

«Ибо женщины недостойны жизни»: К вопросу о значении и историческом контексте 114-го изречения Евангелия от Фомы

И. Ю. Мирошников

В статье рассматривается последнее (114-е в общепринятой нумерации) изречение Евангелия от Фомы, представляющее собой небольшой диалог между Иисусом и Петром о судьбе некой Марии (вероятнее всего, Марии Магдалины). Автор анализирует интерпретации этого изречения, предложенные в последние годы М. Мейером и Э. Деконик, и указывает на недостатки его метафорического толкования (согласно которому *все*, кому адресован текст, независимо от половой принадлежности, должны стать «мужчинами»). Вслед за А. Марьяненом автор рассматривает 114-е изречение в контексте раннехристианских аскетических традиций II в.

Евангелие от Фомы — раннехристианский литературный текст, обнаруженный в декабре 1945 г. близ древнего города Хенобоскиона (Верхний Египет, рядом с современным городом Наг-Хаммади) в собрании так называемой коптской гностической библиотеки. Интересующее нас произведение занимает 20 страниц второго кодекса (II. 32–51).

Евангелие от Фомы состоит из короткого пролога (*incipit*), предвещающего собрание: «Это сокровенные слова, которые произнес живой Иисус и записал Дидим Иуда Фома», за которым следует 114 изречений (нумерация изречений принадлежит современным исследователям) и название (*subscriptio*). Большинство изречений Евангелия от Фомы представляют собой короткие высказывания, каждое из которых вводится формулой **ΠΕΧΕ ΙΣ** (вариант **ΠΕΧΕ ΙΝΣ**) — «Иисус сказал», или **ΠΕΧΑΨ** — «Он сказал». В античной риторике такое высказывание называлось *хрия*. У александрийского ритора Элия Феона (I в.) мы находим следующее определение:

Хрия (χρηῖα) представляет собой краткое и меткое высказывание или действие, приписываемое определенному лицу или тому, что подобно лицу. К ней близки изречение (γνώμη) и воспоминание (ἄπομνημόνευμα)¹.

¹ *Aelius Theon. Progymnasmata* 96. 19–22.

Римский ритор Марк Фабий Квинтилиан (ок. 35 — ок. 100 г.) в своем учебнике ораторского искусства выделял три основных вида хрий:

Существуют многочисленные виды хрий (*chria*): один сходен с изречением (*sententia*) 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»².

Таким образом, Евангелие от Фомы по своему жанру является собранием изречений, или *гномологией* (γνώμολογία)³. 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 протяженным во времени процессом, сходным с увеличением катящегося со склона горы снежного кома⁴. 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.

В настоящей статье 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-м изречении; вероятнее всего, в обоих случаях речь идет 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»⁵ (*Codex Askewianus* 58. 11–14; 162. 14–18; 377. 14–17), упоминается конфликт между апостолом Петром и Марией Магдалиной. Это позволяет нам предположить, что героиней 22-го и 114-го изречений Евангелия от Фомы также является Мария Магдалина⁶.

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

² *Quintilianus*. *Institutio oratoria* I. 9. 4.

³ Заметим, что различие между *χρεία* и *γνώμη*, проводимое античными авторами, было, как правило, весьма непоследовательным. Как следствие, эти понятия фактически отождествлялись (*Kloppenborg J. S. The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections*. Philadelphia, 1987. P. 291).

⁴ *Wilson R. McL.* «Thomas» and the Growth of the Gospels // *The Harvard Theological Review*. Cambridge, 1960. Vol. 53. P. 231–232; *Hurtado L. W.* *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*. Grand Rapids (Michigan); Cambridge (UK), 2003. P. 453; *Мирошников И. Ю.* К вопросу о датировке Евангелия от Фомы // *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. 2010. Т. 11. Вып. 3. С. 7–18.

⁵ При цитировании «Пистис Софии» число до запятой обозначает номер страницы по критическому изданию К. Шмидта (*Pistis Sophia* / C. Schmidt, V. Macdermot, eds. Leiden, 1978), число после запятой обозначает номер строки на указанной странице. Факсимильного издания Аскевианского кодекса не существует.

⁶ *Marjanen A.* *The Woman Jesus Loved: Mary Magdalene in the Nag Hammadi Library and Related Documents*. Leiden, 1996. P. 39.

Иисус сказал: Вот, я поведу ее, чтобы сделать ее мужчиной, чтобы (ἵνα) и она стала живым духом (πνεῦμα), подобным вам, мужским⁷, ибо⁸ всякая женщина, которая станет мужчиной, войдет в Царствие небесное⁹.

По мнению ряда исследователей, одной из проблем, связанных с интерпретацией данной хрии, является противоречие высказанных в ней 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-е изречение, представляет собой небольшой диалог. В нем Иисус говорит о том, что для спасения мужчине необходимо перестать быть мужчиной, а женщине — женщиной.

(22) Иисус увидел грудных детей.

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

Они сказали ему: Неужели, будучи детьми, мы войдем 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 <...>¹⁰ чтобы (ἵνα) вы сделали мужчину и женщину одним и тем же, чтобы мужчина не был мужчиной, а женщина не была женщиной, когда (ὅταν) вы делаете глаза вместо глаз¹¹, и руку — вместо руки, и ногу — вместо ноги, (и) образ (εἰκών) вместо образа (εἰκών), тогда (τότε) вы войдете в [Цар]ствие.

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 Петр задает 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.

⁷ 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 / S. Emmel, M. Krause, S. G. Richter, S. Schaten, Hrsg. Wiesbaden, 1999. Bd. 2. S. 528.* Слово **ΝΖΟΟΥΤ** можно также рассматривать как обращение: «...подобным вам, мужчины».

⁸ Сотрудники берлинской рабочей группы предполагают, что во фразе использован эллипсис, и понимают **ΧΕ** как **†ΧΩ ΔΕ ΜΜΟΣ ΝΗΤΗ ΧΕ**, «я же (δέ) говорю вам» (*Synopsis Quattuor Evangeliorum / K. Aland, Hrsg. Stuttgart, 1996*¹⁵. S. 546).

⁹ Здесь и далее Евангелие от Фомы цитируется в переводе, выполненном автором статьи по критическому изданию коптского текста, подготовленному Б. Лейтоном: *Nag Hammadi Codex II. 2–7 together with XIII, 2**, *Brit. Lib. Or. 4926 (1), and P. Oxy. 1, 654, 655 / B. Layton, ed. Leiden, 1989. Vol. 1. P. 52–92.*

¹⁰ Вероятно, часть текста была пропущена переписчиком.

¹¹ Дословно «вместо (одного) глаза».

- В главе D¹² Евангелия от Фомы регулярно используется выражение **ΤΜΝΤΕΡΟ ΜΠΕΙΩΤ**, «Царствие Отца» (изречения 96–99, 113). Только в 114-м изречении мы встречаем выражение **ΤΜΝΤΕΡΟ ΝΜΠΗΥΕ**, «Царствие небес» (= «Царствие небесное»).
- Только из 114-го изречения мы узнаем о способности человека стать «живым духом».
- Наконец, изречение 114 находится в прямом противоречии с изречением 22¹³.

Нетрудно увидеть, что из всех перечисленных С. Дэвисом аргументов убедительным является только последний. Евангелие от Фомы — текст относительно небольшого объема, поэтому нас не должно удивлять, что некоторые персонажи и религиозные представления упоминаются в нем 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 текста¹⁴, 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 **ΤΜΝΤΕΡΟ ΝΜΠΗΥΕ** свидетельствует об интерполяции.

Действительно ли представления, отраженные 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 ученым Э. Деконик и М. Мейеру.

По мнению Э. Деконик, изречения 22 и 114 в равной степени отсылают читателя к повествованию книги Бытия о сотворении Адама. При этом в рассказе книги 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 грехопадению¹⁵.

¹² По мнению С. Дэвиса, Евангелие от Фомы первоначально состояло из четырех глав (или разделов): А (изречения 2–37); В (изречения 38–58); С (изречения 59–91); D (изречения 92–113) (*Davies S. L. The Gospel of Thomas and Christian Wisdom. N. Y., 1983. P. 150*).

¹³ *Ibid.* P. 153.

¹⁴ *Ibid.* P. 149.

¹⁵ *DeConick A. D. Seek to See Him: Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas. Leiden; N. Y.; Köln, 1996. P. 19–20.*

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-м, ни в 114-м 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 текст можно с определенной 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»¹⁶ 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: κατ' εἰκόνα θεοῦ), затем Адам родил Сифа «по своему виду и своему образу» (Быт 5. 3: 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 Кор 15. 49; ср.: 2 Кор 3. 18)¹⁷. Мы вправе предположить, что, когда 22-е изречение Евангелия от Фомы призывает читателя сделать «образ вместо образа», оно говорит о замене «образа Адама» на «образ Бога».

Однако в 114-м изречении явные аллюзии на рассказ книги Бытия о сотворении первого человека, по нашему мнению, отсутствуют. В недавней статье Х. Квальбейн предположил, что выражение **ΟΥΤΝΑ ΕΦΟΝΖ** является аллюзией на рассказ о сотворении первого человека (Быт 2. 7), который стал «живой душой» (ψυχή ζωῆς) после того, как Бог сообщил ему «дыхание жизни» (πνοή ζωῆς)¹⁸. Рассуждение норвежского исследователя не отличается строгостью и может, как нам кажется, быть истолковано двумя различными способами: 1) либо «автор» Евангелия от Фомы интерпретировал ψυχή ζωῆς как **ΟΥΤΝΑ ΕΦΟΝΖ**; 2) либо он отождествил **ΟΥΤΝΑ ΕΦΟΝΖ** и πνοή ζωῆς. С первым мнением трудно согласиться, поскольку оно предполагает, что «автор» Евангелия от Фомы рассматривал термины ψυχή и πνεῦμα как синонимы. В действительности, это не так: если душа в Евангелии от Фомы соположена телу¹⁹ (изречения 87 и 112),

¹⁶ Мы ставим слово «автор» в кавычки, поскольку, как уже было отмечено выше, текст Евангелия от Фомы формировался в течение длительного периода времени и, следовательно, не имел «настоящего» автора. Речь в данном случае идет об *имплицитном* авторе, т. е. об авторе, каким его предполагает нарратив. Подробнее об этом см.: Powell M. A. What is Narrative Criticism? A New Approach to the Bible. L., 1993. P. 19–21.

¹⁷ Fitzmyer J. A. First Corinthians: A New Translation with Introduction and Commentary. New Haven; L., 2008. P. 599–600; Collins R. F. First Corinthians. Collegeville (Minnesota), 1999. P. 572.

¹⁸ 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 / J. Fotopoulos, ed. Leiden; Boston, 2006. P. 214. Ср.: Perkins P. The Gospel of Thomas // Searching the Scriptures / E. Schüssler Fiorenza, ed. L., 1995. Vol. 2. P. 558–560.

¹⁹ 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,

то дух — начало, чуждое телу и превосходящее его (изречение 29)²⁰. 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 Татиан²¹.

Вторая альтернатива более вероятна, поскольку отождествление $\lambda\upsilon\omicron\iota\eta$ и $\lambda\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha$ встречается в литературе эпохи второго Храма: в трактате «О сотворении мира» (*Philo. De opificio mundi* 135) Филон утверждает, что «дыхание жизни» ($\lambda\upsilon\omicron\iota\eta$ ζωῆς) было в действительности «божественным духом» ($\lambda\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha$ θεῖον)²².

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*). Диалог «Тимей» цитируется в переводе С. С. Аверинцева: Платон. Собрание сочинений: В 4 т. М., 1994. Т. 3. С. 495). Впоследствии похожих взглядов придерживался Плутарх (*Plutarchus. De tuenda sanitate praecepta* 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 идет 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 как суть существования смертных людей (*Uro R. Thomas: Seeking the Historical Context of the Gospel of Thomas. L.; N. Y., 2003. P. 59–60; Patterson S. J. Jesus Meets Plato: The Theology of the Gospel of Thomas and Middle Platonism // Das Thomasevangelium: Entstehung — Rezeption — Theologie / J. Frey, E. E. Popkes, J. Schröter, Hrsg. B.; N. Y., 2008. S. 188*).

²⁰ С. Паттерсон полагает, что понятия $\psi\upsilon\chi\eta$ и $\lambda\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha$ в Евангелии от Фомы соответствуют понятиям $\psi\upsilon\chi\eta$ и $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ в среднем платонизме (*Patterson. Op. cit. 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: $\lambda\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha$). Различение души и ума восходит к диалогу Платона (*Plato. Timaeus* 30a–b; 69c–d; *Idem. Phaedrus. 247c*). О неотжественности 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 ($\sigma\omicron\mu\alpha$). 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 / П. П. Гайденко, В. В. Петров, ред. М., 2000. С. 165*. Заметим, что с выводом С. Паттерсона можно не согласиться. С одной стороны, вызывает сомнение 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 ($\sigma\omicron\mu\alpha$) и души ($\psi\upsilon\chi\eta$), которую он называет «божественным осколком» ($\alpha\lambda\omicron\beta\omicron\lambda\omicron\sigma\omicron\mu\alpha$ θεῖον). В данном случае $\psi\upsilon\chi\eta$ обозначает то, что Филон обычно называет «умом» или «разумной частью души», а $\sigma\omicron\mu\alpha$ — тело, одушевленное «неразумной частью души». Об этом см.: *Baer R. A. Philo's Use of the Categories Male and Female. Leiden, 1970. P. 14–15*. С другой стороны, ап. 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.

²¹ «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: *Раннехристианские апологеты II–IV веков: Переводы и исследования. М., 2000. С. 99*.

²² Вероятно, Филон исходил из того, что существительные $\lambda\upsilon\omicron\iota\eta$ («дуновение», «дыхание») и $\lambda\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha$ («ветер», «дыхание», «дух») являются производными от глагола $\lambda\upsilon\epsilon\omega$ («дуть», «ве-

Более того, некоторые исследователи считают, что аллюзия на книгу Бытия (Быт 2. 7), содержится в 29-м изречении Евангелия от Фомы:

(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.

Идет ли здесь речь о каком-либо конкретном сюжете, описывающем, как дух возник ради тела / плоти²³ и поселился в нем? По мнению С. Паттерсона²⁴, 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 является единственно возможным²⁵. Равным образом, контекст, в котором в 114-м изречении употреблено словосочетание **ΟΥΤΠΝΑ ΕΦΟΝ**, не требует интерпретации всего изречения в свете библейского рассказа о сотворении первого человека.

Другую, на наш взгляд, более основательную попытку найти «примирительное» толкование 22-го и 114-го изречений предпринял М. Мейер. В отличие от Э. Деконик, видящей в 22-м изречении представления об Адаме как андрогине, М. Мейер справедливо отмечает, что антропологическая трансформация, о которой идет 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 orificio mundi* 134)²⁶. Впрочем, и параллели, проведенные 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 ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην
οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος
οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ

нет *ни* иудея, *ни* эллина
нет *ни* раба, *ни* свободного
нет *мужчины* и *женщины*

ять», «дышать», «пахнуть») (*Frisk H. Griechisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, 1970. Bd. 2. S. 566 (s. v. πνέω)*).

²³ Вероятнее всего, слова **ΤΣΑΡΞ** и **ΠΣΩΜΑ** в изречении 29 выступают как синонимы (*Uro. Op. cit. P. 62–63*).

²⁴ *Patterson. Op. cit. S. 189–190*.

²⁵ *Uro. Op. cit. P. 64*.

²⁶ *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, 2003. P. 83–84*.

Возможно, последняя конструкция отличается от первых двух неслучайно. 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: *ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν*)²⁷. Тем не менее, следует отметить, что, в отличие от Евангелия от Фомы, речь в крещальной формуле идет о преодолении *социальных* противоречий, обусловленных национальной, классовой и половой принадлежностью²⁸, а не о снятии *антропологических* противоположностей²⁹. Используя сходную терминологию, автор крещальной формулы и «автор» Евангелия от Фомы говорят о разных вещах³⁰.

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 определенной 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

²⁷ Bruce F. F. *The Epistle to the Galatians: A Commentary on the Greek Text*. Exeter, 1982. P. 189; Longenecker R. N. *Galatians*. Dallas (Texas), 1990. P. 157; MacDonald D. R. *There is No Male and Female: The Fate of a Dominical Saying in Paul and Gnosticism*. Philadelphia, 1987. P. 1–2; Meyer. Op. cit. P. 93.

²⁸ Ср.: Dunn J. D. G. *The Epistle to the Galatians*. L., 1993. P. 207. Роль социального неравенства в античном обществе подчеркивается, 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. Текст дан в переводе М. Л. Гаспарова: *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов* / А. Ф. Лосев, ред. М., 1986². С. 65). Эти слова также приписывались Платону: «Сходно (изречение) Платона, который говорил, что он благодарит природу: во-первых, за то, что он был рожден 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; ср.: *Plutarchus. Marius*. 46. 1). См.: L. Caeli Firmiani *Lactanti opera omnia* / S. Brandt, G. Laubmann, ed. Praegae; Vindobonae; Lipsiae, 1890. Pr. 1. P. 243.

²⁹ Х. Д. Бетц в своем комментарии на Послание к Галатам предположил, что речь у Павла идет о достижении состояния андрогина (*Betz H. D. Galatians*. Philadelphia, 1979. P. 195–200). Однако, как справедливо указывает Дж. Данн, подобная интерпретация слишком далеко отклоняется от представленного в тексте хода рассуждения (*Dunn. Op. cit.* P. 206–207).

³⁰ Напомним важное предостережение С. Сэндмела, обращенное к исследователям, увлеченным чрезмерным поиском параллелей: «Будучи в “блестящей изоляции” (*splendid isolation*) от контекста, два отрывка могут звучать одинаково, однако, если мы начнем рассматривать их в контексте, различий окажется больше, чем сходств» (*Sandmel S. Parallelomania // Journal of Biblical Literature*. Philadelphia, 1962. Vol. 81. P. 2).

неразумная и смертная часть души причастна половой жизни и, следовательно, различию между полами: «Среди смертных Он сделал два рода, одних назвав мужчинами, других — женщинами»³¹. Напротив, ничто бессмертное (ни Бог, ни Логос, ни индивидуальный ум) никак не связано с бинарной оппозицией мужское / женское³². Эти положения отражены в Филоновом толковании на библейский рассказ о сотворении первого человека.

По Филону, Бог, прежде чем творить отдельные виды (εἶδος), творит роды (γένος) (*Philo. De opificio 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»³³, ὁ κατὰ τὴν εἰκόνα θεοῦ γεγωνῶς πρότερον (*scilicet* ἄνθρωπος). (2) Затем Он создает 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 ἢ διὰ μετέχων ποιότητος, ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς συνεστῶς, ἀνὴρ ἢ γυνή, φύσει θνητὸς) (*Ibid.* 134). (3) Наконец, возникает эмпирический, «чувственный и частный человек» (ὁ αἰσθητὸς καὶ ἐπὶ μέρους 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 конструкции, позволяющие Филону дать толкование первым главам книги Бытия³⁴.

Однако в других случаях александрийский философ использует терминологию, связанную с различием полов, принципиально иным образом. Толкуя библейский рассказ о грехопадении, Филон указывает, что роль мужчины в человеке играет ум, роль женщины — чувство (αἰσθησις), а змей символизирует наслаждение (ἡδονή) (*Ibid.* 157; 165; см. также: *Philo. Legum allegoriae* II. 73, III. 49; *Idem. De posteritate Caini 177 et cetera*)³⁵. 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»³⁶, уходит корнями в эпоху классической античности. По словам Аристотеля, женскую природу следует рассматривать как увечность (ἀναληρία) по отношению к мужской природе (*Aristoteles. De generatione animalium* 775a). Платон утверждал, что мужчины, «ко-

³¹ *Philo. Quis rerum divinarum heres sit* 139.

³² *Baer. Op. cit.* P. 18–20.

³³ Здесь и далее трактат Филона «О сотворении мира» цитируется в переводе А. В. Вдовиченко (*Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета. М., 2000. С. 82–83*).

³⁴ *Baer. Op. cit.* P. 26–31.

³⁵ *Ibid.* P. 38–39.

³⁶ *Philo. Quaestiones in Exodum* I. 7.

торые 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, сотворенный по образу Бога, как бесполой, οὐτ' ἄρρεν οὔτε θήλυ (*Philo. De orificio 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 жизни³⁷. 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 мужчиной, а женщина не была женщиной» (изречение 22); с другой стороны, для этого нужно, чтобы женщина «стала мужчиной» (изречение 114)³⁸. Мы, однако, должны заметить, что аналогия, проведенная М. Мейером, не является полной. Во-первых, вопреки мнению М. Мейера³⁹, 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-е 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. Мейера⁴⁰, из текста изречения 114 не вытекает, что мужское и женское следует понимать как метафоры⁴¹. Таким образом, все известные нам попытки найти истолкование, «примиряющее» два противоречащих между собой изречения, сталкиваются с серьезными трудностями.

На наш взгляд, наиболее убедительное объяснение религиозных представлений, отраженных в 114-м изречении, а также исторических обстоятельств, в которых эта хрия могла возникнуть, предложил А. Марьянен. В своем исследовании финский исследователь указывает на существенные терминологические различия между изречениями 22 и 114: даже если мы допустим, что в обоих случаях речь идет о достижении состояния, предшествовавшего грехопадению, в первом изречении это состояние достигается благодаря снятию различия между полами, во втором — благодаря превращению женского начала в мужское⁴².

³⁷ *Baer. Op. cit. P. 48–49, 65.*

³⁸ *Meyer. Op. cit. P. 87; Idem. Gospel of Thomas Logion 114 Revisited // For the Children, Perfect Instruction: Studies in Honor of Hans-Martin Schenke on the Occasion of the Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften's Thirtieth Year / H.-G. Bethge, S. Emmel, K. L. King, I. Schletterer, eds. Leiden; Boston, 2002. P. 109. См. также: Baer. Op. cit. P. 74.*

³⁹ *Meyer. Making Mary Male... P. 87.*

⁴⁰ *Ibid. P. 91; Idem. Gospel of Thomas... P. 109.*

⁴¹ Сходного мнения придерживается М. Уильямс (*Williams M. A. Variety in Gnostic Perspectives on Gender // Images of the Feminine in Gnosticism / K. L. King, ed. Philadelphia, 1988. P. 19–20*).

⁴² *Marjanen A. Women Disciples in the Gospel of Thomas // Thomas at the Crossroads: Essays on the Gospel of Thomas / R. Uro, ed. Edinburgh, 1998. P. 101–102.*

По нашему мнению, преимущество подхода А. Марьянена состоит в критическом отношении к возможным параллелям между 114-м 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 Romanus. 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 женщинам⁴³.

На наш взгляд, в своей работе финский исследователь задает 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 деторождения⁴⁴. В апокрифических деяниях многие женщины ведут подобный образ жизни: Мигдония в древнегреческом тексте «Деяний Фомы»⁴⁵ (*Acta Thomae Graece* 114), Фекла в «Деяниях Павла и Феклы» (*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»⁴⁶ (*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 (Ἐυχράτεια), в тексте названа дочерью Веры. О ней сказано, что она препоясана и ведет себя подобно мужчине (περιεξωσμένη καὶ ἀνδρίζομένη) (*Pastor Hermae* 16. 4).

⁴³ *Marjanen. Op. cit.* P. 102–103.

⁴⁴ *Ibid.* P. 99.

⁴⁵ Текст Деяний Фомы дошел до нас на многих языках (сирийском, древнегреческом, латинском, армянском, коптском, эфиопском, арабском, старославянском и грузинском). На более 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 / H. W. Attridge, J. J. Collins, T. H. Tobin, eds. Lanham (Maryland), 1990. P. 241–250; Мещерская Е. Н. Деяния Иуды Фомы (культурно-историческая обусловленность раннесирийской легенды). М., 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. Leiden; Boston, 2003². P. 38; Elliott J. K. The Apocryphal New Testament. N. Y., 2005. P. 440).**

⁴⁶ *Acta apostolorum apocrypha / R. A. Lipsius, M. Bonnet, ed. Lipsiae, 1903. Vol. 2. Pr. 2. P. 37.* В рукописи, недавно опубликованной Ф. Бовоном (*Codex Atheniensis 346 (XV в.)*), представлен более пространственный вариант слов Спасителя: «Ты же сама, Мариамна, измени свое 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; см.: Acta Philippi: Textus / F. Bovon, B. Bouvier, F. Amsler, ed. Turnhout, 1999. P. 245).*

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 всем мужчину» (*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 II в., в момент, когда роль женщин в общине стала, по неизвестным нам причинам, предметом полемики. Тот, кто добавил в 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 женщин⁴⁷.

Финский исследователь полагает, что 114-е изречение отражает растущие аскетические тенденции в христианстве II в. Мужчины, воздерживавшиеся от полового общения, воспринимали присутствие женщин как серьезную опасность. Петр, утверждающий, что женщины недостойны спасения, и требующий, чтобы Мария покинула коллектив апостолов, может (в карикатурной форме) олицетворять подобные настроения. Известно, что в одной из версий⁴⁸ «Деяний Филиппа» Филипп говорит: «И поэтому наш друг Петр убежал из всякого места, в котором была женщина»⁴⁹ (*Acta Philippi* 142. 35–37). Таким образом, в изречении 114 отражен 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 права⁵⁰.

В настоящей статье 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

⁴⁷ *Marjanen. Women Disciples...* P. 103.

⁴⁸ Версия Θ по классификации М. Боннэ, отраженная в трех рукописях: *Codex Parisiacus Graecus* 1468 (XI в.), *Codex Romanus Vallicellanus B* 35 (XII в.), *Codex Vaticanus Graecus* 797 (XI в.) (см.: *Acta apostolorum apocrypha...* P. VIII–IX).

⁴⁹ *Ibid.* P. 81. Этот эпизод также представлен в кодексе, недавно опубликованном Ф. Бононом (*Codex Xenophontos* 32 (XIV в.)) (*Acta Philippi...* 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 ее обольстить. Сходный сюжет содержится в коптском Деянии Петра (*Papyrus Berolinensis* 8502. 128–141), где сказано, что Петр навел 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. Помолвившись, Петр говорит садовнику, что Господь совершит лучшее для ее души, после чего девица умирает. Затем, по просьбе отца, он воскрешает его дочь; в результате девицу совращает некий мужчина, остановившийся в доме садовника (*Epistula Titi* 83–93) (см.: *Bruyne D. D. de. Epistula Titi, discipuli Pauli, 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).

⁵⁰ *Marjanen. Women Disciples...* P. 105–106.

библейского повествования о сотворении Адама. Эта интерпретация представилась нам несостоятельной, поскольку, как мы полагаем, в 114-м 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 предположили, что 114-е изречение отражает определенные аскетические тенденции II в. и является относительно поздним прибавлением к дошедшему до нас собранию изречений.

Ключевые слова: апостол Павел, аскетизм, раннехристианская литература, книга Бытия, Евангелие от Фомы, Филон Александрийский, платонизм.

«FOR WOMEN ARE NOT WORTHY OF LIFE»: THE MEANING AND HISTORICAL SETTING OF *THE GOSPEL OF THOMAS* SAYING 114

I. MIROSHNIKOV

(Lomonosov Moscow State University)

The article deals with the saying 114 of *the Gospel of Thomas*. The saying appears to be a short dialogue between Jesus and Peter about certain Maria's destiny. The author surveys the interpretations of the passage proposed recently by M. Meyer and A. D. DeConick. The weakness of the hypotheses seeking to eliminate the terminological contradiction between the sayings 22 and 114 is underlined. The author accepts A. Marjanen's suggestion and seeks to place the saying 114 in the II century ascetic trends setting.

Keywords: apostle Paul, asceticism, early Christian literature, Genesis, Gospel of Thomas, Philo, Platonism.