконструировать двумя различными способами. С одной стороны, можно предположить, что

царствовать над всем». Вероятнее всего, в данном случае греческая версия Евангелия от Фомы сохранила более раннюю форму нашего изречения: у Климента Александрийского мы встречаем аграф, почти дословно совпадающий с греческой версией изречения (Clemens Alexandrinus, Stromata, V, 96, 3).

³³⁷ Как отмечает Я. Либенберг, четыре вопроса, которые ученики задают Иисусу (изречения 18, 37, 51 и 113), основаны на убеждении, что в будущем произойдёт ряд событий, полностью неподвластных человеку. Во всех случаях ответ Иисуса отвергает исходную посылку и сосредотачивает внимание на необходимости действовать. Иначе говоря, спасение связано не с космическими преобразованиями, а с индивидуальными усилиями человека. См.: Liebenberg J. The Language of the Kingdom and Jesus: Parable, Aphorism, and Metaphor in the Sayings Material Common to the Synoptic Tradition and the Gospel of Thomas. – Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2001. – P. 333.

³³⁸ Uro R. Thomas. – P. 76.

над вторым небом расположено третье небо, на которое вознёсся Павел³³⁹ (2 Кор 12: 2-4) и на котором, по его словам, находится рай (παράδεισος).³⁴⁰ В этом случае Иисус в изречении 11 утверждает, что в будущем настанет момент, когда земля и два неба исчезнут и останется только третье небо и расположенный на нём рай.³⁴¹ С другой стороны, космология Евангелия от Фомы может насчитывать два неба³⁴², и тогда речь в изречении 11 идёт о гибели мира в целом.³⁴³ Второе истолкование представляется нам более

³³⁹ Если, конечно, Павел в данном отрывке говорит о самом себе. М. Смит полагал, что во 2 Кор 12: 2-4 речь идёт об Иисусе. По мнению М. Гоулдера, Павел говорит об одном из своих знакомых. См.: Smith M. *Ascent to the Heavens and the Beginning of Christianity* // Smith M. *Studies in the Cult of Yahweh*. / Ed. by S. J. D. Cohen. – Vol. 2: *New Testament, Early Christianity, and Magic*. – Leiden: E. J. Brill, 1996. – P. 63-67; Goulder M. *Vision and Knowledge* // *Journal for the Study of the New Testament*. – 1994. – Vol. 56. – P. 53-58; Idem. *Visions and Revelations of the Lord (2 Corinthians 12: 1-10)* // *Paul and the Corinthians: Studies on a Community in Conflict: Essays in Honour of Margaret Thrall*. / Ed. by T. J. Burke, J. K. Elliott. – Leiden-Boston: Brill, 2003. – P. 303-312.

³⁴⁰ Ряд произведений эпохи второго Храма помещает рай на третье небо, в частности, Третья книга Варуха (3 Baruch, 4, 8), Вторая книга Еноха (2 Henoch, 8, 1) и Жизнь Адама и Евы (Vita Adae et Evae Graece, 37, 5; 40, 1). Заметим, что в Жизни Адама и Евы отражена наиболее распространённая в античности космология, насчитывающая семь небес (Vita Adae et Evae Graece, 35, 2), в то время как, согласно космологическим взглядам, представленным в пространной редакции Второй книги Еноха, небес не семь, а десять (2 Henoch, 20, 3), а в Третьей книге Варуха их пять (3 Baruch, 11, 1). В свою очередь, в космологии Павла (и, возможно, Евангелия от Фомы) третье небо, по всей видимости, является последним. О том, что третье небо, по Павлу, является наивысшим и рай расположен именно на нём см.: Morray-Jones C. R. A. *Paradise Revisited (2 Cor 12: 1-12): The Jewish Mystical Background of Paul's Apostolate; Part 2: Paul's Heavenly Ascent and Its Significance* // *The Harvard Theological Review*. – 1993. – Vol. 86. – P. 277-278. Первоначальная версия Завета Левия, также, вероятно, говорила о трёх небесах (Testamenta XII patriarcharum, III, 2, 9; III, 3, 1-4). См.: Testaments of the Twelve Patriarchs. / A New Translation and Introduction by H. C. Kee // *The Old Testament Pseudepigrapha*. / Ed. by J. H. Charlesworth. – Vol. 1: *Apocalyptic Literature and Testaments*. – New York: Doubleday, 1983. – P. 789.

³⁴¹ Этой интерпретации придерживаются, в частности, М. Мейер и У.-К. Плиш: The Gospel of Thomas: The Hidden Sayings of Jesus. – P. 73; Plisch U.-K. The Gospel of Thomas. – P. 59.

³⁴² Представление о существовании двух небес отражено в выражении «небеса и небеса небес» (MT: שמיים ושמי שמיים; LXX: ὁ οὐρανὸς καὶ ὁ οὐρανὸς τοῦ οὐρανοῦ), которое встречается в еврейской Библии (Втор 10: 14; 3 Цар 8: 27; Неем 9: 6) и которое было унаследовано литературой эпохи второго Храма: согласно Первой книге Еноха, на «небесах небес» расположен божественный престол (1 Henoch 71, 5).

³⁴³ Такое толкование предлагают Ф. Перкинс и П. Покорный, считая (как нам кажется, без достаточных оснований), что под вторым небом подразумевается незримое небо, по образцу которого было сотворено первое, зримое. См.: Perkins Ph. The Gospel of Thomas. – P. 543; Pokorný P. A Commentary on the

вероятным, поскольку в изречении 111, выражающем сходные эсхатологические воззрения, ничего не говорится о том, что одно или несколько небес останутся, в то время как остальные погибнут. Здесь Иисус, обращаясь к ученикам, говорит о разрушении всего мироздания: «Небеса и земля свернутся перед вами».³⁴⁴ Впрочем, вне зависимости от того, верна ли принятая нами интерпретация, очевидно, что в Евангелии от Фомы присутствуют определённые элементы «традиционной» эсхатологии («эсхатологии будущего»).

Во-вторых, как отмечает Р. Уро, на удивление большое число изречений Евангелия от Фомы говорит о спасении в будущем времени (см., например, изречения 4, 18, 23, 27, 44, 49, 57, 70, 75 и 106).³⁴⁵ Финский исследователь справедливо указывает, что в памятнике присутствует напряжение между настоящим и будущим. Евангелие от Фомы рассматривает спасение как описанный в процитированном выше 2-ом изречении процесс «поиска и обнаружения». Аудитория, к которой обращается автор, скорее находится на промежуточном этапе (a state of being 'in between'), чем на этапе окончательного достижения поставленной цели.³⁴⁶

Gospel of Thomas. – P. 51.

³⁴⁴ Иисус сравнивает небо со свитком. Эта метафора восходит к книге Исаии, где говорится о времени, когда «небеса свернутся как свиток книжный» (Ис 34: 4).

³⁴⁵ Uro R. Is Thomas an Encratite Gospel? – P. 155. Р. Уро указывает также на изречение 79, фразеология которого (ΟΥΝ ΓΑΡ ΖΗΖΟΥΟΥ ΝΑΨΩΠΤΕ; «ибо (γάρ) будут дни»; ср. выражение ἰδὸν ἔρχονται ἡμέραι в Септуагинте), по его мнению, имеет явные эсхатологические обертона (Ibid. – P. 149). Заметим, однако, что схожее выражение (ΟΥΝ ΖΗΖΟΥΟΥ ΝΑΨΩΠΤΕ; «будут дни») присутствует в изречении 38, в котором Иисус, подобно Премудрости из книги Притч (Притч 1: 28) говорит ученикам о времени, когда они будут искать его и не смогут найти. Как нам представляется, изречение 38, речь в котором идёт о необходимости принять решение и действовать прямо сейчас, лишено эсхатологического звучания. Вероятнее всего, под грядущими «днями» подразумевается не эсхатологические «последние дни», а время посмертного существования, когда уже будет поздно искать спасения (ср. изречения 59 и 60: б). Такое же толкование можно предложить и для изречения 79.

³⁴⁶ Ibid. – P. 156.

Таким образом, неверно утверждать, что эсхатология Евангелия от Фомы *in toto* является «осуществлённой». Пытаясь охарактеризовать идеологическое своеобразие Евангелия от Фомы, мы можем говорить не о единой и непротиворечивой системе взглядов, характерной для всего памятника, а о доминирующей тенденции, выраженной в большинстве изречений.

Представленные выше наблюдения, можно, как нам кажется, суммировать следующим образом:

(1) С одной стороны, вопреки распространённой точке зрения, эсхатология Евангелия от Фомы не является «осуществлённой» *in toto*, напротив, идеология памятника включает в себя важные элементы «традиционной» эсхатологии, и именно учение о будущей гибели мира.

(2) С другой стороны, мы можем говорить об «осуществлённой» эсхатологии как об основной тенденции памятника. Действительно, Иисус в Евангелии от Фомы говорит о том, что Царствие *уже* пришло, а события, которые должны сопровождать гибель старого мира и наступление нового, *уже* состоялись.

(3) При этом мы, по всей видимости, не обязаны считать, что в данном случае текст памятника непоследователен и одни изречения противоречат другим. Скорее, согласно Евангелию от Фомы, универсальная эсхатология не сопряжена с сотериологией: *судьба отдельного человека не связана с судьбой мироздания*. Тот момент времени, когда небеса и земля погибнут, неважен для истории спасения: Иисус говорит о конце этого мира только для того, чтобы подчеркнуть его бренность.

(4) Наконец, тот факт, что событие, необходимое для спасения, уже произошло (Царствие уже в полной мере присутствует в мире), не означает, что читательская аудитория Евангелия от Фомы обрела спасение. Ключевой мотив памятника – призыв к поиску Царствия (см. изречения 2, 24, 27, 38, 49,

76, 80, 92 и 94). Те, к кому обращается Иисус в Евангелии от Фомы, ещё не достигли своей цели и, следовательно, находятся в пути.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В настоящей работе мы предприняли попытку рассмотреть ряд значимых вопросов, связанных с одним из наиболее сложных и интересных раннехристианских литературных памятников – с Евангелием от Фомы. Текст Евангелия от Фомы был найден относительно недавно, однако с момента его обнаружения было опубликовано огромное количество посвящённых ему исследовательских работ. (Некоторое представление об этом может дать список литературы, использованной в настоящей диссертации.) В проделанном нами исследовании мы стремились, безусловно, опираясь на критически осмысленную историю изучения памятника, «окинуть» этот хорошо известный текст «свежим взглядом», попытаться, следуя предложенному Э. Бетти канону актуальности понимания, вступить с текстом в своеобразный диалог и не привносить в текст чуждые ему, но знакомые интерпретатору смыслы.

Во введении к настоящей работе мы поставили перед собой две цели: определить место Евангелия от Фомы в истории религии и выявить идеологическое своеобразие этого памятника. Стремясь найти решение проблемы датировки Евангелия от Фомы, мы столкнулись с интересной особенностью: ряд изречений памятника демонстрируют явную зависимость от синоптической традиции, в то время как другие, напротив, содержат независимый и, по всей вероятности, досиноптический материал. Отталкиваясь от этой особенности, мы выдвинули гипотезу, которая, как нам кажется, лучше всего объясняет подобную неоднородность текста: как и некоторые другие собрания изречений, текст Евангелия от Фомы формировался в течение длительного времени и «путешествовал» по пространству Римской империи, пройдя за три века путь от Палестины до Египта. Наша гипотеза показалась нам привлекательной ещё и потому, что позволила объяснить существование большого количества редакций текста

при небольшом количестве его свидетелей.

Необычная история текста Евангелия от Фомы определяет его уникальность в истории раннехристианской литературы. Как, мы надеемся, нам удалось показать, этот памятник, не имевший подлинного автора, вобрал в себя огромный спектр религиозных и философских идей, бытовавших в первые века существования христианства. Евангелие от Фомы можно назвать своего рода «энциклопедией» раннего христианства, в которой мы встречаем и традицию, с высокой долей вероятности восходящей к историческому Иисусу, и идеи, известные из иудейской апокалиптической литературы эпохи второго Храма, и мотивы, характерные для раннехристианских аскетических течений, и концепции, созданные в стоических и платонических философских кругах.

Проделанный нами анализ идеологии Евангелия от Фомы также продемонстрировал уникальность и своеобразие нашего памятника, выраженные в характерном для него неожиданном сопряжении идей. С одной стороны, Евангелие от Фомы пронизано акосмизмом. Само по себе отрицательное отношение к миру не удивительно – подобные представления мы встречаем в большом количестве раннеиудейских и раннехристианских памятников. Однако при этом Евангелие от Фомы учит о присутствии Царствия в мире, который оно же отождествляет с трупом, могилой и преисподней. Наконец, несмотря на то, что эсхатологическое событие уже произошло и Царствие уже присутствует в мире, этому миру, согласно Евангелию от Фомы, в будущем суждено погибнуть. Возможно, сосуществование этих идей в тексте Евангелия от Фомы следует объяснять описанной выше длительной историей бытования текста. (Мы, впрочем, не утверждаем, что подобное сопряжение идей казалось читателям, жившим в первые века нашей эры, противоречивым.)

Стоит сказать несколько слов о перспективах изучения Евангелия от Фомы. Многие интересные проблемы, связанные с исследованием этого

памятника, остались за гранью нашего исследования. До сих пор не существует работы, всесторонне анализирующей значение Евангелия от Фомы для реконструкции жизни и учения исторического Иисуса. Столь же неизученным остаётся степень влияния на Евангелие от Фомы популярной философии (кинизма, стоицизма, среднего платонизма и неопифагорейства). Только отчасти освещён вопрос о рецепции Евангелия от Фомы у наассенов и манихеев. Многие отдельные изречения Евангелия от Фомы всё ещё ждут своего интерпретатора. Наконец, крайне перспективной нам представляется работа, в которой бы текст Евангелия от Фомы сопоставлялся с другими дошедшими до нас античными собраниями изречений.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Амусин И. Д. Кумранская община. – М.: Наука, 1983. – 328 с.
2. Апокрифы древних христиан. / Перевод и исследование И. С. Свенцицкой и М. К. Трофимовой. – М.: Сфера, 2004. – 304 с.
3. Апокрифы древних христиан: Исследование, тексты, комментарии. – М.: Мысль, 1989. – 336 с.
4. Беседы Эпиктета. / Изд. подгот. Г. А. Таронян. – М.: Ладомир, 1997. – 312 с.
5. Бетти Э. Герменевтика как общая методология наук о духе. – М.: «Канон+», 2011. – 144 с.
6. Браун Р. Введение в Новый Завет. – Т. 1. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – 450 с.; Т. 2. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – 571 с.
7. Бультман Р. Первоначальное христианство в контексте древних религий // Бультман Р. Избранное: Вера и понимание. – М.: Росспэн, 2004. – С. 489-642.
8. Вебер М. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – 808 с.
9. Воронцов-Вельяминов Б. А. Лаплас. – 2-е изд., доп. и перераб. – М.: Наука, 1985. – 288 с.
10. Греческая эпиграмма. / Издание подготовила Н. А. Чистякова. – СПб.: Наука, 1993. – 448 с.
11. Декарт Р. Правила для руководства ума // Сочинения. – Т. 1. – М.: Наука, 1989. – С. 77-153.
12. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. / Редактор тома и автор вступительной статьи А. Ф. Лосев; перевод М. Л. Гаспарова. – 2-ое изд. – М.: Мысль, 1986. – 571 с.

- 13.«Евангелие Иуды» (Codex Tchacos, р. 33-58) / Введение, перевод, комментарий А. Л. Хосроева // Письменные памятники Востока. – 2009. – №1 (10). – С. 5-33.
- 14.Евсевий Памфил. Церковная история. – М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1993. – 448 с.
- 15.Жизнь Адама и Евы / Вступительная статья, перевод с древнегреческого и латинского и комментарии Е. Б. Смагиной // Вестник древней истории. – 2008. – №1. – С. 228-251.
- 16.Жизнь Иосифа Флавия / Перевод с древнегреческого Д. Е. Афиногенова, вступительная статья и комментарии Л. В. Семенченко // Вестник древней истории. – 2006. – №4. – С. 216-229; 2007. – №1. – С. 272-283; 2007. – №2. – С. 235-251.
- 17.Изречения египетских отцов. Памятники литературы на коптском языке. Введ., пер. с коптского, коммент. А. И. Еланской. – СПб.: Алетейя, 2001. – 377 с.
- 18.Кефалайя («Главы»). Коптский манихейский трактат. Пер. с коптского, исслед., коммент., глоссарий и указатели Е. Б. Смагиной. – М.: Издательская фирма «Восточная литература», 1998. – 512 с.
- 19.Кузнецов В. Г. Герменевтика и гуманитарное познание. – М.: Издательство Московского Университета, 1991. – 291 с.
- 20.Лёзов С. В. История и герменевтика в изучении Нового Завета // Лёзов С. В. Попытка понимания: Избранные работы. – М.-СПб.: Университетская книга, 1999. – С. 353-563.
- 21.Лопухин А. П. Аграфы, или Незаписанные в Евангелиях изречения Христа Спасителя // Православная богословская энциклопедия. – Т. 1. – Пг.: Духовный журнал «Странник», 1900. – Ст. 297-316.
- 22.Лопухин А. П. Незаписанные в Евангелии изречения Христа Спасителя и новооткрытые изречения Его Λόγια Ἱεροῦ. С фотографическим

- снимком с новооткрытого памятника древней письменности. – 2-ое изд., испр. и доп. – СПб.: Типография А. П. Лопухина, 1898. – 32 с.
23. Мелиоранский Б. М. Новооткрытые Λόγια Ἰησοῦ как церковно-исторический источник // Журнал министерства народного просвещения. – 1897. – №12. – С. 447-465.
24. Мещерская Е. Н. Деяния Иуды Фомы (культурно-историческая обусловленность раннесирийской легенды). – М.: Наука, 1990. – 243 с.
25. Мирошников И. Ю. Антропология Евангелия от Филиппа // Аспекты: Сборник статей по философским проблемам истории и современности. – Вып. V. – М.: Современные тетради, 2008. – С. 273-279.
26. Мирошников И. Ю. Евангелие от Египтян: текстология, антропология и место в истории религий // Культура Египта и стран Средиземноморья в древности и средневековье: Сборник статей памяти Т. Н. Савельевой. – М.: ЦЕИ РАН, 2009. – С. 349-366.
27. Мирошников И. Ю. «Ибо женщины недостойны жизни»: К вопросу о значении и историческом контексте 114-го изречения Евангелия от Фомы // Вестник Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета. – Серия I. «Богословие. Философия». – 2011. – Вып. 2 (34). – С. 7-19.
28. Мирошников И. Ю. История изучения Евангелия от Фомы // Релігієзнавчі нариси. – 2010. – №1. – С. 61-83.
29. Мирошников И. Ю. Иудейские истоки гностицизма: С. Н. Трубецкой и современное религиоведение // Античность и культура серебряного века: К 85-летию А. А. Тахо-Годи. – М.: Наука, 2010. – С. 434-441.
30. Мирошников И. Ю. Иудео-христианские евангелия: антропология и христология // Религиоведческие исследования. – 2009. – № 1-2. – С. 130-148.

- 31.Мирошников И. Ю. К вопросу о датировке Евангелия от Фомы // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2010. – Т. 11. – Вып. 3. – С. 7-18.
- 32.Мирошников И. Ю. Критика нарратива в науке о Новом Завете // XV Международная научная конференция студентов, аспирантов, молодых учёных «Ломоносов»: Секция «философия, политология, религиоведение». Материалы конференции (10 апреля 2008 г.) / Философский факультет МГУ им. М. В. Ломоносова; Совет молодых учёных филос. ф-та МГУ им. М. В. Ломоносова; Под ред. А. А. Скворцова, П. Н. Костылева, А. В. Федякина; Сост. А. В. Воробьёв. – М.: Издательство «Социально-политическая МЫСЛЬ», 2008. – С. 349-350.
- 33.Мирошников И. Ю. Миф об андрогине в христианском гностицизме // Религиоведение. – 2008. – №2. – С. 7-17.
- 34.Мирошников И. Ю. Эдвард Конзе и сравнительно-религиоведческое изучение гностицизма // Религиоведение. – 2008. – №4. – С. 52-72.
- 35.Наука и религия: Перспективы диалога в современном мире: Материалы III Международной религиоведческой летней школы. – Волгоград: Издательство Волгоградского государственного университета, 2008. – 172 с.
- 36.Оды Соломона. Пер. с сирийского прот. Л. Грилихеса. – М.: Издательство Свято-Владимирского Братства, 2004. – 64 с.
- 37.Определения Гермеса Трисмегиста Асклепию // Вестник Матенадарана. – 1956. – №3. – С. 298-314.
- 38.Отечественные публикации по коптологии и греко-римскому Египту: Библиографический указатель. / Сост. Г. С. Шрон. – Л.: Библиотека Академии наук СССР, 1989. – 160 с.
- 39.Платон. Собрание сочинений в 4 т. / Общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. – Т. 3. – М.: Мысль, 1994. – 654 с.

40. Пономарёв А. В., Ткаченко А. А. Гностицизм // Православная энциклопедия. – Т. 11. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2006. – С. 628-638.
41. Премудрость Иисуса Христа: Апокрифические беседы Иисуса Христа с учениками. Пер., вступ. ст., коммент. А. И. Еланской. – СПб.: Алетейя, 2004. – 416 с.
42. Раннехристианские апологеты II – IV веков: Переводы и исследования. – М.: Ладомир, 2000. – 189 с.
43. RELIGO: Альманах Московского религиоведческого общества. – Вып. 1: 2004-2007. – М.: Прогресс-традиция, 2008. – 309 с.
44. Сидоров А. И. Проблема гностицизма и синкретизм позднеантичной культуры в историографии // Актуальные проблемы классической филологии. – Вып. 1. – М.: Издательство Московского Университета, 1982. – С. 91-148.
45. Сидоров А. И. Проблема гностицизма и синкретизм позднеантичной культуры (учение наассенов). – Диссертация на соискание учёной степени кандидата исторических наук. – М., 1981. – 167+59+27 с.
46. Смит М. Исторический метод в религиоведении / Пер. с англ. яз. И. Ю. Мирошникова // Религиоведческие исследования. – 2010. – №3-4. – С. 7-13.
47. Сочинения гностиков в Берлинском коптском папирусе 8502. Пер. с нем. и коптского, доп. примеч. и главы А. С. Четверухина. – СПб.: Алетейя, 2004. – 448 с.
48. Талмуд. Мишна и Тосефта. / Критический перевод Н. Переферковича. – Издание второе, пересмотренное. – Т. 4. – СПб.: Типография П. П. Сойкина, 1903. – 648 с.
49. Тахо-Годи А. А. О древнегреческом понимании личности на материале термина *sōta* // Вопросы классической филологии. – Вып. III-IV. / Под

- ред. А. А. Тахо-Годи, И. М. Нахова. – М.: Издательство Московского университета, 1971. – С. 273-297.
- 50.Тексты Кумрана. – Вып. 2. – СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1996. – 440 с.
- 51.Трофимова М. К. Из рукописей Наг-Хаммади // Античность и современность: К 80-летию Ф. А. Петровского. – М.: Наука, 1972. – С. 369-380.
- 52.Трофимова М. К. Историко-философские вопросы гностицизма (Наг-Хаммади, II, сочинения 2, 3, 6, 7). – М.: Наука, 1979. – 216 с.
- 53.Филон Александрийский. О пьянстве / Вступительная статья, перевод с греческого и комментарии Д. Е. Афиногенова // Вестник древней истории. – 2003. – №1. – С. 193-202; 2003. – №2. – С. 255-266.
- 54.Филон Александрийский. О том, что Бог не знает перемен ("Ὅτι ἄτρεπτον τὸ θεῖον) / Перевод с древнегреческого и комментарии Е. Д. Матусовой // Историко-философский ежегодник. – 2002. – М.: Наука, 2003. – С. 138-175.
- 55.Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета. – М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2000. – 451 с.
- 56.Философия природы в античности и средние века. / Общ. ред. П. П. Гайденко, В. В. Петров. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 608 с.
- 57.Фрагменты ранних греческих философов. – Часть 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. / Издание подготовил А. В. Лебедев. – М.: Мысль, 1989. – 576 с.
- 58.Фрагменты ранних стоиков. / Перевод и комментарии А. А. Столярова. – Т. 2. – Ч. 1. – М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1999. – 280 с.; Т. 2. – Ч. 2. – М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2002. – 272 с.
- 59.Хосроев А. Л. Александрийское христианство по данным текстов из Наг-Хаммади (II, 7; VI, 3; VII, 4; IX, 3). – М.: Наука, 1991. – 276 с.

60. Хосроев А. Л. Из истории раннего христианства в Египте. – М.: Присцельс, 1997. – 384 с.
61. Хосроев А. Л. История манихейства (Prolegomena). – СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2007. – 480 с.
62. Хосроев А. Л. Пахомий Великий (Из ранней истории общежительного монашества в Египте). – СПб.: Издательство Санкт-Петербургского института истории РАН «Нестор-История», 2004. – 508 с.
63. Шлейермахер Ф. Д. Герменевтика // Общественная мысль: исследования и публикации. – Вып. 4. – М.: Наука, 1993. – С. 224-236.
64. Acta apostolorum apocrypha. / Post C. Tischendorf denuo ediderunt R. A. Lipsius, M. Bonnet. – Pars I: Acta Petri, Acta Pauli, Acta Petri et Pauli, Acta Pauli et Theclae, Acta Thaddaei. / Edidit R. A. Lipsius. – Lipsiae: Hermann Mendelssohn, 1891. – 320 p.
65. Acta apostolorum apocrypha. / Post C. Tischendorf denuo ediderunt R. A. Lipsius, M. Bonnet. – Pars II. – Vol. 2: Acta Philippi et Acta Thomas accedunt Acta Barnabae. / Edidit M. Bonnet. – Lipsiae: Hermann Mendelssohn, 1903. – 395 p.
66. Acta Philippi: Commentarius. / Cura F. Amsler. – Turnhout: Brepols Press, 1999. – 699 p.
67. Acta Philippi: Textus. / Cura F. Bovon, B. Bouvier, F. Amsler. – Turnhout: Brepols Press, 1999. – 434 p.
68. Aegyptiaca. / P. de Lagarde studio et sumptibus edita. – Gottingae: Prostant in aedibus Dieterichianis Arnoldi Hoyer, 1883. – 296 p.
69. Agrapha: Aussercanonische Schriftfragmente. / Hrsg. von A. Resch. – Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1906. – 426 S.
70. Aland K., Aland B. The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism. / Trans. by E. F. Rhodes. – Grand Rapids: William B. Eerdmans; Leiden: E. J. Brill, 1987. – 338 p.

71. Die ältesten Apologeten: Texte mit kurzen Einleitungen. / Hrsg. von E. J. Goodspeed. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1915. – 380 S.
72. The Anchor Bible Dictionary. / Ed. by D. N. Freedman. – Vol. I-VI. – New York: Doubleday, 1992.
73. Apocalypses apocryphae Mosis, Esdrae, Pauli, Iohannis, item Mariae dormitio, additis evangeliorum et actuum apocryphorum supplementis. / Maximam partem nunc primum edidit C. Tischendorf. – Lipsiae: Hermann Mendelssohn, 1866. – 167 p.
74. Apocalypsis Henochi Graece. / Edidit M. Black; Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt graeca. / Collegit A.-M. Denis. – Leiden: E. J. Brill, 1970. – 246 p.
75. The Apocryphal Acts of Thomas. / Ed. by J. N. Bremmer. – Leuven: Peeters, 2001. – 189 p.
76. Arai S. 'To make her male': An Interpretation of Logion 114 in the Gospel of Thomas // *Studia Patristica*. – Vol. XXIV: Papers Presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies Held in Oxford, 1991. / Ed. by E. A. Livingstone. – Leuven: Peeters, 1993. – P. 373-376.
77. Arnal W. E. The Rhetoric of Marginality: Apocalypticism, Gnosticism, and Sayings Gospels // *The Harvard Theological Review*. – 1995. – Vol. 88. – P. 471-494.
78. Arnal W. E. The Rhetoric of Social Construction: Language and Society in the Gospel of Thomas // *Rhetoric and Reality in Early Christianities*. / Ed. by W. Braun. – Waterloo, Ontario, Canada: Wilfrid Laurier University Press, 2005. – P. 27-47.
79. Ásgeirsson J. Ma. Doublets and Strata: Towards a Rhetorical Approach to the Gospel of Thomas. – Ph.D. dissertation. – Claremont Graduate University, 1998. – 236 p.

80. Attridge H. W. *Excursus: The Image of Entry into Rest* // Attridge H. W. *The Epistle to the Hebrews*. – Philadelphia: Fortress Press, 1989. – P. 126-128.
81. Attridge H. W. *Greek Equivalents of Two Coptic Phrases: CG I, 1, 65, 9-10 and CG II, 2, 43, 26* // *The Bulletin of the American Society of Papyrologists*. – 1981. – Vol. 18. – P. 27-32.
82. Attridge H. W. *The Original Language of the Acts of Thomas* // *Of Scribes and Scrolls: Studies on the Hebrew Bible, Intertestamental Judaism, and Christian Origins Presented to John Strugnell on the Occasion of his Sixtieth Birthday*. / Ed. by H. W. Attridge, J. J. Collins, T. H. Tobin. – Lanham, Maryland: University Press of America, 1990. – P. 241-250.
83. Attridge H. W. *The Original Text of Gos. Thom., Saying 30* // *The Bulletin of the American Society of Papyrologists*. – 1979. – Vol. 16. – P. 153-157.
84. Baarda T. ‘The Cornerstone’: An Aramaism in the Diatessaron and the Gospel of Thomas? // *Novum Testamentum*. – 1995. – Vol. 37. – P. 285-300.
85. Baarda T. “Chose” or “Collected”: Concerning an Aramaism in Logion 8 of the Gospel of Thomas and the Question of Independence // Baarda T. *Essays on the Diatessaron*. – Kampen: Kok Pharos, 1994. – P. 241-262.
86. Baarda T. “If You Do Not Sabbatize the Sabbath”: The Sabbath as God or World in Gnostic Understanding (Ev. Thom. Log. 27) // *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*. – Leiden-Köln-København-Leiden: E. J. Brill, 1988. – P. 178-201.
87. Baarda T. *2 Clement 12 and the Sayings of Jesus* // *Logia: Les paroles de Jésus – The Sayings of Jesus: Mémorial Joseph Coppens*. – Leuven: Leuven University Press, 1982. – P. 529-556.
88. Baarda T. *Early Transmission of Words of Jesus: Thomas, Tatian and the Text of the New Testament*. / Ed. by J. Helderman and S. J. Noorda. – Amsterdam: VU Boekhandel/Uitgeverij, 1983. – 333 p.

89. Baarda T. Luke 12: 13-14: Text and Transmission from Marcion to Augustine // *Christianity, Judaism, and Other Greco-Roman Cults: Studies for Morton Smith at Sixty.* / Ed. by J. Neusner. – Pt. 1: New Testament. – Leiden: Brill, 1975. – P. 107-162.
90. Baarda T. The Reading ‘Who Wished to Enter’ in Coptic Tradition: Matt 23.13, Luke 11.52, and ‘Thomas’ 39 // *New Testament Studies.* – 2006. – Vol. 52. – P. 583-591.
91. Baer R. A. Philo’s Use of the Categories Male and Female. – Leiden: E. J. Brill, 1970. – 116 p.
92. Baker A. “Fasting to the World” // *Journal of Biblical Literature.* – 1965. – Vol. 84. – P. 291-294.
93. Baker A. The Gospel of Thomas and the Diatessaron // *The Journal of Theological Studies.* – 1965. – Vol. 16. – P. 449-454.
94. Baker A. The Gospel of Thomas and the Syriac ‘Liber Graduum’ // *New Testament Studies.* – 1965-1966. – Vol. 12. – P. 49-55.
95. Bala’izah: Coptic Texts from Deir el-Bala’izah in Upper Egypt. / Ed. by P. H. Kahle. – Vol. 1. – London: Oxford University Press, 1954. – 486 p.
96. Ball W. W. R. A Short Account of the History of Mathematics. – Sixth Edition. – London: Macmillan, 1915. – 522 p.
97. Barns J. A New Gnomologium: With Some Remarks on Gnostic Anthologies (I) // *The Classical Quarterly.* – 1950. – Vol. 44. – P. 126-137.
98. Barns J. A New Gnomologium: With Some Remarks on Gnostic Anthologies, II // *The Classical Quarterly.* – 1951. – Vol. 1. – P. 1-19.
99. Bauckham R. Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church. – London-New York: T&T Clark, 2004. – 459 p.
100. Bauer W. Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity. – London: SCM Press, 1972. – 326 p.

101. Baur F. C. Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung. – Tübingen: C. F. Osiander, 1835. – 762 S.
102. Beardslee W. A. Proverbs in the Gospel of Thomas // Studies in New Testament and Early Christian Literature: Essays in Honor of Allen P. Wikgren. / Ed. by D. E. Aune. – Leiden: E. J. Brill, 1972. – P. 92-103.
103. Berkey R. F. Ἐγγίζειν, φθάνειν, and Realized Eschatology // Journal of Biblical Literature. – 1963. – Vol. 82. – P. 177-187.
104. Bethge H.-G. „Werdet vorübergehende“: Zur Neubearbeitung des Thomasevangeliums für die Synopsis Quattuor Evangeliorum // Bericht der Hermann Kunst-Stiftung zur Förderung der neutestamentlichen Textforschung für die Jahre 1995 bis 1998. – Münster, Westfalen: Hermann Kunst-Stiftung zur Förderung der neutestamentlichen Textforschung, 1998. – S. 42-52.
105. Betz H. D. Galatians. – Philadelphia: Fortress Press, 1979. – 352 p.
106. Betz H. D. The Delphic Maxim “Know Yourself” in the Greek Magical Papyri // History of Religions. – 1981. – Vol. 21. – P. 156-171.
107. Betz H. D. The Delphic Maxim γνῶθι σαυτόν in Hermetic Interpretation // The Harvard Theological Review. – 1970. – Vol. 63. – P. 465-484.
108. Betz H. D. The Logion of the Easy Yoke and of Rest (Matt 11, 28-30) // Journal of Biblical Literature. – 1967. – Vol. 86. – P. 10-24.
109. Beyer K. Die aramäischen Texte vom Toten Meer. – Bd. 2. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2004. – 537 S.
110. Bianchi U. The Religio-Historical Relevance of Luke 20: 34-36 // Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions Presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65th Birthday. / Ed. by R. van den Broek and M. J. Vermaseren. – Leiden: E. J. Brill, 1981. – P. 31-37.

111. Biblia Sahidica: Ieremias, Lamentationes (Threni), Epistula Ieremiae et Baruch. / Hrsg. von F. Feder. – Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2002. – 249 S.
112. Birdsall J. N. Luke 12: 16 ff. and the Gospel of Thomas // The Journal of Theological Studies. – 1962. – Vol. 13. – P. 332-336.
113. Bjorndahl S. To Live and Die in Thomas 61 // Forum. – 1994. – Vol. 10. – P. 87-93.
114. Blatz B. The Coptic Gospel of Thomas // New Testament Apocrypha. / Ed. by W. Schneemelcher. – Vol. 1: Gospels and Related Writings. – Cambridge: James Clarke; Louisville: Westminster John Knox Press, 1991. – P. 110-133.
115. The Book of Jubilees or Little Genesis. / Translated from the Editor's Ethiopic Text and Edited with Introduction, Notes and Indices by R. H. Charles. – London: Adam and Charles Black, 1902. – 275 p.
116. The Books of Elijah: Parts 1-2. / Collected and trans. by M. E. Stone, J. Strugnell. – Missoula, Montana: Scholars Press, 1979. – 110 p.
117. Bovon F. Sayings Specific to Luke in the Gospel of Thomas // Bovon F. New Testament and Christian Apocrypha: Collected Studies II. / Ed. by G. E. Snyder. – Tübingen: Mohr Siebeck, 2009. – P. 161-173.
118. Brewer D. I. Techniques and Assumptions in Jewish Exegesis before 70 CE. – Tübingen: Mohr Siebeck, 1992. – 299 p.
119. Broek R. van den. The Present State of Gnostic Studies // Vigiliae Christianae. – 1983. – Vol. 37. – P. 41-71.
120. Brownlee W. H. Biblical Interpretation among the Sectaries of the Dead Sea Scrolls // The Biblical Archaeologist. – 1951. – Vol. 14. – P. 53-76.
121. Bruce F. F. The Epistle to the Galatians: A Commentary on the Greek Text. – Exeter, UK: The Paternoster Press; Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1982. – 305 p.

122. Bruyne D. D. de. *Epistula Titi, discipuli Pauli, de dispositione sanctimonii* // *Revue Bénédictine*. – 1925. – T. 37. – P. 47-72.
123. Buckley J. J. *An Interpretation of Logion 114 in the Gospel of Thomas* // *Novum Testamentum*. – 1985. – Vol. 27. – P. 245-272.
124. Bultmann R. *The Gospel of John: A Commentary*. / Trans. by G. R. Beasley-Murray. – Oxford: Basil Blackwell, 1971. – 744 p.
125. Cameron R. *Alternate Beginnings – Different Endings: Eusebius, Thomas, and the Construction of Christian Origins* // *Religious Propaganda and Missionary Competition in the New Testament World: Essays Honoring Dieter Georgi*. / Ed. by L. Bormann, K. Del Tredici, A. Standhartinger. – Leiden-New York-Köln: E. J. Brill, 1994. – P. 501-525.
126. Cameron R. *Ancient Myths and Modern Theories of the Gospel of Thomas and Christian Origins* // *Redescribing Christian Origins*. / Ed. by R. Cameron, M. P. Miller. – Leiden-Boston: E. J. Brill, 2004. – P. 89-108.
127. Cameron R. *Mythmaking and Intertextuality in Early Christianity* // *Reimagining Christian Origins: A Colloquium Honoring Burton L. Mack*. / Ed. by E. A. Castelli, H. Taussig. – Valley Forge, Pennsylvania: Trinity Press International, 1996. – P. 37-50.
128. Cameron R. *On Comparing Q and the Gospel of Thomas* // *Early Christian Voices in Texts, Traditions, and Symbols: Essays in Honor of François Bovon*. / Ed. by D. H. Warren, A. G. Brock, D. W. Pao. – Boston-Leiden: Brill Academic Publishers, 2003. – P. 59-69.
129. Cameron R. *Parable and Interpretation in the Gospel of Thomas* // *Forum*. – 1986. – Vol. 2. – Number 2. – P. 3-39.
130. Chadwick H. *The Sentences of Sextus: A Contribution to the History of Early Christian Ethics*. – Cambridge: Cambridge University Press, 1959. – 194 p.

131. Charlesworth J. H. *The Beloved Disciple: Whose Witness Validates the Gospel of John?* – Valley Forge, Pennsylvania: Trinity Press International, 1995. – 481 p.
132. Charlesworth J. H. *The New Testament Apocrypha and Pseudepigrapha: A Guide to Publications, with Excurses on Apocalypses.* – Metuchen, New Jersey: The American Theological Library Association, 1987. – 450 p.
133. Clarysse W. *Gospel of Thomas Logion 13 // Philohistôr: Miscellanea in honorem Caroli Laga septuagenarii.* / Ed. by A. Schoors, P. Van Deun. – Leuven: Peeters, 1994. – P. 1-9.
134. Clemens Alexandrinus. Hrsg. von O. Stählin, U. Treu, L. Früchtel. – Bd. 2. – Berlin: Akademie-Verlag, 1985. – 544 S.; Bd. 3. – Berlin: Akademie-Verlag, 1970. – 237 S.
135. Clément d'Alexandrie. *Extraits de Théodote. Texte grec, introduction, traduction et notes de F. Sagnard.* – Paris: Éditions du Cerf, 1970. – 276 p.
136. Collins R. F. *First Corinthians.* – Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1999. – 695 p.
137. Colloque international “L'Évangile selon Thomas et les textes de Nag Hammadi”, Québec, 29-31 mai 2003. / Édité par L. Painchaud, P.-H. Poirier. – Louvain-Paris: Éditions Peeters; Québec: Les Presses de l'Université Laval, 2007. – 652 p.
138. Colloque international sur les textes de Nag Hammadi (Québec, 22-25 août 1978). / Édité par B. Barc. – Louvain, Belgique: Éditions Peeters; Québec, Canada: Les Presses de l'Université Laval, 1981. – 462 p.
139. *Concordance du Nouveau Testament sahidique.* – Vol. 1: Lefort L.-Th. *Les mots d'origine grecque.* – Louvain: Imprimerie orientaliste L. Durbecq, 1950. – 344 p.; Vol. 2: Wilmet M. *Les mots autochtones.* – T. 1: **Α** – **N.** – Louvain: Secrétariat du Corpus SCO, 1957; T. 2: **Ο** – **Ω.** – Louvain:

- Secrétariat du Corpus SCO, 1958; T. 3: **ϣ** – **†**. – Louvain: Secrétariat du Corpus SCO, 1959. – 1757 p.
140. A Coptic Bibliography. / Compiled by W. Kammerer; with the Collaboration of H. M. Husselman and L. A. Shier. – Ann Arbor: University of Michigan, 1950. – 205 p.
141. Coptic Gnostic Chrestomathy: A Selection of Coptic Texts with Grammatical Analysis and Glossary. / Ed. B. Layton. – Leuven-Paris-Dudley: Peeters, 2004. – 226 p.
142. A Coptic Palimpsest Containing Joshua, Judges, Ruth, Judith and Ether in the Sahidic Dialect. / Ed. by H. Thompson. – London-Edinburgh-New York-Toronto-Melbourne: Henry Frowde; Oxford University Press, 1911. – 386 p.
143. The Coptic Version of the New Testament in the Southern Dialect, otherwise Called Sahidic and Thebaic, with Critical Apparatus, Literal English Translation, Register of Fragments and Estimate of the Version. – Vol. 2. – Oxford: Clarendon Press, 1911. – 439 p.; Vol. 4. – Oxford: Clarendon Press, 1920. – 455 p.; Vol. 5. – Oxford: Clarendon Press, 1920. – 588 p.
144. Corpus Christianorum, Series Latina. – Vol. III: Sancti Cypriani episcopi opera. – Pars I: Ad Quirinum, Ad Fortunatum. / Edidit R. Weber; De lapsis, De Ecclesiae Catholicae unitate. / Edidit M. Bévenot. – Turnholti: Typographi Brepols editores pontificii, 1972. – 293 p.
145. Corpus Fontium Manichaeorum, Series Coptica. – Vol. I: Liber psalmoreum. – Pars II, Fasc. 1: Die Bema-Psalmen. – Turnhout: Brepols, 1996. – 140 S.; Vol. I: Liber psalmoreum. – Pars II, Fasc. 2: Die Herakleides-Psalmen. – Turnhout: Brepols, 1998. – 124 S.; Vol. II: Manichaeae Homilies. / Ed. by N. A. Pedersen. – Turnhout: Brepols, 2006. – 96 p.
146. Corpus Hermeticum. – T. 1: Poimandrès, Traités II-XII. Texte établi par A. D. Nock et traduit par A. J. Festugière. – Paris: Société d'Édition

- “Les Belles Lettres”, 1946. – 273 p.; T. 2: Traités XIII-XVIII, Asclepius. Texte établi par A. D. Nock et traduit par A. J. Festugière. – Paris: Société d’Édition “Les Belles Lettres”, 1946. – 494 p.
147. Corpus Papyrorum Judaicarum. – Vol. 3. / Ed. by V. A. Tcherikover, A. Fuks, M. Stern; with an Epigraphical Contribution by D. M. Lewis. – Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1964. – 209 p.
148. Corpus paroemiographorum Graecorum. / Ediderunt E. L. Leutsch, F. G. Schneidewin. – T. 1. – Gottingae: Apud Vandenhoeck et Ruprecht, 1839. – 541 p.
149. Crislip A. Lion and Human in Gospel of Thomas Logion 7 // Journal of Biblical Literature. – 2007. – Vol. 126. – P. 595-613.
150. The Critical Edition of Q: Synopsis Including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German, and French Translations of Q and Thomas. / Ed. by J. M. Robinson, P. Hoffmann, J. S. Kloppenborg. – Leuven: Peeters, 2000. – 581 p.
151. Crossan J. D. Against Anxieties: Thomas 36 and the Historical Jesus // Forum. – 1994. – Vol. 10. – P. 57-67.
152. Crossan J. D. Four Other Gospels: Shadows on the Contours of Canon. – Minneapolis-Chicago-New York: Winston Press, 1985. – 208 p.
153. Crossan J. D. In Parables: The Challenge of the Historical Jesus. – New York: Harper & Row, 1973. – 141 p.
154. Crossan J. D. The Birth of Christianity: Discovering What Happened in the Years Immediately after the Execution of Christ. – New York: HarperCollins Publishers, 1998. – 653 p.
155. Crossan J. D. The Parable of the Wicked Husbandmen // Journal of Biblical Literature. – 1971. – Vol. 90. – P. 451-465.
156. Crum W. E. A Coptic Dictionary. – Oxford: Clarendon Press, 1939. – 953 p.

157. Crum W. E. Coptic Anecdota // The Journal of Theological Studies. – 1943. – Vol. 44. – P. 176-182.
158. Czachesz I. Commission Narratives: A Comparative study of the Canonical and Apocryphal Acts. – Leuven: Peeters, 2007. – 322 p.
159. Czachesz I. Rewriting and Textual Fluidity in Antiquity: Exploring the Social-Cultural and Psychological Context of Earliest Christian Literacy // Myths, Martyrs, and Modernity: Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer. / Ed. by J. H. F. Dijkstra, J. E. A. Kroesen, Y. B. Kuiper. – Leiden: Brill, 2010. – P. 425-441.
160. Davies S. [Review of:] Riley G. J. Resurrection Reconsidered: Thomas and John in Controversy. – Minneapolis: Fortress Press, 1995. – 222 p. // Journal of Biblical Literature. – 1997. – Vol. 116. – P. 147-148.
161. Davies S. L. The Christology and Protology of the Gospel of Thomas // Journal of Biblical Literature. – 1992. – Vol. 111. – P. 663-682.
162. Davies S. L. The Gospel of Thomas and Christian Wisdom. – New York: Seabury Press, 1983. – 182 p.
163. Davies W. D., Allison D. C. A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew. – Vol. III: Commentary on Matthew XIX-XXVIII. – Edinburgh: T&T Clark, 1997. – 789 p.
164. Dawkins R. The God Delusion. – London: Bantam Press, 2006. – 406 p.
165. DeConick A. D. Recovering the Original Gospel of Thomas: A History of the Gospel and Its Growth. – London-New York: T&T Clark, 2005. – 290 p.
166. DeConick A. D. Seek to See Him: Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas. – Leiden-New York-Köln: E. J. Brill, 1996. – 211 p.
167. DeConick A. D. Seek to See Him: The Influence of Early Jewish Mysticism and Hermeticism on the Gospel of Thomas. – Ph.D. dissertation. – The University of Michigan, 1994. – 335 p.

168. DeConick A. D. The "Dialogue of the Savior" and the Mystical Sayings of Jesus // *Vigiliae Christianae*. – 1996. – Vol. 50. – P. 178-199.
169. DeConick A. D. *The Original Gospel of Thomas in Translation; with a Commentary and New English Translation of the Complete Gospel*. – London-New York: T&T Clark, 2006. – 359 p.
170. DeConick A. D. *Voices of the Mystics: Early Christian Discourse in the Gospels of John and Thomas and Other Ancient Christian Literature*. – Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001. – 191 p.
171. DeConick A. D. *What Is Early Jewish and Christian Mysticism? // Paradise Now: Essays on Early Jewish and Christian Mysticism*. / Ed. by A. D. DeConick. – Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006. – P. 1-24.
172. DeConick A. D., Fossum J. *Stripped before God: A New Interpretation of Logion 37 in the Gospel of Thomas // Vigiliae Christianae*. – 1991. – Vol. 45. – P. 123-150.
173. Dehandschutter B. *Recent Research on the Gospel of Thomas // The Four Gospels 1992: Festschrift Frans Neirynck*. / Ed. by F. Van Segbroeck, C. M. Tuckett, G. Van Belle, J. Verheyden. – Vol. III. – Leuven: Leuven University Press, 1992. – P. 2257-2262.
174. Dehandschutter B. *The Gospel of Thomas and the Synoptics: The Status Quaestionis // Studia Evangelica*. – Vol. VII: Papers Presented to the Fifth International Congress on Biblical Studies Held at Oxford, 1973. / Ed. by E. A. Livingstone. – Berlin: Akademie-Verlag, 1982. – P. 157-160.
175. Dewey A. J. *A Passing Remark: Thomas 42 // Forum*. – 1994. – Vol. 10. – P. 69-85.
176. Diamond E. *Holy Men and Hunger Artists: Fasting and Asceticism in Rabbinic Culture*. – New York: Oxford University Press, 2004. – 228 p.
177. *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. / Ed. by W. J. Hanegraaff; in Collaboration with A. Faivre, R. van den Broek, J.-P. Brach. – Leiden, Boston: Brill Academic Publishers, 2006. – 1228 p.

178. Die *Disciplina Clericalis* des Petrus Alfonsi (das älteste Novellenbuch des Mittelalters). / Nach allen bekannten Handschriften hrsg. von A. Hilka, W. Söderhjelm (Kleine Ausgabe). – Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung. – 50 S.
179. DiTommaso L. *Apocalypses and Apocalypticism in Antiquity (Part I)* // *Currents in Biblical Research*. – 2007. – Vol. 5. – P. 235-286.
180. DiTommaso L. *Apocalypses and Apocalypticism in Antiquity (Part II)* // *Currents in Biblical Research*. – 2007. – Vol. 5. – P. 367-432.
181. *Documenta Q: Reconstructions of Q Through Two Centuries of Gospel Research Excerpted, Sorted, and Evaluated*. / Ed. by J. M. Robinson, P. Hoffmann, J. S. Kloppenborg. – Q 12: 49-59: Children against Parents, Judging the Time, Settling out of Court. / Ed. by S. Carruth. – Leuven: Peeters, 1997. – 434 p.
182. Dodd C. H. *The Parables of the Kingdom*. – Welwyn, Hertfordshire: James Nisbet and Company, 1958. – 214 p.
183. Doran R. *A Complex of Parables: GTh 96-98 // Novum Testamentum*. – 1987. – Vol. 29. – P. 347-352.
184. Doresse J. *The Secret Books of the Egyptian Gnostics: An Introduction to the Gnostic Coptic Manuscripts Discovered at Chenoboskion; with an English Translation and Critical Evaluation of the Gospel according to Thomas*. – London: Hollis & Carter, 1960. – 445 p.
185. Downing F. G. *Christ and the Cynics: Jesus and Other Radical Preachers in First-Century Tradition*. – Sheffield: JSOT Press, 1988. – 232 p.
186. Draguet R. *Index copte et grec-copte de la Concordance du Nouveau Testament sahidique*. – Louvain: Secrétariat du Corpus SCO, 1960. – 180 p.
187. Drijvers H. J. W. *Facts and Problems in Early Syriac-Speaking Christianity // The Second Century: A Journal of Early Christian Studies*. – 1982. – Vol. 2. – P. 157-175.

188. Dunderberg I. *The Beloved Disciple in Conflict? Revisiting the Gospels of John and Thomas*. – Oxford-New York: Oxford University Press, 2006. – 249 p.
189. Dunn J. D. G. *The Epistle to the Galatians*. – London: A&C Black, 1993. – 375 p.
190. *The Earliest Known Coptic Psalter*. / Ed. by E. A. W. Budge. – London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1898. – 154 p.
191. Ehrman B. D. *Lost Christianities: The Battles for Scriptures and the Faiths We Never Knew*. – New York: Oxford University Press, 2003. – 294 p.
192. Elliott J. K. *The Apocryphal New Testament: A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation Based on M. R. James*. – New York: Oxford University Press, 2005. – 747 p.
193. Emmel S. *The Recently Published Gospel of the Savior (“Unbekanntes Berliner Evangelium”): Righting the Order of Pages and Events // The Harvard Theological Review*. – 2002. – Vol. 95. – P. 45-72.
194. Englezakis B. *Thomas, Logion 30 // New Testament Studies*. – 1979. – Vol. 25. – P. 262-272.
195. Epiphanius. / Hrsg. von K. Holl. – Bd. 1: *Ancoratus und Panarion haer. 1-33*. – Leipzig: Hinrichs, 1915. – 464 S.; Bd. 2: *Panarion haer. 34-64*. – Leipzig: Hinrichs, 1922. – 524 S.; Bd. 3: *Panarion haer. 65-80; De fide*. – Leipzig: Hinrichs, 1933. – 526 S.
196. *Het Evangelie naar de beschrijving van Thomas: Koptische tekst vastgesteld en vertaald door A. Guillaumont, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till, Y. 'Abd al Masīh*. – Leiden: E. J. Brill, 1959. – 62 p.
197. *Evangelium nach Thomas: Koptischer Text herausgegeben und übersetzt von A. Guillaumont, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till, Y. 'Abd al Masīh*. – Leiden: E. J. Brill, 1959. – 62 S.

198. L'Évangile selon Thomas: Texte copte établi et traduit par A. Guillaumont, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till, Y. 'Abd al Masīḥ. – Paris: Presses Universitaires de France, 1959. – 62 p.
199. The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. / Ed. by J. M. Robinson et al. – Introduction. – Leiden: E. J. Brill, 1984; Codex I. – Leiden: E. J. Brill, 1977; Codex II. – Leiden: E. J. Brill, 1974; Codex III. – Leiden: E. J. Brill, 1976; Codex IV. – Leiden: E. J. Brill, 1975; Codex V. – Leiden: E. J. Brill, 1975; Codex VI. – Leiden: E. J. Brill, 1972; Codex VII. – Leiden: E. J. Brill, 1972; Codex VIII. – Leiden: E. J. Brill, 1976; Codex IX and X. – Leiden: E. J. Brill, 1977; Codex XI, XII, and XIII. – Leiden: E. J. Brill, 1973; Cartonnage. – Leiden: E. J. Brill, 1979.
200. Fallon F. T., Cameron R. The Gospel of Thomas: A Forschungsbericht and Analysis // Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. – Teil II: Prinzipat. – Band 25: Religion. – 6. Halbband. – S. 4195-4251.
201. Finn R. Asceticism in the Graeco-Roman World. – Cambridge: Cambridge University Press, 2009. – 182 p.
202. Fitzmyer J. A. First Corinthians: A New Translation with Introduction and Commentary. – New Haven-London: Yale University Press, 2008. – 660 p.
203. Fitzmyer J. A. The Oxyrhynchus λόγοι of Jesus and the Coptic Gospel according to Thomas // Theological Studies. – 1959. – Vol. 20. – P. 505-560.
204. Flavius Josephus: Translation and Commentary. / Ed. by S. Mason. – Vol. 10: Against Apion. / Translation and Commentary J. M. G. Barclay. – Leiden-Boston: E. J. Brill, 2007. – 430 p.
205. Fleddermann H. The Mustard Seed and the Leaven in Q, the Synoptics, and Thomas // Society of Biblical Literature 1989 Seminar Papers. / Ed. by D. J. Lull. – Atlanta: Scholars Press, 1989. – P. 216-236.

206. For the Children, Perfect Instruction: Studies in Honor of Hans-Martin Schenke on the Occasion of the Berliner Arbeitskreis für koptisch-agnostische Schriften's Thirtieth Year. / Ed. by H.-G. Bethge, S. Emmel, K. L. King, I. Schletterer. – Leiden-Boston: Brill, 2002. – 447 p.
207. Foster P. Is It Possible to Dispense with Q? // *Novum Testamentum*. – 2003. – Vol. 45. – P. 313-337.
208. Fowler M. City on a Hill: An Interpretation of Matt 5: 14b // *GThom. 32* // *The Journal of Higher Criticism*. – 2001. – Vol. 8. – P. 68-72.
209. Fraade S. Ascetical Aspects of Ancient Judaism // *Jewish Spirituality: From the Bible through the Middle Ages*. / Ed. by A. Green. – Vol. 1. – New York: The Crossroad Publishing Company, 1988. – P. 253-288.
210. Franzmann M. Jesus in the Nag Hammadi Writings. – Edinburgh: T&T Clark, 1996. – 293 p.
211. Frend W. H. C. The Gospel of Thomas: Is Rehabilitation Possible? // *The Journal of Theological Studies*. – 1967. – Vol. 18. – P. 13-26.
212. Frenschkowski M. The Enigma of the Three Words of Jesus in Gospel of Thomas Logion 13 // *The Journal of Higher Criticism*. – 1994. – Vol. 1. – P. 73-84.
213. Frisk H. Griechisches etymologisches Wörterbuch. – Bd. 2. – Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1970. – 1154 S.
214. Future of Early Christianity: Essays in Honor of Helmut Koester. / Ed. by B. A. Pearson; in collaboration with A. T. Kraabel, G. W. E. Nickelsburg, N. R. Petersen. – Minneapolis: Fortress Press, 1991. – 509 p.
215. Gärtner B. The Theology of the Gospel of Thomas. / Translated by E. J. Sharpe. – London: Collins, 1961. – 286 p.
216. Gasparro G. S. Asceticism and Anthropology: Enkrateia and “Double Creation” in Early Christianity // *Asceticism*. / Ed. by V. L. Wimbush, R. Valantasis. – New York-Oxford: Oxford University Press, 1995. – P. 127-146.

217. Gathercole S. A Proposed Rereading of P. Oxy. 654 line 41 (Gos. Thom. 7) // *Harvard Theological Review*. – 2006. – Vol. 99. – P. 355-359.
218. Gathercole S. Luke in the Gospel of Thomas // *New Testament Studies*. – 2010. – Vol. 57. – P. 114-144.
219. Gavrilov A. K. Techniques of Reading in Classical Antiquity // *The Classical Quarterly*. – 1997. – Vol. 47. – P. 56-73.
220. Giversen S. Questions and Answers in the Gospel according to Thomas: The Composition of pl. 81, 14-18 and pl. 83, 14-27 // *Acta Orientalia*. / *Ediderunt societates orientales danica norvegica svecica; redigenda curavit C. E. Sander-Hansen*. – Vol. XXV. – Hauniae: Apud Ejnar Munksgaard, 1960. – P. 332-338.
221. Glasson T. F. Carding and Spinning: Oxyrhynchus Papyrus No. 655 // *The Journal of Theological Studies*. – 1962. – Vol. 13. – P. 331-332.
222. Glasson T. F. The Gospel of Thomas, Saying 3, and Deuteronomy 30: 11-14 // *Expository Times*. – 1966-1967. – Vol. 78. – P. 151-152.
223. *The Gnostic Scriptures*. / A New Translation with Annotations and Introductions by B. Layton. – New York: Doubleday, 1987. – 526 p.
224. *Gnostica, Judaica, Catholica: Collected Essays of Gilles Quispel*. / Ed. by J. van Oort. – Leiden-Boston: Brill, 2008. – 869 p.
225. Goodacre M. S. *The Case against Q: Studies in Markan Priority and the Synoptic Problem*. – Harrisburg: Trinity Press International, 2002. – 231 p.
226. *The Gospel according to Thomas: Coptic Text Established and Translated* by A. Guillaumont, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till, Y. 'Abd al Masīḥ. – Leiden: E. J. Brill; New York: Harper and Brothers, 1959. – 62 p.
227. *The Gospel of Thomas: The Hidden Sayings of Jesus*. / Translation, with Introduction, Critical Edition of the Coptic Text, & Notes by M.

- Meyer; with an Interpretation by H. Bloom. – New York: HarperCollins, 1992. – 130 p.
228. Gospel Perspectives. – Vol. 5: The Jesus Tradition outside the Gospels. / Ed. by D. Wenham. – Sheffield: JSOT Press, 1984. – 419 p.
229. Goulder M. D. Vision and Knowledge // Journal for the Study of the New Testament. – 1994. – Vol. 56. – P. 53-71.
230. Grant R. M., Freedman D. N. The Secret Sayings of Jesus. – London-Glasgow: Collins, 1960. – 192 p.
231. A Greek-English Lexicon of the Septuagint. – Pt. 1: A – I. / Compiled by J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie; with the Collaboration of G. Chamberlain. – Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1992; Pt. 2: K – Ω. / Compiled by J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie. – Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1996. – 528 p.
232. A Greek-English Lexicon. / Compiled by H. G. Liddell and R. Scott; revised by H. S. Jones. – Oxford: Oxford University Press, 1996. – 2042 p.
233. Griffith S. H. Asceticism in the Church of Syria: The Hermeneutics of Early Syrian Monasticism // Asceticism. – P. 220-245.
234. Grobel K. How Gnostic is the Gospel of Thomas? // New Testament Studies. – 1961-1962. – Vol. 8. – P. 367-373.
235. Gundry R. H. Spinning the Lilies and Unravelling the Ravens: An Alternative Reading of Q 12, 22b-31 and P. Oxy. 655 // New Testament Studies. – 2002. – Vol. 48. – P. 159-180.
236. Gunther J. J. The Meaning and Origin of the Name “Judas Thomas” // Muséon: Revue d'études orientales. – 1980. – T. 93. – P. 113-148.
237. Haenchen E. John. / Trans. by R. W. Funk. – Vol. 1. – Philadelphia: Fortress Press, 1984. – 308 p.; Vol. 2. – Philadelphia: Fortress Press, 1984. – 366 p.
238. Hedrick C. W. Caveats to a “Righted Order” of the Gospel of the Savior // Harvard Theological Review. – 2003. – Vol. 96. – P. 229-238.

239. Hedrick C. W. On Moving Mountains: Mark 11: 22b-23 || Matt 21: 21 and Parallels // Forum. – 1990. – Vol. 6. – P. 219-237.
240. Hedrick C. W. The Treasure Parable in Matthew and Thomas // Forum. – 1986. – Vol. 2. – Number 2. – P. 41-56.
241. Hedrick C. W. Thomas and the Synoptics: Aiming at a Consensus // The Second Century: A Journal of Early Christian Studies. – 1989-1990. – Vol. 7. – P. 39-56.
242. Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Fide. / Hrsg. von E. Beck. – Louvain: Secrétariat du Corpus SCO, 1955. – 278 S.
243. Himmelfarb M. Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses. – New York-Oxford: Oxford University Press, 1993. – 171 p.
244. Hippolytus. Refutatio omnium haeresium. Ed. by M. Marcovich. – Berlin: Walter de Gruyter, 1986. – 541 p.
245. Hogeterp A. The Gospel of Thomas and the Historical Jesus: the Case of Eschatology // The Wisdom of Egypt: Jewish, Early Christian, and Gnostic Essays in Honour of Gerard P. Luttikhuisen. / Ed. by A. Hilhorst, G. H. van Kooten. – Leiden-Boston: E. J. Brill, 2005. – P. 381-396.
246. Horsley R. A., Draper J. A. Whoever Hears You Hears Me: Prophets, Performance, and Tradition in Q. – Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press International, 1999. – 326 p.
247. Horst P. W. van der. Ancient Jewish Epitaphs: An Introductory Survey of a Millennium of Jewish Funerary Epigraphy (300 BCE – 700 CE). – Kampen: Kok Pharos Publishing House, 1996. – 181 p.
248. Horst P. W. van der. Jewish Poetical Tomb Inscriptions // Studies in Early Jewish Epigraphy. / Ed. by J. W. van Henten, P. W. van der Horst. – Leiden-New York-Köln: Brill, 1994. – P. 129-147.
249. Hort F. J. A. Judaistic Christianity: A Course of Lectures. – London-New York: Macmillan, 1904. – 222 p.

250. Hultgren A. J. Jesus and Gnosis: The Saying on Hindering Others in Luke 11: 52 and Parallels // Forum. – 1991. – Vol. 7. – P. 165-182.
251. Hultgren A. J. Parables in the Gospel of Thomas // Hultgren A. J. The Parables of Jesus: A Commentary. – Grand Rapids: Eerdmans, 2000. – P. 430-452.
252. Hurtado L. W. Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity. – Grand Rapids, Michigan-Cambridge, United Kingdom: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003. – 746 p.
253. Hurtado L. W. The Earliest Christian Artifacts: Manuscripts and Christian Origins. – Grand Rapids, Michigan-Cambridge, United Kingdom: William B. Eerdmans Publishing Company, 2006. – 248 p.
254. The Institutio oratoria of Quintilian; with an English Translation by H. E. Butler. – Vol. 1. – London: William Heinemann; New York: G. P. Putnam's Sons, 1920. – 544 p.
255. Irénée de Lyon. Contre les hérésies, livre I. – T. 1. / Introduction, notes justificatives et tables par A. Rousseau, L. Doutreleau. – Paris: Éditions du Cerf, 1979. – 414 p.; T. 2. / Texte et traduction par A. Rousseau, L. Doutreleau. – Paris: Éditions du Cerf, 1979. – 402 p.
256. Iverson K. R. Orality and the Gospels: A Survey of Recent Research // Currents in Biblical Research. – 2009. – Vol. 8. – P. 71-106.
257. Jackson H. M. The Lion Becomes Man: The Gnostic Leontomorphic Creator and the Platonic Tradition. – Atlanta: Scholars Press, 1985. – 233 p.
258. Jackson H. M. The Setting and Sectarian Provenance of the Fragment of the “Celestial Dialogue” Preserved by Origen from Celsus's Ἀληθῆς Λόγος // The Harvard Theological Review. – 1992. – Vol. 85. – P. 273-305.
259. James M. R. The Lost Apocrypha of the Old Testament. – London: Society for Promoting Christian Knowledge; New York: The Macmillan Company, 1920. – 111 p.

260. Jefford C. N. *Bearing the Yoke: A Tradition of Wisdom behind Thomas 90* // *Forum*. – 1994. – Vol. 10. – P. 109-128.
261. Jeremias J. *The Parables of Jesus*. – London: SMC Press, 1972. – 248 p.
262. Jeremias J. *Unknown Sayings of Jesus*. / Trans. by R. E. Fuller. – Second English Edition. – London: S.P.C.K., 1964. – 132 p.
263. Johnson S. R. *Hippolytus's Refutatio and the Gospel of Thomas* // *Journal of Early Christian Studies*. – 2010. – Vol. 18. – P. 305-326.
264. Johnson S. R. *The Hidden/Revealed Saying in the Greek and Coptic Versions of Gos. Thom. 5 & 6* // *Novum Testamentum*. – 2002. – Vol. 44. – P. 176-185.
265. Jonas H. *Delimitation of the Gnostic Phenomenon – Typological and Historical* // *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina, 13-18 aprile 1966. / Testi e discussioni pubblicati a cura di U. Bianchi*. – Leiden: E. J. Brill, 1967. – P. 90-108.
266. Jonas H. *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. – 3rd ed. – Boston: Beacon Press, 2001. – 359 p.
267. Jones G. V. *The Parables of the Gospel of Thomas* // Jones G. V. *The Art and Truth of the Parables: A Study in Their Literary Form and Modern Interpretation*. – London: S.P.C.K., 1964. – P. 230-240.
268. Jonge M. de. *The Testaments of the Twelve Patriarchs: A Critical Edition of the Greek Text; in Collaboration with H. W. Hollander, H. J. de Jonge, Th. Korteweg*. – Leiden: E. J. Brill, 1978. – 251 p.
269. Jongkind D. *'The Lilies of the Field' Reconsidered: Codex Sinaiticus and the Gospel of Thomas* // *Novum Testamentum*. – 2006. – Vol. 48. – P. 209-216.
270. Joosten J. [Review of:] Perrin N. *Thomas and Tatian: The Relationship between the Gospel of Thomas and the Diatessaron*. – Atlanta:

- Society of Biblical Literature, 2002. – 216 p. // *Aramaic Studies*. – 2004. – Vol. 2. – P. 126-130.
271. Judge E. A. The Earliest Use of *μοναχός* for ‘Monk’ (P. Coll. Youtie 77) and the Origins of Monasticism // *Jahrbuch für Antike und Christentum*. – 1977. – Jahrgang 20. – S. 72-89.
272. Kasser R. *Compléments au Dictionnaire copte de Crum*. – Le Caire: Imprimerie de l’Institut français d’archéologie orientale, 1964. – 135 p.
273. Kasser R. Language(s), Coptic // *The Coptic Encyclopedia*. – New York: Macmillan Publishing Company, 1991. – P. 145-151.
274. Kee H. C. “Becoming a Child” in the Gospel of Thomas // *Journal of Biblical Literature*. – 1963. – Vol. 82. – P. 307-314.
275. Kelber W. H. *Sayings Collection and Sayings Gospel: A Study in the Clustering Management of Knowledge* // *Language & Communication*. – 1989. – Vol. 9. – P. 213-224.
276. Kelber W. H. *The Oral and the Written Gospel: The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul, and Q*. – Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press, 1997. – 254 p.
277. Kelber W. H. *The Verbal Art in Q and Thomas: A Question of Epistemology* // *Oral Performance, Popular Tradition, and Hidden Transcript in Q*. / Ed. by R. A. Horsley. – Leiden-Boston: Brill, 2006. – P. 25-42.
278. Kim D. W. The Wind-Blowing Desert: Thomasine Scholarship // *Journal of Coptic Studies*. – 2006. – Vol. 8. – P. 87-101.
279. Kim D. W. What Shall We Do? The Community of Thomas in the ‘Fifth Gospel’ // *Biblica*. – 2007. – Vol. 88. – P. 393-414.
280. King K. Kingdom in the Gospel of Thomas // *Forum*. – 1987. – Vol. 3. – Number 1. – P. 48-97.
281. Klauck H.-J. *The Apocryphal Acts of the Apostles: An Introduction*. / Trans. by B. McNeil. – Waco, Texas: Baylor University Press, 2008. – 288 p.

282. Klijn A. F. J. Christianity in Edessa and the Gospel of Thomas: On Barbara Ehlers, Kann das Thomasevangelium aus Edessa stammen? // *Novum Testamentum*. – 1972. – Vol. 14. – P. 70-77.
283. Klijn A. F. J. John xiv 22 and the Name Judas Thomas // *Studies in John: Presented to Professor Dr. J. N. Sevenster on the Occasion of His Seventieth Birthday*. – Leiden: E. J. Brill, 1970. – P. 88-96.
284. Klijn A. F. J. The “Single One” in the Gospel of Thomas // *Journal of Biblical Literature*. – 1962. – Vol. 81. – P. 271-278.
285. Klijn A. F. J. The Acts of Thomas: Introduction, Text, and Commentary. / 2nd Revised Edition. – Leiden-Boston: E. J. Brill, 2003. – 258 p.
286. Klijn A. F. J. The Influence of Jewish Theology on the Odes of Solomon and the Acts of Thomas // *Aspects du judéo-christianisme: Colloque de Strasbourg, 23-25 avril 1964*. – Paris: Presses Universitaires de France, 1965. – P. 167-179.
287. Klijn A. F. J. The So-Called Hymn of the Pearl (Acts of Thomas ch. 108-113) // *Vigiliae Christianae*. – 1960. – Vol. 14. – P. 154-164.
288. Klimkeit H.-J. Apocryphal Gospels in Central and East Asia // Heuser M., Klimkeit H.-J. *Studies in Manichaean Literature and Art*. – Leiden-Boston-Köln: Brill, 1998. – P. 189-211.
289. Kloppenborg J. S. Blessing and Marginality: The ‘Persecution Beatitude’ in Q, Thomas & Early Christianity // *Forum*. – 1986. – Vol. 2. – Number 3. – P. 36-56.
290. Kloppenborg J. S. *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections*. – Philadelphia: Fortress Press, 1987. – 377 p.
291. Kloppenborg J. S. *The Tenants in the Vineyard: Ideology, Economics, and Agrarian Conflict in Jewish Palestine*. – Tübingen: Mohr Siebeck, 2006. – 651 p.

292. Koester H. *Ancient Christian Gospels: Their History and Development*. – London: SCM Press, 1990. – 448 p.
293. Koester H. *Apocryphal and Canonical Gospels // The Harvard Theological Review*. – 1980. – Vol. 73. – P. 105-130.
294. Koester H. H. *One Jesus and Four Primitive Gospels // The Harvard Theological Review*. – 1968. – Vol. 61. – P. 203-247.
295. Koester H. *Introduction to the New Testament*. – Vol. 2: *History and Literature of Early Christianity*. – Berlin: Walter de Gruyter, 2000. – 375 p.
296. Koester H. *Three Thomas Parables // The New Testament and Gnosis: Essays in Honour of Robert McL. Wilson*. / Ed. by A. H. B. Logan, A. J. M. Wedderburn. – Edinburgh: T&T Clark, 1983. – P. 195-203.
297. Kolkunova K. A., Kostylev P. N., Miroshnikov I. Y., Safronov R. O. *Religious Studies in Russia: Bibliographical Essays // Archaeus: Études d'Histoire des Religions / Studies in the History of Religions*. – 2007-2008. – Vol. XI-XII. – P. 305-331.
298. Kraft R. A. *Oxyrhynchus Papyrus 655 Reconsidered // The Harvard Theological Review*. – 1961. – Vol. 54. – P. 253-262.
299. Kuhn K. H. *Some Observations on the Coptic Gospel according to Thomas // Muséon: Revue d'études orientales*. – 1960. – T. 73. – P. 317-323.
300. Kvalbein H. *The Kingdom of the Father in the Gospel of Thomas // The New Testament and Early Christian Literature in Greco-Roman Context: Studies in Honor of David E. Aune*. / Ed. by J. Fotopoulos. – Leiden-Boston: Brill, 2006. – P. 203-228.
301. *L. Caeli Firmiani Lactanti opera omnia; accedunt carmina eius quae feruntur et L. Caecilii qui inscriptus est De mortibus persecutorum liber*. / Recensuerunt S. Brandt, G. Laubmann. – Pars I: *Divinae institutiones et Epitome divinarum institutionum*. / Recensuit S. Brandt. – Pragae-Vindobonae: F. Tempsky; Lipsiae: G. Freytag, 1890. – 761 p.

302. Labib P. *Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum at Old Cairo*. – Vol. 1. – Cairo: Government Press, 1956.
303. Lattimore R. *Themes in Greek and Latin Epitaphs*. – Urbana: The University of Illinois Press, 1942. – 354 p.
304. Layton B. *A Coptic Grammar with Chrestomathy and Glossary: Sahidic Dialect*. – Second Edition, Revised and Expanded with an Index of Citations. – Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2004. – 544 p.
305. Layton B. *Prolegomena to the Study of Ancient Gnosticism // The Social World of the First Christians: Essays in Honor of Wayne A. Meeks*. / Ed. by L. M. White, O. L. Yarbrough. – Minneapolis: Fortress Press, 1995. – P. 334-350.
306. Leipoldt J. *Das Evangelium nach Thomas, koptisch und deutsch*. – Berlin: Akademie-Verlag, 1967. – 77 S.
307. Liebenberg J. *The Language of the Kingdom and Jesus: Parable, Aphorism, and Metaphor in the Sayings Material Common to the Synoptic Tradition and the Gospel of Thomas*. – Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2001. – 547 p.
308. Loader W. R. G. *Jesus' Attitude towards the Law: A Study of the Gospels*. – Tübingen: Mohr Siebeck, 1997. – 563 p.
309. Loader W. R. G. *The Septuagint, Sexuality, and the New Testament: Case Study on the Impact of the LXX in Philo and the New Testament*. – Grand Rapids, Michigan-Cambridge, UK: William B. Eerdmans, 2004. – 163 p.
310. *Logia et Agrapha Domini Jesu apud moslemicos scriptores, asceticos praesertim, usitata*. / Collegit, vertit, notis instruxit M. Asin et Palacios // *Patrologia orientalis*. – T. 13. – Paris: Firmin-Didot et C^{ie}, Imprimeurs-Éditeurs, 1919. – P. 327-431; T. 19. – Paris: Firmin-Didot et C^{ie}, Imprimeurs-Éditeurs, 1926. – P. 529-624.

311. Λόγια Ἰησοῦ: Sayings of Our Lord from an Early Greek Papyrus. / Discovered and Edited, with Translation and Commentary by B. P. Grenfell, A. S. Hunt. – London: Henry Frowde, 1897. – 20 p.
312. Longenecker R. N. Galatians. – Dallas, Texas: Word Books, 1990. – 323 p.
313. Lucian; with an English Translation by A. M. Harmon. – Vol. 5. – London: William Heinemann; Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1962. – 537 p.
314. MacDonald D. R. There is No Male and Female: The Fate of a Dominical Saying in Paul and Gnosticism. – Philadelphia: Fortress Press, 1987. – 132 p.
315. Mack B. L. The Kingdom Sayings in Mark // Forum. – 1987. – Vol. 3. – Number 1. – P. 3-47.
316. Mack B. L. The Lost Gospel: The Book of Q & Christian Origins. – New York: HarperCollins Publishers, 1993. – 275 p.
317. MacRae G. Nag Hammadi and the New Testament // Gnosis: Festschrift für Hans Jonas. / Hrsg. von B. Aland. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1978. – S. 144-157.
318. MacRae G. W. The Gospel of Thomas – Λόγια Ἰησοῦ? // The Catholic Biblical Quarterly. – 1960. – Vol. 22. – P. 56-71.
319. Manichaean Manuscripts in the Chester Beatty Collection. – Vol. 2: A Manichaean Psalm-Book. – Pt. 2. / Ed. by C. R. C. Allberry; with a Contribution by H. Ibscher. – Stuttgart: W. Kohlhammer, 1938. – 234 p.
320. Manichäische Handschriften der Sammlung A. Chester Beatty. – Bd. 1: Manichäische Homilien. / Hrsg. von H. J. Polotsky; mit einem Beitrag von H. Ibscher. – Stuttgart: W. Kohlhammer, 1934. – 96 S.
321. Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin. – Bd. 1: Kephalaia. – 1. Hälfte. / Mit einem Beitrag von H. Ibscher. – Stuttgart: W. Kohlhammer, 1940; 2. Hälfte. – Lieferung 11/12 (Seite 244-291). /

- Bearbeitet von A. Böhlig. – Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz: W. Kohlhammer, 1966. – 291 S.
322. Marcovich M. The Text of the Gospel of Thomas (Nag Hammadi II, 2) // Marcovich M. Studies in Graeco-Roman Religions and Gnosticism. – Leiden: E. J. Brill, 1988. – P. 55-79.
323. Marjanen A. The Suffering of the One Who Is a Stranger to Suffering: The Crucifixion of Jesus in the Letter of Peter to Philip // Fair Play: Diversity and Conflicts in Early Christianity: Essays in Honour of Heikki Räisänen. / Ed. by I. Dunderberg, C. Tuckett, K. Syreeni. – Leiden-Boston-Köln: Brill, 2002. – P. 487-498.
324. Marjanen A. The Woman Jesus Loved: Mary Magdalene in the Nag Hammadi Library and Related Documents. – Leiden: E. J. Brill, 1996. – 261 p.
325. Marshall J. W. The Gospel of Thomas and the Cynic Jesus // Whose Historical Jesus? / Ed. by W. E. Arnal, M. Desjardins. – Waterloo, Ontario: Wilfried Laurier University Press, 1997. – P. 37-60.
326. McArthur H. K. The Dependence of the Gospel of Thomas on the Synoptics // Expository Times. – 1959-1960. – Vol. 71. – P. 286-287.
327. McKane W. A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah. – Vol. 1: Introduction and Commentary on Jeremiah I-XXV. – Edinburgh: T&T Clark, 1986. – 658 p.
328. Meeks W. A. The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity // History of Religions. – 1974. – Vol. 13. – P. 165-208.
329. Metzger B. M. A Textual Commentary on the Greek New Testament. – London: United Bible Societies, 1971. – 775 p.
330. Metzger B. M. The Early Versions of the New Testament: Their Origin, Transmission, and Limitations. – New York: Oxford University Press, 2001. – 498 p.

331. Metzger B. M., Ehrman B. D. *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*. – 4th ed. – New York-Oxford: Oxford University Press, 2005. – 366 p.
332. Meyer M. [Review of:] Jackson H. M. *The Lion Becomes Man: The Gnostic Leontomorphic Creator and the Platonic Tradition*. – Atlanta: Scholars Press, 1985. – 233 p. // *Journal of Biblical Literature*. – 1988. – Vol. 107. – P. 159-161.
333. Meyer M. *Secret Gospels: Essays on Thomas and the Secret Gospel of Mark*. – Harrisburg: Trinity Press International, 2003. – 199 p.
334. Meyer M. *Seeing or Coming to the Child of the Living One? More on Gospel of Thomas Saying 37* // *The Harvard Theological Review*. – 1998. – Vol. 91. – P. 413-416.
335. Meyer M. W. *The Letter of Peter to Philip: Text, Translation, and Commentary*. – Chico, California: Scholars Press, 1981. – 220 p.
336. Milgrom J. *Leviticus 1-16: A New Translation with Introduction and Commentary*. – New York: Doubleday, 1991; *Leviticus 17-22: A New Translation with Introduction and Commentary*. – New York: Doubleday, 2000; *Leviticus 23-27: A New Translation with Introduction and Commentary*. – New York: Doubleday, 2001. – 2714 p.
337. Miller R. J. *Drawing a Blank from the Well: Thomas 74* // *Forum*. – 1994. – Vol. 10. – P. 95-108.
338. Miller R. J. *The Inside is (Not) the Outside: Q 11: 39-41 and Thomas 89* // *Forum*. – 1989. – Vol. 5. – Number 1. – P. 92-105.
339. Mirecki P. A. *Coptic Manichaean Psalm 278 and Gospel of Thomas 37* // *Manichaica Selecta: Studies Presented to Professor Julien Ries on the Occasion of His Seventieth Birthday*. / Ed. by A. van Tongerloo and S. Giversen. – Louvain: Brepols, 1991. – P. 243-262.
340. Molinari A. L. *'I Never Knew the Man': The Coptic Act of Peter (Papyrus Berolinensis 8502, 4), Its Independence from the Apocryphal Acts*

- of Peter, Genre and Legendary Origins. – Louvain-Paris: Éditions Peeters; Québec: Les Presses de l'Université Laval, 2000. – 182 p.
341. Montefiore H., Turner H. E. W. Thomas and the Evangelists. – London: SCM Press, 1962. – 128 p.
342. Morray-Jones C. R. A. Paradise Revisited (2 Cor 12: 1-12): The Jewish Mystical Background of Paul's Apostolate; Part 2: Paul's Heavenly Ascent and Its Significance // *The Harvard Theological Review*. – 1993. – Vol. 86. – P. 265-292.
343. Morrice W. G. The Parable of the Dragnet and the Gospel of Thomas // *Expository Times*. – 1983-1984. – Vol. 95. – P. 269-273.
344. Morrice W. G. The Parable of the Tenants and the Gospel of Thomas // *Expository Times*. – 1986-1987. – Vol. 98. – P. 104-107.
345. Muraoka T. A Greek-English Lexicon of the Septuagint. – Louvain-Paris-Walpole, Massachusetts: Peeters, 2009. – 757 p.
346. Myllykoski M. James the Just in History and Tradition: Perspectives of Past and Present Scholarship // *Currents in Biblical Research*. – 2006. – Vol. 5. – P. 73-122; 2007. – Vol. 6. – P. 11-98.
347. Nag Hammadi Codices III, 2 and IV, 2: The Gospel of the Egyptians (The Holy Book of the Great Invisible Spirit). / Ed. by A. Böhlig, F. Wisse. – Leiden: E. J. Brill, 1975; Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4. / Ed. by D. M. Parrot. – Leiden: E. J. Brill, 1979; Nag Hammadi Codices IX and X. / Ed. by B. A. Pearson. – Leiden: E. J. Brill, 1981; Nag Hammadi Codices: Greek and Coptic Papyri from the Cartonnage of the Covers. / Ed. by J. W. B. Barns, G. M. Browne, J. C. Shelton. – Leiden: E. J. Brill, 1981; Nag Hammadi Codex III, 5: The Dialogue of the Savior. / Ed. by S. Emmel. – Leiden-New York-København-Köln: E. J. Brill, 1984; Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex): Introduction, Text, Translation, Indices. / Ed. by H. W. Attridge. – Leiden: E. J. Brill, 1985; Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex): Notes. / Ed. by

H. W. Attridge. – Leiden: E. J. Brill, 1985; Nag Hammadi Codex II, 2-7 together with XIII, 2*, Brit. Lib. Or. 4926 (1), and P. Oxy. 1, 654, 655. / Ed. by B. Layton. – Vol. 1: Gospel According to Thomas, Gospel According to Philip, Hypostasis of the Archons, and Indices. – Leiden-New York-København-Köln: E. J. Brill, 1989; Vol. 2: On the Origin of the World, Expository Treatise on the Soul, Book of Thomas the Contender. – Leiden-New York-København-Köln: E. J. Brill, 1989; Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII. / Ed. by C. W. Hedrick. – Leiden-New York-København-Köln: E. J. Brill, 1990; Nag Hammadi Codices III, 3-4 and V, 1 with Papyrus Berolinensis 8502, 3 and Oxyrhynchus Papyrus 1081: Eugnostos and Sophia of Jesus Christ. / Ed. by D. M. Parrot. – Leiden: E. J. Brill, 1991; Nag Hammadi Codex VIII. / Ed. by J. S. Sieber. – Leiden-New York-København-Köln: E. J. Brill, 1991; The Apocryphon of John: Synopsis of Nag Hammadi Codices II, 1; III, 1 and IV, 1 with BG 8502, 2. / Ed. by F. Wisse, M. Waldstein. – Leiden-New York-Köln: E. J. Brill, 1995; Nag Hammadi Codex VII. / Ed. by B. A. Pearson. – Leiden-New York-Köln: E. J. Brill, 1996.

348. The Nag Hammadi Library after Fifty Years: Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration. / Ed. by J. D. Turner, A. McGuire. – Leiden-New York-Köln: E. J. Brill, 1997. – 531 p.
349. The Nag Hammadi Scriptures: The International Edition. / Ed. by M. Meyer. – New York: HarperCollins, 2007. – 844 p.
350. Nagel P. Bibliographie zur russischen und sowjetischen Koptologie. – Halle (Saale): Universitäts- und Landesbibliothek, 1978. – 103 S.
351. Nag-Hammadi-Register: Wörterbuch zur Erfassung der Begriffe in den koptisch-gnostischen Schriften von Nag-Hammadi; mit einem deutschen Index. / Angefertigt von F. Siegert; Einführung von A. Böhlig. – Tübingen: J. C. B. Mohr, 1982. – 383 S.

352. Neller K. V. Diversity in the Gospel of Thomas: Clues for a New Direction? // *The Second Century: A Journal of Early Christian Studies*. – 1989-1990. – Vol. 7. – P. 1-18.
353. *New Sayings of Jesus and Fragment of a Lost Gospel from Oxyrhynchus*. / Edited, with Translation and Commentary, by B. P. Grenfell, A. S. Hunt. – New York: Oxford University Press, 1904. – 47 p.
354. Niederwimmer K. *The Didache*. – Philadelphia: Fortress Press, 1998. – 288 p.
355. *Novum Testamentum graece*. – 27. revidierte Auflage. / Hrsg. von E. Nestle, K. Aland, M. Black et al. – Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993. – 810 S.
356. *The Old Testament Pseudepigrapha*. Ed. by James H. Charlesworth. – Vol. 1: *Apocalyptic Literature and Testaments*. – New York: Doubleday, 1983. – 995 p.; Vol. 2: *Expansions of the 'Old Testament' and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms and Odes, Fragments of Lost Judaeo-Hellenistic Works*. – New York: Doubleday, 1985. – 1006 p.
357. O'Neill J. C. *The Kingdom of God // Novum Testamentum*. – 1993. – Vol. 35. – P. 130-141.
358. *Origenis Hexaplorum quae supersunt; sive Veterum interpretum graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta*. / Post Flaminium Nobilium, Drusium, et Montefalconium, adhibita etiam versione Syrohexaplari, concinnavit, emendavit, et multis partibus auxit F. Field. – T. I: *Prolegomena; Genesis – Esther*. – Oxonii: E typographeo Clarendoniano, 1875. – 806 p.; T. II: *Jobus – Malachias; Auctarium et indices*. – Oxonii: E typographeo Clarendoniano, 1875. – 1036 p.
359. *The Oxyrhynchus Papyri*. – Part I. / Edited with Translation and Notes by B. P. Grenfell, A. S. Hunt. – London: Egypt Exploration Fund, 1898. – 284 p.; Part IV. / Edited with Translation and Notes by B. P. Grenfell, A. S. Hunt. – London: Egypt Exploration Fund, 1904. – 306 p.

360. Pagels E. *Beyond Belief: The Secret Gospel of Thomas*. – New York: Random House, 2003. – 241 p.
361. Pagels E. H. Exegesis of Genesis 1 in the Gospels of Thomas and John // *Journal of Biblical Literature*. – 1999. – Vol. 118. – P. 477-496.
362. Pagels E., Koester H. Report on the Dialogue of the Savior (CG III, 5) // *Nag Hammadi and Gnosis: Papers read at the First International Congress of Coptology (Cairo, December 1976)*. / Ed. by R. McL. Wilson. – Leiden: E. J. Brill, 1978. – P. 66-74.
363. Painter J. *Just James: The Brother of Jesus in History and Tradition*. – Columbia: University of South Carolina Press, 1997. – 399 p.
364. *A Patristic Greek Lexicon*. / Ed. by G. W. H. Lampe. – Oxford: Clarendon Press, 1961. – 1568 p.
365. Patterson S. J. *Askesis and the Early Jesus Tradition // Asceticism and the New Testament*. / Ed. by L. E. Vaage, V. L. Wimbush. – New York-London: Routledge, 1999. – 49-69.
366. Patterson S. J. Fire and Dissention: Ipsissima Vox Jesu in Q 12: 49, 51-53? // *Forum*. – 1989. – Vol. 4. – Number 2. – P. 121-139.
367. Patterson S. J. *The Gospel of Thomas and Historical Jesus Research // Coptica – Gnostica – Manichaica: Mélanges offerts à Wolf-Peter Funk*. / Éditées par L. Painchaud, P.-H. Poirier. – Louvain-Paris: Éditions Peeters; Québec: Les Presses de l'Université Laval, 2006. – P. 663-684.
368. Patterson S. J. *The Gospel of Thomas and Historical Jesus: Retrospectus and Prospectus // Society of Biblical Literature 1990 Seminar Papers*. / Ed. by D. J. Lull. – Atlanta: Scholars Press, 1990. – P. 614-636.
369. Patterson S. J. *The Gospel of Thomas and Jesus: Thomas Christianity, Social Radicalism, and the Quest of the Historical Jesus*. – Sonoma, California: Polebridge Press, 1993. – 275 p.
370. Patterson S. J. *The Gospel of Thomas and the Synoptic Tradition: A Forschungsbericht and Critique // Forum*. – 1992. – Vol. 8. – P. 45-97.

371. Patterson S. J. *Wisdom in Q and Thomas // In Search of Wisdom: Essays in Memory of John G. Gammie.* / Ed. by L. G. Perdue, B. B. Scott, W. J. Wiseman. – Louisville: Westminster, 1993. – P. 187-221.
372. *Paul and the Corinthians: Studies on a Community in Conflict: Essays in Honour of Margaret Thrall.* / Ed. by T. J. Burke, J. K. Elliott. – Leiden-Boston: Brill, 2003. – 349 p.
373. Perkins Ph. [Review of:] Riley G. J. *Resurrection Reconsidered: Thomas and John in Controversy.* – Minneapolis: Fortress Press, 1995. – 222 p. // *Theological Studies.* – 1996. – Vol. 57. – P. 182-183.
374. Perkins Ph. *Pronouncement Stories in the Gospel of Thomas // Semeia.* – 1981. – Vol. 20. – P. 121-132.
375. Perkins Ph. *The Gnostic Dialogue: The Early Church and the Crisis of Gnosticism.* – New York-Ramsey-Toronto: Paulist Press, 1980. – 239 p.
376. Perkins Ph. *The Gospel of Thomas // Searching the Scriptures.* / Ed. by E. Schüssler Fiorenza; with the Assistance of A. Brock and S. Matthews. – Vol. 2: *A Feminist Commentary.* – London: SCM Press, 1995. – P. 535-560.
377. Perkins Ph. *The Rejected Jesus and the Kingdom Sayings // Semeia.* – 1988. – Vol. 44. – P. 79-94.
378. Perrin N. *Recent Trends in Gospel of Thomas Research (1991–2006): Part I, The Historical Jesus and the Synoptic Gospels // Currents in Biblical Research.* – 2007. – Vol. 5. – P. 183-206.
379. Perrin N. *Thomas and Tatian: The Relationship between the Gospel of Thomas and the Diatessaron.* – Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002. – 216 p.
380. Perrin N. *Thomas and Tatian: The Relationship between the Gospel of Thomas and the Diatessaron.* – Ph.D. dissertation. – Marquette University, 2001. – 219 p.

381. Perrin N. Thomas, *the Other Gospel*. – London: S.P.C.K., 2007. – 160 p.
382. Petersen W. L. *Tatian's Diatessaron: Its Creation, Dissemination, Significance, and History of Scholarship*. – Leiden-New York-Köln: E. J. Brill, 1994. – 555 p.
383. Peterson E. Engel- und Dämonennamen. *Nomina Barbara // Rheinisches Museum für Philologie*. – 1926. – Bd. 75. – S. 393-421.
384. Philo. – Supplement 2: Questions and Answers on Exodus; Translated from the Ancient Armenian Version of the Original Greek by R. Marcus. – Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1953. – 307 p.
385. *Philonis Alexandrini opera quae supersunt. / Ediderunt L. Cohn, P. Wendland. – Vol. 3. / Edidit P. Wendland. – Berolini: Typis et impensis Georgii Reimeri, 1898. – 306 p.*
386. *Phoinix von Kolophon. / Texte und Untersuchungen von G. A. Gerhard. – Leipzig-Berlin: Druck und Verlag von B. G. Teubner, 1909. – 302 S.*
387. *Pistis Sophia. / Neu herausgegeben mit Einleitung nebst griechischem und koptischem Wort- und Namenregister von C. Schmidt. – Haunia: Gyldendalske Boghandel-Nordisk Forlag, 1925. – 456 S.*
388. *Pistis Sophia. / Text Ed. by C. Schmidt; Translation and Notes by V. Macdermot. – Leiden: E. J. Brill, 1978. – 806 p.*
389. Plisch U.-K. *Probleme und Lösungen: Bemerkungen zu einer Neuübersetzung des Thomasevangeliums (NHC II, 2) // Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit: Akten des 6. Internationalen Koptologenkongresses, Münster, 20.-26. Juli 1996. / Hrsg. von S. Emmel, M. Krause, S. G. Richter, S. Schaten. – Bd. 2: Schriftum, Sprache und Gedankenwelt. – Wiesbaden: Reichert Verlag, 1999. – S. 523-528.*

390. Plisch U.-K. *The Gospel of Thomas: Original Text with Commentary.* / Transl. by G. S. Robinson. – Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2008. – 281 p.
391. Pokorný P. *A Commentary on the Gospel of Thomas: From Interpretations to the Interpreted.* – New York-London: T&T Clark, 2009. – 177 p.
392. Porter S. E. P. Oxy. 655 and James Robinson's Proposals for Q: Brief Points of Clarification // *Journal of Theological Studies.* – 2000. – Vol. 52. – P. 84-92.
393. Powell M. A. *What is Narrative Criticism? A New Approach to the Bible.* – London: S.P.C.K., 1993. – 125 p.
394. *Die Pseudoklementinen.* Hrsg. von B. Rehm. – Bd. 2: *Rekognitionen in Rufins Übersetzung.* – Berlin: Akademie-Verlag, 1965. – 388 S.
395. *Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum.* / Ed. by G. Kisch. – Notre Dame, Indiana: The University of Notre Dame, 1949. – 277 p.
396. Puech A.-Ch. *Une collection de paroles de Jésus récemment retrouvée: l'Évangile selon Thomas* // *Académie des inscriptions et belles-lettres, Comptes-rendus des séances de l'année 1957.* – Paris: Librairie C. Klincksieck, 1958. – P. 146-167.
397. Puech H.-Ch. *Gnostic Gospels and Related Documents* // Hennecke E. *New Testament Apocrypha.* / Ed. by W. Schneemelcher. – Vol. 1: *Gospels and Related Writings.* – London: Lutterworth Press, 1963. – P. 231-362.
398. Puech H.-Ch. *Un logion de Jésus sur bandelette funéraire* // *Revue de l'Histoire des Religions.* – 1955. – T. 147. – P. 126-129.
399. Quispel G. *Gnostic Studies.* – Vol. 1. – İstanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut in het Nabije Oosten, 1974; Vol. 2. – İstanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te İstanbul, 1975.

400. Quispel G. Qumran, John and Jewish Christianity // John and Qumran. / Ed. by J. H. Charlesworth. – London: Geoffrey Chapman, 1972. – P. 137-155.
401. Quispel G. The ‘Gospel of Thomas’ and the ‘Gospel of the Hebrews’ // *New Testament Studies*. – 1965-1966. – Vol. 12. – P. 371-382.
402. Redpath H. A. So-called Logia and Their Relation to the Canonical Scriptures // *The Expositor*. – Fifth Series. – 1897. – Vol. 6. – P. 224-230.
403. *Rhetores Graeci. / Ex recognitione L. Spengel*. – Vol. 2. – Lipsiae: Sumptibus et typis B. G. Teubneri, 1854. – 560 p.
404. Riley G. J. A Note on the Text of Gospel of Thomas 37 // *The Harvard Theological Review*. – 1995. – Vol. 88. – P. 179-181.
405. Riley G. J. Resurrection Reconsidered: Thomas and John in Controversy. – Minneapolis: Fortress Press, 1995. – 222 p.
406. Riley G. J. The Gospel of Thomas in Recent Scholarship // *Currents in Research: Biblical Studies*. – 1994. – Vol. 2. – P. 227-252.
407. Riley G. J. Thomas Tradition and the Acts of Thomas // *Society of Biblical Literature 1991 Seminar Papers*. / Ed. by E. H. Lovering. – Atlanta: Scholars Press, 1991. – P. 533-542.
408. Roberts C. H. The Gospel of Thomas: Logion 30^A // *Journal of Theological Studies*. – 1970. – Vol. 21. – P. 91-92.
409. Robinson J. M. Jesus from Easter to Valentinus (or to the Apostles’ Creed) // *Journal of Biblical Literature*. – 1982. – Vol. 101. – P. 5-37.
410. Robinson J. M. On Bridging the Gulf from Q to the Gospel of Thomas (or vice versa) // *Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity*. / Ed. by C. W. Hedrick, R. Hodgson Jr. – Peabody, Massachusetts: 1986. – P. 127-175.
411. Robinson J. M. The Discovery of the Nag Hammadi Codices // *Journal of Coptic Studies*. – 2009. – Vol. 11. – P. 1-21.

412. Robinson J. M. The Discovery of the Nag Hammadi Codices // The Biblical Archaeologist. – 1979. – Vol. 42. – P. 206-224.
413. Robinson J. M. The *Incipit* of the Sayings Gospel Q // Robinson J. M. The Sayings Gospel Q: Collected Essays. / Ed. by C. Heil, J. Verheyden. – Leuven: Leuven University Press, 2005. – P. 465-492.
414. Robinson J. M. The Jung Codex: The Rise and Fall of a Monopoly // Religious Studies Review. – 1977. – Vol. 3. – P. 17-30.
415. Robinson J. M., Heil C. The Lilies of the Field: Saying 36 of the Gospel of Thomas and Secondary Accretions in Q 12, 22b-31 // New Testament Studies. – 2001. – Vol. 47. – P. 1-25.
416. Robinson J. M., Koester H. H. Trajectories through Early Christianity. – Philadelphia: Fortress Press, 1971. – 297 p.
417. The Roots of Egyptian Christianity. / Ed. by B. A. Pearson, J. E. Goehring. – Philadelphia: Fortress Press, 1986. – 319 p.
418. Rowland C. The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity. – London: S.P.C.K., 1982. – 562 p.
419. Rudolph K. Gnosis: The Nature and History of Gnosticism. – New York: Harper & Row, 1987. – 411 p.
420. Ruzer S. Who Was Unhappy with the Davidic Messiah? // Ruzer S. Mapping the New Testament: Early Christian Writings as a Witness for Jewish Biblical Exegesis. – Leiden-Boston: Brill, 2007. – P. 101-129.
421. Sacrorum Bibliorum fragmenta copto-sahidica Musei Borgiani. / Iussu et sumptibus S. Congregationis de Propaganda Fide edita. – Vol. II. – Romae: Typis Eiusdem S. Congregationis, 1889. – 362 p.
422. Sancti Irenaei episcopi Lugdenensis Libros quinque adversus haereses. / Edidit W. W. Harvey. – T. 1. Cantabrigiae: Typis academicis, 1857. – 388 p.; T. 2. – Cantabrigiae: Typis academicis, 1857. – 570 p.
423. Sancti Pachomii vitae Graecae. / Ediderunt hagiographi Bollandiani ex recensione F. Halkin. – Bruxelles: Société des Bollandistes, 1932. – 474 p.

424. S. Pachomii vitae Sahidice scriptae. / Edidit L. Th. Lefort. – Parisiis: E typographeo reipublicae, 1933. – 402 p.
425. Sandelin K.-G. Wisdom as Nourisher: A Study of an Old Testament Theme, Its Development within Early Judaism and Its Impact on Early Christianity. – Åbo: Åbo Akademi, 1986. – 274 p.
426. Sanders E. P., Davies M. Studying the Synoptic Gospels. – London: SCM Press; Philadelphia: Trinity Press International, 1996. – 361 p.
427. Sandmel S. Parallelomania // Journal of Biblical Literature. – 1962. – Vol. 81. – P. 1-13.
428. Schenke H.-M. Bemerkungen zu #71 des Thomas-Evangeliums // Enchoria: Zeitschrift für Demotistik und Koptologie. – 2001. – Bd. 27. – S. 120-126.
429. Schenke H.-M. On the Compositional History of the Gospel of Thomas // Forum. – 1994. – Vol. 10. – P. 9-30.
430. Scholer D. M. Nag Hammadi Bibliography 1948-1969. – Leiden: E. J. Brill, 1971. – 201 p.
431. Scholer D. M. Nag Hammadi Bibliography 1970-1994. – Leiden: E. J. Brill, 1997. – 477 p.
432. Scholer D. M. Nag Hammadi Bibliography 1995-2006. – Leiden: E. J. Brill, 2009. – 256 p.
433. Schrage W. Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelien-Übersetzungen; zugleich ein Beitrag zur gnostischen Synoptikerdeutung. – Berlin: Alfred Töpelmann, 1961. – 213 S.
434. Scott B. B. Hear Then the Parable: A Commentary on the Parables of Jesus. – Minneapolis, Fortress Press, 1990. – 465 p.
435. Scott B. B. The Empty Jar // Forum. – 1987. – Vol. 3. – Number 2. – P. 77-80.

436. Segal A. F. *Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and their Environment // Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. – Teil II: Prinzipat. – Band 23: Religion. – 2. Teilband. – Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1980. – S. 1333-1394.*
437. Segal A. F. *Life after Death: A History of the Afterlife on the Religions of the West. – New York: Doubleday, 2004. – 866 p.*
438. Sellev P. *Death, the Body, and the World in the Gospel of Thomas // Studia Patristica. – Vol. XXXI: Papers Presented at the Twelfth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford, 1995. / Ed. by E. A. Livingstone. – Leuven: Peeters, 1997. – P. 530-534.*
439. Sellev P. *Pious Practice and Social Formation in the Gospel of Thomas: Thomas 6, 14, 27, 53, 104 // Forum. – 1994. – Vol. 10. – P. 47-56.*
440. *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. / Ed. A. Rahlfs. – Duo volumina in uno. – Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979. – 1184+941 S.*
441. *Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum. – Vol. XII, 2: Sapientia Iesu Filii Sirach. / Edidit J. Ziegler. – 2., durchgesehene Ausgabe. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1980. – 368 S.*
442. Setzer C. *Resurrection of the Body in Early Judaism and Early Christianity. – Boston-Leiden: Brill Academic Publishers, 2004. – 233 p.*
443. Shedinger R. F. [Review of:] Perrin N. *Thomas and Tatian: The Relationship between the Gospel of Thomas and the Diatessaron. – Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002. – 216 p. // Journal of Biblical Literature. – 2003. – Vol. 122. – P. 387-391.*
444. Sieber J. H. *A Redactional Analysis of the Synoptic Gospels with Regard to the Question of the Sources of the Gospel according to Thomas. – Ph.D. dissertation. – Claremont Graduate School and University Center, 1966. – 274 p.*

445. Sinuthii archimandritae vita et opera omnia. / Edidit I. Leipoldt; adiuvante W. Crum. – Vol. 3. – Parisiis: E typographeo reipublicae; Carolus Poussieltgus, bibliopola; Leipzig: Otto Harrassowitz, 1908. – 270 p.
446. Sivertsev A. M. The Gospel of Thomas and Early Stages in the Development of the Christian Wisdom Literature // *Journal of Early Christian Studies*. – 2000. – Vol. 8. – P. 319-340.
447. Skeat T. C. The Lilies of the Field // *The Collected Biblical Writings of T. C. Skeat*. / Introduced and Ed. by J. K. Elliott. – Leiden-Boston: Brill, 2004. – P. 243-246.
448. Skinner C. W. John and Thomas – Gospels in Conflict? Johannine Characterization and the Thomas Question. – Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2009. – 248 p.
449. Skinner J. A Critical and Exegetical Commentary on Genesis. – New York: Charles Scribner's Sons, 1910. – 551 p.
450. Slusser M. Docetism: A Historical Definition // *The Second Century: A Journal of Early Christian Studies*. – 1981. – Vol. 1. – P. 163-172.
451. Sly D. Philo's Perception of Women. – Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1990. – 258 p.
452. Smith J. Z. Birth Upside down or Right Side up? // *History of Religions*. – 1970. – Vol. 9. – P. 281-303.
453. Smith J. Z. The Garments of Shame // *History of Religions*. – 1966. – Vol. 5. – P. 217-238.
454. Smith M. Ascent to the Heavens and the Beginning of Christianity // *Smith M. Studies in the Cult of Yahweh*. / Ed. by S. J. D. Cohen. – Vol. 2: New Testament, Early Christianity, and Magic. – Leiden: E. J. Brill, 1996. – P. 47-67.
455. Smith M. History of the Term Gnostikos // *The Rediscovery of Gnosticism: Proceedings of the International Conference on Gnosticism at*

- Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978. / Ed. by B. Layton. – Vol. 2: Sethian Gnosticism. – Leiden: E. J. Brill, 1981. – P. 796-807.
456. Smith M. On the History of ἀποκαλύπτω and ἀποκάλυψις // Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East: Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12-17, 1979. / Ed. by D. Hellholm. – 2nd Ed., Enlarged by Supplementary Bibliography. – Tübingen: J. C. B. Mohr, 1989. – P. 9-20.
457. Snodgrass K. R. The Gospel of Thomas: A Secondary Gospel // The Second Century: A Journal of Early Christian Studies. – 1989-1990. – Vol. 7. – P. 19-38.
458. Starr R. J. The Circulation of Literary Texts in the Roman World // The Classical Quarterly. – 1987. – Vol. 37. – P. 213-223.
459. Synopsis Quattuor Evangeliorum: Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis. / Edidit K. Aland. – 15. revidierte Aufl. – 2. korrigierter Druck. – Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, 1997. – 606 p.
460. Taussig H. The Gospel of Thomas and the Case for Jesus as Teacher of Common Wisdom // Forum. – 1994. – Vol. 10. – P. 31-43.
461. Thomas at the Crossroads: Essays on the Gospel of Thomas. / Ed. by R. Uro. – Edinburgh: T&T Clark, 1998. – 213 p.
462. Das Thomasevangelium: Entstehung – Rezeption – Theologie. / Hrsg. von J. Frey, E. E. Popkes, J. Schröter; unter Mitarbeit von C. Jacobi. – Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2008. – 545 S.
463. Thomasine Traditions in Antiquity: The Social and Cultural World of the Gospel of Thomas. / Ed. by J. Ma. Ásgeirsson, A. D. DeConick, R. Uro. – Leiden-Boston: E. J. Brill, 2006. – 307 p.
464. Thomassen E. The Spiritual Seed: The Church of the “Valentinians”. – Leiden-Boston: Brill, 2006. – 545 p.

465. Tigchelaar E. J. C. More on Apocalyptic and Apocalypses // *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Periods*. – 1987. – Vol. 18. – P. 137-144.
466. Till W. C. New Sayings in the Recently Discovered Coptic ‘Gospel of Thomas’ // *The Bulletin of the John Rylands Library*. – 1959. – Vol. 41. – P. 446-458.
467. Tov E. *Textual Criticism of the Hebrew Bible*. – Second Revised Edition. – Fortress Press: Minneapolis, 2001. – 456 p.
468. La tradizione dell’enkrateia: Motivazioni ontologiche e protologiche: Atti del Colloquio Internazionale, Milano, 20-23 aprile 1982. / Pubblicati a cura di U. Bianchi. – Roma: Edizioni dell’Ateneo, 1985. – 800 p.
469. Tuckett C. M. The Corinthians Who Say “There Is No Resurrection of the Dead” (1 Cor 15, 12) // *The Corinthian Correspondence*. / Ed. by R. Bieringer. – Leuven: Leuven University Press, 1996. – P. 247-275.
470. Turner J. D. A New Link in the Syrian Judas Thomas Tradition // *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Alexander Böhlig*. / Ed. by Martin Krause. – Leiden: E. J. Brill, 1972. – P. 109-119.
471. Turner J. D. *The Book of Thomas the Contender from Codex II of the Cairo Gnostic Library from Nag Hammadi (CG II, 7): The Coptic Text with Translation, Introduction and Commentary*. – Missoula, Montana: Scholars Press, 1975. – 247 p.
472. Turner M. L. *The Gospel according to Philip: The Sources and Coherence of an Early Christian Collection*. – Leiden-New York-Köln: E. J. Brill, 1996. – 283 p.
473. Unnik W. C. van. *Newly Discovered Gnostic Writings: A Preliminary Survey of the Nag Hammadi Find*. – London: SCM Press, 1960. – 96 p.
474. Uro R. *Asceticism and Anti-familial Language in the Gospel of Thomas // Constructing Early Christian Families: Family as Social Reality*

- and Metaphor. / Ed. by H. Moxnes. – London-New York: Routledge, 1997. – P. 216-234.
475. Uro R. Explaining Early Christian Asceticism: Methodological Considerations // *Lux Humana, Lux Aeterna: Essays on Biblical and Related Themes in Honour of Lars Aejmelaesus*. / Ed. by A. Mustakallio; in Collaboration with H. Leppä and H. Räisänen. – Helsinki: Finnish Exegetical Society; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005. – P. 458-474.
476. Uro R. Thomas: Seeking the Historical Context of the Gospel of Thomas. – London-New York: T&T Clark, 2003. – 186 p.
477. Uro R. Washing the Outside of the Cup: Gos. Thom. 89 and the Synoptic Parallels // *From Quest to Q: Festschrift James M. Robinson*. / Ed. by J. Ma. Ásgeirsson, K. De Troyer, M. W. Meyer. – Leuven: Peeters, 2000. – P. 302-322.
478. Valantasis R. Constructions of Power in Asceticism // *Journal of the American Academy of Religion*. – 1995. – Vol. 63. – P. 775-821.
479. Valantasis R. Is the Gospel of Thomas Ascetical? Revisiting an Old Problem with a New Theory // *Journal of Early Christian Studies*. – 1999. – Vol. 7. – P. 55-81.
480. Valantasis R. *The Gospel of Thomas*. – London: Routledge, 1997. – 221 p.
481. Viviano P. A. Source Criticism // *To Each Its Own Meaning: An Introduction to Biblical Criticisms and Their Application*. / Ed. by S. L. McKenzie, S. R. Haynes. – Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1999. – P. 35-57.
482. Vööbus A. *History of Asceticism in the Syrian Orient: A Contribution to the History of Culture in the Near East*. – Vol. 1: *The Origin of Asceticism; Early Monasticism in Persia*. – Louvain: Secrétariat du Corpus SCO, 1958. – 342 p.

483. Vööbus A. Liturgical Traditions in the Didache. – Stockholm: Estonian Theological Society in Exile, 1968. – 193 p.
484. Walls A. F. The References to Apostles in the Gospel of Thomas // *New Testament Studies*. – 1960-1961. – Vol. 7. – P. 266-270.
485. Wedderburn A. J. M. Philo's 'Heavenly Man' // *Novum Testamentum*. – 1973. – Vol. 15. – P. 301-326.
486. Wedderburn A. J. M. The Problem of the Denial of the Resurrection in I Corinthians XV // *Novum Testamentum*. – 1981. – Vol. 23. – P. 229-241.
487. Weima J. A. D. The Second Tense in the Gospel of Thomas: The 'Sleeping Beauty' of the Coptic Verbal System // *Orientalia*. – 1990. – T. 59. – P. 491-510.
488. Weiss H. Paul and the Judging of Days // *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*. – 1995. – Bd. 86. – S. 137-153.
489. Westendorf W. *Koptisches Handwörterbuch*. – Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 1965/1977. – 679 S.
490. Williams M. A. Rethinking "Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category. – Princeton: Princeton University Press, 1996. – 335 p.
491. Williams M. A. The Immovable Race: A Gnostic Designation and the Theme of Stability in Late Antiquity. – Leiden: E. J. Brill, 1985. – 239 p.
492. Williams M. A. Variety in Gnostic Perspectives on Gender // *Images of the Feminine in Gnosticism*. / Ed. by K. L. King. – Philadelphia: Fortress Press, 1988. – P. 2-22.
493. Williams P. J. [Review of:] Perrin N. Thomas and Tatian: The Relationship between the Gospel of Thomas and the Diatessaron. – Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002. – 216 p. // *European Journal of Theology*. – 2004. – Vol. 13. – P. 139-140.

494. Williams P. J. Alleged Syriac Catchwords in the Gospel of Thomas // *Vigiliae Christianae*. – 2009. – Vol. 63. – P. 71-82.
495. Wilson R. McL. “Thomas” and the Growth of the Gospels // *The Harvard Theological Review*. – 1960. – Vol. 53. – P. 231-250.
496. Wilson R. McL. Half a Century of Gnosisforschung – in Retrospect // *Gnosisforschung und Religionsgeschichte: Festschrift für Kurt Rudolph zum 65. Geburtstag*. / Hrsg. von H. Preißler, H. Seiwert; unter Mitarbeit von H. Mürmel. – Marburg: diagonal-Verlag, 1994. – S. 343-353.
497. Wilson R. McL. *Studies in the Gospel of Thomas*. – London: A. R. Mowbray & Co. Limited, 1960. – 160 p.
498. Wilson R. McL. *The Gospel of Thomas Reconsidered // Divitiae Aegypti: Koptologische und verwandte Studien zu Ehren von Martin Krause*. / Herausgegeben von C. Fluck, L. Langener, S. Richter, S. Schaten, G. Wurst. – Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1995. – S. 331-336.
499. Witetschek S. Going Hungry for a Purpose: On Gos. Thom. 69.2 and a Neglected Parallel in Origen // *Journal for the Study of the New Testament*. – 2010. – Vol. 32. – P. 379-393.
500. *Wörterbuch der griechischen Wörter in den koptischen dokumentarischen Texten*. / Hrsg. von H. Förster. – Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2002. – 914 S.
501. Wright N. T. *The New Testament and the People of God*. – Minneapolis: Fortress Press, 1992. – 535 p.
502. Zöckler T. Light within the Human Person: A Comparison of Matthew 6: 22-23 and Gospel of Thomas 24 // *Journal of Biblical Literature*. – 2001. – Vol. 120. – P. 487-499.

ПРИЛОЖЕНИЕ I

О ПЕРЕВОДЕ М. К. ТРОФИМОВОЙ

В настоящей работе мы намеренно не пользовались переводом Евангелия от Фомы на русский язык, выполненным М. К. Трофимовой.³⁴⁷ Этот перевод можно считать устаревшим по ряду причин.

1. С момента публикации перевода в 1972 году³⁴⁸ исследователями был подготовлен целый ряд критических изданий, включающих возможные восстановления и исправления текста (М. К. Трофимова делала перевод по *editio princeps*). Все они должны быть учтены при подготовке современного научного перевода. См. изречения 21, 51, 60, 61, 68, 71, 83, 93, 95, 101, 103 и 111.
2. В переводе М. К. Трофимовой не учтены данные папирусных фрагментов Евангелия от Фомы, найденных в Оксиринхе, которые в ряде случаев позволяют лучше понять коптский текст (не вызывает сомнений, что коптская версия Евангелия от Фомы является переводом утраченного древнегреческого оригинала).
3. В делении Евангелия от Фомы на 118 изречений М. К. Трофимова следует за Ж. Дорессом.³⁴⁹ Это не соответствует пониманию структуры текста, отражённому в современных исследованиях. Последние, вслед за *editio princeps*, делят текст на 114 изречений.

³⁴⁷ Мы использовали последнее издание перевода М. К. Трофимовой, в котором были исправлены некоторые ошибки, допущенные в предыдущих вариантах перевода: Апокрифы древних христиан. / Перевод и исследование И. С. Свенцицкой и М. К. Трофимовой. – М.: Сфера, 2004. – С. 167-184. Например, в более ранней публикации имя **ἸΑΚΩΒΟΣ ΔΙΚΑΙΟΣ** (др.-греч. Ἰάκωβος ὁ δίκαιος) было ошибочно переведено как «Иаков справедливый». См.: Апокрифы древних христиан: Исследование, тексты, комментарии. – М.: Мысль, 1989. – С. 250-262.

³⁴⁸ Трофимова М. К. Из рукописей Наг-Хаммади // Античность и современность: К 80-летию Ф. А. Петровского. – М.: Наука, 1972. – С. 369-380.

³⁴⁹ См. сопоставительную таблицу в статье Р. Уилсона: Wilson R. McL. "Thomas" and the Growth of the Gospels. – P. 249-250.

4. Вопреки общепринятой практике научного перевода, М. К. Трофимова не указала в своём переводе коптские слова, заимствованные из древнегреческого языка.
5. В ряде случаев в переводе М. К. Трофимовой отсутствуют квадратные скобки, маркирующие наличие лакуны. Из-за этого восстановление, предложенное исследователями, выдаётся за оригинальный текст (см., прежде всего, изречение 65; см. также изречение 64). В других случаях отсутствуют угловые скобки, в которые должны быть заключены исправления, внесённые издателями в текст (изречения 13, 20, 50, 67, 74 и 110).
6. В ряде случаев перевод М. К. Трофимовой неточен, поскольку не учитывает результаты дискуссий о некоторых терминах и религиозных идеях Евангелия от Фомы. Прежде всего, это касается крайне трудного для понимания слова $\mu\omicron\nu\alpha\chi\acute{o}\varsigma$ в изречениях 16, 49 и 75, которое М. К. Трофимова некорректно переводит как «единственный», и которое, по мнению большинства исследователей, в действительности является техническим термином.
7. Считая Евангелие от Фомы «гностическим апокрифом»³⁵⁰, М. К. Трофимова в своём переводе привносит в текст памятника чуждые ему (или, по крайней мере, не столь очевидные для него) идеи. См. в первую очередь слово «всё» (**ΠΤΗΡΣ**) в изречениях 2, 67 и 77, которое М. К. Трофимова пишет с заглавной буквы («Всё»), рассматривая, по всей видимости, как «гностический» технический термин (др.-греч. τὰ πάντα).
8. В ряде случаев перевод М. К. Трофимовой требует уточнения (изречения 1, 6, 9, 12, 13, 20, 21, 22, 26, 27, 29, 30, 53, 57, 60, 61, 69, 70,

³⁵⁰ Трофимова М. К. Историко-философские вопросы гностицизма (Наг-Хаммади, II, сочинения 2, 3, 6, 7). – М.: Наука, 1979. – С. 66.

- 74, 76, 77, 84, 88, 89, 96, 104, 108, 113 и 114). В ряде случаев перевод является двусмысленным (изречения 10, 24, 33, 45, 60, 64, 87, 97 и 109).
9. В некоторых случаях один и тот же термин переводится различными словами; по этой причине читатель может ошибочно предположить, что в оригинальном тексте используются различные термины (изречения 19 и 106). В других случаях разные термины переводятся одним и тем же словом (изречение 35).
10. В некоторых случаях переводчиком по непонятной причине пропущена часть текста (изречения 46, 50 и 85). В других случаях в круглых скобках приводятся слова, поясняющие непонятный текст, которые, однако, не имеют подтверждения в самом тексте и, следовательно, являются предположением переводчика. Знак вопроса, который мог бы указывать на гадательный характер пояснения, в тексте отсутствует (изречение 57).

ПРИЛОЖЕНИЕ II

ЕВАНГЕЛИЕ ОТ ФОМЫ (КОММЕНТИРОВАННЫЙ ПЕРЕВОД С КОПТСКОГО И ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОГО)

Настоящая публикация впервые предоставляет русскоязычному читателю возможность познакомиться со всеми известными свидетелями текста Евангелия от Фомы. Перевод выполнен по изданию, подготовленному Г. Аттриджем, Х. Кёстером, Т. Ламбдином и Б. Лейтоном³⁵¹. Комментарий к настоящей публикации ограничен рядом вопросов критики текста, поскольку подробный историко-филологический комментарий по своему объёму должен представлять собой отдельную монографию.

УСЛОВНЫЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ

[...] Утраченные части рукописей и восстановления, предложенные современными исследователями.

<...> Исправления, внесённые исследователями в текст.

{...} Слова, которые, по мнению исследователей, следует исключить из текста.

(...) Пояснения, использованные переводчиком и отсутствующие в оригинальном тексте.

αβγδ Точка под буквой означает, что данное её прочтение может быть оспорено.

КОПТСКАЯ ВЕРСИЯ

(Incipit)

³⁵¹ Nag Hammadi Codex II, 2-7. – Vol. 1. – P. 38-128.

Это сокровенные слова (*или*: речи), которые произнёс живой Иисус³⁵² и записал Дидим Иуда Фома (Δίδυμος Ἰούδας Θωμᾶς).³⁵³

(1)

И он сказал: Тот, кто найдёт истолкование (ἐρμηνεία) этим словам, не вкусит смерти.

(2)

Иисус сказал: Да не прекратит ищущий искать, пока не найдёт, и, когда (ὅταν) он найдёт, он будет потрясён, и, если он будет потрясён, он удивится, и он будет царствовать над всем.

(3)

Иисус сказал: Если говорят вам ваши предводители: вот, Царствие – на небе, тогда птицы небесные опередят вас. Если они (предводители) говорят вам: оно – в море (θάλασσα), тогда рыбы опередят вас. Но (ἀλλά) Царствие внутри вас и вне вас. Когда вы познаете себя, тогда (τότε) вы будете познаны, и вы узнаете, что вы – дети (*или*: сыновья) живого Отца. Если же (δέ) вы не познаете себя, тогда вы – в бедности, и вы – бедность.

(4)

³⁵² Здесь и далее в рукописи использованы сокращения, характерные для написания *nomina sacra*: **ΙC**, реже **ΙHC**. В древнегреческих версиях встречается и первый (Рар. Ох., 1), и второй (Рар. Ох., 654) вариант сокращённого написания имени Ἰησοῦς. Также в Рар. Ох., 1 сокращённо записаны слова θεός, πατήρ, ἄνθρωπος и πατήρς.

³⁵³ Ср. Θωμᾶς ὁ λεγόμενος Δίδυμος (Ин 11:16, 20: 24, 21: 2), Ἰούδας Θωμᾶς ὁ καὶ Δίδυμος (Acta Thomae, 1, 9-10).

Иисус сказал: Не усомнится старик в свои дни (*т.е.* в свои годы) спросить малого ребёнка семи дней (от роду) о месте (τόπος) жизни; и он будет жить. Ибо многие первые станут последними, и они станут одним.

(5)

Иисус сказал: Познай то, что перед твоим лицом (*т.е.* перед тобой), и сокрытое от тебя откроется тебе. Ибо (γάρ) нет ничего сокрытого, что не стало бы явным.

(6)

Спросили его (Иисуса) его ученики (μαθητής), они сказали ему: Желает ли ты, чтобы мы постились (νηστεύω)? И каким образом мы будем молиться? Будем ли мы давать милостыню (ἐλεημοσύνη)?³⁵⁴ И какого принятия пищи мы будем придерживаться (λαρατηρέω)?

Иисус сказал: Не лгите, и не делайте того, что ненавидите, ибо всё явно перед небом. Ибо (γάρ) нет ничего сокрытого, которое не станет явным. И нет ничего спрятанного, которое оставят, не показав.

(7)

Иисус сказал: Блажен (μακάριος) тот лев, которого съест человек, – и лев станет человеком. И проклят тот человек, которого съест лев, – и лев станет человеком.

(8)

Ещё он сказал: Человек³⁵⁵ подобен тому мудрому рыбаку, что бросил сеть в море (θάλασσα). Он вытащил её из моря (θάλασσα), полную мелких

³⁵⁴ Фразу можно понять иначе: «Как мы будем молиться и (как) давать милостыню?».

³⁵⁵ Вероятно, слово **ΠΡΩΜΕ** стоит в коптском тексте из-за ошибки переписчика, и его следует заменить на **ΤΜΝΤΕΡΟ, ΤΜΝΤΕΡΟ ΝΜΠΕΥΕ** или **ΤΜΝΤΕΡΟ ΜΠΕΙΩΤ**.

рыб. Среди них мудрый рыбак нашёл большую, хорошую рыбу. Он выбросил мелких рыб в море (θάλασσα) и без (χωρίς) труда выбрал большую рыбу. Имеющий уши, чтобы слышать, пусть слышит.

(9)

Иисус сказал: Вот, вышел сеятель, он наполнил свою руку (семенами), он бросил (их). Некоторые упали на дорогу. Пришли птицы и собрали (т.е. склевали) их. Другие упали на камень (πέτρα) и не пустили корни в земле и не породили колосьев. Некоторые упали в терновник, и он задушил семя, и червь съел их (семена). Но некоторые упали на добрую землю, и она дала добрый плод (καρπός) и принесла шестьдесят (мер) за (одну) меру и сто двадцать (мер) за (одну) меру.

(10)

Иисус сказал: Я бросил огонь в мир (κόσμος). И вот, я поддерживаю его (огонь), пока он не разгорится.

(11)

Иисус сказал: Это небо прейдёт (παράγω), и то, что над ним, прейдёт (παράγω). И мёртвые – не живые, и живые не умрут. Когда (ΝΖΟΟΥ) вы ели мёртвое, вы делали его живым. Когда (όταν) вы окажетесь в свете, что вы будете делать? В день, когда вы были одним, вы стали двумя. Но (δέ) что вы будете делать, когда (όταν) вы станете двумя?

(12)

Ученики (μαθητής) сказали Иисусу: Мы знаем, что ты уйдёшь от нас. Кто будет старшим над нами?

Иисус сказал им: Куда бы вы ни пришли, вы пойдёте к Иакову (Ἰάκωβος) Праведному (δίκαιος). Он – тот, ради которого возникли небо и земля.

(13)

Иисус сказал своим ученикам (μαθητής): Найдите мне подобие и скажите мне, на кого я похож.

Сказал ему Симон Пётр (Σίμων Πέτρος): Ты похож на праведного (δίκαιος) ангела (или: вестника) (ἄγγελος).

Сказал ему Матфей (Ματθαῖος): Ты похож на мудрого философа (φιλόσοφος).

Сказал ему Фома (Θωμᾶς): Учитель! Мои уста никак (ὅλως) не вынесут³⁵⁶ сказать, кому ты подобен.

Иисус сказал: Я не твой учитель. Ибо (ἐλεῖ) ты испил (и) опьянел от бурлящего источника (πηγή), того, что я измерил.³⁵⁷

И он взял его, удалился (ἀναχωρέω) и сказал ему три слова. Когда же (δέ) Фома (Θωμᾶς) пришёл к своим товарищам, они спросили его: Что Иисус сказал тебе?

³⁵⁶ Ссылаясь на Н.-Х., II, 93, 16, Б. Лейтон (Nag Hammadi Codex II, 2-7. – Vol. 1. – P. 58) предлагает внести в текст конъектуру: **ΝΑ<Ψ>ΨΑΠϚ ΑΝ**, «не <смогут> вынести».

³⁵⁷ Возможно, **ΨΙΤ** в предложении **ΕΒΟΛ ΖἸ ΤΠΗΓΗ ΕΤΒῚΒΡΕ ΤΑΕΙ ΑΝΟΚ ἸΤΑΙΨΙΤΣ** следует понимать как *status pronominalis* глагола **ΨΙΤΕ**, «копать» (ср. существительное **ΨΩΤΕ**, «колодец»). В этом случае фраза получит лучший смысл: «от бурлящего источника (πηγή), того, что я выкопал». Следует отметить, что слова φρέαρ («колодец») и πηγή («источник») могли использоваться как синонимы (см., например, Ин 4: 6-14). См.: Clarysse W. Gospel of Thomas Logion 13 // Philohistôr: Miscellanea in honorem Caroli Laga septuagenarii. / Ed. by A. Schoors, P. Van Deun. – Leuven: Peeters, 1994. – P. 1-9.

Сказал им Фома (Θωμάς): Если я скажу вам одно из тех слов, что он сказал мне, вы возьмёте камни и бросите (их) в меня; огонь выйдет из камней, и вы сгорите.³⁵⁸

(14)

Иисус сказал им: Если вы поститесь (νηστεύω), вы родите себе грех, и, если вы молитесь, вы будете осуждены (κατακρινω), и, если вы даёте милостыню (ἐλεημοσύνη), вы причините зло (κακόν) своему духу (πνεῦμα)³⁵⁹. И если вас (дружески) принимают (παράδεχομαι), когда вы приходите в какой-либо край и когда вы путешествуете по странам (χώρα), ешьте то, что положат перед вами. Больных среди них лечите (θεραπεύω). Ибо (γάρ) то, что войдёт в ваши уста, не осквернит вас, но (ἀλλά) то, что сходит с ваших уст, – оно осквернит вас.

(15)

Иисус сказал: Когда (ὅταν) вы увидите того, кто не был рождён от женщины, падите на лица свои и почитите его. Он – ваш Отец.

(16)

Иисус сказал: Возможно (τάχα), думают люди, что я пришёл бросить мир (εἰρήνη) в мир (κόσμος). И они не знают, что я пришёл бросить разделение на землю: огонь, меч, войну (πόλεμος). Ибо (γάρ) пятеро будут в

³⁵⁸ Текст испорчен: $\overline{\text{N}}\overline{\text{C}}\overline{\text{P}}\overline{\text{W}}\overline{\text{Z}}\overline{\text{K}} \overline{\text{M}}\overline{\text{M}}\overline{\text{W}}\overline{\text{T}}\overline{\text{N}}$. Возможные исправления: $\overline{\text{N}}\langle\text{q}\rangle\overline{\text{P}}\overline{\text{W}}\overline{\text{Z}}\overline{\text{K}} \overline{\text{M}}\overline{\text{M}}\overline{\text{W}}\overline{\text{T}}\overline{\text{N}}$ («он сожжёт вас»), $\overline{\text{N}}\overline{\text{C}}\langle\text{E}\rangle\overline{\text{P}}\overline{\text{W}}\overline{\text{Z}}\overline{\text{K}} \overline{\text{M}}\overline{\text{M}}\overline{\text{W}}\overline{\text{T}}\overline{\text{N}}$ («вы будете сожжены/вы сгорите»). См.: Synopsis Quattuor Evangeliorum. – P. 523; Coptic Gnostic Chrestomathy: A Selection of Coptic Texts with Grammatical Analysis and Glossary. / Ed. B. Layton. – Leuven-Paris-Dudley: Peeters, 2004. – P. 191.

³⁵⁹ Здесь и далее в рукописи для написания древнегреческого слова πνεῦμα используются сокращения ($\overline{\text{Π}}\overline{\text{N}}\overline{\text{A}}$ или $\overline{\text{Π}}\overline{\text{N}}\overline{\text{A}}$).

доме, трое будут против двоих, и двое – против троих. Отец – против сына, и сын – против отца. И они будут одиноки (μοναχός).

(17)

Иисус сказал: Я дам вам то, что не увидел глаз, и то, что не слышало ухо, и то, чего не коснулась рука, и что не вошло в человеческое сердце.

(18)

Ученики (μαθητής) сказали Иисусу: Скажи нам, каким будет наш конец.

Иисус сказал: Разве (γάρ) вы нашли начало (ἀρχή), чтобы искать конец? Ведь там, где начало (ἀρχή), будет и конец. Блажен (μακάριος) тот, кто утвердится в начале – он познает конец. И он не вкусит смерти.

(19)

Иисус сказал: Блажен (μακάριος) тот, кто возник прежде, чем он возник. Если вы станете мне учениками, и если вы будете слушать мои слова, эти камни будут служить (διακονέω) вам. Ибо (γάρ) есть у вас пять деревьев в раю (παράδεισος), что неизменны летом и зимой. Их листья не опадают. Тот, кто познает их, не вкусит смерти.

(20)

Ученики (μαθητής) сказали Иисусу: Скажи нам, чему подобно Царствие небесное?

Он сказал им: Оно подобно горчичному зерну. <Оно> (горчичное зерно) меньше, чем (παρα) все зёрна. Но (δέ), когда (ὅταν) оно падает на возделанную землю, она (земля) порождает большой побег и он (побег) становится укрытием (σκέπη) для птиц небесных.

(21)

Мария (Μαριάμ) сказала Иисусу: На кого похожи твои ученики (μαθητής)?

Он сказал: Они похожи на слуг³⁶⁰, живущих в поле, которое им не принадлежит.³⁶¹ Когда (ὅταν) придут хозяева поля, они скажут: Отдайте нам наше поле. Они (слуги) раздеты перед ними, чтобы оставить его им и отдать им их поле. Поэтому (διὰ τοῦτο) я говорю: если знает хозяин дома, что приближается вор, он будет сторожить (свой дом), пока тот не придёт, и он не даст ему пробраться в дом его господства, чтобы унести его вещи (σκεῦος). Вы же (δέ) остерегайтесь этого мира (κόσμος). Опоящите чресла свои великой силой (δύναμις), чтобы (ἵνα) разбойники (ληστής) не нашли дорогу, ведущую к вам, ибо (ἐλεεί) нужда (χρεία), ожидаемая вами, будет обнаружена.³⁶² Пусть появится среди вас сведущий (ἐπιστήμων) человек.

³⁶⁰ В тексте стоит словосочетание **ⲕⲏⲱⲛⲣⲉ Ⲫⲏⲙ**, «дети», которое, по всей видимости, было ошибочно использовано переводчиком для передачи древнегреческого слова παῖδες, в данном случае означающего «слуги». См.: Synopsis Quattuor Evangeliorum. – P. 525.

³⁶¹ Фразу можно понять иначе: «Они похожи на слуг, которым доверено (**βεβίτ**) поле, которое им не принадлежит». См.: Plisch U.-K. Probleme und Lösungen. – S. 524-525. В том же значении квалитатив глагола **βοεῖλε** употреблён в саидском «Житии Пахомия» (S⁴): «Ответил другой демон (δαίμων): “И всё, что я посоветую (συμβουλεύω) тому, кто доверен (**βαλωῦ**) мне, он делает и приумножает”» (S. Pachomii vitae Sahidice scriptae. / Edidit L. Th. Lefort. – Parisiis: E typographeo reipublicae, 1933. – P. 234, 11-13: **αϥουωϥⲱⲛ ⲛ̅ⲃⲓ ⲡⲕⲉⲗⲁⲓⲙⲱⲛ ⲭⲉ ⲁⲛⲟⲕ ⲣⲱ ⲕⲱⲱⲛ ⲛⲓⲙ ⲉⲓⲛⲁⲥⲱⲙⲱⲟⲩⲗⲉⲩⲉ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲙ̅ⲡⲉⲧⲃⲁⲗⲱⲟⲩ ⲉⲣⲟϥ ⲱⲁϥⲁⲗⲱ ⲛ̅ⲙ̅ⲣ̅ⲕⲟⲩⲟ ⲉⲣⲟⲟⲩ**). Ср. греческий текст (G¹ [=Pachomii vita prima], 73; см. также G³ [=Pachomii vita tertia], 86): καὶ ἄλλος δαίμων λέγει· τινὰ ἔχω εὐπειθῆ· καὶ εἴ τι συμβουλεύω αὐτῷ, ἀκούει μου καὶ ποιεῖ (Sancti Pachomii vitae Graecae. / Ediderunt hagiographi Bollandiani ex recensione F. Halkin. – Bruxelles: Société des Bollandistes, 1932. – P. 49; Хосроев А. Л. Пахомий Великий (Из ранней истории общежительного монашества в Египте). – СПб.: Издательство Санкт-Петербургского института истории РАН «Нестор-История», 2004. – С. 237: «А другой бес говорит: “Я имею дело с послушным (εὐπειθής), и если что-нибудь ему советую, то он слушает меня и делает”»).

³⁶² Фразу можно понять иначе: «Ибо (иначе) они (воры) найдут выгоду (χρεία), ожидаемую вами».

<...>³⁶³ Когда плод (καρλός) созрел, он тотчас пришёл с серпом в руке, он срезал его. Имеющий уши, чтобы слышать, пусть слышит.

(22)

Иисус увидел грудных детей. Он сказал своим ученикам (μαθητής): Эти грудные дети подобны входящим в Царствие.

Они сказали ему: Неужели, будучи детьми, мы войдём в Царствие?

Иисус сказал им: Когда (ὅταν) вы сделаете двоих одним, и когда вы сделаете внутреннее как внешнее, и внешнее – как внутреннее, и верхнее – как нижнее, и <...> чтобы (ἵνα) вы сделали мужчину и женщину одним и тем же, чтобы мужчина не был мужчиной, а женщина не была женщиной, когда (ὅταν) вы сделаете глаза вместо глаз³⁶⁴, и руку – вместо руки, и ногу – вместо ноги, (и) образ (εἰκόν) вместо образа (εἰκόν), тогда (τότε) вы войдёте в [Цар]ствие.

(23)

Иисус сказал: Я изберу вас, одного из тысячи и двух из десяти тысяч. И они (т.е. избранные) будут одним.

(24)

Его ученики (μαθητής) сказали: Покажи нам своё место (τόπος), ибо (ἐλεεί) необходимо (ἀνάγκη) нам искать его.

Он сказал им: Имеющий уши, пусть слышит. В человеке света есть свет, и он освещает весь мир (κόσμος). Если он не светит, он (свет) – тьма.

(25)

³⁶³ Вероятно, часть текста была пропущена переписчиком.

³⁶⁴ Дословно «вместо (одного) глаза» (ΕΠΜΑ ΝΟΥΒΑΛ).

Иисус сказал: Люби своего брата, как свою душу (ψυχή). Оберегай (τηρέω) его, как зеницу своего ока.

(26)

Иисус сказал: Щепку в глазу твоего брата ты видишь, а бревно в своём глазу ты не видишь. Когда (ὅταν) ты выбросишь бревно из своего глаза, тогда (τότε) ты увидишь (достаточно), чтобы выбросить щепку из глаза твоего брата.

(27)

<Иисус сказал:> Если <не> будете поститься (νηστεύω) от мира (κόσμος), не найдёте Царствие. Если не будете субботствовать (σάββατον) субботу (σάββατον), не увидите Отца.³⁶⁵

(28)

Иисус сказал: Я встал посреди мира (κόσμος), и я явился им во плоти (σάρξ). Я нашёл их всех пьяными. Я не нашёл ни одного из них жаждущим. И моя душа (ψυχή) страдала о сынах человеческих, ибо они слепы в своём сердце и не видят, что пришли в мир (κόσμος) пустыми. Уйти из мира (κόσμος) они также желают пустыми. Но (πλὴν) ныне они пьяны. Когда (ὅταν) они протрезвеют, тогда (τότε) они раскаются (μετανοέω).

(29)

Иисус сказал: Если плоть (σάρξ) возникла из-за духа (πνεῦμα) – это чудо. Если же дух (πνεῦμα) из-за тела (σῶμα) – это чудо из чудес. Но (ἀλλά) я

³⁶⁵ Дословно «если вы не делаете субботнюю субботу» (ΕΤΕΤΗΤΜΕΙΡΕ ΜΠСАМВАТОН ΝСАВВАТОН). По всей видимости, коптский текст представляет собой не вполне удачный перевод древнегреческой фразы ἐὰν μὴ σαββατίσητε τὸ σάββατον (Par. Ох., 1^{verso}, 8-10).

удивляюсь тому, как (πῶς) такое великое богатство поселилось в такой бедности.

(30)

Иисус сказал: Там, где три бога, они – боги. Там, где двое или (ἢ) один, я с ним.³⁶⁶

(31)

Иисус сказал: Пророка (προφήτης) не принимают в его селении. Врач не лечит (θεραπεύω) тех, кто знает его.

(32)

Иисус сказал: Невозможно, чтобы город (πόλις), построенный на высокой горе и укрепленный, пал или (οὐδέ) был спрятан.

(33)

Иисус сказал: То, что услышишь своим ухом, возвещай другому уху с ваших крыш. Ибо (γάρ) никто не зажигает свечу и не помещает её под сосуд, и не (οὐδέ) ставит его в тайное место. Но (ἀλλά) он ставит её на подсвечник (λυχνία), чтобы всякий входящий и выходящий увидел её свет.

(34)

Иисус сказал: Если слепой ведёт слепого, они оба упадут в яму.

(35)

Иисус сказал: Невозможно, чтобы кто-то вошёл в дом крепкого (человека) и взял его силой, если только (εἰ μὴ τι) он не свяжет ему руки. Тогда (τότε) он разграбит его дом.

³⁶⁶ Текст, вероятно, испорчен. Ср. Рар. Ох., 1^{recto}, 23-27.

(36)

Иисус сказал: Не заботьтесь с утра до вечера и с вечера до утра о том, что вы будете надевать.

(37)

Его ученики (μαθητής) сказали: В какой день ты явишься нам? И в какой день мы увидим тебя?

Иисус сказал: Когда (ὅταν) вы обнажитесь, не устыдившись, возьмёте свои одежды, положите их себе под ноги, как эти малые дети, и растопчете их, тогда (τότε) вы увиди[те] сына Того, кто жив, и вам не будет страшно.

(38)

Иисус сказал: Много раз вы желали (ἐπιθυμέω) услышать эти слова – те, что я говорю вам. И ни от кого другого вы их не услышите. Будут дни, и вы будете искать меня и не найдёте.

(39)

Иисус сказал: Фарисеи (Φαρισαῖος) и книжники (γραμματεὺς) получили ключи знания (γνώσις). Они спрятали их. Они и (οὔτε) сами не вошли, и тем, кто желал войти, не позволили. Вы же (δέ) будьте умны (φρόνιμος), как змеи, и невинны (ἀμέρατος), как голуби.

(40)

Иисус сказал: Виноградное дерево было посажено помимо Отца. Поскольку оно не крепко, его вырвут с корнем, и оно погибнет.

(41)

Иисус сказал: Тому, чья рука полна, будет дано. А кто ничего не имеет, у того отнимется и та малость, что у него есть.

(42)

Иисус сказал: Будьте проходящими мимо (παράγω).

(43)

Сказали ему его ученики (μαθητής): Кто ты, чтобы говорить нам такое?

<Иисус сказал им:> Из того, что я говорю вам, вы не понимаете, кто я. Но (ἀλλά) вы стали как иудеи (Ἰουδαῖος). Ибо они любят дерево, ненавидя его плод (καρπός), и любят плод (καρπός), ненавидя дерево.

(44)

Иисус сказал: Тому, кто будет хулить Отца, простится. И тому, кто будет хулить Сына, простится. Тому же (δέ), кто будет хулить Святого Духа (πνεῦμα), не простится ни на земле, ни на небе.

(45)

Иисус сказал: Виноград не собирают с терновника, а (οὔτε) финики не срывают с верблюжьих колючек, ибо (γάρ) они (колючки) не приносят плодов (καρπός). Добрый (ἀγαθός) человек выносит доброе (ἀγαθόν) из своей сокровищницы. Дур[ной] (κακ[ός]) человек выносит злое (πονηρόν) из негодной сокровищницы в своём сердце. И он говорит злое (πονηρόν), ибо (γάρ) из избытка сердца он выносит злое (πονηρόν).

(46)

Иисус сказал: От Адама (Ἀδάμ) до Иоанна (Ἰωάννης) Крестителя (βαπτιστής) среди рождённых женщинами нет никого выше Иоанна (Ἰωάννης) Крестителя (βαπτιστής), чтобы (ἵνα) не опустились его (Иоанна)

глаза (на него). Но (δέ) я сказал: тот из вас, кто станет ребёнком, познает Царствие и станет выше Иоанна (Ἰωάννης).

(47)

Иисус сказал: Не может человек оседлать двух лошадей или натянуть два лука. Не может раб служить двум господам. Или (ἢ) он будет почитать (τιμάω) одного и оскорблять (ὕβριζω) другого. Никто, выпив старого вина, не захочет (ἐπιθυμέω) тотчас пить молодое вино. Не вливают новое вино в старые мехи (ἀσχός), чтобы они не разорвались. И не вливают старое вино в новые мехи (ἀσχός), чтобы (ἵνα) они не погубили его. Не пришивают старую заплату к новой одежде, потому что (ἐλεεί) будет разрыв.

(48)

Иисус сказал: Если двое живут в мире (εἰρήνῃ) друг с другом в одном доме, они скажут горе: Сдвинься, – и она сдвинется.

(49)

Иисус сказал: Блаженны (μακάριοι) одинокие (μοναχός) и избранные, ибо вы найдёте Царствие. Ибо вы – оттуда, (и) вы вновь (πάλιν) пойдёте туда.

(50)

Иисус сказал: Если они говорят вам: Откуда вы? – скажите им: Мы пришли из света, оттуда, где свет возник сам по себе, утвер[дился] и проявился в их образе (εἰκόν). Если они говорят вам: (Свет –) это вы? – скажите: Мы – его дети (или: сыновья), и мы – избранные живого Отца. Если они спрашивают вас: Каков знак вашего Отца в вас? – скажите им: это движение и покой (ἀνάλασις).

(51)

Сказали ему его ученики (μαθητής): В какой день случится упокоение (ανάπαυσις) мёртвых, и в какой день наступит новый мир (κόσμος)?

Он сказал им: То, чего вы ждёте, пришло, но (ἀλλά) вы не понимаете этого.

(52)

Сказали ему его ученики (μαθητής): Двадцать четыре пророка (προφήτης) говорили в Израиле (Ἰσραήλ), и все они говорили в тебе.³⁶⁷

³⁶⁷ **αγω αυψαχε τηρου γραϊ ν̄знтк**. Сочетанию наречия **ΓΡΑΙ** с предлогом **Ζ̄Ν** в коптском тексте в греческом тексте чаще всего соответствует предлог ἐν (Crum W. E. A Coptic Dictionary. – P. 684b). В свою очередь, как указывает Т. Мураока (Muraoka T. A Greek-English Lexicon of the Septuagint. – Louvain-Paris-Walpole, Massachusetts: Peeters, 2009. – P. 232), предлог ἐν в греческих переводах книг Ветхого Завета может означать не только «в», но и «о» (см. Втор 6: 7 LXX; Пс 1: 2 LXX; 47: 13 LXX; 118: 15 LXX; Сир 6: 37 LXX; Плач 3: 60 LXX; Песн 8: 8 LXX; Дан 10: 11 в переводе Феодотиона). В действительности, в коптском переводе одного из восьми греческих текстов, приведённых в качестве примера подобного словоупотребления, Дан 10: 11, использовано словосочетание **ΓΡΑΙ Ζ̄Ν**. См.: Sacrologum Bibliogum fragmenta copto-sahidica Musei Borgiani. – Vol. II. – P. 324.

καὶ εἶπεν πρὸς με Δανιηλ ἀνὴρ ἐπιθυμιῶν σύνες ἐν τοῖς
λόγοις οἷς ἐγὼ λαλῶ πρὸς σέ καὶ στήθι ἐπὶ τῇ στάσει
σου ὅτι νῦν ἀπεστάλην πρὸς σέ καὶ ἐν τῷ λαλήσει
αὐτὸν πρὸς με τὸν λόγον τοῦτον ἀνέστην ἔντρομος

И он сказал мне: Даниил, муж желаний, пойми
слова, которые я говорю тебе, и встань на своё
стояние, потому что ныне я послан к тебе. И когда
он сказал мне это слово, я встал, дрожа.

πεχαq ναι χε δανιηλ ν̄тoк ν̄т̄к̄
oυρωμε ν̄ψoυαψ̄q̄ eῖme γραῖ ζ̄н
ν̄ψαχε ναῖ ανοκ ε†χω м̄moу
нак н̄газeрат̄к̄ з̄ιχ̄н̄ неκοуeрнте
χε тeнoу н̄таутнnooут ψaрoк
з̄м̄ пт̄р̄q̄xω δε н̄наи м̄пeῖψαχε
aῖтwoуn eῖcтoт

Он сказал мне: Даниил (Δανιήλ), ты – муж
возлюбленный. Пойми те слова, что я говорю тебе,
и встань на свои ноги, ибо ныне меня послали к
тебе. Когда же (δέ) он сказал мне это слово, я встал,
дрожа.

Таким образом, фразу **αγω αυψαχε τηρου γραϊ ν̄знтк** можно понять иначе: «все

Он сказал им: Вы оставили Того, кто жив (и находится) перед вами, и вы сказали о тех, кто мёртв.

(53)

Сказали ему его ученики (μαθητής): Полезно (ὠφέλεω) обрезание, или нет?

Он сказал им: Если бы оно было полезно (ὠφέλεω), их отец родил бы их от их матери обрезанными. Но (ἀλλά) истинное обрезание в духе оказалось всецело полезным.

(54)

Иисус сказал: Блаженны (μακάριος) нищие, ибо Царствие небесное – ваше.

(55)

Иисус сказал: Тот, кто не возненавидит своего отца и свою мать, не сможет быть мне учеником (μαθητής). И тот, кто не возненавидит своих братьев и своих сестёр, и не возьмёт свой крест (σταυρός)³⁶⁸ подобно мне, не будет достоин (ἄξιος) меня.

(56)

Иисус сказал: Тот, кто познал мир (κόσμος), нашёл труп (πτῶμα). А того, кто нашёл труп (πτῶμα), мир (κόσμος) недостойн.

(57)

они говорили о тебе». Гебраизм здесь был, вероятно, использован намеренно, с целью спародировать язык Септуагинты.

³⁶⁸ В коптском тексте слово записано сокращённо: **cfoc**.

Иисус сказал: Царствие Отца подобно человеку, у которого есть д[обро]е семя. Его враг пришёл ночью. Он посеял плев[е]л (ζιζάνι[ο]ν) среди доброго семе[ни]. Человек не позволил им вырвать плевел (ζιζάνιον). Он сказал им: Как бы вы не (μή πως) пошли, <чтобы вырвать>³⁶⁹ плевел (ζιζάνιον), и не вырвали зерно вместе с ним. Ибо (γάρ) в день урожая плевелы (ζιζάνιον) станут явными, их вырвут и сожгут.

(58)

Иисус сказал: Блажен (μακάριος) тот, кто пострадал. Он нашёл жизнь.

(59)

Иисус сказал: Смотрите на Того, кто жив, пока (ὡς) вы живы, чтобы (ἵνα) вы не умерли, и чтобы вы не искали увидеть его, – и не смогли увидеть.

(60)

<Они увидели> самаритянина (Σαμαρείτης), идущего в Иудею (Ιουδαία) и несущего ягнёнка.³⁷⁰

Он сказал своим ученикам (μαθητής): Этот – вокруг ягнёнка.³⁷¹

Они сказали ему: Чтобы он убил его и съел его.

³⁶⁹ Мы принимаем конъектуру, предложенную сотрудниками берлинской рабочей группы: **Ε<ΤΕΤ>ΝΑΖΩΛΕ**. См.: Synopsis Quattuor Evangeliorum. – P. 533; Bethge H.-G. „Werdet vorübergehende“: Zur Neubearbeitung des Thomasevangeliums für die Synopsis Quattuor Evangeliorum // Bericht der Hermann Kunst-Stiftung zur Förderung der neutestamentlichen Textforschung für die Jahre 1995 bis 1998. – Münster, Westfalen: Hermann Kunst-Stiftung zur Förderung der neutestamentlichen Textforschung, 1998. – S. 47.

³⁷⁰ Фразу можно понять иначе: «Идя в Иудею, <Он увидел> самаритянина, несущего ягнёнка». См.: Plisch U.-K. Probleme und Lösungen. S. 526-527.

³⁷¹ Текст испорчен. Возможно, переводчик ошибочно употребил коптское выражение **ⲙⲡⲕⲱⲧⲈ** **Ⲛ̅** для передачи словосочетания εἰμὶ περὶ τι («быть занятым/озабоченным чем-либо») в древнегреческом тексте. См.: A Greek-English Lexicon. – P. 488; Synopsis Quattuor Evangeliorum. – P. 534.

Он сказал им: Пока (ὡς) он (ягнёнок) жив, он не съест его, но (ἀλλά) (только) когда убьёт его, и он станет трупом (πτῶμα).

Они сказали: Иначе он не сможет этого сделать.

Он сказал им: Вы же ищите себе место (τόπος) в покое (ἀνάπαυσις), дабы вы не стали трупами (πτῶμα) и вас не съели.

(61)

Иисус сказал: Двое будут покоиться на кровати: один умрёт, один будет жить.

Саломея (Σαλώμη) сказала: кто ты, человек? Подобно (ὡς) чужеземцу³⁷² ты взошёл на мою кровать и поел с моего стола (τράπεζα).

Иисус сказал: Я тот, кто существует благодаря Тому, кто (всегда) равен (самому себе). Мне было дано от того, что (принадлежит) моему Отцу.

<...> Я – твоя ученица (μαθητής).

<...> Поэтому я говорю: когда (ὅταν) он разрушится³⁷³, он наполнится светом. Когда (ὅταν) же (δέ) он станет разделённым, он наполнится тьмой.

(62)

Иисус сказал: Мои тайны (μυστήριον) я говорю тем, кто [достоин моих] тайн (μυστήριον). Пусть твоя левая рука не знает, что будет делать твоя правая рука.

(63)

³⁷² Текст, вероятно, испорчен: ΖΩΣ ΕΒΟΛ Ζῆ ΟΥΑ. Перевод основан на предположении Х.-Й. Полоцкого (Nag Hammadi Codex II, 2-7. – Vol. 1. – P. 74), что в оригинальном древнегреческом тексте стояла фраза ὡς ξένος, которая была ошибочно прочитана как ὡς ἐξ ἐνός.

³⁷³ Возможно ΕϞΩΝϞ («разрушится») следует исправить на ΕϞΩΝΩ («станет равным»). См.: Nag Hammadi Codex II, 2-7. – Vol. 1. – P. 76.

Иисус сказал: Жил богатый (πλούσιος) человек, имевший много денег (χρῆμα). Он сказал: Я употреблю (χράομαι) свои деньги (χρῆμα), чтобы сеять, жать, сажать и наполнять свою сокровищницу плодами (καρπός), и чтобы (ἵνα) ни в чём не нуждаться. Вот о чём он думал в своём сердце, но в ту ночь он умер. Имеющий уши, пусть слышит.

(64)

Иисус сказал: У человека были гости, и, когда обед (δειπνον) был готов, он сказал своему слуге, чтобы (ἵνα) он пригласил гостей. Он пошёл к первому. Он сказал ему: Мой господин приглашает тебя. Он сказал: У меня есть деньги для торговцев (ἔμπορος). Они придут ко мне вечером. Я пойду и буду отдавать им приказания. Я отказываюсь от приглашения (παραιτέομαι) на обед (δειπνον). Он пошёл к другому. Он сказал ему: Мой господин пригласил тебя. Он сказал ему: Я купил дом, и во мне нуждаются (αἰτέω) в течение дня (ἡμέρα). У меня не будет свободного времени. Он пошёл к другому. Он сказал ему: Мой господин приглашает тебя. Он сказал ему: Мой друг женится, и я устраиваю обед (δειπνον). Я не смогу прийти. Я отказываюсь от приглашения (παραιτέομαι) на обед (δειπνον). Он пошёл к другому. Он сказал ему: Мой господин приглашает тебя. Он сказал ему: Я купил селение (κώμη). Я иду собирать налог. Я не смогу прийти. Я отказываюсь от приглашения (παραιτέομαι). Пришёл слуга (и) сказал своему господину: Те, кого ты пригласил на обед (δειπνον), отказались (παραιτέομαι). Господин сказал своему слуге: Выйди на дороги. Приведи тех, кого найдёшь, чтобы они отобедали (δειπνέω).

Покупатели и торгов[цы не вой]дут в места (τόπος) моего Отца.

(65)

Он сказал: У [ростовщика]³⁷⁴ был виноградник. Он отдал его крестьянам, чтобы (ἵνα) они возделывали его, а он получал от них свой урожай (καρπός). Он послал своего слугу, чтобы крестьяне отдали ему урожай с виноградника. Они схватили его слугу. Они избили его. Ещё немного, – и они бы убили его. Слуга пришёл и рассказал (об этом) своему господину. Его господин сказал: Возможно, он их не узнал.³⁷⁵ Он послал другого слугу, – крестьяне избили другого. Тогда (τότε) господин послал своего сына. Он сказал: Возможно, они устыдятся моего сына. Поскольку (ἐλεῖ) крестьяне знали, что он – наследник (κληρονόμος) виноградника, они схватили и убили его. Имеющий уши, пусть слышит.

(66)

Иисус сказал: Покажите мне камень, тот, что отвергли строители. Он – краеугольный камень.

(67)

Иисус сказал: Если тот, кто знает всё, нуждается в самом себе, <он> нуждается во всём.³⁷⁶

(68)

³⁷⁴ В этом месте в рукописи лакуна, возможны два восстановления: либо ΟΥΡΩΜΕ Ν̄ΧΡΗ[СТΗ]С (др.-греч. χεῖστης), «заимодавец, ростовщик», либо ΟΥΡΩΜΕ Ν̄ΧΡΗ[СТО]С (др.-греч. χεῖστός), «добрый человек». См.: Nag Hammadi Codex II, 2-7. – Vol. 1. – P. 78; Synopsis Quattuor Evangeliorum. – P. 536. Первый вариант лучше подходит по контексту: изречения 63-66 образуют единый блок, направленный на обличение материального богатства.

³⁷⁵ Текст испорчен. По всей вероятности, Μ̄ΠΕΤΣΟΥΩΝΟΥ следует исправить на Μ̄ΠΟΥΣΟΥΩΝΩ («они его не узнали»). См.: Nag Hammadi Codex II, 2-7. – Vol. 1. – P. 78.

³⁷⁶ Перевод основан на конъектуре, предложенной Б. Лейтоном (Nag Hammadi Codex II, 2-7. – Vol. 1. – P. 78). Заметим, что изречение можно перевести без внесения в текст исправлений: «Если тот, кто знает всё, нуждается в одном, он испытал нужду во всём».

Иисус сказал: Блаженны (μακάριος) вы, когда (ὅταν) они ненавидят и гонят (διώκω) вас. И они не найдут (себе) места (τόπος) там, где гнали (διώκω) вас.

(69)

Иисус сказал: Блаженны (μακάριος) те, кого преследовали (διώκω) в их сердце. Они – истинно познавшие Отца. Блаженны (μακάριος) те, кто голодны, чтобы (ἵνα) насытить утробу алчущего.

(70)

Иисус сказал: То, что (или: тот, кто) у вас есть, спасёт вас, когда (ὅταν) вы родите его из себя. Если же его нет в вас, то, чего (или: тот, кого) в вас нет, убьёт вас.

(71)

Иисус сказал: Я разру[шу это]т дом, и никто не сможет построить его [...].³⁷⁷

(72)

(Некий) че[лов]ек [ска]зал ему: Скажи моим братьям, чтобы (ἵνα) они разделили со мной владения моего отца.

Он сказал ему: О (ὦ), человек! Кто сделал меня разделяющим?

Он обратился к своим ученикам (μαθητής), он сказал им: Разве (μή) я – разделяющий?

(73)

³⁷⁷ В рукописи лакуна. Возможные восстановления: $\bar{\text{N}}[\text{CAB}\bar{\text{A}}\bar{\text{A}}\bar{\text{I}}]$, «кроме меня»; $\bar{\text{N}}[\text{KESOP}^{\text{vacat}}]$, «вновь». См.: Schenke H.-M. Bemerkungen zu #71 des Thomas-Evangeliums. – S. 120-126; Synopsis Quattuor Evangeliorum. – P. 537.

Иисус сказал: Жатва (μέν) обильна, а (δέ) работников (ἐργάτης) мало. Просите же (δέ) Господа, чтобы (ἵνα) Он послал работников (ἐργάτης) на жатву.

(74)

Он сказал: Господи! Многие находятся вокруг колодца, но (δέ) никого (или: ничего) нет внутри <колодца>³⁷⁸.

(75)

Иисус сказал: Многие стоят у входа, но (только) одинокие (μοναχός) войдут в брачный чертог.

(76)

Иисус сказал: Царствие Отца подобно торговцу, имеющему товар (φορτίον) и нашедшему жемчужину (μαργαρίτης). Тот торговец (был) мудр. Он продал свой товар и приобрёл себе эту единственную жемчужину (μαργαρίτης). Вы также ищите {его} сокровище негибнущее и пребывающее, место, где ни моль не приближается, чтобы сожрать, ни (οὐδέ) червь не губит.

(77)

Иисус сказал: Я – свет, который над всеми ними. Я – всё. Всё вышло из меня и всё пришло ко мне. Расколите дерево, – я там. Поднимите камень, – и найдёте меня.

(78)

³⁷⁸ Текст испорчен. Вслед за Б. Лейтоном (Nag Hammadi Codex II, 2-7. – Vol. 1. – P. 80), мы исправляем ΤΨΩΝΕ на ΤΨΩΤΕ, «колодец».

Иисус сказал: Почему вы пришли в поле? Увидеть тростник, колеблемый ветром? Или увидеть челове[ка], на котором тонкие одежды, к[ак у ваш]их царей и вельмож (μεγιστῶνος), тех, на которых тонкие одежды? И они не смогут познать истину.

(79)

Женщина из толпы сказала ему: Благословенна утроба, выносившая тебя, и сосцы, вскормившие тебя.

Он сказал ей: Благословенны услышавшие слово (λόγος) Отца. Поистине, они сохранили его. Ибо (γάρ) будут дни, и вы будете говорить: блаженна утроба, не зачавшая, и сосцы, не давшие молока.

(80)

Иисус сказал: Тот, кто познал мир (κόσμος), нашёл тело (σῶμα). А (δέ) того, кто нашёл тело (σῶμα), мир (κόσμος) недостоин.

(81)

Иисус сказал: Тот, кто стал богат, пусть царствует. А тот, у кого есть сила (δύναμις), пусть откажется (ἀρνεῖσθαι).

(82)

Иисус сказал: Тот, кто рядом со мной, рядом с огнём. А тот, кто далеко от меня, далеко от Царствия.

(83)

Иисус сказал: Образы (εἰκόν) являются человеку, но свет, (находящийся) в них, сокрыт в образе (εἰκόν). Свет Отца будет явлен, но его образ (εἰκόν) (будет) сокрыт его светом.³⁷⁹

³⁷⁹ Мы принимаем конъектуру, предложенную сотрудниками берлинской рабочей группы:

(84)

Иисус сказал: Когда ($\bar{\text{N}}\zeta\text{O}\text{O}\Upsilon$) вы видите своё подобие, вы радуетесь. Когда ($\delta\tau\alpha\nu$) же ($\delta\acute{\epsilon}$) вы увидите свои образы ($\epsilon\iota\mu\acute{\omega}\nu$), которые возникли до вас, – они не умирают и не являют себя, – сколько вы вытерпите?

(85)

Иисус сказал: Адам ($\text{A}\delta\acute{\alpha}\mu$) возник от великой силы ($\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$) и великого богатства, но он не стал достоин вас. Ибо ($\gamma\acute{\alpha}\rho$), будь он достоин ($\acute{\alpha}\xi\iota\omicron\varsigma$), [он бы не] вкусил смерти.

(86)

Иисус сказал: [У лис] есть их норы, а у птиц есть их гнёзда. Но ($\delta\acute{\epsilon}$) сыну человеческому негде склонить свою голову и отдохнуть.

(87)

Сказал Иисус: Несчастно ($\tau\alpha\lambda\alpha\acute{\iota}\pi\omega\rho\omicron\nu$) тело ($\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$), зависящее от (другого) тела ($\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$). И несчастна ($\tau\alpha\lambda\alpha\acute{\iota}\pi\omega\rho\omicron\varsigma$) душа ($\psi\upsilon\chi\eta$), зависящая от них обоих.

(88)

Иисус сказал: Ангелы (*или*: вестники) ($\acute{\alpha}\gamma\gamma\epsilon\lambda\omicron\varsigma$) и пророки ($\pi\rho\omicron\phi\eta\tau\eta\varsigma$) придут к вам, и они дадут вам то, что у вас есть. И вы сами дайте им ваше и скажите себе: В какой день они придут и возьмут своё?

$\{\bar{\text{M}}\}\rho\omicron\Upsilon\omicron\epsilon\text{I}\text{N}\ \bar{\text{M}}\pi\epsilon\text{I}\omega\text{T}$ (Synopsis Quattuor Evangeliorum. – P. 539; Bethge H.-G. Op. cit. – S. 48-49).

Изречение можно перевести без внесения в текст исправлений: «Образы являются человеку, но свет, (находящийся) в них, сокрыт в образе света Отца. Он будет явлен, но его образ (будет) сокрыт его светом».

(89)

Иисус сказал: Почему вы моете внешнюю сторону чаши (ποτήριον)? Вы не понимаете (νοέω), что тот, кто создал внутреннюю сторону, создал также и внешнюю сторону.

(90)

Иисус сказал: Придите ко мне, ибо моё иго благо (χρηστός), а моё господство мягко, и вы найдёте себе <покой> (ἀνάπαυσις).³⁸⁰

(91)

Они сказали ему: Скажи нам, кто ты, чтобы (ἵνα) мы уверовали в тебя.

Он сказал им: Вы испытываете (πειράζω) лицо неба и земли, а того, кто (или: то, что) перед вами, вы не узнали. И вы не способны испытать это мгновение (καιρός).

(92)

Иисус сказал: Ищите и найдёте. Но (ἀλλά) то, о чём вы спросили меня в те дни, то, чего я вам в тот день не рассказал, ныне я желаю рассказать, но вы не ищете этого.

(93)

<Иисус сказал:> Не давайте святое псам, чтобы они не бросили его в навозную кучу (κοπρία). Не бросайте жемчужины (μαργαρίτης) свиньям, чтобы (ἵνα) они не сделали <их> [...].³⁸¹

³⁸⁰ В тексте вместо ἀΝΑΠΑΥΣΙΣ ошибочно стоит ἀΝΑΥΤΑΣΙΣ.

³⁸¹ В рукописи лакуна: Ἰλλ[...]. Исследователями были предложены следующие восстановления: Ἰλλ[ХТЕ], «грязью»; Ἰλλ[αΥ], «ничем»; Ἰλλ[ΚΜ], «осколками». См.: Nag Hammadi Codex II, 2-7.

(94)

Иисус [сказал]: Ищущий найдёт, [стучащему] отворят.

(95)

[Иисус сказал:] Если у вас есть деньги, не отдавайте их в рост, но (ἀλλά) дайте [их]³⁸² тому, от кого вы их не получите (назад).

(96)

Иисус сказал: Царствие Отца подобно (некой) женщине. Она взяла немного закваски, [она ск]рыла её в тесте, она сделала из него большие хлебы. Имеющий уши, [пус]ть слышит.

(97)

Иисус сказал: Царствие О[тца] подобно (некой) женщине, которая несёт (на себе) кув[шин], полный муки. Когда она шла [по] дороге, вдалеке (от дома), ручка кувшина сломалась. Мука высыпалась на дорогу позади неё. Она не знала (об этом), не заметив несчастья. Когда она добралась до своего дома, она опустила кувшин. Она нашла его пустым.

(98)

Иисус сказал: Царствие Отца подобно (некому) человеку, желающему убить вельможу (μεγιστᾶνος). Он обнажил меч в своём доме. Он вонзил его в стену, чтобы понять, что его рука выдержит. Тогда (τότε) он убил вельможу (μεγιστᾶνος).

(99)

Ученики (μαθητής) сказали ему: Твои братья и твоя мать стоят снаружи.

³⁸² В рукописи лагуна. Мы следуем восстановлению Б. Лейтона (Nag Hammadi Codex II, 2-7. – Vol. 1. – P. 86): [ММОQ]. Другое допустимое восстановление: [ЗОМТ], «деньги».

Он сказал им: Те, кто (находятся) здесь и творят волю моего Отца, – те мои братья и моя мать. Они – те, кто войдут в Царствие моего Отца.

(100)

Они показали Иисусу золотую монету и сказали: Принадлежащие кесарю (Καῖσαρ) требуют с нас налоги.

Он сказал им: Дайте кесарево (Καῖσαρ) кесарю (Καῖσαρ), дайте Божье Богу, а моё дайте мне.

(101)

<Иисус сказал:> Кто не возненавидит своего от[ца] и свою мать, подобно мне, не сможет стать мне учеником (μαθητής). И кто [не] возлюбит своего [Отца и] свою Мать, подобно мне, не сможет стать мне учеником (μαθητής). Ибо (γάρ) моя мать [...].³⁸³ Но (δέ) моя истинная [Мать] дала мне жизнь.

(102)

Иисус сказал: Горе им, фарисеям (Φαρισαῖος), ибо они похожи на пса, спящего на коровьих яслях. Ибо он и (οὔτε) сам не ест, и не (οὔτε) даёт есть коровам.

(103)

Иисус сказал: Бла[же]н (μακάριος) человек, знающий, в [какой] час (μέρος) войдут разбойники (ληστές), чтобы (ἵνα) встать, собрать своё господство и опоясать чресла свои до того, как они войдут.

³⁸³ В рукописи лакуна: $\bar{\text{N}}\tau\alpha\varsigma[\dots]\text{O}\Lambda$. Возможные восстановления: $\bar{\text{N}}\tau\alpha\varsigma[\text{†}] \text{N}\alpha\epsilon\text{I}$ $\bar{\text{M}}\text{P}\beta\text{O}\Lambda$, «дала мне ложь»; $\bar{\text{N}}\tau\alpha\varsigma[\chi\text{P}\text{O}\text{I} \alpha\text{C}\text{B}\text{O}\Lambda\text{T} \epsilon\text{B}]\text{O}\Lambda$, «которая родила меня, уничтожила меня». См.: Synopsis Quattuor Evangeliorum. – P. 543.

(104)

Они сказали Иисусу: Идём, давай будем сегодня молиться и поститься (νηστεύω).

Иисус сказал: Что же (γάρ) за грех я совершил? Или (ἢ) в чём меня одолели? Но (ἀλλά) когда (ὅταν) жених (νυμφίος) уйдёт из брачного чертога (νυμφών), тогда (τότε) пусть постятся (νηστεύω) и молятся.

(105)

Иисус сказал: Того, кто познает отца и мать³⁸⁴, назовут сыном блудницы (πόρνη).

(106)

Иисус сказал: Когда (ὅταν) вы сделаете двоих одним, вы станете сынами человеческими. И если вы скажете: Гора, сдвинься, – она сдвинется.

(107)

Иисус сказал: Царствие подобно пастырю, у которого сто овец. Одна из них, большая, потерялась. Он оставил девяносто девять. Он искал ту одну (овцу), пока не нашёл. После того, как он потрудился, он сказал овце: Я люблю тебя более (πλεον) девяноста девяти.

(108)

Иисус сказал: Тот, кто будет пить из моих уст, станет подобен мне. Я же стану им, и тайное откроется ему.

(109)

³⁸⁴ Сотрудники берлинской рабочей группы (Synopsis Quattuor Evangeliorum. – P. 544) считают, что в тексте пропущена отрицательная частица **ἄν**: «Того, кто <не> познает Отца и Мать».

Иисус сказал: Царствие подобно человеку, в поле которого спрятано сокровище, – и он о нём не знает. [После того, как] он умер, он оставил его (сокровище) своему [сыну]. Сын не знал (о сокровище). Он взял то поле и продал его. А купивший его (поле) пришёл и вспахал (его). Он на[шѐ]л сокровище. Он начал (ἀρχω) давать деньги в рост всем, кому он хотел.

(110)

Иисус сказал: Тот, кто найдёт мир (κόσμος) и станет богат³⁸⁵, пусть откажется (ἀρνέομαι) от мира (κόσμος).

(111)

Иисус сказал: Небеса и земля свернутся перед вами. И тот, кто жив от Того, кто жив, не увидит смерть.

Разве не (οὐχ ὅτι)³⁸⁶ говорит Иисус: Того, кто найдёт самого себя, мир (κόσμος) недостоин?

(112)

Иисус сказал: Горе плоти (σάρξ), зависящей от души (ψυχή). Горе душе (ψυχή), зависящей от плоти (σάρξ).

(113)

Сказали ему его ученики (μαθητής): В какой день придёт Царствие?

³⁸⁵ Текст испорчен. Мы принимаем конъектуру Б. Лейтона (Nag Hammadi Codex II, 2-7. – Vol. 1. – P. 92) и исправляем грамматически невозможную фразу ΠΕΝΤΑΖΒΙΝΕ Μ̄ΠΚΟΣΜΟΣ Ν̄ϞΡ̄ Ρ̄Μ̄ΜΑΟ на ΠΕΤΝΑΒΙΝΕ Μ̄ΠΚΟΣΜΟΣ Ν̄ϞΡ̄ Ρ̄Μ̄ΜΑΟ.

³⁸⁶ Сотрудники берлинской рабочей группы (Synopsis Quattuor Evangeliorum. – P. 545; Bethge H.-G. Op. cit. – S. 49-50) предполагают, что в этой фразе может присутствовать эллипсис, и οὐχ ὅτι следует понимать как ἢ οὐχ οἴδατε ὅτι, «или вы не знаете, что».

<Иисус сказал:> Оно не придёт зримо. Не скажут: Вот, оно здесь, – или: (ἦ) Вот, оно там. Но (ἀλλά) Царствие Отца распростёрлось по земле, и люди не видят его.

(114)

Симон Пётр (Σίμων Πέτρος) сказал им: Пусть Мария (Μαριάμ) уйдёт от нас, ибо женщины недостойны жизни.

Иисус сказал: Вот, я поведу её, чтобы сделать её мужчиной, чтобы (ἵνα) и она стала живым духом (πνεῦμα), подобным вам, мужским³⁸⁷, ибо³⁸⁸ всякая женщина, которая станет мужчиной, войдёт в Царствие небесное.

(*Subscriptio*)

Евангелие (εὐαγγέλιον) от (κατά) Фомы (Θωμάς).³⁸⁹

ФРАГМЕНТЫ ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ФОМЫ, НАЙДЕННЫЕ В ОКСИРИНХЕ

Pap. Ox., 654, 1-3 = Ev. Thom., Incipit

[Тайные] слова, [которые из]рѣк живой Иисус [и записал Иуда,] он же Фома.

Pap. Ox., 654, 3-5 = Ev. Thom., 1

И он сказал: [Тот, кто найдёт истолкова]ние этим словам, не вкусит смерти.

³⁸⁷ Слово $\bar{\text{N}}\bar{\text{Z}}\text{O}\text{O}\bar{\text{Y}}\text{T}$ можно также рассматривать как обращение: «подобным вам, мужчины».

³⁸⁸ Сотрудники берлинской рабочей группы (Synopsis Quattuor Evangeliorum. – P. 546; Plisch U.-K. Probleme und Lösungen. – S. 528; Bethge H.-G. Op. cit. – S. 50) предполагают, что во фразе использован эллипсис, и рассматривают $\chi\epsilon$ как $\dagger\chi\omega \ \Delta\epsilon \ \bar{\text{M}}\text{M}\text{O}\text{C} \ \text{NHT}\bar{\text{N}} \ \chi\epsilon$, «я же (δέ) говорю вам».

³⁸⁹ Ср. Hippolytus Romanus, Refutatio omnium haeresium, V, 7, 20: τὸ κατὰ Θωμᾶν ἐπιγραφόμενον εὐαγγέλιον.

Рар. Ох., 654, 5-9 = Ev. Thom., 2

[Говорит Иисус:] Пусть не перестанет ищущий искать, пока не найдёт, и, когда он найдёт, [он будет поражён, и, пора]зившись, он будет царствовать, и, [воцарившись, упо]коится.

Рар. Ох., 654, 9-21 = Ev. Thom., 3

Говорит И[исус: Если] влекущие вас [скажут вам: вот,] Царствие в не[бе], птицы не[бесные опередят вас. Если же они скажут, ч]то оно под землёй, рыбы мор[ские придут рань]ше вас.³⁹⁰ И Цар[ствие Божие] внутри вас [и вне (вас). Тот, кто] познает [себя], най[дёт] его. [И когда вы] познаете себя, [вы поймёте, что] вы – [сыновья] ж[ивого] Отца. [Если же вы не] <познаете> себя, [вы] – в [бедности], и вы – бед[ность].

Рар. Ох., 654, 21-27 = Ev. Thom., 4

[Говорит Иисус:] Не побойтесь чело[век, ветхий дня]ми, спросить ди[тя семи дн]ей (от роду) о месте [жизни; и он будет жи]ть. Потому что многие [первые] будут [последними, и] последние – первыми, и они [станут одн]им.

Рар. Ох., 654, 27-31 = Ev. Thom., 5

Говорит Иисус: Поз[най то, что пер]ед твоими глазами, и [сокрытое] от тебя <откроет[ся] тебе. Ибо нет] тайного, что не [сделалось бы] яв[ным], и погребённого, что [бы не воскресло].

³⁹⁰ Дословно «[придут] рыбы мор[ские, упредив]шие вас».

Pap. Ox., 654, 32-40 = Ev. Thom., 6

[Его ученики с]прашивают его [и г]оворят: Как мы будем пост[иться? И как мы будем мо]литься? И как [мы будем давать милостыню]? И какие (запреты) [мы] будем соблюдать [касательно пищи]?

Говорит Иисус: [Не лгите и] не делайте [того, что ненав]идите. [Потому что всё явно перед] ист[и]ной.³⁹¹ [Ибо нет ничего] п[о]таён[ного, что не стало бы явным].

Pap. Ox., 654, 40-42 = Ev. Thom., 7

С достоверностью могут быть восстановлены только отдельные слова.

Pap. Ox., 655 (d), 1-5 = Ev. Thom., 24

С достоверностью могут быть восстановлены только отдельные слова.

Pap. Ox., 1^{verso}, 1-4 = Ev. Thom., 26

...и тогда ты увидишь (достаточно для того, чтобы) вынуть сучок из глаза твоего брата.

Pap. Ox., 1^{verso}, 4-11 = Ev. Thom., 27

Говорит Иисус: Если вы не будете поститься от мира, не найдёте Царствие Божие. Если вы не будете субботствовать субботу, не увидите Отца.

³⁹¹ Реконструкция Г. Аттриджа (Nag Hammadi Codex II, 2-7. – Vol. 1. – P. 116) основана на предположении, что первоначально в коптском переводе изречения 6 стояло слово **МЕ** («истина»), которое впоследствии переписчик спутал со словом **ПЕ** («небо»).

Par. Ox., 1^{verso}, 11-21 = Ev. Thom., 28

Говорит Иисус: Я встал посреди мира и они увидели меня во плоти. И я нашёл их всех пьяными, и я не нашёл среди них ни одного жаждущего. И моя душа страдает о сынах человеческих, потому что они слепы в своём сердце и не ви[дят, что]...

Par. Ox., 1^{recto}, 22 = Ev. Thom., 29

...[живёт в э]то[й] бедности.

Par. Ox., 1^{recto}, 23-30 = Ev. Thom., 30 et 77: 2-3

[Гово]рит [Иисус: Там, гд]е [тр]о[е], о[н]и без Бога, а [т]ам, где только о[дин], говорю: я с ни[м].³⁹² Подними камень, – и ты найдёшь меня там, разруби дерево, – и я там.

Par. Ox., 1^{recto}, 30-35 = Ev. Thom., 31

Говорит Иисус: Пророка не принимают в своём отечестве, а врач не лечит тех, кто его знает.

Par. Ox., 1^{recto}, 36-41 = Ev. Thom., 32

Говорит Иисус: Город, построенный на вершине высокой горы и укреплённый, не может пасть, и он не может быть спрятан.

³⁹² О реконструкции древнегреческого текста см.: Attridge H. W. The Original Text of Gos. Thom., Saying 30. – P. 153-157.

Pap. Oх., 1^{recto}, 41-42 = Ev. Thom., 33

Говорит Иисус: <То, что> ты слышишь одним ухом, [возвещай]...

Pap. Oх., 655 (a, b), I, 1-17 = Ev. Thom., 36

[Говорит Иисус: Не заботьтесь ни] с утра [и допоздна, ни] с ве[чера и до у]тра, ни о [ва]шей [пище], – что вам поес[ть, – ни] о [вашем] пл[атье], – что вам на[де]ть. Вы [нам]ного лу[чш]е [ли]лий, кото[рые н]е про[чѐ]сывают и не пр[яд]ут. [И], име[я] одно [о]де[я]ние, что вы [...]?³⁹³ Кто <мог бы прибавить> вам роста (или: кто <мог бы продлить> вашу жизнь)? Именно о[н д]аст вам³⁹⁴ ваше одеяние!

Pap. Oх., 655 (b, c), I, 17–II, 1 = Ev. Thom., 37

Говорят ему его ученики: Когда ты явишься нам? И когда мы увидим тебя?

³⁹³ В данном случае мы, вслед за Дж. Робинсоном и К. Хайлем, не принимаем реконструкцию *Pap. Oх., 655, I, 10-13*, предложенную Г. Аттриджем: $\mu\eta\delta\epsilon\nu\ \epsilon\nu\ \epsilon\chi\omicron\nu\tau\{\epsilon\varsigma\ \xi\}\nu\delta\{\nu\}/\mu\alpha, \tau\acute{\iota}\ \epsilon\nu\{\delta\upsilon\epsilon\sigma\theta\epsilon\}\ \kappa\alpha\iota/\ \upsilon\mu\epsilon\iota\varsigma$; («И вы, [н]е име[я] оде[я]ния, что на[деваете]?»). Подобное восстановление текста маловероятно с палеографической точки зрения: при переносе части слова $\mu\eta\delta\epsilon\nu$ на следующую строку разрыв слова возможен только после гласной η . Писец должен был сделать перенос после слога ($\mu\eta/\delta\epsilon\nu$), а не посреди слога ($\mu\eta\delta/\epsilon\nu$). См.: Robinson J. M., Heil C. *The Lilies of the Field*. – P. 5. Мы следуем реконструкции Дж. Робинсона и К. Хайля, которые, руководствуясь рекомендациями выдающегося британского папиролога Т. Скита, оставляют лауну в конце строки *Pap. Oх., 655, I, 12*: $\chi\{\alpha\iota\}/\ \epsilon\nu\ \epsilon\chi\omicron\nu\tau\{\epsilon\varsigma\ \xi\}\nu\delta\{\nu\}/\mu\alpha, \tau\acute{\iota}\ \epsilon\nu\{\dots\}. \alpha\iota/\ \upsilon\mu\epsilon\iota\varsigma$; См.: Robinson J. M. *A Pre-Canonical Greek Reading*. – P. 557. Существующие на данные момент варианты реконструкции строки *Pap. Oх., 655, I, 12* несостоятельны (*Ibid.* – P. 542-547).

³⁹⁴ В издании Г. Аттриджа опечатка: $\upsilon\mu\epsilon\iota\varsigma$ вместо $\upsilon\mu\epsilon\iota\nu$ (*Nag Hammadi Codex II, 2-7*. – Vol. 1. – P. 122). Ср. транскрипцию Б. Гренфелла и А. Ханга: *The Oxyrhynchus Papyri*. – Part IV. – P. 23.

Он говорит: Когда вы разденетесь и не устыдитесь³⁹⁵ [...и не] б[удете бояться].

Pap. Ox., 655 (c), II, 2-11 = Ev. Thom., 38

С достоверностью может быть восстановлено только слово λέ[γει] («говорит»), с которого начинается изречение.

Pap. Ox., 655 (b), II, 11-23 = Ev. Thom., 39

[Говорит Иисус: Фарисеи и книжники получили ключи знания. Они с]прят[али их: и (сами) не] вош[ли, и] прихо[дящим не поз]волили [войти. Вы] же бу[дьте муд]ры ка[к змеи и не]винн[ы как гол]уб[и].

Pap. Ox., 655 (e), (f), (g), (h)

Фрагменты не могут быть идентифицированы.

ЦИТАТА ИЗ ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ФОМЫ В «ОПРОВЕРЖЕНИИ ВСЕХ ЕРЕСЕЙ»

ИППОЛИТА РИМСКОГО

Hippolytus Romanus, Refutatio omnium haeresium, V, 7, 20 = Ev. Thom., 4^{bis}

Они (наассены) говорят, что не только таинства ассирийцев и фригийцев, <но и таинства египтян> подтверждают их рассказ о блаженной природе того, что было, того, что есть, и того, что ещё будет, скрытой и вместе с тем являющей себя, той, которую он называет искомым Царством небесным внутри человека. О нём они имеют предание в евангелии, озаглавленном

³⁹⁵ Здесь обрывается столбец I (утрачено около семи строк).

«от Фомы», ясно говоря следующее: *Тот, кто ищет меня, найдёт (меня) в детях от семи лет, ибо там, сокрытый в четырнадцатом зоне, я являю себя.*