научно-
атеистическая
библиотека

Апокрифы древних христиан

Академия общественных наук при ЦК КПСС
Институт научного атеизма

Научно-
атеистическая
библиотека

Апокрифы древних христиан

•

Исследование, тексты, комментарии

Москва
«Мысль»
1989

ББК 86.3
А76

РЕДАКЦИИ НАУЧНОЙ
И УЧЕБНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
АОН при ЦК КПСС

Редакционная
коллегия:

доктор философских наук
А. Ф. Окулов
(председатель),

доктор философских наук,
член-корреспондент АПН СССР
В. И. Гараджа,

доктор философских наук,
профессор *Х. Н. Момджян,*

доктор философских наук
И. К. Пантин,

кандидат философских наук
Ю. П. Зуев,

кандидат философских наук
Г С. Лялина
(ученый секретарь)

Авторы переводов, исследовательских статей, примечаний и комментариев —

доктор исторических наук
И. С. Свенцицкая (часть I),

кандидат исторических наук
М. К. Трофимова (часть II)

Апокрифы древних христиан: Исследование,
А76 тексты, комментарии/Акад. обществ. наук при ЦК КПСС. Ин-т науч. атеизма; Редкол.: А. Ф. Окулов (пред.) и др.— М.: Мысль, 1989.— 336 с.— (Науч.-атеист. б-ка).
ISBN 5-244-00269-4

Апокрифы древних христиан, апокрифические евангелия — это раннехристианские сочинения, не признанные церковью и отвергнутые ею. Они расширяют наши представления о христианской литературе, свидетельствуют о борьбе различных тенденций в христианской идеологии на ранних этапах ее развития.

Книга рассчитана на пропагандистов научного атеизма, преподавателей вузов, аспирантов и читателей, интересующихся проблемами критики религии.

А $\frac{0400000000-012}{004(01)-89}$ 55-89 ББК 86.3

ISBN 5-244-00269-4 © Издательство «Мысль», 1989

От составителей

Проблемы становления христианства, возникновения его учения, различных внутренних течений представляют интерес не только для специалистов историков и философов, но и для достаточно широкого круга читателей. Цель предлагаемой книги — хотя бы частично удовлетворить этот интерес, познакомив читателей с некоторыми сочинениями христиан, созданными в первые века существования нового вероучения. Эти сочинения не признаются церковью священными; их принято называть апокрифами (тайными, подложными, от греческого 'απόκρυφος — тайный). Однако в I—III вв. они имели хождение среди различных групп верующих и почитались не менее чем книги, включенные в Библию.

Включенные в книгу апокрифические писания ограничены временными и жанровыми рамками. В первой части представлены фрагменты и полные тексты евангелий и речения, приписываемые Иисусу (в переводе с древнегреческого). Эти тексты (I—II вв.) по содержанию и по жанру связаны с традицией, представленной в евангелиях Нового завета. Во вторую часть в основном вошли переведенные с коптского тексты из так называемой гностической библиотеки, обнаруженной в 1945 г. в Наг-Хаммади (Египет). Они в большинстве своем восходят ко II—IV вв. и представляют собой переводы с греческого. Подробнее о библиотеке из Наг-Хаммади и гностических учениях, отвергаемых ортодоксальным христианством как ересь, рассказано во введении ко второй части книги. Памятники, представленные во второй части, являются самостоятельными произведениями, они внутренне связаны, отражают основные установки гностических учений. Два из них — Евангелие от Фомы и Евангелие от Филиппа — уже были опубликованы на русском языке в переводе М. К. Трофимовой (см.: *Трофимова М. К.* Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979).

Апокрифам новозаветной традиции и гностическим произведениям посвящена обширная литература, выходившая главным образом за рубежом. Для ее анализа понадобилось бы специальное историографическое исследование. Поэтому в примечаниях

упоминаются только те работы, которые, по мнению составителей, отражают точки зрения, непосредственно касающиеся рассматриваемых произведений.

Каждому тексту предпослан отдельный очерк, анализирующий его. Кроме того, первую часть предваряет общее введение, где характеризуется процесс складывания раннехристианской литературы.

Книга снабжена справочным аппаратом: примечания к вступительным статьям расположены в конце каждой части, комментарии к текстам следуют сразу после них.

В переводах квадратными скобками обозначены лакуны в тексте и их восполнение, в круглых скобках даны дополнения, вносимые переводчиком для ясности, в угловых скобках — исправления ошибок, допущенных переписчиком в древнем оригинале, в фигурные скобки взяты вторично переписанные пассажи.

При цитировании приняты следующие обозначения: в текстах Нового завета первая арабская цифра указывает номер главы, вторая и последующие — номер стиха. В текстах из Наг-Хаммади (за исключением Евангелий от Фомы и от Филиппа) римской цифрой обозначен порядковый номер кодекса (книги), арабскими — номер произведения, номер страницы и строки (через точку). Евангелия от Фомы и от Филиппа цитируются с указанием номера изречений. В ссылках на сочинения античных и христианских писателей римские цифры обозначают номер книги (свитка), арабские — номер главы и параграфа.

Автор вступительных статей, комментариев, переводов текстов и примечаний части I «Апокрифические евангелия новозаветной традиции» И. С. Свенцицкая. Автор вступительных статей, комментариев, переводов текстов и примечаний части II «Гностические апокрифы из Наг-Хаммади» М. К. Трофимова.

Часть I
Апокрифические евангелия новозаветной традиции

Возникновение раннехристианской литературы

Проблема определения времени и места возникновения древней христианской литературы, особенностей ее жанров, истоков и источников книг, как признанных, так и не признанных церковью священными, в современной науке до конца ие решена [1]. В Новый завет — собрание почитаемых всеми христианами книг — входят двадцать семь произведений: четыре евангелия (от Матфея, Марка, Луки и Иоанна), «Деяния апостолов», двадцать одно послание апостолов.. Авторство четырнадцати из них церковь приписывает апостолу Павлу (они адресованы тем или иным христианским общинам или конкретным людям), имеются также Послание Иакова, два Послания Петра, три Послания Иоанна и Послание Иуды: их принято называть «соборными» или «католическими», т. е. адресованными всем христианам. Завершает Новый завет Откровение Иоанна Богослова. Тексты Нового завета считаются каноническими («нормативными»), церковь провозглашает их боговдохновенными. Написаны они на греческом языке — разговорном языке многих восточных провинций Римской империи (хотя в самой Палестине, где появились первые христианские проповедники, говорили преимущественно по-арамейски).

Однако писания Нового завета были лишь незначительной частью обширной христианской литературы, создававшейся в I—III вв., т. е. до признания христианства официальной религией. Христианские писатели конца II—IV в. упоминают, цитируют, пересказывают различные евангелия: от Петра, от Андрея, от Варфоломея, два евангелия от Фомы, совершенно различные по содержанию, Евангелие от Марии. Во фрагменте письма богослова Климента Александрийского (ок. 200 г.) говорится, что имели хождение и три евангелия от Марка: каноническое (признанное), «подложное» (написанное неким проповедником по имени Карпократ) и тайное евангелие (написаниое якобы самим Марком для «избранных») [2]. Некоторые евангелия названы по тем хрис-

тианским группам, среди которых они почитались (хотя, возможно, в их подлинных названиях также стояло имя какого-либо апостола), например Евангелие евреев, Евангелие египтян. Епископ Лугудуна (совр. Лион) Ириней (1-я пол. II— нач. III в.) в своем сочинении «Против ересей» с возмущением пишет, что последователи Валентина (крупнейший представитель религиозно-философского течения в христианстве — гностицизма) «дошли до такой степени дерзости, что свое недавнее сочинение назвали Евангелием Истины» (III.11) [3].

Кроме евангелий в произведениях христианских писателей упоминаются и другие, не вошедшие в Новый завет книги, которые почитались разными христианскими группами как источники вероучения: Апокалипсис Петра, Апокалипсис Павла, деяния некоторых апостолов (Павла, Филиппа, Андрея), послания, «Пастырь» Гермы и др. Археологические раскопки конца XIX — начала XX в. открыли фрагменты и целые сочинения, не признанные церковью. Самым крупным среди этих открытий была библиотека христиан-гностиков из Наг-Хаммади (Египет). Для того чтобы понять длительный и сложный процесс разделения священных книг христиан на признанные и непризнанные (канонические и апокрифические), нужно прежде всего представить себе особенности формирования раннехристианской литературы в целом.

Первые христианские проповедники меньше всего думали о записи своего учения. Можно сказать, что и учение в точном смысле слова до конца I в. еще не сложилось. Странствующие пророки передавали то, что было известно им о спасителе, распятом в Иудее во время правления императора Тиберия (14—37), помазаннике божием Иисусе Христе, в воскресение которого они уверовали. Христианские проповедники использовали в качестве образца бытовавшие в иудейской среде притчи, поучения, рассказы об отдельных эпизодах из жизни знаменитых учителей (рабби). Так создавалась устная христианская традиция.

Само слово «евангелие» (греч. «благая весть») первоначально в представлениях последователей

Иисуса означало проповедь, раскрывающую смысл новой веры. В посланиях Павла, в частности в Послании к Галатам, автор выступает против тех проповедников, которые, с его точки зрения, искажают смысл «благой вести» об Иисусе. Он предает анафеме тех, кто благовествует (в греческом тексте употреблен глагол «евангелидзо») «не то, что мы благовествовали вам», и добавляет: «Евангелие, которое я благовествовал, не есть человеческое» (1.8, 11). Во Втором послании к Коринфянам имеется сходное словоупотребление: «Ибо, если бы кто, пришед, начал проповедывать другого Иисуса, которого мы не проповедывали... или иное благовестие (евангелие.— *Сост.*), которого мы не принимали,— то вы были бы очень снисходительны к тому. Но я думаю, что у меня ни в чем нет недостатка против высших [4] Апостолов» (11.4, 5). В Послании к Римлянам сказано: «В день, когда, по благовествованию моему, Бог будет судить тайные дела человеков...» (2.16). Из приведенных отрывков ясно видно, что для автора евангелие ни в коей мере не было писанием. Само слово «евангелие» в языческом окружении христиан было связано с культом императора: в надписях, прославлявших Августа (27 г. до н. э.— 14 г. н. э.), день его рождения был назван началом «многих благовестий» [5]. Восприняв подобную терминологию, христиане придавали ей принципиально иной смысл: не «благовестия» о вполне земных делах императора, а единственная «благая весть» об Иисусе — спасителе и мессии — стала содержанием христианской проповеди.

Проповедники выступали прежде всего в синагогах, существовавших в городах восточных провинций, а также в частных домах, под открытым небом, в опустевших ремесленных мастерских. Такая картина вырисовывается из «Деяний апостолов» и некоторых других произведений, в том числе и антихристианских [6]. В произведении «Дидахе» (Учение двенадцати апостолов), созданном, по всей вероятности, в начале II в., говорится о странствующих апостолах: «Всякий апостол, приходящий к вам, пусть будет принят как Господь. Пусть он не остается больше одного дня; а если будет надобность, то и другой (день); но если он пробудет три, то он лжепророк... Уходя

пусть апостол ничего не возьмет, кроме хлеба до места ночлега»[7].

Устная традиция продолжала существовать и в тот период, когда появились первые писания. Евсевий Кесарийский (IV в.) в «Церковной истории» приводит слова христианского писателя Папия (I-я пол. II в.) из Гиераполя (Малая Азия), который собирал устные предания: «...если мне случалось встретить кого-либо, общавшегося со старцами, то я заботливо расспрашивал об учении старцев, например, что говорил Андрей, что — Петр, что — Филипп, что — Фома или Иаков... Ибо я полагал, что книжные сведения не столько принесут мне пользы, сколько живой и более внедряющий голос» (*Евсевий.* Церковная история (Historia ecclesiastica). III.39. Далее: НЕ).

Выявлению истоков древней христианской традиции способствовало применение научных методов, известных как «критика текста» и «критика формы»[8]. Детальнее всего они были разработаны на анализе первых трех евангелий Нового завета, которые принято из-за их сходства называть «синоптическими». Первый метод существует с конца XIX в.; «критика формы» возникла уже в XX в. Оба они ставят своей целью перейти от изложенного в евангелиях учения Иисуса к самому учению, к его аутентичному ядру. Сравнивались тексты евангелий от Матфея, Марка, Луки (с учетом рукописных вариантов), анализировалась грамматика, лексика, синтаксис евангелий. Сторонники «критики текста» предлагали обнаруженное в результате подобного сравнения общее положить в основу реконструкции первоначального текста. Однако, как ни важны были наблюдения над аналогиями и расхождениями в евангелиях, все же найти исчерпывающее объяснение их путем дробления текста на фразы и слова и конструирования архетипа оказалось невозможным. Поэтому ученые для подтверждения своих гипотез об источниках синоптических евангелий обращались к их общим характеристикам, к их связям с идейной жизнью эпохи.

Обращение к подобным параллелям с 20-х годов нынешнего века стало принципом исследования, легло в основу метода, обозначенного в немецкой литературе Formgeschichte. Сторонники этого метода

искали следы устной традиции, к которой восходили евангелия. Для этого каждое из них разбивали на отдельные сюжеты, изучая их форму, а от нее шли к восстановлению мотивов и характера тех поучений, частью которых был сюжет, включенный в теологическую систему евангелиста. В евангелиях стремились выявить различные этапы формирования христианской традиции. В них видели теологически мотивированный рассказ, а не историческое повествование, считали, что в их основе лежит множество источников, что записи текста предшествовала живая устная передача. Были выделены разные блоки традиции: речения Иисуса, поучительные истории (притчи), рассказы о чудесах, сотворенных Иисусом. Составной частью традиции считались и повторяющиеся из проповеди в проповедь цитаты из иудейских священных книг, прежде всего из пророков.

Длительное господство устной традиции (несколько десятилетий после гибели проповедника Иисуса [9]) объясняется рядом причин. Первые «апостолы и пророки», последователи его учения, продолжали считать себя иудеями по вероисповеданию, для них священным писанием были книги, включенные в Ветхий завет. Для христиан священным текстом был перевод иудейской Библии на греческий язык, сделанный в Александрии Египетской в III в. до н. э.— так называемая Септуагинта [10]. Септуагинта была признана боговдохновенной иудеями, жившими вне Палестины, многие из которых уже не знали древнееврейского языка. Септуагинту использовали в своих произведениях Иосиф Флавий и Филон Александрийский. Святость «Закона и Пророков», как обычно христиане обозначали иудейские религиозные книги, доступные благодаря Септуагинте, не позволяла долгое время создавать новые священные книги.

В науке существует точка зрения, правда необщепринятая, что первыми записями, сделанными христианами, были сборники цитат из Ветхого завета, прежде всего тех, где речь шла об ожидаемом мессии (так называемые свидетельства — тестимонии) [11]. Впрочем, цитаты могли проповедниками заучиваться: со времени появления клинописной и иероглифической письменности существовала практика пе-

редачи содержания письменного памятника вслух наизусть [12].

У первых христиан не было потребности в записи своих проповедей еще и потому, что они ждали скорого прихода воскресшего Иисуса «во время сие», как сказано в Евангелии от Марка (10.30). Главным для них было проповедовать новое учение, готовясь к установлению царства божия на земле. В античном мире роль устного слова была исключительно велика: политические ораторы выступали на народных собраниях, поэты читали свои стихи на площадях, пророки и предсказатели произносили речи на ступенях храмов. Устное слово оказывало бо́льшее воздействие на верующих, чем писаное, недаром первые христианские тексты были предназначены для чтения вслух в собрании верующих. Как отмечает С. С. Аверинцев, «литературное слово евангельских текстов, тоже очень простое и необработанное, есть по своей внутренней установке обрядовое слово, словесное «действо», «таинство». Оно предполагает скорее заучивание наизусть, ритмическое и распевное произнесение и замедленное вникание в отдельные единицы текста, чем обычное для нас читательское восприятие» [13].

Между устными проповедями различных проповедников существовали расхождения. Как пишет английский исследователь П. Джонсон, раннее христианство с самого начала представляло собой множество вариантов, часто имевших мало общего, хотя все они концентрировались вокруг веры в воскресение спасителя; каждая группа имела свою «историю Иисуса» [14]. Наиболее явным и резким стало расхождение между палестинскими христианами, а также теми христианами вне Палестины, которые соблюдали иудейскую обрядность, и христианами из язычников, против этой обрядности выступавших.

В условиях, когда пророчества о конце этого мира и наступлении царства божия на земле оказывали на верующих огромное эмоциональное воздействие, когда все надежды на спасение, на уничтожение зла и несправедливости были связаны именно со вторым пришествием, кажется естественным появление так называемых откровений, т. е. описаний ви-

дений, возвещающих конец мира, действующих на воображение причудливыми образами и символами, ставших одним из первых жанров христианской литературы. Вероятно, самым ранним из записанных пророчеств явилось Откровение Иоанна. Оно начинается как наставление, в котором порицаются одни христиане, одобряются другие, но затем автор переходит к описанию видений Страшного суда, переполненному символами, аллегориями, устрашающими образами того, «чему надлежит быть после сего» (4.1). Автор Откровения Иоанна широко использует образы пророчеств, знакомые христианам из иудеев (а именно им адресовано это писание). Так, в книге пророка Даниила сказано: «И слышал я, как муж в льняной одежде, находившийся над водами реки, подняв правую и левую руку к небу, клялся Живущим во веки, что к концу времени и времен и полувремени и по совершенном низложении силы народа святого все это совершится» (12.7); а в Апокалипсисе: «И Ангел, которого я видел стоящим на море и на земле, поднял руку свою к небу И клялся Живущим во веки веков... что времени уже не будет» (10. 5—6). Подобные примеры можно привести и из других пророческих книг [15].

Откровение Иоанна написано в 68—69 гг.[16] Возможно, что оно было отредактировано переписчиками в середине 90-х годов, уже после падения Иерусалима в 70 г. в результате поражения I иудейского восстания против римляи. Эта дата приведена у Евсевия Кесарийского со ссылкой на Иринея (НЕ. III. 18).

В дальнейшем появились и другие откровения: Апокалипсис Петра, описывающий видение рая и ада, «Пастырь» Гермы (название свое это произведение получило по описываемым автором видениям, где действует человек в одежде пастыря), в нем приводятся притчи и наставления, носившие этический характер.

Апокалиптическая литература была предназначена для чтения вслух. В нее нужно было «входить» эмоционально: интонационная выразительность чтеца должна была усиливать воздействие страшных, таинственных описаний, и само это «вхождение» пред-

ставлялось мистическим действом.

Христианским проповедникам приходилось не только произносить устные проповеди, но и писать послания, разъясняя учение, которое они считали истинным, переубеждая, давая конкретные советы, хваля или, наоборот, порицая. Послания эти адресовались тем христианским группам, к которым проповедник не мог прийти; они должны были читаться на собраниях верующих (Колос. 4.16).

К самым ранним относятся послания, связанные с именем Павла, сыгравшего весьма заметную роль в становлении христианского учения. Павел (Савл) был родом из Тарса, происходил он из семьи переселившихся иудеев, получивших римское гражданство, был воспитан в духе фарисейства и первоначально принадлежал к гонителям христиан, а затем стал фанатичным сторонником нового учения. Из 14 посланий, автором которых церковь считает Павла, 9 адресовано конкретным христианским общинам, 4 — отдельным лицам; особняком стоит Послание к Евреям, последнее по месту расположения среди Павловых посланий; кроме того, существовало Послание к Лаодикийцам, не признанное церковью. Не все новозаветные послания признаются современной наукой написанными самим Павлом, сравнительный анализ текста посланий позволил выделить в качестве подлинных лишь несколько [17]. Безусловно, не принадлежат самому Павлу Послание к Эфесянам, которое, по мнению большинства ученых, создано уже после смерти Павла его последователями (стилистически оно существенно отличается от ранних посланий), и Послание к Евреям, в авторстве которого сомневались уже христианские писатели II—IV вв. (Ориген, Тертуллиан).

Послания Павла связаны с жанром поучений, издавна существовавшим в ближневосточной литературе; оказала на него влияние и античная форма философских рассуждений, написанных в форме посланий, адресованных какому-либо лицу (например, «Письма к Луцилию» философа Сенеки). Но в отличие от поучений и трактатов послания Павла — действительно письма, направленные конкретным группам христиан с упоминанием конкретных лиц и событий. Это придает им особую живость, острую полемичность.

Послания Павла, когда они писались, не были «священными книгами», хотя и почитались в отдельных христианских общинах. Во Втором послании Петра, созданном во II в. (возможно, это самое позднее из произведений Нового завета), по поводу писаний Павла сказано, что в них «есть нечто неудобовразумительное» (3.16). Христиане, не рвавшие с иудаизмом, очень резко выступали против Павла, считая его отступником от Закона; не исключено, что именно для полемики с ними, для отстаивания авторитета Павла его послания были собраны и отредактированы на рубеже I—II вв.

В посланиях Павла встречаются ссылки на слова, произнесенные Иисусом, которые, как и цитаты из пророков, были для христиан священными. В настоящее время принято считать, что именно речения Иисуса (логии) стали первой записью устной традиции. Вероятно, было сделано несколько записей в разных общинах. Папий посвятил логиям специальное сочинение «Изъяснение Господних изречений»; он же говорит о том, что Матфей записал изречения Господни на еврейском языке, а переводил их кто как мог [18—19].

Вопрос об источниках новозаветных евангелий весьма сложен; первые три евангелия излагают историю и учение Иисуса близко друг к другу. Евангелие от Марка, самое краткое, вероятно, легло в основу евангелий от Матфея и от Луки; то, что выходит за рамки содержания второго евангелия, взято, по мнению многих исследователей, из какого-то не дошедшего до нас источника (он так и называется в научной литературе — Q, от латинского Quelle — источник), состоявшего из отдельных речений [20]. Кроме того, вероятно, существовали записи речений, которыми пользовался автор Евангелия от Марка, не знавший Q.

В 1897 г. в Оксиринхе (Египет) были найдены на папирусе восемь изречений на греческом языке, каждое из которых начиналось словами: «Говорит Иисус». В 1904 г. обнаружили еще шесть изречений. Многие из речений, которые удалось прочесть, совпадают с найденным позже (уже после второй мировой войны) среди библиотеки египетских гностиков Евангелием от Фомы, сохранившимся на коптском языке; это евангелие первоначально (нач. II в.) было напи-

сано на греческом, а затем переведено на коптский. Не исключено, что логии из Оксиринха представляют собой фрагменты этого евангелия (или его варианта). Некоторые речения в Евангелии от Фомы близки к речениям новозаветных евангелий и тоже, по мнению американского исследователя Эдвардса, восходят к Q. Когда были записаны речения, сказать с точностью трудно, возможно, перед I иудейским восстанием, во всяком случае до создания евангельских рассказов, которые были записаны уже после разгрома Иерусалима. Первые записи, поскольку они фиксировали слова Иисуса, по всей вероятности, были анонимны. Как и цитаты из ветхозаветных книг, эти речения вставлялись в устные проповеди в разный контекст и в разных вариантах.

Вероятно, к самым ранним логиям восходят знаменитые речения из Нагорной проповеди Евангелия от Матфея: «Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное. Блаженны плачущие, ибо они утешатся. Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю. Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся» (5.3—6). Они имеют аналогии в Евангелии от Луки и в Евангелии от Фомы (в последнем они приведены в виде отдельных, не связанных друг с другом речений). Сопоставление этих трех евангелий позволяет ясно представить себе, как использовались речения различными авторами: «...блаженны нищие [21], ибо ваше есть Царствие Божие. Блаженны алчущие ныне, ибо насытитесь. Блаженны плачущие ныне, ибо воссмеетесь» (Лк. 6.20—21). «Иисус сказал: Блаженны бедные, ибо ваше царствие небесное; Иисус сказал: Блаженны вы, когда вас ненавидят (и) вас преследуют. И не найдут места там, где вас преследовали; Иисус сказал: Блаженны те, которых преследовали в их сердце; это те, которые познали Отца в истине. Блаженны голодные, потому что чрево того, кто желает, будет насыщено» (Фома. 59, 72, 73).

В основе всех этих эсхатологических обещаний лежит возглашение блаженства нищим (бедным), голодным, преследуемым. Выражение Матфея «нищие духом» соответствует аналогичному выражению из кумранской рукописи (возможный вариант чтения — кроткие духом) [22]. Одно из объяснений этого выра-

жения — «нищие по духу» (т. е. добровольно) [23]. Речение «блаженны кроткие...» восходит к ветхозаветному псалму: «А кроткие наследуют землю и насладятся множеством мира» (36.11), которому в христианском писании придан эсхатологический смысл (имеется в виду: наследуют землю после Страшного суда). Оба этих речения приведены у Матфея, по всей вероятности, в наиболее ранней версии, восходящей к иудеохристианским записям. В Евангелии от Луки в соответствии с его общей тенденцией сочувствия к беднякам [24], выделения темы сострадания — речения упрощены: блаженны просто голодные и жаждущие; нет цитаты из ветхозаветного псалма [25]. У Фомы в речение о преследуемых (оно у него продублировано) вставлены слова «те, которые познали Отца в истине» (т. е. речь идет не о преследуемых вообще, а о тех, кто познал «истину»). Кроме того, в Евангелии от Фомы прибавлено обещание блаженства «избранным» (в духе гностических учений): «Блаженны единственные и избранные, ибо вы найдете царствие. Ибо вы от него, (и) вы снова туда возвратитесь» (54). Характерно, что это речение помещено в тексте раньше речения о блаженстве бедным: оно как бы дает направление для толкования тех речений, текст которых остался без особых изменений (не просто бедные, но такие, которые «избраны»).

Примеры подобного использования речений в разных контекстах будут приведены дальше в связи с разбором конкретных апокрифов. Они показывают, что сама по себе запись не воспринималась как священный текст, священными были слова, приписанные Иисусу. Эти слова можно было толковать, открывать их истинный, с точки зрения данного проповедника, смысл. Порядок записи не имел значения, речения даже иногда разделялись [26]. Такое использование речений неизбежно вело к расхождению традиции, которое особенно должно было усилиться после поражения I иудейского восстания, разрушения храма, уничтожения и рассеяния иерусалимской христианской общины, которая, если судить по посланиям Павла, претендовала на обладание наибольшим авторитетом в вопросах вероучения.

Разброд среди христиан после разгрома восста-

ния послужил причиной усиления расхождений в содержании проповедей. Кроме того, все меньше оставалось людей, которые могли сказать, что они слышали слова самого Иисуса или по крайней мере слова его учеников. В этих условиях все более насущной становится потребность свести воедино отдельные элементы традиции, создать писаное «благовестие», фиксирующее учение Иисуса. Появляется новый жанр, которого не знала ни библейская, ни античная литература,— развернутое повествование, «ядром» которого было христианское учение об искупительной смерти и воскресении Иисуса; вокруг «ядра» группировались речения Иисуса и притчи, библейские пророчества о мессии, эпизоды из жизни Иисуса, соответствующие этим пророчествам («да сбудется реченное...»), рассказы о чудесах, им совершенных. Складывается своеобразное сочетание поучения и рассказа, характерное для евангелий, вошедших в Новый завет, и для ряда евангелий, в него не включенных, в частности для евангелий иудео-христиан.

В христианских общинах существовали люди, записывавшие поучения, рассказы и объединявшие отдельные блоки традиции в единое повествование. В Послании к Эфесянам сказано, что одних Христос поставил апостолами, других — пророками, иных евангелистами, иных — пастырями и учителями (4.11) Интересно появление в этом послании «евангелистов». В Первом послании к Коринфянам при перечислении призваний христиан упомянуты пророки, апостолы, учители, но «евангелистов» нет, так как в то время господствовала устная передача «благой вести» пророками и апостолами. В Послании к Ефесянам апостолы и евангелисты уже разные люди. Вероятно, это и были те христиане, которые производили записи традиции и ее обработку; записи эти должны были заменить авторитет устного предания. Сопоставление евангельских текстов — и признанных и непризнанных церковью — ясно показывает авторское творчество (композиция, отбор эпизодов и речений, стиль изложения), но реальные евангелисты не считали себя авторами. Новозаветные евангелия в греческом подлиннике называются «по Матфею» (в значении — согласно Матфею), «по Марку» и т. д. Имя непосредственного

ученика Иисуса (или другое авторитетное имя) «освящало» писаный текст. Люди, записавшие евангелия, искренне верили, что излагают учение, переданное теми, кто слышали проповеди Иисуса, а сами оставались анонимными [27].

Возможно, первые записи, хотя и передавали «благовестие», не носили названия евангелий: так, писатель Юстин (сер. II в.) упоминает речения Иисуса и «воспоминания апостолов». Последние, по-видимому, означали евангелия (Апология. I.14—15). Но постепенно за подобными писаниями закрепилось наименование «евангелие» — писаная «благая весть». Наряду с евангелиями новозаветного типа существовали и такие, где не было единой канвы повествования; они содержали поучения, религиозно-философские рассуждения, речения Иисуса, связанные определенной внутренней идеей. Примером таких евангелий могут служить Евангелие от Фомы и Евангелие от Филиппа, переводы которых приведены во второй части книги.

Один из важных вопросов, стоящих перед исследователями истории возникновения христианской литературы,— это вопрос об абсолютной и относительной хронологии дошедших до нас писаний первых христиан, и прежде всего евангелий. Наиболее детально изучен вопрос о датировке канонических евангелий, хотя точных сведений установить не удалось. Поскольку в этих евангелиях содержатся пророчества о страшной гибели Иерусалима [28], можно с уверенностью сказать, что написаны они были после его разрушения, т. е. после 70 г. Ряд исследователей связывает сам факт записи евангелий с этим событием: один из них писал, что Евангелие от Марка было создано для того, чтобы «возродить надежду» [29].

Евангелие от Марка единодушно считается в науке самым ранним из канонических евангелий, хотя церковная традиция ставит его на второе место. Предполагается, что автор третьего евангелия, начиная его словами «Как уже многие начали составлять повествование о совершенно известных между нами событиях...» (Лк. I.1), имел в виду Евангелие от Марка, которое он хорошо знал. Согласно традиции, сохраненной у Евсевия, Марк с точностью записал то,

что запомнил со слов Петра, чьим переводчиком он был (НЕ. III. 39).

Время создания и относительная хронология двух других синоптических евангелий неясны. Можно с определенностью говорить лишь о том, что они созданы в разной этнической среде: автор Евангелия от Луки, по-видимому, образованный грек (Евсевий Кесарийский называет его врачом из Антиохии.— НЕ. III. 4); Евангелие от Матфея выявляет более тесные связи с иудейскими традициями. Среди христианских писателей II—IV вв. бытовало мнение, что Матфей написал свое евангелие по-арамейски; этим евангелием, по словам Иринея, пользовались эбиониты — древнейшая группа иудео-христиан. Иероним, переводчик Ветхого завета на латинский язык, специально занимавшийся изысканием рукописей в Палестине и Сирии, утверждал, что он перевел с еврейского (он имел в виду арамейский язык) на греческий евангелие, которое многими считается подлинным Евангелием от Матфея. Однако дошедший канонический текст, по мнению исследователей, не может быть переводом с арамейского, хотя в нем и вставлены фразы на арамейском языке — последние слова Иисуса на кресте: «Или, Или! лама савахфани?» («Боже Мой, Боже Мой! для чего ты меня оставил?») (27.46), но эти же слова есть и в Евангелии от Марка (15.34). Евангелие от Матфея написано по-гречески, ветхозаветные цитаты приведены по Септуагинте.

Сложен вопрос об относительной хронологии канонического Евангелия от Иоанна. Оно существенно отличается по содержанию и по проповеди Иисуса от синоптических писаний. Согласно церковной традиции, по времени написания Евангелие от Иоанна было последним из четырех. Евсевий Кесарийский говорит, что Иоанна проповедовал устно, а после появления трех евангелий вознамерился их «восполнить» (тем самым автор «Церковной истории» как бы объясняет расхождения между четвертым и остальными евангелиями). Само начало евангелия, где Христос назван Словом («И Слово стало плотию и обитало с нами...»), придает особый религиозно-философский смысл всему дальнейшему повествованию. Автор этого евангелия знал первые три евангелия (или традицию, лежащую

в их основе), но использовал их незначительно: в нем нет описания рождения, крещения, искушения Иисуса, нет его молений в Гефсиманском саду. В этом евангелии Иисус произносит богословские поучения, большая часть которых отсутствует в других евангелиях. Однако есть точка зрения, что оно создано одним из первых, поскольку в нем встречаются совпадения (в том числе и фразеологические) с кумранскими рукописями [31]. Вероятнее всего, что Евангелие от Иоанна было написано в среде образованных христиан, стремившихся к созданию более развитой — по сравнению с синоптическими писаниями — теологии и христологии. Четвертое евангелие не было известно Поликарпу, автору Послания к Филиппийцам, хотя, по преданию, он был учеником апостола Иоанна. Незнание это может быть объяснено не только поздней датой написания Евангелия от Иоанна, но и недостаточно широким его распространением (христианская традиция по-разному определяет место возникновения этого евангелия — Эфес, Сирия, о-в Патмос). Имеются косвенные указания на примерное время его создания. Дело в том, что в Египте был найден небольшой папирусный фрагмент (18 глав) Евангелия от Иоанна, который папирологи датируют ок. 125—130 гг. К этому же времени относится папирусный фрагмент неизвестного евангелия (он приведен и разобран ниже), в котором использована традиция, сохраненная в синоптических писаниях, а также в Евангелии от Иоанна. Следовательно, в первой четверти II в. существовали тексты различных евангелий, которые уже переписывались в Египте; созданы они должны быть до этого времени.

Таким образом, принято считать, что евангельское творчество относится к концу I в. В этот период записываются не только евангелия, вошедшие впоследствии в Новый завет, но и большинство не признанных церковью евангелий, самыми ранними из которых были евангелия иудео-христиан, говоривших как по-гречески, так и по-арамейски. Существование арамеоязычной христианской традиции подтверждается наличием в евангелиях, в том числе и канонических, так называемых семитизмов — слов и оборотов, восходящих к арамейскому языку. Эти обороты были заимствованы из первых записей, сделанных в Пале-

стине, или, как предполагает С. С. Аверинцев, из устной традиции вытверженных на память афоризмов и рассказов [32].

Распространение христианства в разной этнической и социальной среде, влияние нехристианских верований и философских систем, знакомство с которыми шло через новообращенных, неизбежно усиливали расхождения между отдельными группами христиан и их писаниями. К прежним расхождениям в устной традиции добавились расхождения между устной и писаной традицией и между различными писаниями. Как некогда первые христианские проповедники в Палестине полемизировали с кумранитами, так теперь в сочинениях христиан появляется полемика, направленная против единоверцев. Характерно в этом отношении одно из первых речений в коптском Евангелии от Фомы: «Иисус сказал: «Если те, которые ведут вас, говорят вам: смотрите, царствие в небе! — тогда птицы небесные опередят вас. Если они говорят вам, что оно — в море, тогда рыбы опередят вас. Но царствие внутри вас и вне вас»» (2). Это речение одновременно полемизирует с идеей установления материального царства божия на земле и со складывающимся учением о «царстве небесном» (выражение это появляется уже у Матфея, заменяя в отдельных речениях словосочетание «царство Божие») [33]. В Евангелии от Филиппа содержится полемика с защитниками учения о непорочном зачатии (17).

Постепенно выявляются наиболее почитаемые среди отдельных групп общин сочинения: прежде всего это относится к евангелиям. Из канонических евангелий на рубеже I—II вв. таковыми были евангелия от Марка и от Матфея (в греческой и арамейской версиях), а также Евангелие от Луки. Евангелие от Иоанна признавалось далеко не всеми группами, есть свидетельства, что оно было известно гностикам. Юстин использовал Евангелие от Петра, Папий ссылался на Евангелие евреев, которое, как и евангелие эбионитов, почиталось иудео-христианами Палестины и Сирии. Египетские христиане особо почитали Евангелие от Фомы и Евангелие от Филиппа, первоначально написанные по-гречески и позже переведенные на коптский.

Множество вариантов «благой вести», постоянные споры между проповедниками поставили перед христианами задачу отбора из всей литературы тех книг, которые почитались бы основными источниками христианского вероучения. Эту проблему попытался решить Татиан (2-я пол. II в.), ученик христианского писателя Юстина. Он создал своеобразный пересказ четырех новозаветных евангелий в одном сочинении — Диатессарон (По четырем), добавив некоторые места, совпадающие с фрагментами Евангелия евреев. Возможно, он воспринимал это евангелие как версию Евангелия от Матфея. В Диатессароне нет родословной Иисуса (не было ее и в арамейском Евангелии от Матфея, как о том свидетельствует христианский писатель Епифаний), нет упоминаний о его детских годах. Татиан, вероятно, написал свое сочинение на греческом, но затем оно было переведено на сирийский язык (Татиан происходил из Сирии). Сирийские христиане долгое время почитали Диатессарон как основную священную книгу. При раскопках древней крепости Дура-Европос на берегу Евфрата был обнаружен фрагмент Диатессарона, относящийся к III в.[34] Диатессарон был переведен в раннем средневековье на армянский и арабский языки. Существовал перевод и на латинский язык, но среди западных христиан сводное евангелие Татиана не получило признания.

Еще до Татиана была сделана попытка отобрать несколько писаний и установить их авторитетный текст. Эта попытка связана с именем Маркиона, богатого судовладельца, внесшего большой вклад в казну римской общины христиан. Он прибыл в Рим из Малой Азии около 140 г. Целью его было сплотить христиан вокруг своего учения, добиться полного разрыва с иудаизмом. Маркион утверждал, что тексты, передающие учение Иисуса, были искажены. Он написал сочинение «Антитезы», в котором излагал свое учение и обосновывал проделанный им отбор христианских писаний. Из всех евангелий Маркион отобрал только Евангелие от Луки и десять посланий Павла. Из Евангелия от Луки он убрал ветхозаветные цитаты, которые, по его словам, были вставлены туда защитниками иудаизма. В Маркионовом варианте

отсутствовали легенды о рождении Иисуса и Иоанна Крестителя. Иисус Маркиона сошел с небес в пятнадцатый год правления Тиберия и явился в Капернауме. Ирней говорил о Маркионе: «Он бесстыдным образом богохульствует против проповеданного Законом и пророками бога, говоря, что он — виновник зла, жаждет войны, непостоянен в своих намерениях и сам себе противоречит. Иисус же происходил от того отца, который выше бога, творца мира...» (Против ересей. I. 27, 2). Маркион учил, что абсолютное божество не имеет никакой связи с людьми: они полностью ему чужды. Христос выкупил людей своей кровью, а выкупить, по рассуждению Маркиона, можно только то, что тебе не принадлежит. В соответствии со своими рассуждениями он отредактировал послания Павла[35]. Однако ни учение Маркиона, ни список отобранных им книг не были приняты большинством христианских общин, а сам Маркион был изгнан из римской общины. Попытка Маркиона отобрать из всей массы христианских сочинений «истинные» должна была подтолкнуть христианских деятелей к тому, чтобы выработать и согласовать список священных книг, определить возможности их использования как источника вероучения, т. е. как канонические, рекомендовать для публичных чтений во время молений или только для домашнего чтения.

Понятие «канон», как и слово «евангелие», пришло к христианам из окружающего их языческого мира. Слово «канон» употреблялось в значении стандарта, нормы, правила, образца. Так, знаменитый греческий скульптор V в. до н. э. Поликлет написал сочинение «Канон», где он пытался обосновать идеальные пропорции при изображении человеческого тела. В ранних христианских писаниях слово «канон» встречается в значении «правило». В Послании к Галатам сказано: «Ибо во Христе Иисусе ничего не значит ни обрезание, ни необрезание, а новая тварь (творение.— *Сост.*). Тем, которые поступают по сему правилу (в греческом тексте — канону.— *Сост.*), мир им и милость...» (6.15—16). Только после длительного процесса отбора священных книг, когда сложились представления о существовании подлинных, истинных текстов и текстов подложных, искаженных, слово

«канон» начало употребляться по отношению к собранию священных христианских книг, ставших образцами, с которыми нужно было сверять все высказывания, проповеди и даже поступки верующих. Такое словоупотребление распространяется с середины IV в., но начало создания канона или, точнее, канонов (ибо у разных групп каноны отличались друг от друга) относится к более раннему времени.

Вопрос о «подлинных» и «подложных» писаниях поставил в сочинении «Против ересей» Ириней. Он подверг критике множество существовавших в конце II в. учений внутри и около христианства, которые считал «еретическими». Слово «ересь» в греческом языке имело широкий диапазон значений. Применялось оно и для обозначения философской школы, учения. В христианских писаниях, в частности в «Деяниях апостолов», этим словом называют религиозные секты, например секту саддукеев (5.17); иудеи назвали христианство сектой (ересью) назореев (24.5), причем это слово не имело специфически отрицательного значения. Затем параллельно с отбором священных текстов и развитием христианской теологии слово «ересь» приобретает негативный смысл, означая учение, расходящееся с истинным.

Главным объектом критики Иринея были многочисленные гностические учения (ереси), которые особенно широко распространились во II в. (им близко учение Маркиона). В противовес их писаниям Ириней выдвигает в качестве единственно истинных четыре евангелия. Он особенно активно защищал подлинность четвертого евангелия, тем самым косвенно свидетельствуя, что оно не было признано повсеместно и вызывало споры: «Четыре есть евангелия, не больше и не меньше, и только пустые, неученые и наглые люди, извращая форму евангелия, вводят их больше или меньше» (III.11). В противовес этим истинным евангелиям Ириней упоминает «несказанное множество апокрифических и подложных писаний» (I.20). Употребленное им слово «апокрифические» впоследствии было распространено на все не признанные церковью христианские книги. Появление этого термина связано с религиозно-философским течением гностицизма (о гностицизме подробнее см. во II части кни-

ги). Гностики сами называли свои писания тайными (они даже применяли криптограммы), предназначенными только для «избранных».

Гностики, о которых писал Ириней, пользовались сложной символикой образов, придавали магическое значение числовым сочетаниям, которые тоже могут быть постигнуты только «избранными» и останутся тайной для непосвященных. Именно такой подход и дал основание Ирнею назвать сочинения гностиков апокрифами, а так как он полемизировал с гностиками, стремясь доказать, что они искажают подлинное учение Христа, то для него их сочинения, также написанные от имени апостолов, были не только тайными, но и подложными. Такое же словоупотребление (тайные — подложные) встречается у Тертуллиана, христианского философа рубежа II и III вв. В конце II в. встречается выражение «Новый завет» как название собрания признанных священными книг. Евсевий Кесарийский упоминает о сочинении неизвестного автора, направленном против одной из радикальных христианских групп — монтанистов; в этом сочинении слова «Новый завет» употреблены применительно к писаному тексту, хотя само понятие существовало значительно раньше. Слово «завет» восходит к идее союза народа с богом, выраженной в библейских книгах; «Новым союзом» назвали себя кумранские сектанты, считая, что старый («ветхий») союз бога с иудеями потерял силу из-за искажения первосвященниками, фарисеями, вероотступниками истинного смысла божественных установлений, и они заключили с богом «Новый союз». В Септуагинте слово «союз» передано словом διαθήκη—завет, завещание (исходящее от бога). В смысле нового союза с богом это словосочетание встречается и в Евангелии от Луки: «...сия чаша есть новый завет в Моей Крови, которая за вас проливается» (22.20). Когда источником вероучения стали почитаться определенные отобранные писания, то на них было перенесено название «Новый завет».

Процесс отбора христианских книг, которые должны образовать этот «новый» (по сравнению с Ветхим) завет, был процессом сложным не только потому, что отдельные группы общин почитали разные пи-

сания, но и потому, что наряду с резко расходившимися по вероучению текстами были писания, восходившие к общей традиции, но отличавшиеся передачей отдельных эпизодов и интерпретацией отдельных речений Иисуса. Кроме того, когда сложились основные евангелия, ставшие хорошо известными верующим, и их переработка (или, вернее, редактирование при переписке) могла сводиться только к изменениям отдельных деталей, стали создаваться самостоятельные произведения, как бы дополняющие древнюю традицию: описания детства Иисуса, жизнеописание его матери, описания деяний отдельных апостолов, упомянутых в евангелиях,— Петра, Павла, Филиппа, Андрея и др. Последние были особенно многочисленны в связи с тем, что во II в. наиболее значительные христианские общины начинают связывать свое происхождение с деятельностью непосредственных учеников Иисуса: община Рима якобы ведет свою родословную от Петра, община Эфеса — от Иоанна. Отношение к подобным произведениям было различным. Некоторые христианские теологи и апологеты христианства рубежа II—III вв., принимавшие в качестве основных источников вероучения четыре канонических евангелия, ссылались как на авторитет и на другие священные книги. Так, Ориген использовал Евангелие от Петра и «Книгу Иакова», содержащую историю детства и замужества Марии (оба этих произведения приведены ниже), цитировал Евангелие евреев и «Деяния Павла», только с оговоркой, что их нельзя ставить в ряд с четырьмя евангелиями. Встречаются цитаты из неканонических произведений и у Климента Александрийского. В то же время продолжали вызывать сомнения у ряда богословов те произведения, которые вошли впоследствии в Новый завет, прежде всего Апокалипсис Иоанна и анонимное Послание к Евреям, которое сам автор назвал «словом утешения» (или «увещевания».— 13.22). Тертуллиан не упоминал среди священных книг Второе послание Иоанна; Ириней — Послание Иуды.

Таким образом, христиане, особо почитавшие четыре новозаветных евангелия, были знакомы и с такой литературой, апостольское авторство которой или верность в передаче вероучения хотя и не отвергались

совсем, но вызывали некоторые сомнения. У Оригена встречаются три группы писаний: «согласные» (ὁμολογούμενα), «ложные» и те, которые находятся «под сомнением». Вопрос о возможности пользоваться теми или иными писаниями решался во II—III вв. руководителями христианских общин. В этот период в большинстве христианских групп складывается аппарат управления, главой которого были епископы, первоначально «надзиратели» за порядком и финансами, затем — духовные пастыри рядовых верующих. Им приходилось высказываться по вопросам вероучения, ссылаться на авторитетные писания. В Письме к Филадельфийцам, приписанном христианской традицией перу антиохийского епископа Игнатия (II в.), автор пишет о том, что некоторые христиане говорят ему: «Если я не найду этого в древности, я не поверю в евангелие», а, когда я говорю, что это действительно написано в наших древних писаниях, они отвечают: «Это нужно доказать». Судя по словам Игнатия, вопрос об авторитетности писаний стоял очень остро, причем особо почиталась сама древность традиции, лежащей в их основе.

Самым первым известным списком почитаемых книг является фрагмент, составленный в Риме около 200 г. и обнаруженный в 1740 г. По имени нашедшего его исследователя он назван «Каноном Муратори». В этом фрагменте нет начала, но ясно, что в первых строках речь шла о возглавлявших список четырех евангелиях. Составитель списка указывает, что они «согласны между собой». Эта оговорка знаменательна: по-видимому, и в самом конце II в. вопрос о расхождениях между каноническими евангелиями (прежде всего — между синоптическими евангелиями и Евангелием от Иоанна) волновал умы верующих. Канон включает «Деяния всех апостолов в одной книге» — имеются в виду новозаветные «Деяния апостолов» [36]; автор списка подчеркивает, что эти деяния писаны в одной книге. Включены в «Канон Муратори» и тринадцать посланий Павла — без Послания к Евреям; из канонических соборных посланий отсутствуют послания Петра, Послание Иакова, Третье послание Иоанна. Любопытно, что в «Каноне Муратори» упомянута ветхозаветная книга «Премудрость

Соломона», которая относится к так называемым ветхозаветным апокрифам [37], т. е. книгам, не включенным в иудейский канон Библии. «Премудрость Соломона» входит в Септуагинту: по-видимому, вокруг этого произведения шли споры между христианами и иудеями (или иудео-христианами), говорившими по-арамейски и не пользовавшимися Септуагинтой, поэтому составитель списка особо отметил эту книгу.

По поводу апокалипсисов составитель пишет: «Из откровений мы признаем только Иоанна и Петра, которое некоторые из наших не хотят читать в церкви. Но Герма написал «Пастыря» уже в наши дни в Риме, когда епископом был его брат Пий. Поэтому его нужно читать, но не публично в церкви, ни среди (писаний) апостолов, ни среди пророков». Отсюда следует, что при отборе священных книг играло роль не только содержание, но и давность, авторитетность сочинения, которое читалось в собрании верующих (в тексте канона под церковью понимается не помещение, а собрание верующих, экклесия). Герма не мог считаться ни пророком, ни апостолом, хотя был, вероятно, весьма уважаемым среди христиан человеком; записанное в «наши дни» не могло идти в сравнение с древней традицией. При чтении писания, освященного такой традицией, действовал не только смысл читаемого, а сам образ слова, некогда произнесенного Иисусом и записанного его учениками: для верующих от такого слова исходила святость.

Не случайно отсутствие в каноне Послания к Евреям (о его спорности говорилось выше) и Послания Иакова. Это последнее некоторые современные ученые считают наименее «христианским» и наиболее «загадочным» из новозаветной литературы [38]. Оно было создано, по всей вероятности, в среде иудео-христиан и адресуется «двенадцати коленам в рассеянии» (I.1). В нем содержатся резкие выпады против богатства, защищается требование соблюдения иудейского Закона («дел»); в частности, там есть прямая полемика с Павлом, считавшим, что христианин спасется не делами Закона, а верой: «Так и вера, если не имеет дел, мертва сама по себе» (2.17). Собрание христиан в этом послании названо синагогой (в синодальном переводе дано слово «Собрание».—2.1).

Иудео-христианская направленность этого послания и привела к тому, что в «Каноне Муратори» его нет [39]. С некоторой осторожностью относится составитель канона ко Второму посланию к Коринфянам и Второму посланию к Фессалоникийцам, в списке оговаривается, что эти послания — повторные (т. е., возможно, являются повторением первых посланий); послания к Тимофею, Послание к Титу и Послание к Филимону включены, как там сказано, из любви к Павлу, таким образом, можно думать, что составитель (составители?) «Канона Муратори» происходил из среды ортодоксальных христиан, почитателей Павла, но даже при той любви к нему, о которой упомянуто в списке, он с колебанием относился ко многим посланиям как источникам вероучения.

В III в. появились и другие списки священных книг. Существовал список в Риме, несколько сокращенный по сравнению с «Каноном Муратори»; в нем отсутствовал, в частности, Апокалипсис Петра. Другой канон, александрийский, был значительно шире римского. В него вошли кроме основных произведений Нового завета Учение двенадцати апостолов («Дидахе»), «Пастырь» Гермы, Апокалипсис Петра, Послания Варнавы (по христианскому преданию, спутника Павла) и Климента Римского [40].

Евсевий Кесарийский много внимания уделял вопросу о подлинности священных книг, но и у него наряду с «подложными» упомянуты те, которые можно назвать «сомнительными». Он не признавал «Дидахе», Апокалипсиса Петра, Послания Варнавы, а также, «если кому это покажется (правильным)»,— Откровение Иоанна [41] и Евангелие евреев. В древнейших дошедших до нашего времени рукописных сводах Нового завета IV в., Синайском и Ватиканском, содержатся Ветхий и Новый заветы: в Синайском — с прибавлением «Пастыря» Гермы и Послания Варнавы, в Ватиканском — за исключением посланий к Титу, Тимофею и Филимону [42].

Принятие канона господствующей церковью было ускорено признанием христианства римским государством при императоре Константине (307—337 гг.). Чтобы разобраться в расхождениях христиан (а в этот период шла ожесточенная борьба между

ортодоксальным течением и арианством — учением, отрицающим догмат о троице), Константин потребовал, чтобы епископы предоставили ему копии священных книг. После длительных консультаций, уже после смерти Константина, на соборе в Лаодикее в 363 г. было принято решение разослать по всем христианским церквам списки канонических произведений. Согласно Лаодикейскому канону, в состав Нового завета вошли 26 писаний — все, кроме Апокалипсиса Иоанна. В 367 г. в письме епископа Афанасия были названы уже все 27 писаний Нового завета. Но этот список не был признан повсеместно: христиане многих сирийских общин не признали Откровения Иоанна; другие сирийские христиане остались верны почитанию Диатессарона; египетские (коптские) христиане совсем не приняли ортодоксального учения[43]: у них были свои священные книги; вплоть до X в. палестино-сирийские христиане, как об этом будет сказано дальше, пользовались своим списком книг, который исключал все писания, связанные с именем Павла.

Окончательно список новозаветных книг был утвержден ортодоксальной церковью на Карфагенском соборе в 419 г. Но борьба вокруг проблемы подлинности Апокалипсиса Иоанна шла еще долго: обязательность его включения в состав Нового завета была подтверждена на Константинопольском соборе в VII в.

В связи с утверждением списка канонических книг встал вопрос о судьбе тех писаний, которые считались спорными или подложными. В V в. исчезает понятие сомнительности отдельных христианских книг. Все писания, не вошедшие в Новый завет, стали называться апокрифическими. Но отношения к этим писаниям различались в зависимости от их содержания: были книги, которые церковь разрешала читать верующим и которые оказали существенное влияние на догматику и обрядность ортодоксальной церкви. К ним относились созданные после утверждения евангельской традиции повествования, ее дополняющие. Таковы писания, посвященные матери Иисуса: «История Иакова о рождении Марии», сочинение анонимного автора «Об успении Марии», Евангелие от Никодима (прежде всего та его часть, где рассказывалось о

сошествии Христа в ад); к апокрифам относится и многочисленная раннесредневековая литература о христианских мучениках, создававшаяся по образцу деяний отдельных апостолов (некоторые из них продолжали читаться на протяжении всего средневековья, в том числе и на Руси[44], например «Деяния Павла и Феклы»). Все эти писания наполнены чудесами, в них используются традиционные (особенно для восточных областей) сказочные мотивы, прослеживается связь с фольклором. Как правило, они не имели догматических расхождений с церковным учением, но из-за позднего происхождения и явной фантастичности не были признаны церковью источниками вероучения. Те же книги, чье содержание существенно отличалось от канонических писаний, читать строго запрещалось. Эти книги считались не только апокрифическими, но и запрещенными, «отрешенными». Первый список «отрешенных» книг был составлен в V в. в Восточной Римской империи. Вошедшие в него писания подлежали уничтожению как еретические; в течение последующих веков такие списки возобновлялись, что показывает на тайное (теперь уже действительно тайное!) существование подобных писаний. Прежде всего в список «отрешенных» книг были внесены иудео-христианские, гностические и близкие им писания.

Борьба церкви против этих писаний привела к тому, что большинство списков «отрешенных» книг было уничтожено, однако сохранились цитаты из них в произведениях самих же защитников ортодоксальной церкви. Благодаря успехам археологии конца XIX—XX в. стали известны многие «отрешенные» апокрифы. Что же касается не признанных священными, но разрешенных для домашнего чтения сочинений, то они дошли до нас в средневековых рукописях как на языке подлинника, так и в переводах на латинский, сирийский, арабский, армянский, грузинский и славянские языки.

Учения, содержавшиеся в древних апокрифах, не пропали бесследно: они оказали влияние на самые разнообразные еретические движения как на Западе, так и на Востоке. Можно проследить преемственность идей от кумранских сектантов через учения иудео-

христиан и гностиков к богомилам и катарам. И богомилы, проповедовавшие на Балканском полуострове (X в.), и южноевропейские катары (XI—XIII вв.) считали телесный мир созданием злых сил, отрицали церковную организацию и обрядность. Отзвуки иудеохристианских идей встречаются в средневековых мусульманских трактатах (о них будет сказано ниже) и древнерусских ересях, таких, как «жидовствующие». Писания уничтожались — идеи продолжали существовать...

Неканонические речения (аграфа) и фрагменты неизвестных евангелий

В новозаветных книгах и в произведениях христианских писателей I—IV вв. встречаются отдельные речения, которые цитируются как слова, произнесенные Иисусом. Они отсутствуют в каноническом тексте четырех евангелий, и их источники установить пока не удается. Такие речения принято называть аграфа (неписаные). К аграфа условно можно отнести также речения, сохранившиеся в рукописных вариантах новозаветных евангелий, но не вошедшие в признанный церковью текст. Аграфа встречаются в посланиях Павла и в сочинениях таких почитаемых христианами писателей, как Юстин, Ориген, Тертуллиан, Климент Александрийский. В этих произведениях можно найти трактовки образа Иисуса, отличные от канонической, и такие факты его жизнеописания, которых также нет в четырех евангелиях.

Интересно появление в «Деяниях апостолов» речения о необходимости давать, а не брать: по смыслу оно перекликается со многими поучениями, которые можно найти в евангелиях, но формулировка речения, не совпадающая с текстами евангелий, позволяет говорить об использовании устной традиции, в которой схожие по смыслу поучения варьировались отдельными проповедниками.

Можно выделить целую группу аграфа, касающихся Страшного суда и второго пришествия. В них отражено столь ясно видное в Апокалипсисе Иоанна напряженное ожидание скорого конца света, которое было свойственно первым христианам, надеявшимся, что царство божие на земле установится при их жизни. К этой группе относится описание воскресения мертвых и «восхищения живых» в Первом послании к Фессалоникийцам, речение из Послания к Эфесянам, разговор с апостолами из рукописного варианта Евангелия от Марка и рассказ Папия, приведенный Иринеем в его книге «Против ересей».

Эсхатологические чаяния особенно были распространены перед началом и во время I иудейского восстания против римлян. Ожидание решающей схватки «сынов света» с «сынами тьмы», победы над злом было характерно еще для членов кумранской общины (II в. до н. э.— I в. н. э.), оно переросло позднее в идею Страшного суда. Рассказ Папия интересен тем, что он показывает, как первые христиане представляли себе царство божие на земле. Словам Иисуса, приведенным Папием в его сочинении «Изъяснение Господних изречений», предшествовало подробное описание изобилия, которое наступит при этом царстве на земле. Это описание содержалось не только в сочинении Папия, Ириней говорит о пресвитерах (старейшинах), которые также повествовали о нем. Согласно этому рассказу, на земле будут расти целые виноградные деревья по 10 тысяч лоз каждое, и на каждой лозе по 10 тысяч прутиков, и на каждом прутике по 10 тысяч ягод, и, когда святой захочет сорвать лозу, другая будет громко просить сорвать ее, так как она лучшая. И пшеница будет по 10 тысяч зерен в колосе, и все животные будут послушны людям. Именно это изобилие увидят люди, «которые достигнут тех времен». Рассказ Папия явно основан на устной фольклорной традиции, отраженной в древних восточных сказках, где говорится о сказочной стране, полной изобилия плодов. Еще в древнеегипетской «Сказке о потерпевшем крушение» говорилось, как спасшийся после кораблекрушения египтянин попал на остров, на котором он нашел и фиги, и виноград, и всякие прекрасные овощи, и «нет такого яства, которого там бы не было». Подобные сказания связаны с давней мечтой простых людей об избавлении от изнурительного труда и недоедания, но в то же время изобилие, о котором говорится в отрывке Папия, как и описанное в древних сказках,— это изобилие сверхъестественное, не созданное руками человека. Рассказ этот — один из древнейших для христианства примеров использования фольклора, но в нем отсутствует идея духовного преображения, одна из важнейших идей раннего христианства.

Надежды на скорое второе пришествие отражены и в самом раннем каноническом тексте — в Еванге-

лии от Марка: «...нет никого, кто оставил бы дом, или братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, или детей, или земли ради Меня и Евангелия И не получил бы ныне, во время сие, среди гонений, во сто крат более домов, и братьев, и сестер, и отцев, и матерей, и детей, и земель, а в веке грядущем жизни вечной» (10.29—30). В приведенном отрывке также можно видеть надежды на материальное благополучие. Но постепенно такое восприятие царства божия менялось: в речении о его приходе, содержащемся в Евангелии от Матфея, которое в целом соответствует речению у Марка, слова «ныне, во время сие, среди гонений» опущены. Вместо перечисления того, что получит последовавший за Иисусом, просто сказано: «получит во сто крат и наследует жизнь вечную» (19.29). Традиционно-фольклорный мотив получения благ, во много раз превосходящих реальную жизнь, здесь дан только в намеке; речение из Евангелия от Матфея кажется сокращенным вариантом аналогичного места у Марка или сокращением соответствующего речения, которое имело хождение в устной традиции и которое записал автор второго евангелия.

Отрывок, не включенный в канонический текст Евангелия от Марка, также связан по содержанию с ожиданием Страшного суда, который должен положить конец «веку Сатаны». Перед вторым пришествием, по словам Иисуса, должны произойти страшные события, которые явятся испытанием и для тех, за спасение кого он и принял смерть.

Неприятие существующего мира, как царства зла и неверия, которым управляет Сатана, злой дух, было характерно для первых христианских групп. В логии из Оксиринха (совпадающем с логием из Евангелия от Фомы) содержится требование отречения от мира как непременное условие достижения царства божия. В Послании к Галатам сказано, что Христос отдал себя, «чтобы избавить нас от настоящего лукавого века» (1.4). В рукописном окончании Евангелия от Марка неприятие «века Сатаны» гораздо более определенно связано со скорым наступлением конца этого века («мера лет его исполнилась») и дает основание предполагать относительно раннюю дату

исключенного из канонического текста описания явления Иисуса ученикам и не считать это описание поздней вставкой; словоупотребление в этом отрывке не противоречит остальному тексту евангелия — так, выражение «Сила Божия» встречается в гл. 12, ст. 24[1].

Изменение восприятия царства божия, которое все чаще мыслилось как царствие небесное, постепенное ослабление напряженного, фанатичного ожидания второго пришествия привело к тому, что сокращались, изымались, редактировались речения, рассказывающие о Страшном суде и царстве божием на земле [2].

Среди неканонических речений встречаются такие, которые отражают свойственное первым христианам отрицательное восприятие богатства и могущества. К таким речениям относятся приводимые Оригеном слова: «Из-за слабых был слаб, из-за голодающих голодал, из-за жаждущих испытывал жажду». По смыслу это речение может быть связано с одним местом из Послания к Филиппийцам, где сказано, что Иисус «уничижил самого себя, приняв образ раба» (2.7)[3]. Смысловая связь указывает на древность традиции, лежащей в основе этих представлений (унижение, рабство, голод ради спасения униженных и голодающих). Своеобразно та же смысловая связь проявилась в тексте неканонического Учения двенадцати апостолов («Дидахе»), где Иисус назван рабом (ребенком) господним (в греческом тексте употреблено слово παῖς, которое обозначает и «дитя», и в переносном значении «раб» — человек, подчиненный чьей-то власти). В последнем случае на социальное представление о рабе наложена религиозная интерпретация: Иисус — раб, но раб божий и в то же время дитя божие; тем самым презренное понятие «раб» приобретает иное значение, будучи примененным к спасителю людей; унизившись до положения раба, голодая ради голодных, он этих обездоленных людей приравнивал к «детям божиим». Вероятно, к той же традиции восходит речение из апокрифических «Деяний Филиппа», в котором выставляется требование нижнее сделать верхним, а правое левым. Но Филипп — апостол, почитавшийся гностиками

(в Наг-Хаммади было найдено Евангелие от Филиппа); возможно, это речение было отредактировано в гностическом духе или взято из какого-либо евангелия гностиков (ср. приведенное в комментарии 8 параллельное место из Евангелия от Фомы).

К раннему периоду развития христианства относится речение, призывающее христиан быть опытными менялами.

По-видимому, это речение представляет собой предостережение против ложных пророков, которых нужно уметь распознавать,— мотив, часто встречающийся в ранней христианской литературе. Характерен образ, использованный в речении,— меняла, умело определяющий фальшивые монеты, но, как это свойственно христианским притчам, бытовой образ используется в другом значении, «переворачивается»: нужно распознавать не материальные, а истинные духовные ценности.

Отражением особенностей иудео-христианства является рассказ, сохранившийся в одной из рукописей Евангелия от Луки. Иудео-христиане (о них см. с. 50—65) не рвали полностью с иудаизмом, выполняли ряд обрядов (обрезание) и почитали субботу[4]; однако, будучи не только иудеями, но и христианами, они выступали против формального отношения к религиозным требованиям, против внешнего их соблюдения. Отрывок из Луки отражает, по всей вероятности, именно неформальное отношение к соблюдению празднования субботы при общем признании соблюдения субботних установлений: человек, сознательно нарушающий установление и работающий в субботу в силу необходимости или для каких-то благих целей[5], благословен, но человек, бездумно нарушающий Закон,— проклят. В последней фразе имелось в виду ветхозаветное установление (вернее, ряд установлений), согласно которому человек, по незнанию согрешивший (осквернивший себя), считался виновным и должен был очиститься (Лев. 5.1—4). Можно думать, что этот отрывок был исключен из окончательного текста Евангелия от Луки из-за того, что в гностических учениях, с которыми боролись христиане ортодоксального направления, понятия «знание» и «незнание» играли основную роль в вероучении, и речение

о человеке, работающем в субботу, могло толковаться в гностическом духе (об этих понятиях см. во II части книги).

Не вошедший в канонический текст рассказ Луки восходит к какому-то иудео-христианскому источнику, может быть к Евангелию евреев.

Вопрос об источниках неканонических речений не может быть решен однозначно: вероятно, некоторые из них восходят к сборникам речений-логиев, которые были достаточно рано записаны, а некоторые взяты из не признанных церковью евангелий. Так, Ориген (In Jeremiam homiliae. III. 3) приводит без ссылки логий: «Кто близко от меня, близко от огня, а кто далеко от меня, далеко от царства». Это речение полностью совпадает с одним из речений хенобоскионского Евангелия от Фомы (86). Игнатий Антиохийский в Послании к Смирнийцам цитирует слова Иисуса, которые по другим источникам отнесены к Евангелию евреев; Климент Александрийский цитирует речение, в значительной степени совпадающее с одним из оксиринхских логиев, называя его речением из Евангелия евреев. Возможно, какие-нибудь новые находки фрагментов евангелий позволят идентифицировать другие аграфа.

До нас дошли не только аграфа, но и более значительные отрывки из неизвестных (неидентифицированных) евангелий. К таким отрывкам относятся папирусный фрагмент из Оксиринха и так называемый папирус Еджертона (по коллекции, в которой он находится).

Оксиринхский фрагмент был обнаружен в начале XX в. (опубликован в 1908 г.) и представлял собой листок, исписанный с двух сторон мелкими буквами. Очевидно, он являлся своего рода амулетом.

В начале фрагмента Иисус, по-видимому, предостерегает учеников от коварства, которое может привести их к гибели. Основная часть сохранившегося фрагмента — рассказ о столкновении Иисуса со жрецом Леви в Иерусалимском храме. По жанру и основной направленности отрывок близок к традиции, лежащей в основе первых трех канонических евангелий, однако сам эпизод изложен совершенно самостоятельно. Этот отрывок пытались идентифици-

ровать с разными евангелиями, о которых встречаются упоминания у христианских писателей,— евангелиями евреев, египтян, назареев, Петра и т. д.[6] Интересно, что наряду с некоторыми параллелями с Новым заветом можно найти и параллель с Евангелием евреев: в обоих евангелиях символом распущенности выступают флейтистки.

Главная идея, выраженная в описании этого столкновения Иисуса со жрецом Леви,— выступление Иисуса против формальной обрядности, соблюдения которой требовали фарисеи (в отрывке указано, что жрец был фарисеем). Осуждение «книжников и фарисеев» постоянно встречается в новозаветных евангелиях (а также в отрывке из апокрифического Евангелия от Петра). В евангелиях Марка (7.1—5) и Матфея (15.1—2) фарисеи упрекают учеников Иисуса в том, что они едят хлеб немытыми руками (в Евангелии от Марка поясняется, что фарисеи, следуя преданию старцев, соблюдают омовения рук, чаш, кружек, котлов, скамей). И в папирусном фрагменте, и в новозаветных евангелиях дано противопоставление очищения внешнего, ритуального очищению духовному. Эта мысль наиболее четко выражена в Евангелии от Иоанна, где сказано, что поклоняться богу будут не в каком-либо определенном месте («не на горе сей»[7] и не в Иерусалиме), а «в духе и истине» (4.21—23). Требование духовного очищения было сформулировано еще в учении кумранской общины и в проповедях Иоанна Крестителя: еврейский историк Иосиф Флавий (I в. н. э.) в «Иудейских древностях», рассказывая о призывах Иоанна к крещению, пишет, что омовению должно было предшествовать очищение внутреннее — отказ от грехов и покаяние в них: «душа (крестившихся) предварительно очистилась благодаря праведности» (Antiquitas. XVIII. 5). Таким образом, папирус из Оксиринха отражает одну из самых важных идей раннего христианства, восходящую к учениям иудейских сектантов.

Эпизод в храме описан очень живо, ярким, образным языком; отрывок представляется частью цельного самостоятельного произведения, а не компиляцией, составленной на основе новозаветных евангелий. Противопоставление фарисея, омывшегося в

стоячей воде, Иисусу и его ученикам, омывшимся в «живой воде», сделано гораздо более остро, чем в рассказах евангелий от Марка и Матфея об упреках по поводу немытых рук. В Новом завете Иисус в ответ на упреки фарисеев в свою очередь обвиняет их в нарушении Писания, здесь же расхождение гораздо более принципиально, и отрывок обрывается на грозных словах, предрекающих погибель тем, кто не примет очищения духовного,— во всяком случае таков должен по смыслу быть конец оборванной фразы.

Идентифицировать этот отрывок очень трудно; резкая полемика с фарисеями не исключает влияния иудео-христианства. Для христиан из иудеев было характерно противопоставление своего учения не иудаизму в целом, а именно наиболее ортодоксальному течению, представленному фарисеями. Возможно также, что в этом отрывке отразились споры по поводу ритуальных омовений, которые велись между фарисеями и ессеями [8]. Христиане, принимавшие священное омовение (крещение) единожды, занимали по этому вопросу крайнюю позицию: они отказывались от ритуальных омовений вообще и в этом отношении противопоставляли себя не только фарисеям, но и ессеям [9]. Поэтому представляется возможным, что отрывок на оксиринхском папирусе восходил к Евангелию евреев или Евангелию от Петра (об этих евангелиях будет сказано ниже); по своему жанру неизвестное евангелие примыкает к новозаветному типу.

Отрывок второго неизвестного евангелия также обнаружен на листочках папируса. Этот фрагмент, вернее несколько фрагментов, был найден в 1934 г. и в следующем году опубликован. Рукопись сохранилась на трех листочках, последний отрывок сильно фрагментирован. Издатель новооткрытого отрывка полагал, что евангелие, к которому он относится, было написано в первой четверти II в.[10], во всяком случае до 150 г. Отрывок этот представляет значительный интерес, так как написан на основе традиции, использованной в Евангелии от Иоанна (имеется совпадение некоторых стихов в обоих евангелиях), возможно, автор папирусного фрагмента уже читал четвертое евангелие. Но он знал также традицию,

использованную у Луки, и привлек какие-то другие источники, в том числе устные рассказы. Этот отрывок отражает время от начала создания разных евангелий до отбора наиболее почитаемых писаний и дает возможность проследить сам процесс создания священных книг христиан [11].

Отрывок начинается с фрагментов, из которых явствует, что Иисуса обвиняли в нарушении установлений иудейского Закона. Затем идет рассказ о том, что Иисуса должны были как вероотступника забросать камнями, но он ускользнул из рук «правителей». Именно в этих эпизодах можно увидеть совпадения с Евангелием от Иоанна (например: «...никто не наложил на Него руки́, потому что еще не пришел час Его».— 7.30).

Однако следующие эпизоды связаны уже с синоптической традицией: исцеление прокаженного упомянуто в евангелиях от Марка, Матфея и Луки (см. комментарии). Отлично от Нового завета трактуется в неизвестном евангелии вопрос о подати кесарю. Прежде всего здесь вопрос касается не конкретно подати, которую наложили на иудеев римляне (как в первых трех канонических евангелиях), а отношения к государственной власти вообще: следует ли давать то, что положено властью царей? Ответ Иисуса направлен против лицемерия и коварства спрашивающих. Он не дает определенного ответа, но упрекает их в непонимании его учения, хотя спрашивающие называют его «учителем». В этом ответе ощущается то противопоставление мира реального и мира преображенного, основанного на божеских, а не человеческих законах, которое было свойственно первым христианским группам. Вопрос платить или не платить подать кесарю не был для них сколько-нибудь существенным, поскольку они ждали скорейшего конца мира со всеми кесарями, податями, деньгами и т. п. Вероятно, и в новозаветной версии акцент первоначально ставился на первой части ответа — «Богу — божие» (земные дела не должно смешивать с божественным учением), и лишь впоследствии, когда для христиан стало необходимым включиться в повседневную жизнь, поскольку второе пришествие все не наступало, когда они решали вопросы допустимости или недопустимости тех или иных

поступков в этом мире, ответ Иисуса в канонических текстах стал восприниматься как разрешение платить подати императору.

Цитата из пророка Исайи, приведенная в папирусном фрагменте, была призвана подчеркнуть необходимость исходить из заповедей Бога, а не человеческих установлений. Интересно, что та же самая цитата встречается в канонических евангелиях, но в другом контексте: Иисус приводит ее, чтобы показать отступление иудеев от божественных заповедей и следование вместо этого «преданию старцев»; к такому преданию он относит требование ритуального омовения рук. Использование одной и той же цитаты в разных контекстах может подтвердить гипотезу о первоначальной записи ранними христианами отдельных ветхозаветных пророчеств и других цитат, которые приводились христианскими проповедниками; возможно, однако, что цитата из Исайи попала в разные евангелия непосредственно из устной традиции. Вероятно, автор папирусного фрагмента не знал контекста, в котором цитата из Исайи использовалась в новозаветных евангелиях. Но даже если он и читал записи евангелий, ставших впоследствии каноническими, он не воспринимал их таковыми: для него эти записи были одними из многих рассказов о жизни и поучениях мессии Иисуса.

Последний отрывок очень фрагментарен. Можно только догадываться, что в нем идет речь о каком-то чуде, сотворенном Иисусом на берегу Иордана, которое раскрывает смысл вопроса, заданного Иисусом ученикам. Чудо это должно символизировать, по-видимому, истинную веру, зерна которой, будучи невидимыми, дадут обильные плоды (возможную реконструкцию этого отрывка см. в комментариях, прим. 13). Такой подход к чудесам, творимым Иисусом, характерен и для четвертого евангелия: чудо с насыщением пяти тысяч человек пятью хлебами (6.10—35) символизирует «хлеб жизни», который дает учение Христа («Я есмь хлеб жизни: приходящий ко Мне не будет алкать, и верующий в Меня не будет жаждать никогда».—6.35). Чудо здесь становится знамением, призванным раскрыть верующим смысл учения Иисуса. Само же описание чуда в папирусном

фрагменте отличается от новозаветной традиции и восходит к другим источникам.

Мы не знаем, как были связаны между собой фрагменты неизвестного евангелия, но можно говорить о нем как о самостоятельном произведении, независимом целиком от Нового завета, с выраженной теологической концепцией духовного спасения. Неизвестное евангелие, вероятно, было создано в Египте. Относительно ранняя дата его написания говорит о том, что в первой четверти II в. христианские общины существовали в Египте; им была знакома устная и письменная раннехристианская традиция. Возможность того, что автор читал текст Евангелия от Иоанна, подтверждается находкой небольшого папирусного фрагмента, в котором записаны стихи из 19-й главы Евангелия от Иоанна (31—33; 37—38); фрагмент датируется примерно первой третью II в. н. э. (ок. 130 г.)[12]; находка этого отрывка и отрывка из неизвестного евангелия, относящихся примерно к одному и тому же времени, позволяет выделить конец I в.— начало II в. в качестве периода интенсивного евангельского творчества, когда отбор христианских книг, признаваемых священными, каждой христианской группой еще не начался. Интерес к Евангелию от Иоанна именно среди египетских христиан вряд ли был случаен: идея спасения в духе («Если кто не родится от воды и духа, не может войти в царствие божие».— 3.5) близка гностическим учениям, которые распространялись именно в Египте.

Аграфа [1]

«Ибо сие говорим вам словом Господним, что мы, живущие, оставшиеся до пришествия Господня, не предупредим умерших; Потому что Сам Господь при возвещении, при гласе Архангела и трубе Божией сойдет с неба, и мертвые во Христе воскреснут прежде; Потом мы, оставшиеся в живых, вместе с ними восхищены будем на облаках в сретение Господу на воздухе, и так всегда с Господом будем» [2] (1 Фес. 4.15—17).

«Посему сказано: «встань, спящий, и воскресни из мертвых, и освятит тебя Христос»» (Ефес. 5.14).

«Ибо он сам сказал: «блаженнее давать, нежели принимать»» [3] (Деян. Апост. 20.35).

«В тот же день он увидел человека, работавшего в субботу, и он сказал ему: «Человек! Если ты знаешь, что делаешь, ты благословен, но, если не знаешь, ты проклят как преступивший закон»» (Лк. 6.4. Cod. D).

«И они оправдывались, говоря: «Этот век (греч.— эои.— *Сост.*) неверия и беззакония Сатаны, который через нечистых духов не позволяет, чтобы истинная сила Божия была постигнута. Посему яви нам свою справедливость». И Христос ответил им: «Мера лет (царства) Сатаны исполнилась. Но грядут страшные свершения, и (для тех) за кого, грешных, я принял смерть, чтобы они могли вернуться к Истине и не грешить больше и наследовать Духу и нетленной славе чистоты в небесах»» (затем следует ст. 15 согласно каноническому тексту) (Рукописное добавление к Евангелию от Марка. 16.14. Freer logion) [4].

«Будут вражда и раздоры» [5] (*Флавий Юстин.* Разговор с Трифоном иудеем (Dialogus cum Tryphono iudaeo). XXXV. Далее: Dialog).

«В чем найду я вас, в том и буду судить» (Ibid. XXXVII).

«Будьте опытными менялами» (Апеллес у Епифания.— *Епифаний.* Панарион, или Антедот против ересей (Epifanii librorum adversus haereses proemium). 44.12. Далее: Haeres).

«Никто не войдет в царствие небесное, кто не

пройдет через искушение»[6] (*Тертуллиан.* De baptismo. XX. 2).

«Попроси о великом, и Бог добавит тебе малое» (*Климент Александрийский.* Строматы (Stromata). I. XXIV. 58. Далее: Strom.).

«Те, кто со мной, не понимают меня»[7] (Деяния Петра).

«Ради слабых был слаб, ради голодающих голодал, ради жаждущих жаждал» (*Ориген* (Commentarii in Mattheum). 13.2. Далее: Com. in Matth.).

«Если не сделаете среди вас нижнее верхним и правое левым, не войдете в царствие мое»[8] (Деяния Филиппа. 34).

«Когда же Иуда предатель не поверил сему[9] и спросил, каким образом сотворится подобное изобилие произрастаний, Господь сказал: «Это увидят те, кто достигнет тех времен»» (Папий у Иринея.— *Ириней.* Против ересей. XXXV. 33).

«Много раз желал я услышать единое из сих слов, и не было, кто бы сказал»[10] (Там же. I.20.1).

Комментарии

Аграфа

[1] Большинство речений, сохранившихся в произведениях христианских писателей, собраны в книге: *Preuschen E.* Antilegomena. Giszen, 1905. S. 27—30.

[2] Описание второго пришествия у Павла имеет некоторую параллель с Евангелием от Матфея: «И пошлет ангелов своих с трубою громогласною, и соберут избранных Его от четырех ветров, от края небес до края их (24.31). Однако сопоставление обоих мест ясно показывает, что в Первом послании к Фессалоникийцам использована иная традиция, возможно, устная, созданная первыми христианами, ждавшими пришествия Христа при своей жизни. Эти «слова господни», как и следующее речение из Послания к Эфесянам, отражают апокалиптические рассказы, распространенные в среде иудео-христиан (ср.: Апокалипсис Иоанна).

[3] Это речение, вероятно, представляет собой один из вариантов наставлений, которые у Матфея и Луки были объединены в проповедь (Нагорная проповедь), но первоначально представляли собой изолированные речения от имени Иисуса (ср.: Лк. 6.38 — «Давайте и дастся вам...»).

[4] Логий назван по месту хранения; он разобран подробно в книге: *Helzle E.* Der Schluss des Markusevangeliums (Mk. 16. 9—20) und Freer Logion (Mk.16. 14). Tubingen, 1959. Слова

апостолов из этого отрывка приведены у Иеронима (Contra Pelagium. II. 15). По-видимому, здесь отражена достаточно древняя традиция, но не исключено, что последних фраз коснулась рука редактора (переписчика) — гностика (идея возвращения к Истине). Возможно, приведенный отрывок входил в один из вариантов Евангелия от Марка, о которых писал Климент Александрийский.

[5] Речение имеет параллель в Евангелии от Фомы из Наг-Хаммади, в котором оно дано более развернуто: «...я пришел бросить на землю разделения, огонь, меч, войну...» (17). Это речение восходит к традиции о Страшном суде.

[6] Речение связано с требованием активного преодоления испытаний и искушений. Отказ от соблазнов, преодоление искушений — таковы условия спасения, которые выдвигали первые христианские группы, требовавшие проявления особой стойкости в отношении с миром.

[7] Отзвуки одиночества Иисуса даже среди его учеников, о котором здесь идет речь, содержатся в евангельских рассказах о пребывании Иисуса с апостолами на Масличной горе, когда апостолы заснули, невзирая на его просьбы (см.: Мф. 26.38—43).

[8] Речение имеет параллель в Евангелии от Фомы из Наг-Хаммади: «...когда вы сделаете двоих одним, и когда вы сделаете внутреннюю сторону как внешнюю сторону и внешнюю сторону как внутреннюю сторону и верхнюю сторону как нижнюю сторону, и когда вы сделаете мужчину и женщину одним... тогда вы войдете в (царство)» (27). Вероятно, оба речения имеют один источник, но в речении из апокрифических «Деяний Филиппа» говорится о «перевертывании» духовных ценностей, а не о преодолении разделения, как в гностическом Евангелии от Фомы.

[9] Этому отрывку у Иринея предшествует длинный рассказ, описывающий тысячелетнее «царство Божие» на земле, который содержался у Папия и других не названных по имени старцев.

[10] Ириней, приводя это речение, говорит, что гностики неправильно его толкуют. Вероятно, это речение содержалось в списках изречений Иисуса и было использовано в гностических сочинениях.

Фрагменты неизвестных евангелий

Pap Ox. 840 [1]

...прежде, чем совершит зло (дурное), обдумает все коварства. Но будьте осторожны, чтобы не случилось с вами то, что с ними [2], ибо не только среди живых совершившие зло среди людей получают воздаяние, но они должны получить наказание и муки.

И он взял их (учеников) с собой в место, предназначенное для чистых, и вошел во двор Храма [3]. И главный жрец из фарисеев по имени Леви встретился им и сказал Спасителю: Кто позволил тебе войти в это чистое место и смотреть на эти святыни без омовения, и даже твои ученики не вымыли ног своих? Нечистыми вы вошли во двор Храма, чистое место, хотя никто, кто не омылся сперва и не поменял одежды, не смеет вступить и созерцать эти святыни. И Спаситель остановился со своими учениками и спросил его: А как же ты, который находишься здесь во дворе Храма, ты чист? И он сказал Ему: Я чист, ибо я омылся в источнике Давида и спустился по одной лестнице и поднялся по другой, и надел белые чистые одежды [4]. И только тогда я вошел и созерцал эти святыни. Тогда Спаситель сказал ему: Ты омылся в стоячей воде, в которой собаки и свиньи лежат день и ночь, и ты омылся и натер снаружи свою кожу, как блудницы и флейтистки душатся, моются, натираются (благовониями) и краской, чтобы возбудить желание, а внутри они полны скорпионов и пороков. Но Я и Мои ученики, о ком ты сказал, что они нечисты, Мы омылись в живой воде [5], которая нисходит (с небес). Но горе тем...

Pap. Egerton [6]

...к знатокам Закона... каждого, кто нарушает Закон, но не Меня... делает, что делает [7]. И повернувшись к правителям народа сказал им так: Поищите в Писаниях, через которые, вы думаете, что обретете жизнь, это они свидетельствуют обо Мне. Не думайте,

что Я буду обвинять вас перед Отцом: есть вам обвинитель Моисей, на которого вы возлагаете надежду [8]. И тогда они сказали: Мы знаем, что Бог говорил с Моисеем, тебя же не знаем, кто ты такой? Иисус ответил и сказал им: Уже обвинены вы в неверии вашем...

...камни, чтобы забросать Его, и правители наложили руки свои на Него, чтобы схватить Его и выдать толпе. Но не могли схватить Его, ибо час выдачи Его еще не пришел. Но Он, Господь, уклонился от рук их и ушел от них. И затем прокаженный подошел к Нему, говоря: «Иисусе, учитель, я ходил с прокаженными и ел с ними (? — *Пер.*)... (в гостинице) и сам стал прокаженным. Если Ты хочешь, Ты можешь меня очистить». И тотчас Иисус сказал ему: Хочу, очистись. И проказа... сошла с него. (И Господь сказал ему) иди и покажись (жрецам.— *Пер.*) [9]...

...Пришли к Нему, чтобы испытать Его, говоря: Учитель Иисусе, мы знаем, что Ты пришел от Бога, ибо творишь то, что свидетельствовано обо всех пророках. Посему скажи нам, допустимо ли давать царям то, что положено их власти? Можно ли давать или нет? [10] Но Иисус понял замысел их, полный нечестия, и сказал им: Почему вы зовете Меня «учитель» устами своими, а не делаете того, что Я говорю? [11] Правильно Исайя пророчествовал о вас: Народ этот чтит меня устами своими, но их сердце далеко от меня и почитание их тщетно, они чтут заповеди человеческие [12]...

...место закрытое... оно лежит внизу невидимое, его вес неизмерим... и когда они были в недоумении от Его вопроса, Иисус на своем пути подошел к берегу реки Иордан, протянул свою правую руку и наполнил ее... и бросил... на... и тогда... вода... перед их глазами... принеся плоды... много [13]...

Комментарии

Фрагменты неизвестных евангелий

[1] Опубликован: *Grenfell B. P., Hunt A. S.* Fragment of an Uncanonical Gospel from Oxyrynchos. Oxford, 1908.

[2] Ср.: «Нет, говорю я вам, если не покаетесь, все так же погибнете» (Лк. 13.5); эти слова представляют собой заключение рассказа о гибели галилеян («которых кровь Пилат смешал с жерт-

вами их».— Лк. 13.1) и о гибели людей, погибших при обвале башни.

[3] Ср.: Евангелие от Марка, где говорится о посещении храма, но нет эпизода со жрецом (11.27). «Чистым местом» (τόπος καθαρός) в Септуагинте называется место для жертвоприношений, храм (LXX. Lev. 4.12; 6.4; ср.: Ibid. 10. 14, где в том же контексте употреблено выражение «святое место»).

[4] В Ветхом завете жрецам предписывалось одеваться в льняную одежду, а после жертвоприношения надеть новые одежды (см.: Лев. 6.4).

[5] Ср.: в Евангелии от Иоанна Иисус говорит, что вода, которой он напоит, «сделается в нем (в человеке) источником воды, текущей в жизнь вечную» (4.14); здесь та же идея «живой воды» веры, но выраженная в другом образе (у Иоанна эту воду пьют, во фрагменте неизвестного евангелия в ней омываются), такая вариативность образов характерна для устной традиции, которую, вероятно, использовали оба евангелиста.

[6] Опубликовав: *Bell H. I., Sceat T S.* Fragments of Unknown Gospel. L., 1935.

[7] По-видимому, здесь речь идет о конфликте между Иисусом и иудейскими жрецами, знатоками Закона, которые обвиняли его в нарушении религиозных установлений. Резкие слова Иисуса послужили поводом для того, чтобы попытаться забросать его камнями.

[8] В этом отрывке есть совпадения с Евангелием от Иоанна (5.39; 5.45), но одни и те же выражения включены в другой контекст. Кроме того, исключены стихи, которые есть у Иоанна между 39-м и 45-м.

[9] История с прокаженным восходит к традиции, отраженной в синоптических евангелиях (Мк. 1.40—44; Мф. 8.2—3; Лк. 5.12—14), но изложена она не идентично: в папирусном фрагменте подчеркнуто, что человек заразился от прокаженных, с кем он вместе ходил и ел (возможно, это был своего рода подвиг веры в результате проповеди Иисуса, который тотчас излечивает его)

[10] Этот эпизод напоминает известный по каноническим евангелиям рассказ о «денарии кесаря» (Мк. 12.13—17; Мф. 22.16—21; Лк. 20.20—25), когда Иисуса спросили, позволительно ли давать подать кесарю или нет, на что Иисус отвечает «...отдавайте кесарю кесарево, а Богу божие». Аналогичное место имеется и в Евангелии от Фомы, но там Иисус говорит: «Дайте Цезарю то, что принадлежит Цезарю, дайте Богу то, что принадлежит Богу, и то, что мое, дайте мне» (104).

[11] Ср.: Лк. 6.46, где эти слова употреблены в ином контексте

[12] Слова пророка Исайи цитируются по тексту Септуагинты (29.13).

[13] По-видимому, здесь рассказывается о каком-то чуде, сотворенном на берегу Иордана. Предположительное восстановление следующее: Иисус задает вопрос ученикам: когда хозяин спрятал семя в тайное место так, что оно стало невидимо, как могло его богатство стать неизмеримым? Когда ученики были в недоумении от этого вопроса, Иисус подошел к берегу Иордана, набрал воды в руку, разбрызгал ее по земле (или окропил ею какое-то дерево), и тотчас земля (дерево) дала множество плодов (*Bell H. I.* Recent Discoveries... P. 17—18).

Иудео-христианские евангелия

В произведениях христианских писателей II—IV вв. встречаются упоминания евангелий, которыми пользовались различные группы верующих, не порывавших с иудаизмом и исполнявших его обряды. В научной литературе такие группы принято называть иудео-христианами. Среди упоминаемых иудео-христианских евангелий — евангелия эбионитов, назареев, евреев, двенадцати апостолов. Некоторые авторы пересказывают отдельные эпизоды из них и приводят цитаты; особенно характерно это для произведений Иеронима и Епифания, живших на рубеже IV и V вв. и специально интересовавшихся палестинно-сирийскими христианскими учениями [1]. Ссылки на иудео-христианские евангелия есть и у Оригена, и у Климента Александрийского. По всей вероятности, упоминаемые евангелия, как и новозаветные, в оригинале имели названия по апостолам, от имени которых они были написаны, но восстановить эти подлинные названия не представляется возможным, так же как и то, какой именно иудео-христианской группе принадлежало цитируемое евангелие (писатели ортодоксального направления часто называли все группы христиан, соблюдавших иудейскую обрядность, общим именем — евреи).

Достаточно определенно можно судить — главным образом по свидетельствам их противников — об учении эбионитов. Название это восходит к слову «эвйоним» (нищие), одному из самоназваний кумранитов [2]. В настоящее время связь эбионитов Кумрана с эбионитами-христианами вряд ли может вызывать сомнения. Последние жили в Палестине; согласно церковной традиции, они во время I иудейского восстания против римлян переселились в Трансиорданию. Французский исследователь истории раннего христианства Ж. Даньелу считает эбионитов «естественным развитием группы Кумрана» [3], хотя между обеими группами существовали и важные отличия, главное из которых — вера эбионитов-христиан в уже совершившийся приход мессии Иисуса, в то время как кумра-

ниты ждали прихода своего мессии, по-видимому, основателя их общины — Учителя праведности.

Эбионитами, вероятно, называли себя все первые ученики Иисуса (название «христиане», согласно каноническому преданию, возникло в Антиохии в Сирии — в арамеоязычной среде оно возникнуть не могло). В Послании Павла к Галатам говорится: «И узнавши о благодати, данной мне, Иаков, Кифа и Иоанн, почитаемые столпами, подали мне и Варнаве руку общения, чтобы нам идти к язычникам, а им к обрезанным, только чтобы мы помнили нищих, что и старался я исполнить в точности» (2.9—10). В этом контексте слово «нищие» скорее всего обозначает название палестинских христиан, основной христианской группы, к которым принадлежали Иаков, Кифа и Иоанн и не забывать которых должны были проповедующие у язычников. В чем именно заключалось требование «не забывать нищих», видно из Первого послания к Коринфянам, где говорится о том, что подаяние, собранное коринфскими христианами, будет передано в Иерусалим (16.3).

Об учении эбионитов в своем сочинении «Против ересей» писал Ириней, хорошо знавший религиозные учения христиан восточных провинций. Сравнивая учение эбионитов с другими, которые он также считал еретическими, Ириней выделил основные отличительные черты этого учения: «Эбиониты, напротив[4], соглашаются, что мир сотворен Богом, но в отношении Господа они того же мнения, что Керинф[5] и Карпократ» (т. е. что Иисус был сыном Иосифа и Марии.— 1.26). Дальше Ириней указывает, что эбиониты пользуются только Евангелием от Матфея, отвергают апостола Павла, считая его отступником, соблюдают обряды Закона и образ жизни иудеев, «так что поклоняются Иерусалиму, как будто бы он был домом божиим»[6]. В другой книге Ириней отмечает, что учение эбионитов — старое, древнее учения о непорочном зачатии: «Безрассудны также эбиониты, которые не принимают в свою душу веру в соединение Бога и человека, но пребывают в старой закваске рождения (плотского)» (V.1). Тертуллиан, ошибочно полагая, что название «эбиониты» происходит от имени некоего Эвиона (которого он считал основателем этого уче-

ния), также указывал, что Эвион не признает Иисуса сыном божиим (De proscriptionibus adversus omnes haereses. 33. Далее: Praes. haeres).

В конце II в. были созданы так называемые псевдо-Клементины (они дошли в редакции IV в.) — произведение, авторство которого христиане приписывали Клименту Римскому, бывшему, по преданию, руководителем римской христианской общины в конце I в. В псевдо-Клементинах описывается путешествие апостола Петра и Климента; действует там и Иаков. Весьма отрицательно показан там Павел; его образ объединен с образом Симона-мага, противника Петра в христианских преданиях и легендах (Симон, чародей из Самарии, упомянут в «Деяниях апостолов».— 8.9—24). В речах Петра, приведенных в псевдо-Клементинах, отражено учение эбионитов. Согласно этому учению, как и учению кумранитов, в мире идет постоянная борьба между силами добра и зла; для обеих сект было характерно дуалистическое восприятие мира. Они верили, что один и тот же пророк истинного (доброго) Бога появлялся в разных образах — Адам, Моисей и, наконец, последний — Иисус [7].

В IV—V вв. церковные писатели продолжали говорить об эбионитах. Согласно Евсевию Кесарийскому, эбиониты считали Иисуса «бедным и обыкновенным человеком, который только за совершенство нрава признан праведным и который родился от соединения мужа с Марией» (III. 27). Правда, Евсевий отмечает, что есть и другие, того же названия, которые признают, что Иисус родился «от соединения святого духа с Марией, но не допускают предвечности его бытия и не соглашаются исповедовать его Словом (логосом) и Премудростью божией» (ср. в каноническом Евангелии от Иоанна: «И Слово стало плотию и обитало с нами».— I.14; такого восприятия изначально существовавшего логоса, воплотившегося в Иисусе, ни одна группа эбионитов, согласно Евсевию, не разделяла).

По словам Евсевия, эбиониты называли апостола Павла отступником; пользовались они Евангелием евреев. Характеристика Евсевия восходит к тому, что писал об эбионитах Ириней, однако не совпадает полностью: кроме произведений Иринея в распоряжении Евсевия были и другие источники, в частности

Гегесипп (III в.). Евсевий пишет, что он (Гегесипп) цитирует Евангелие евреев (НЕ. IV. 22,8).

Совокупность данных — Иринея, Тертуллиана, Евсевия показывает, что основная масса эбионитов отрицала божественную природу Иисуса. Поэтому трудно предположить, что они пользовались Евангелием от Матфея в том виде, в котором оно вошло в Новый завет: в евангелии, почитаемом эбионитами, должно было отсутствовать описание чудесного рождения Иисуса. Епифаний, цитируя отрывок из евангелия, которым пользовались эбиониты, говорит, что оно начинается с описания появления Иоанна Крестителя. Возможно, у Иринея речь идет об арамейской версии Евангелия от Матфея, о которой писал Иероним и которую, по его словам, он видел в библиотеке в Кесарии. Однако слишком мало данных, чтобы с уверенностью отождествить арамейское Евангелие от Матфея с евангелием эбионитов.

Иероним указывает, что евангелием, почитаемым эбионитами, пользовались также и назореи. В Комментариях к книге пророка Исайи он говорит, что евангелием, написанным по-еврейски, пользуются назореи. Епифаний в своем произведении «Панарион» пишет, что назореи отличаются от христиан тем, что соблюдают субботу, но из-за веры в Христа они отличаются и от иудеев. Они пользуются Евангелием от Матфея, написанным по-еврейски (имея в виду арамейский язык.— Haeres. I. 29.7, 9). Из этих свидетельств не вытекает существование каких-либо вероучительных отличий между назореями и эбионитами. Назореи, по словам Епифания, жили в Палестине до Христа и пользовались священными книгами «оссеев» (искаженное — «ессеев»). Ортодоксальные иудеи называли назореями всех христиан, а их учение — назорейской ересью (Деян. апост. 24.5); апостола Павла обвиняли в том, что он является представителем назорейской ереси. Дохристианские, иудейские назореи, проповедовавшие аскетизм, отказывались стричь волосы, не употребляли вина и мясной пищи; движение это на рубеже нашей эры слилось с ессеями (отсюда — слова Епифания о существовании назореев до Христа). В I в. н. э. назореями, по-видимому, называли аскетические сектантские иудейские группы,

к которым причисляли и последователей Иоанна Крестителя. Что касается учеников Иисуса, то, вероятно, «эбиониты» и «назореи» — это самоназвания одних и тех же групп верующих (ср. множественность самоназваний у кумранитов: «нищие», «сыны света», «простецы» и т. п.). С развитием христианства вероучения этих групп разошлись: одни из них признали божественное происхождение Иисуса, но продолжали считать себя иудеями, другие — сохранили свои представления об Иисусе-человеке. Естественно, что у этих групп, во всяком случае со II в., когда сложилось учение о непорочном зачатии, признанное не всеми христианами, и содержание евангелий должно было различаться. В этой связи встает вопрос о Евангелии евреев, которое упоминает Евсевий. В «Церковной истории» он замечает, что некоторые относят к числу подлинных писаний Евангелие евреев (III. 25). На это евангелие ссылаются без осуждения его Ориген и Климент Александрийский. Вряд ли такое отношение было бы возможным, если бы в нем отрицалась божественная природа Иисуса.

Итак, мы должны признать, что существовало по крайней мере два иудео-христианских евангелия; одно, почитавшееся эбионитами, другое, известное христианским писателям под названием «Евангелие евреев» (какое-то из них было написано по-арамейски и называлось Евангелием от Матфея). Некоторые ученые считают, что существовало еще третье иудео-христианское евангелие — евангелие назореев, что именно оно было написано по-арамейски, а остальные два — по-гречески. Но специально исследовавший учение иудео-христиан Ж. Даньелу отождествляет евангелие назореев и Евангелие евреев, отличая его от евангелия эбионитов (группа, почитавшая первое евангелие, была, по его мнению, ортодоксальна, в то время как эбиониты были «гетеродоксы»). Такое же деление проводят и издатели новозаветных апокрифов в польском переводе [8]. Была высказана точка зрения и о том, что евангелия эбионитов, назореев, евреев — различные местные варианты одного раннехристианского евангелия, написанного по-арамейски [9]. Эта точка зрения кажется вполне вероятной: она объясняет и сходство приводимых цитат из разных евангелий,

и нечеткость атрибуции иудео-христианских евангелий, которая встречается у церковных авторов. Однако к тому времени, к которому относятся цитируемые этими писателями отрывки, подобные «местные варианты» уже сложились, и при группировке фрагментов мы следовали двучленному делению, объединяя отрывки из евангелия евреев и назореев [10].

Дошедшие до нас фрагменты иудео-христианских писаний позволяют отнести их к тому же жанру, что и евангелия синоптические. Там содержались элементы жизнеописания Иисуса, рассказывалось о сотворенных им исцелениях, приводились его речения и проповеди. Евангелие эбионитов, как уже было сказано, начиналось с появления Иоанна Крестителя. Важное место здесь занимало описание крещения самого Иисуса. В сохранившемся отрывке говорится, что во время крещения на Иисуса сошел дух святой, и голос возвестил Иисусу: «Ты Сын возлюбленный...»; затем голос с неба возвестил уже Иоанну: «Это Сын мой возлюбленный...» В евангелиях от Марка и от Луки сохранено обращение к Иисусу — «Ты Сын мой...» (Мк. 1.11; Лк. 3.22), но обращения к Иоанну нет. В Евангелии от Матфея голос с неба произносит только вторую фразу — «Сей есть Сын мой возлюбленный...» (3.17). Казалось бы, различие между каноническим текстом Евангелия от Матфея и апокрифической версией невелико, но за ним стоят разные трактовки образа Иисуса. Согласно Евангелию от Матфея, знамение было не для Иисуса, а для Иоанна и окружающих его людей: Иисус, Сын божий, уже по рождению обладал и человеческой и божественной сущностью, он не нуждался ни в каких знамениях, каким и явилось нисхождение святого духа в виде голубя [11]. В евангелии эбионитов голос с неба возвещает прежде всего Иисусу о его предназначении; дух нисходит на него. Именно в этом акте, с точки зрения эбионитов, произошло как бы второе, духовное рождение Иисуса, он стал истинным мессией. Это представление могло восходить к ветхозаветным идеям отношения «отец — сын» между богом и царем, который становился «сыном божиим» при помазании его на царство [12]. В Новом завете нет слов «в сей день я породил тебя», которые играют столь существенную

вероучительную роль в апокрифе. Отсутствие это вполне объяснимо: они противоречили учению о непорочном зачатии.

Похожее описание крещения Иисуса содержится в отрывке Евангелия евреев. Там не голос с неба, а сам святой дух говорит Иисусу, что он ждал его из всех пророков, «ибо Ты Мой покой, Мой сын первородный и Ты будешь править вечно»; согласно теологической концепции этого евангелия, произошло полное соединение духа с Иисусом, который стал пророком из пророков, «сыном» духа святого [13]. В арамейском тексте «святой дух» мыслился как мать Иисуса: по-арамейски «дух» (ruah) — женского рода (ср. фразу, цитируемую Оригеном: «Мать моя, святой дух»). Это выражало представление о новом — от духа — рождении (у него была мать во плоти и мать в духе, и именно Мать-дух родила его как Господа). Эта концепция противоречила складывавшемуся ортодоксальному учению о боге-человеке; «мать-дух», вероятно, уже была опущена из грекоязычной устной проповеди христиан, так как по-гречески «дух» — среднего рода.

В Евангелии евреев святой дух не просто объявляет Иисуса своим сыном, но возвещает ему вечное царствование. Здесь ярко выражены эсхатологические чаяния первых христиан, их вера в установление царства божия на земле (слова о вечном царстве в каноническихевангелиях отсутствуют). С этими же эсхатологическими настроениями связан и вариант молитвы «Отче наш», приведенный в том же евангелии: «Хлеб наш завтрашний (т. е. будущий) дай нам днесь»; молящиеся надеялись при своей жизни (днесь) увидеть грядущее царство добра, справедливости и изобилия.

Краткое изложение учения эбионитов и близких им проповедников у Иринея соответствует сохранившимся отрывкам из иудео-христианских евангелий. По-видимому, в этом учении воплотилась самая ранняя традиция об Иисусе как о праведном человеке, воспринявшем при крещении божественную силу (дух). Эта традиция косвенно отражена и в Евангелии от Марка, которое также начинается с описания крещения Иоанном народа и прихода к нему Иисуса;

сразу же после крещения Иисус в пустыне преодолевает искушение и затем уже начинает проповедь. В дальнейшем, в других канонических евангелиях (кроме Евангелия от Марка) происходит переосмысление этой древней традиции, божественное предназначение Иисуса определялось его рождением, а не крещением. В Евангелии от Иоанна, где Иисус с самого начала провозглашается Словом (Логосом), нет описания его крещения, хотя Иоанн Креститель действует.

Особенностью учения эбионитов было резко отрицательное отношение к жертвоприношениям и проповедь аскетизма (в частности, отказ от мясной пищи). Не все ранние христианские группы стояли на этих позициях (ср.: в Евангелии от Марка Иисус говорит, чтобы исцеленный им человек принес за очищение свое «что повелел Моисей».— 1.44). Осуждение жертвоприношений встречается уже в Ветхом завете, в частности в Книге пророка Исайи (тех частях, которые были созданы после взятия Вавилона Киром и освобождения иудеев.— 1.11, 66.3), а также Псалмах [14]. Характерно, что в новозаветном Послании к Евреям в уста Иисуса вкладываются слова из Псалма (39.7—9): «Жертвы и приношения ты не восхотел, но тело уготовал мне...» [15] Возможно, Христос произносил эти слова в одном из иудео-христианских евангелий, откуда они и перешли в Послание к Евреям (в канонических евангелиях Иисус таких слов не произносит).

Аскетизм эбионитов восходил к кумранскому учению и к проповеди Иоанна Крестителя, ученики которого в отличие от учеников Иисуса постились (в Евангелии от Матфея последователи Иоанна упрекают Иисуса: «Почему мы и фарисеи постимся, а твои ученики не постятся?».— 9.14); сам Иоанн, согласно иудео-христианской традиции, питался только диким медом.

Насколько строгий аскетизм был свойственен всем иудео-христианским группам, судить трудно, но отрицательное отношение к богатству ясно выражено в отрывке из Евангелия евреев, где приводится разговор Иисуса с богатым человеком. Аналогичное место есть и в Евангелии от Матфея; там Иисус говорит: «Если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение свое и раздай нищим; и будешь иметь сокрови-

ще на небесах; и приходи и следуй за мною» (19.21). Отрывок из апокрифа проникнут сочувствием к обездоленным, тем, кто нищенствует и голодает и которым ничего не достается из добра спрашивающего богача. В Евангелии от Матфея нет слов о голодающих братьях; отказ от богатства выступает лишь как средство стать совершенным и получить награду на небесах. При внимательном сопоставлении этих двух вариантов создается впечатление, что слова «и получишь награду на небесах» у Матфея вставлены в уже сложившийся текст речения (как он был представлен в апокрифическом евангелии). Эти слова выпадают из контекста и непосредственно не связаны с последующими словами «и приходи, и следуй за мной» (после получения награды на небесах?). Для апокрифа характерно также, что братьями названы «сыны Авраама» соответственно той иудейской среде, в которой создавалось Евангелие евреев.

В отдельных эпизодах апокрифических евангелий, сохранившихся в цитатах или пересказе, больше бытовых деталей, чем в каноне. В этом отношении показателен рассказ об исцелении человека с сухой рукой. В Евангелии от Матфея (12.10—13) рассказывается, что Иисус излечил сухорукого; человек не произнес ни одного слова. Эпизод с сухоруким в новозаветном тексте служит иллюстрацией к словам Иисуса о том, что и в субботу можно творить добрые дела. В апокрифе больной наделен индивидуальностью, он — каменщик, болезнь руки лишила его возможности заниматься своим делом, поэтому он просит Иисуса о помощи. Согласно средневековой традиции, в евангелии назореев объяснялось, почему ученик Иисуса, пришедший вместе с Петром, был известен жрецам (Ин. 18.15): он продавал им рыбу. В каноне этой детали также нет. Образы ученика, продающего рыбу, и каменщика, исцеленного Иисусом, отражали те социальные слои, среди которых распространялось первоначальное христианство. Но новозаветный канон был адресован уже всем верующим — и рабам, и свободным, и варварам, и эллинам, и иудеям. Раб и его господин одинаково нуждались в спасении, и сухорукий каменщик в новозаветном евангелии становится просто исцеленным человеком; указания на его

профессию, как и на продажу рыбы учеником, могли показаться составителям (или переписчикам) канонических евангелий несущественной деталью...

Иначе, чем в каноне, в Евангелии евреев была изложен притча о талантах. В Евангелии от Матфея рассказывается, как некий господин, отправляясь в чужую страну, дал трем своим рабам таланты серебра (пять, три и один). Двое из рабов пустили серебро в дело и вернули его господину с прибылью. Третий же, боясь господина, закопал серебро в землю. Когда господин вернулся, он обещал награду двум первым рабам, а у третьего велел отнять талант, отдать первому рабу, а самого раба выбросить «во тьму внешнюю» (25.14—30). В Евангелии евреев, согласно данным Евсевия Кесарийского, также действовали господин и трое его слуг. Один из них умножил богатство, другой спрятал серебро, а третий растратил все данное ему с блудницами и флейтистками. Самому суровому наказанию подвергается в этом варианте не тот, кто спрятал деньги, а тот, кто их растратил в мирских удовольствиях. Такой вариант притчи кажется внутренне более стройным, чем канонический, где образ второго раба, также преумножившего серебро, не несет никакой особой смысловой нагрузки, по существу противопоставляются только первый и третий раб. В Евангелии евреев каждый раб поступал по-своему и получал соответствующее воздаяние. Согласно этому варианту, самое страшное — погубить свою душу в мирских утехах. Здесь отражено характерное для первых христиан требование отречения от мира. Речь в апокрифе идет о поведении людей, о степени их «греховности»: человек, не преумноживший достояния (данного ему богом), достоин все же меньшего наказания, чем растративший его. Любопытно упоминание о флейтистках — оно связывает это евангелие с папирусным фрагментом неизвестного евангелия.

В Евангелии от Матфея притча о талантах — это призыв к активной проповеди христианского учения, активного служения богу: все отказывающиеся от такого служения понесут наказание. Вариант этой притчи у Луки, хотя и с другими подробностями, имеет тот же смысл.

Среди апостолов, почитавшихся иудео-христианскими группами, насколько можно судить по псевдо-Климентинам и сохранившимся отрывкам евангелий, особое место занимали Иаков Праведный и Петр. Новозаветная традиция связывает деятельность этих апостолов с иерусалимской христианской общиной, руководителями которой, согласно «Деяниям апостолов» и посланиям Павла, они были. Об образе Петра в христианских писаниях будет сказано ниже, в связи с разбором апокрифического евангелия, написанного от его имени. Об Иакове известно из канонических и апокрифических писаний, о нем подробно пишет Евсевий Кесарийский, называя его (как и в Евангелии евреев) Иаковом Праведным. За образом Иакова стоит реальная историческая личность. Иосиф Флавий в «Иудейских древностях» упоминает о казни в 62 г. Иакова, «брата Иисуса, называемого [16] Христом» (XX.9.1). Братом Иисуса называет его и Павел: «Потом, спустя три года, ходил я в Иерусалим видеться с Петром и пробыл у него дней пятнадцать. Другого же из апостолов не видел *никого*, кроме Иакова, брата Господня» (Галат. 1.18—19). Иаков назван среди братьев Иисуса; перечисленных поименно в евангелиях от Марка (6.3: «Не плотник ли он, сын Марии, брат Иакова, Иосии, Иуды [17] и Симона?») и от Матфея (13.55) [18]. В Евангелии евреев Иакову первому явился воскресший Иисус [19], обратившийся к нему «брат мой».

Евсевий рассказывает об Иакове, используя сведения Гегесиппа. Иаков у этих авторов — сын Иосифа от первого брака. По словам Евсевия (НЕ. II.23), Иаков не ел ничего мясного, не стриг волос, не умащался елеем. Он носил льняные одежды, почти все время проводил в храме, стоя на коленях и молясь об отпущении грехов народу. Образ, созданный Евсевием — Гегесиппом, соответствует учению эбионитов-назореев: строгий аскетизм, отказ от мясной пищи, мольбы за иудейский народ — все это описание, не имеющее аналогий в Новом завете, восходит к иудео-христианской традиции или, точнее сказать, к тем иудейским сектам, которые оказали наибольшее влияние на палестинское христианство. Рассказывает Евсевий и о мученической кончине Иакова: его сна-

чала сбросили с крыши, а потом забросали камнями. Интересно отметить, что казнь Иакова произошла после того, как арестованного в Палестине Павла не предали наказанию на месте, а отослали для суда в Рим [20]: по словам Евсевия, иудеи рассердились и сорвали свой гнев на Иакове. Вероятно, в первоначальной версии предания о гибели Иакова она была спровоцирована поведением ненавистного эбионитам Павла — отступника от иудейского Закона.

Среди имен апостолов, названных во фрагментах апокрифов, обращает на себя внимание имя Иоанна, названного первым среди призванных Иисусом учеников (согласно канону, первыми были призваны Петр и Андрей — или Андрей и Петр) [21]. С именем Иоанна в Новом завете связано евангелие, три послания и Апокалипсис — одно из самых ранних новозаветных сочинений, резко отличающееся от четвертого евангелия. Для автора Апокалипсиса христиане — «сыны израилевы» (2 : 14). Иоанн наряду с Петром и Иаковом считался одним из руководителей иерусалимской христианской общины. Таким образом, почитание Иоанна, во всяком случае указание его имени на первом месте среди призванных апостолов, не противоречит тому, что мы знаем об эбионитах и других иудео-христианских группах («евреях»).

Язык и стилистические особенности апокрифических евангелий похожи на язык и стиль евангелий Нового завета, в частности начало фраз с союза «и» (*καί*) и употребление в начале фраз частицы «же» (*δε*) — типа «Он же сказал». Повторение это создавало своеобразную ритмичность, выделяя новые предложения, что особенно было заметно при чтении вслух.

Наиболее близким к новозаветным евангелиям было Евангелие евреев, которое еще во времена Евсевия и Иеронима почиталось «некоторыми» подлинным. Между этим евангелием и Евангелием от Матфея встречаются дословные совпадения, например в разговоре Иисуса с богачом, в описании крещения. В иудео-христианских писаниях были те же самые эпизоды, что и в каноне (например, эпизод с грешницей, подробности которого, к сожалению, неизвестны). Следует отметить, что одни и те же речения

в разных евангелиях трактовались различно, как об этом можно судить по словам Епифания о восприятии эбионитами слов Иисуса о матери и братьях. Это позволяет думать, что создатели и канонических и апокрифических евангелий пользовались изустно передаваемыми (или уже записанными) речениями Иисуса, составлявшими отдельный «блок» в христианской традиции.

Как и в Новом завете, в иудео-христианских апокрифах большую роль, по-видимому, играли притчи — форма, восходящая к иудейской назидательной литературе. Как правило, притча сочетала в себе аллегорию и поучение. В большинстве христианских притч за реальной жизненной ситуацией скрывался религиозно-духовный смысл, проникновение в который было сакральным актом, приобщением к истинной духовной реальности, в то время как обыденная реальность становилась иллюзорной. В притчах рабы людей символизировали рабов божиих, сокровища мирские — сокровища веры. Сюжеты притч в разных евангелиях совпадали, но детали варьировались, придавая притче разную смысловую направленность, как было в случае с притчей о талантах. То же самое можно увидеть и при сопоставлении притчи о человеке, позвавшем гостей на пир, из Евангелия от Луки (14.16—24) с аналогичной притчей из хеноеоскиоиского Евангелия Фомы, которая содержит больше конкретных живых деталей и кончается грозным предостережением: «Покупатели и торговцы не войдут в дом моего Отца!», отсутствующим в каноническом тексте. Притчи, как и речения, передавались из уст в уста и включались в разный религиозно-этический контекст в зависимости от вероучительной позиции проповедника, затем — создателя письменного текста евангелий.

Точно определить время и место создания разбираемых апокрифов достаточно сложно. Сложность эта связана и с незначительным числом дошедших отрывков, и с тем, что цитируют их писатели, жившие значительно позже того периода, когда были созданы эти евангелия; они пользовались рукописями, уже, возможно, переработанными, или пересказывали содержание апокрифов по памяти, или брали цитаты

из вторых рук. Климент Александрийский, например, цитирует логий, который вошел в гностическое Евангелие Фомы; в одном месте Климент указывает, что этот логий содержится в Евангелии евреев; в другом, где он дает развернутый его вариант, он вообще не указывает источника. Ошибся ли Климент, или в Евангелие Фомы было включено то же самое речение, какое содержалось в Евангелии евреев, с уверенностью сказать трудно (как и то, было ли заимствовано речение в Евангелии от Фомы из Евангелия евреев или взято из независимого источника).

Источниковедческие трудности приводят к тому, что можно говорить лишь о примерном времени возникновения иудео-христианских писаний: они складывались одновременно или даже несколько раньше канонических евангелий (в частности, арамейский текст Евангелия евреев был, по-видимому, оригиналом Евангелия от Матфея) и оказали влияние на произведения Нового завета. Так, возможно, отражением дуалистической концепции эбионитов явилось словоупотребление во Втором послании к Коринфянам, где говорится о неверующих, у которых «бог века сего» ослепил умы, «чтобы для них не воссиял свет благовествования о славе Христа», который есть «образ Бога невидимого» (4.4). В данном отрывке «бог века сего» и есть злая сила, борющаяся с «Богом невидимым», открывающим свет. В обоих случаях употреблено одно и то же греческое слово θεός — бог; в других местах канона олицетворение злой силы названо «духом» (1 Кор. 2.12), «архонтом мира сего» (Ин. 12.31).

Евангелие эбионитов было создано в Палестине и продолжало почитаться на протяжении последующих веков остававшимися там христианами [22], а также христианами, бежавшими после подавления I иудейского восстания против римляи в Сирию и Египет. Возможно, там же (в Палестине или Сирии) в конце I в. было написано и Евангелие евреев, во всяком случае первоначальный его текст [23]. Оно было распространено у сирийских христиан из иудеев: его использовал Татиан при составлении Диатессарона (вероятно, он воспринимал это евангелие как арамейскую версию Евангелия от Матфея).

Христианские апологеты начали активно выступать против иудео-христиан, прежде всего против эбионитов, с конца II в., после того, как сложилось учение о непорочном зачатии и произошел разрыв с иудаизмом. Однако эти группы продолжали существовать и оказывать влияние на различные течения внутри христианства. Малоазийские христиане, например, следуя иудео-христианской традиции, еще в конце II в. продолжали праздновать пасху по иудейскому лунному календарю 14 нисана (в то время как в Риме пасха праздновалась в первое воскресение после первого полнолуния после весеннего равноденствия). Попытки осудить их за этот обычай, предпринятые римским епископом Виктором, не увенчались успехом. Вплоть до начала V в. писания эбионитов почитались христианами Сирии. Эбиониты не могли принять ортодоксального догмата о троице; их учение оказало влияние на проповедь сирийского епископа Павла из Самосаты, чьи взгляды на человеческую природу Иисуса существенно отличались от принятых церковью. Последователем Павла был Арий (конец III — начало IV в.), выступивший против догмата о триединстве бога. Он утверждал, что Христос не извечен, а сотворен (ср. слова Евсевия об эбионитах, отрицавших предвечное существование Христа).

Известия об иудео-христианах на Востоке сохранились и в средневековых текстах. Интересные свидетельства о длительном существовании иудео-христиан в Сирии обнаружены в средневековом мусульманском трактате, направленном против христиан [24]. Анализ этой рукописи показал, что автор трактата пользовался иудео-христианскими источниками, стремясь доказать, что Иисус не был сыном божиим и даже что был распят не он, а человек, выданный Иудой вместо него. В трактате содержится много цитат и пересказов отдельных эпизодов из канона и апокрифов, включая переведенные с сирийского; из него явствует, что первое евангелие было написано на еврейском языке; затем «истинное» христианство было заменено греческим. В трактате содержится осуждение отказа христиан от еврейского (арамейского?) языка, что явно отражает позицию

эбионитов и назореев (вряд ли арабский автор стал защищать еврейский язык). Возможно, к одному из иудео-христианских евангелий восходит арабский текст евангелия, переведенный затем на итальянский. Этому евангелию посвятил специальное исследование английский философ конца XVII — начала XVIII в. Д. Толанд[25]. Толанд считал, что это Евангелие Варнавы. С. Пинес не исключает того, что в основе этого текста лежало какое-то евангелие, так или иначе связанное с эбионитами[26].

Несколько особняком среди свидетельств об учении эбионитов стоят слова Епифания о том, что они (эбиониты) отрицают, что он (Христос) — человек. В том же сочинении Епифаний пишет, что они считают Христа архангелом, правившим всеми ангелами, а не порождением Отца. Возможно, здесь отражено какое-то еретическое учение, близкое иудео-христианству, в котором Христос отделялся от Иисуса, как это делал проповедник Керинф, считавший (согласно Иринею), что на Иисуса при крещении сошел Христос, а при распятии покинул его (это учение характеризуется Иринеем сразу перед рассказом об эбионитах). При оценке этого свидетельства следует также иметь в виду, что ко времени Епифания существовало множество самых различных неортодоксальных христианских групп, которые, пользуясь одними и теми же понятиями (истина, свет, Христос, покой и т. д.), по-разному их переосмысливали, и их представления не всегда можно четко разграничить друг от друга (тем более что Епифаний ставил своей целью опровержение ересей, а не их исследование).

Запрещение победившей церковью писаний иудео-христиан не может вызвать удивления. Не только евангелие эбионитов, неприемлемое для ортодоксов своей трактовкой образа Иисуса, но и Евангелие евреев с его резкими выпадами против богатых, ожиданием скорейшего конца света не могло быть принято епископами, составлявшими окончательные списки священных книг. Но взгляды, отраженные в запрещенных евангелиях, были когда-то свойственны всем первым почитателям мессии Иисуса. Именно эти взгляды находились у истоков христианской мировой религии.

Фрагменты Евангелия эбионитов

Явился человек по имени Иисус лет тридцати от роду, который избрал иас [1]. И когда Он пришел в Капернаум [2], Он вошел в дом Симона [3], чье прозвище было Петр, и открыл свои уста и сказал: когда Я проходил мимо озера Тибериадского, Я выбрал Иоанна и Иакова [4], сыновей Зеведеевых, и Симона, и Андрея, и Фаддея, и Симона зелота [5], и Иуду Искариота, и тебя, Матфей, Я призвал, когда ты сидел, собирая пошлину, и ты последовал за Мною. Посему Я хочу, чтобы вы были двенадцатью [6] апостолами для свидетельства Израилю [7] (*Епифаний*. Haeres. 30).

И случилось так, что Иоанн крестил и пришли к иему фарисеи и крестились, и весь Иерусалим. И Иоаин имел на себе одежду из верблюжьего волоса и перепоясан был кожаным поясом на чреслах, и пища его была (как сказано) дикий мед, вкус которого был подобен вкусу манны и медовым лепешкам в масле [8] (Ibidem).

И произошло во дни Ирода, царя Иудеи [9], что пришел Иоанн и крестил крещеиием, дабы покаялись, в реке Иордан. О нем сказано, что он был из рода Ааронова, сын Захарии и Елизаветы [10], и все пришли к нему (Ibid. 30.3).

Когда народ принял крещение, Иисус тоже пришел и был крещен Иоанном. И когда Он выходил из воды, небеса раскрылись, и увидел [11] духа святого, сходившего как голубь, и он ниспустился на Него. И раздался голос с неба: Ты Сын Мой возлюбленный, в Тебе Мое благоволение. И снова: в сей день Я породил Тебя [12]. И тотчас свет великий осветил все вокруг. Когда Иоаин увидел это, он сказал Ему: Кто Ты, Господи? И снова голос с неба возвестил ему: Это Сын Мой возлюбленный, в Нем Мое благоволение [13]. И тогда Иоанн пал ниц перед Ним и сказал: Молю Тебя, Господи, крести Ты меия. Но Иисус удержал его, говоря: все, что надлежит, должно быть исполнено [14] (Ibidem).

Более того, они отрицают, что Он человек, на основании того, что, в ответ на слова «Вот мать Твоя

и братья Твои стоят рядом», Он сказал: «Кто мать Моя и кто братья Мои? И, протянув руку к ученикам, сказал: Вот братья Мои и мать и сестры, кто следует воле Моего Отца» (Ibid. 30.14) [15].

(Они говорят... что он пришел и сказал, как сказано в их евангелии, которое называется согласно евреям:) Я пришел отменить жертвоприношения, если вы не оставите жертвоприношений, гнев Божий не оставит вас [16] (Ibid. 30.10).

Что Ты хочешь, чтобы мы приготовили Тебе для пасхального ужина? — Думаете ли вы, что Я хочу есть тело вместе с вами как Пасху? [17] (Ibid. 22.4).

Фрагменты Евангелия евреев

И произошло так, когда Господь выходил из воды, дух святой сошел и наполнил Его, и покоился в Нем, и сказал Ему: Мой Сын, из всех пророков я ждал Тебя, что Ты должен прийти и я могу покоиться в Тебе [18], ибо Ты мой покой, Мой сын первородный, и Ты будешь править вечно (*Иероним*. Комментарии к Пророкам. Комментарии к Новому завету (Commentarii in sexdecim prophetas. Commentarii in Novum Testamentum). Com in Is. 11.2. Далее: Com. in...).

Так сделала Моя мать, Дух святой [19], взяла Меня за волос и перенесла на гору Табор [20] (*Ориген*. Комментарии к Евангелию от Иоанна (Commentarii in Joannem). 11.12. Далее: Com. in In.).

(Написано в Евангелии евреев): Тот, кто удивляется, будет царствовать, и тот, кто царствует, обретет покой [21] (*Климент Александрийский*. Strom. II.IX.25).

И никогда не будьте радостны, только если отнесетесь к брату своему с любовью (*Иероним*. Com. in Ephes. 3.4).

И когда Господь отдал пелены слуге жреца [22], Он пошел к Иакову и явился ему. Ибо Иаков поклялся, что не будет есть хлеб с того часа, как он выпил чашу Господа, до тех пор, пока не увидит его восставшим. И после того Господь сказал: Принеси стол и хлеб (И сразу же добавлено): Он взял хлеб и благословил его, и преломил, и дал Иакову Праведному, и сказал: Брат Мой, ешь свой хлеб, ибо Сын человеческий восстал среди спящих (*Иероним*. О знаменитых мужах (De viris illustribus). 2. Далее: De vir. ill.).

Из Египта призвал я Сына Моего, и посему Он должен называться назореем (Ibid. 3).

Мать и братья Господа сказали ему: Иоанн Креститель крестит в отпущении грехов, пойдем и крестимся. Но Он сказал им: Какой грех Я совершил, что Я должен креститься от него? Разве только Мои слова есть грех по неведению [23] (*Иероним*. Adversus Pelagium).

Хлеб наш завтрашний дай нам днесь [24] (*Иероним*. Com. in Math. 6.11).

Если брат твой согрешил словом и раскаялся, прости его семь раз на дню. Симон, Его ученик, сказал Ему: Семь раз на дню? Господь ответил ему: Да, говорю тебе, семижды семьдесят раз. Ибо пророков, после того как Дух святой помазал их, было найдено слово греха (*Иероним.* Adversus Pelagium. III.2).

Другой из двух богачей сказал: Учитель, что доброго мне совершить, чтобы обрести жизнь вечную? Он сказал ему: Человек, исполняй Закон и пророков. Ответил Ему: исполняю. Тогда сказал ему: Пойди и продай все, что имеешь, и раздай нищим, и тогда приходи и следуй за Мной. Но богач стал скрести себе голову, и слова эти не понравились ему. И Господь сказал: Как можешь ты говорить, что исполнил Закон? Ибо написано в Законе: люби ближнего, как самого себя [25]. И смотри, много братьев твоих, сыновей Авраамовых, запачканы грязью и умирают с голоду, твой же дом полон добра, и ничего из того не переходит к ним? И Он повернулся к Симону, ученику своему, который сидел рядом с Ним, и сказал: Симон, сын Ионы, легче верблюду войти в игольные уши, чем богатому в царство небесное [26] (*Ориген.* Com. in Matth. XV).

...в евангелии, написанном евреями, которое попало к нам в руки, угроза направлена не против того, кто спрятал талант, а против того, кто жил распутно, ибо он (господин) имел трех слуг, того, кто растратил состояние с блудницами и флейтистками, того, кто умножил полученное, и того, кто спрятал талант; и одного господин принял с радостью, другого только укорил, а третьего отправил в темницу...[27] (*Евсевий.* In Mattheum, 25.14).

И когда Он подошел к Петру и тем, кто был с Петром, Он сказал им: Смотри, коснитесь Меня и убедитесь, что Я не дух [28] бестелесный. И они коснулись Его и уверовали (*Иероним.* De viris ill. 16) [29]. (В евангелии, которым пользуются эбиониты и назареи, и которое мы недавно перевели с еврейского на греческий, и которое многими почитается подлинным (евангелием) Матфея, человек с высохшей рукой назван каменщиком, который обратился с мольбой о помощи такими словами): Я был каменщиком и зарабатывал на жизнь своими руками, я прошу Тебя, Иисусе,

возврати мне здоровье, чтобы я не просил с позором милостыни (*Иероним*. Com. in Matth. 12.13).

Папий рассказывает также историю о женщине, которую за многие преступления обвинили перед Господом, о чем написано и в Евангелии евреев (*Евсевий*. НЕ. III.39) [30].

В евангелии, написанном еврейскими письменами, сказано, что не завеса храма разорвалась [31], но архитрав огромного размера обрушился (*Иероним*. Com. in Matth. 27.51).

В евангелии, которым пользуются назареи, вместо «сына Варрахии» написано «сына Иойады» [32] (Filii Jojadae.— Ibid. 23.35).

«Варрава» объясняется в евангелии, называемом «От евреев», как «сын их учителя» [33] (Ibid. 27.16).

Я избрал тех, кто наиболее достоин, наиболее достойны те, кого Отец мой на небесах дал мне [34] (*Епифаний*. Com. in Matth. 10.3—8).

Комментарии

Иудео-христианские евангелия

[1] По-видимому, евангелие было написано от имени кого-либо из учеников Иисуса (или, может быть, от имени двенадцати: известны упоминания Евангелия двенадцати апостолов).

[2] Капернаум — небольшой город у озера Галилейского; в новозаветном Евангелии от Марка также говорится, что первая проповедь Иисуса произошла в Капернауме (Мк. 1.21).

[3] О посещении Иисусом дома Симона (Петра) говорится в евангелиях от Марка (1.29) и Луки (4.38), но в этих евангелиях в доме Симона происходит исцеление его тещи, а не избрание учеников. Возможно, эпизод с излечением тещи у эбионитов совсем отсутствовал, так как они проповедовали аскетизм и не признавали, что почитаемый ими апостол Петр был женат.

[4] В данном случае имеется в виду Иаков, брат Иоанна, а не брат Иисуса; Иаков Зеведеев упоминается в новозаветных евангелиях (Мк. 1.19; Мф. 4.20). Оба они были рыбаками.

[5] Зелоты — радикальная религиозно-политическая группировка в Иудее, выступавшая против римского владычества, их основателем был Иуда Галилеянин (I в. н. э.); зелоты были активными участниками I иудейского восстания против Рима.

[6] Двенадцать — священное число у иудеев, соответствующее двенадцати коленам (племенам) израилевым, которые расселились, согласно Библии, по Палестине.

[7] Характерно, что в этом евангелии проповедь должна быть обращена только к Израилю, т. е. только к иудеям, а не к язычникам.

[8] В новозаветных евангелиях одежда Иоанна описана точно так же (Мф. 3.4; Мк. 1.6), но о пище сказано, что он питался акридами (саранчой) и диким медом. Дикий мед, имевший вкус манны, был, по-видимому, не медом пчелиным, а каким-то древесным соком. Характерно, что эбиониты сравнивают этот сок с манной — пищей, которую, согласно библейской легенде, бог послал с неба «сынам израилевым», когда они скитались по пустыне (Исход. 16.15), и с медовыми лепешками. В греческом языке слова «саранча» и «лепешки» имеют похожее звучание — 'ακρίδες (акриды) и ἐγκρίδες (еккриды — лепешки). Возможно, мы имеем здесь дело с передачей устных рассказов, когда похожие на слух слова были записаны по-разному. Есть точка зрения, что эбиониты заменили слово «акриды» на «лепешки», потому что они выступали против мясной пищи (*Danielou J.* Op. cit. P. 70). Однако такое толкование не кажется убедительным: вряд ли саранча могла восприниматься как мясная пища. Сопоставление пищи Иоанна Крестителя с лепешками, изготовленными на меду и масле (таково точное значение слова «еккрида»), у эбионитов — парафраз соответствующего места из Септуагинты, где в 16-й главе «Исхода» (31) сказано, что манна (небесная) напоминала вкусом еккриды. Этот вариант представляется более ранним, чем новозаветный: грекоязычные проповедники уже не ссылались на библейскую манну, а грекоязычные слушатели восприняли «лепешки» как более соответствующую аскетическому образу жизни Иоанна Крестителя саранчу.

[9] Речь идет об Ироде Антипе, правителе (тетрархе — «четверовластнике») Галилеи.

[10] Происхождение Иоанна Крестителя описывается только в Евангелии от Луки (1.5), где сказано, что Захария был родом из «Авиевой череды» (т. е. принадлежал к одной из 24 священнических групп, которая в очередь с другими исполняла обязанности в храме); Елизавета происходила из первосвященнического рода Аарона; эбиониты упоминают только род матери, который для них имел более важное значение.

[11] Из греческого текста неясно, кто увидел голубя — Иисус или Иоанн. Такая же неясность в греческом тексте Нового завета. У Матфея (3.16) сказано: «...и вот раскрылись небеса (в некоторых рукописях — «перед ним»), и увидел Духа святого...» В синодальном переводе вставлено «и увидел Иоанн». Однако, поскольку в этом стихе все местоимения третьего лица и все остальные действия относятся к Иисусу, кажется более вероятным, что и в евангелии эбионитов, и в Евангелии от Матфея нисходящего Духа святого увидел Иисус, а не Иоанн. Вставка «Иоанн» при переводе сделана из теологических соображений, чтобы показать, что знамение предназначено Иоанну.

[12] Ср.: Псалом 2.7: «Возвещу определение: Господь сказал мне: Ты сын Мой; ныне Я родил Тебя». Эбиониты использовали не только прямые цитаты, но и отдельные образы и выражения Ветхого завета, относящиеся к мессии, включая их в рассказ об Иисусе.

[13] Ср.: Мф. 3.17; дословно: в котором я изъявил благоволение.

[14] Ср.: Мф. 3.14; в каноническом тексте порядок изложения крещения иной: сначала Иоанн пытается удержать Иисуса

(т. е. сразу признает его мессией), а затем уже получает знамение, в то время как в апокрифическом евангелии Иоанн признает Иисуса мессией после знамения и голоса с неба, обращенного прямо к нему (по учению эбионитов, как говорилось выше, Иисус стал мессией лишь после сошествия на него Духа святого).

[15] Ср.: Мф. 12.47: там этот эпизод излагается так же; Иисус говорит, показывая на учеников: «Вот матерь Моя и братья Мои». По-видимому, эта фраза, вошедшая в раннюю традицию, толковалась разными христианскими группами по-разному, однако нет оснований думать, что в первоначальных писаниях эбионитов она имела смысл отличный от того, который вложен в нее в Евангелии от Матфея (главное родство — не телесное, а родство по вере).

[16] Ср. выступления кумранитов против жертвоприношений (*Амусин И. Д.* Указ. соч. С. 135—138); в Новом завете осуждение жертвоприношений встречается в наиболее категорической форме в Послании к Евреям, где сказано: «Всесожжения и жертвы за грех неугодны Тебе» (10.6 и в целом ряде других мест этого Послания).

[17] По поводу этого места Епифаний пишет, что эбиониты «переворачивают» речения: ср. в Евангелии от Матфея, где ученики задают Иисусу тот же вопрос, а Иисус в ответ дает им указания, где «совершить» пасху (26.17—18); у Луки Иисус говорит ученикам: «Очень желал Я есть с вами сию пасху прежде Моего страдания» (22.25); по всей вероятности, слова о «перевертывании» речения относятся именно к Евангелию от Луки. В ответе Иисуса у эбионитов отразилось их неприятие мясной пищи.

Фрагменты Евангелия евреев

[18] Понятие «покоя» часто встречается в произведениях гностиков; о нем будет сказано ниже при разборе гностических сочинений. Но глагол «покоить» встречается в Ветхом завете (Псалт. 22.2: «Он (Господь) покоит меня на злачных пожитях» и 22.5: «Твой жезл и твой посох, они успокаивают меня» — в последней фразе речь идет о покое посмертном); возможно, это понятие было взято иудео-христианами именно из Псалтыря.

[19] В греческом тексте — то ''αγίον πνεύμα (святой дух) среднего рода; приведенная фраза, по-видимому, явилась переводом с арамейского.

[20] О том, что Дух перенес Иисуса после крещения, рассказывается и в канонических евангелиях (ср.: Мф. 4.1: только там его переносят в пустыню и «дух» не назван матерью). По-видимому, на горе, как в пустыне, Иисуса искушал дьявол: еще один знак восприятия его человеком, а не богом (это была как бы своеобразная проверка его).

[21] В другом месте Климент (Strom. V. XIV. 96) приводит более развернутый вариант речения, но уже без ссылки на Евангелие евреев: «Тот, кто ищет, не остановится, пока не найдет, и тот, кто найдет, поразится, и тот, кто будет поражен, будет править, и тот, что будет править, обретет покой». Параллель к этому речению содержится в оксиринхских логиях (Pap. Ox. 654. I. 5a) и соответственно в коптском тексте Евангелия от Фомы;

в логии: «Пусть не остановится ищущий... нашел, и, когда он нашел, он удивился... удивился, он будет править... найдет покой»; у Фомы: «Иисус сказал: Пусть тот, кто ищет, не перестает искать до тех пор, пока не найдет, и, когда он найдет, он будет потрясен, и, если он потрясен, он будет удивлен, и он будет царствовать над всем» (2). Совпадение этих отрывков позволяет сделать предположение, что отрывок, цитированный Климентом, взят им не из Евангелия евреев, а из греческого варианта Евангелия Фомы, отраженного в оксиринхских логиях. Однако не исключено совпадение отдельных речений в гностических евангелиях и в Евангелии евреев, несмотря на разницу в жанре. Тема «покоя» встречается в отрывке из того же евангелия, хотя и в другом контексте.

[22] По-видимому, он отдает пелены (льняные одежды), чтобы слуга засвидетельствовал жрецу его воскресение; интересно отметить, что во фрагменте неизвестного евангелия (см. выше, с. 48), в рассказе об исцелении прокаженного, Иисус говорит, чтобы исцеленный показался жрецам: т. е., согласно ранней традиции, Иисус пытался убедить иудейское жречество в своем мессианизме.

[23] Ср. Лев. 5.1—4, где речь идет о том, что, если человек совершил грех (прикоснулся к нечистому животному, поклялся всуе) по незнанию, но потом узнал об этом, он виновен и должен очиститься.

[24] Иероним приводит речение в переводе на латинский язык — panem nostrum crastinum da nobis hodie.

[25] См.: Лев. 19.18: Не мсти и не имей злобы на сынов народа твоего как на самого себя. Из контекста видно, что под ближними подразумеваются только единоплеменники; такое же значение это слово имеет и в данном отрывке.

[26] Петр здесь назван сыном Ионы, как и в Евангелии от Матфея (16.17), в то время как в Евангелии от Иоанна он — сын Иоанна (Ин. 1.42); последнее речение совпадает с каноническим — оно, по-видимому, восходит к древнейшей устной христианской традиции: «игольные уши» называлась маленькая дверь в Иерусалимском храме, но грекоязычные христиане могли на слух воспринимать это речение иначе, так как по-гречески одинаково звучали слова «верблюд» и «канат», а в написании они отличались только одной буквой.

[27] Приводя эту притчу из Евангелия евреев, Евсевий далее замечает, что, может быть, и в евангелии от Матфея последние слова притчи «а негодного раба выбросьте во тьму внешнюю» (25.30) направлены против расточителя. Евсевий ощущал бо́льшую внутреннюю логичность построения притчи в Евангелии евреев.

[28] В греческом тексте — «демон».

[29] Иероним ссылается на письмо Игнатия, епископа антиохийского, к Поликарпу (II в.), где приведена эта фраза, и указывает, что она содержалась в Евангелии от евреев. В действительности этот отрывок приводится в Послании Игнатия к Смирнийцам, но без ссылки на источник, откуда он взят. Возможно, это близкий к тексту пересказ описания явления Иисуса Петру, о котором упоминается в ряде христианских текстов (см. ниже, в главе, посвященной апокрифическому Евангелию Петра).

[30] Аналогичная история о грешнице есть в Новом завете, но, по-видимому, у Папия и в Евангелии евреев она была изложена иначе.

[31] В Евангелии от Матфея сказано, что в момент смерти Иисуса завеса в храме разодралась надвое (27.51).

[32] В Евангелии от Матфея Иисус говорит своим противникам (книжникам и фарисеям): «Да приидет на вас вся кровь праведная, пролитая на земле, от крови Авеля праведного до крови Захарии, сына Варахиина, которого вы убили между храмом и жертвенником» (23.35). О ком идет речь в этом отрывке — неясно; во Второй книге Паралипоменон говорится о гибели жреца Захарии, сына Иодая, которого побили камнями во дворе храма (24.20), возможно, в Евангелии евреев речь шла именно об этом Захарии, а Иероним неточно транскрибировал латинскими буквами имя, написанное по-арамейски.

[33] Варрава — узник, которого освободил Пилат по требованию иудеев (Мф. 27.16). Объяснение кажется странным, вряд ли оно могло содержаться в евангелии, написанном иудеями: в имени «Варрава» нет местоимения «их» (возможно, оно толковалось как «сын учителя», а «их» было прибавлено Иеронимом, чтобы не путать «учителя» Иисуса с другим — иудейским — учителем).

[34] Это речение не имеет прямых параллелей в канонических евангелиях; об избранничестве учеников несколько раз говорится в Евангелии от Иоанна («Не вы Меня, а Я вас избрал...».— 15.16; 13.18). Интересно, что ученики оказываются данными Иисусу Богом. В каноне есть слова о том, что «все предано Мне Отцом Моим» (Мф. 11.27); «все, что дает мне Отец, ко Мне придет» (Ин. 6.37), тем самым уверовавшие в Иисуса становятся избранниками самого бога (психология избранничества неизбежно сопутствовала существованию небольших, гонимых и презираемых большинством окружающего населения групп).

Евангелие от Петра

Среди апокрифов новозаветной традиции особое место занимает фрагмент Евангелия от Петра. Он был обнаружен в Египте в 1886 г. в могиле средневекового монаха; там же находились Апокалипсис Петра и Книга Еноха. Сама рукопись на пергаменте относится, по всей вероятности, к VIII—IX вв., но текст был создан гораздо раньше; язык и стиль фрагмента Евангелия и Апокалипсиса Петра связаны с кругом раннехристианской литературы. По-видимому, эти тексты были положены в могилу монаха как своеобразные амулеты, а, может быть, обладатель и почитатель драгоценных для него текстов, запрещенных ортодоксальной церковью, не пожелал расстаться с ними и после смерти...

Отрывок из Евангелия от Петра начинается с полуслова и обрывается также на полуслове. Однако переписчик не знал больше того, что сохранилось, перед началом и после конца отрывка нарисован орнамент из сплетенных лент и крестов. Отождествление найденного фрагмента с Евангелием от Петра сделано на основании того, что текст написан от первого лица и автор называет себя «Симон Петр».

Чтобы правильно оценить место апокрифических писаний, связанных с именем Петра, в общей массе раннехристианской литературы, следует несколько слов сказать о том, каким рисуется Петр в разных сочинениях христиан.

Петр (греч.— камень, арамейск.— Кифа) играет существенную роль в христианских писаниях и легендах. Согласно новозаветным евангелиям, он со своим братом Андреем были первыми призваны Иисусом в число его учеников [1]. Перечень двенадцати апостолов в канонических евангелиях начинается с имени Петра (Мк. 3.16—19; Мф. 10.2—4; Лк. 6.14—16). Петр был, согласно евангелиям, рыбаком, и именно ему с братом при призвании Иисус сказал: «Идите за Мною, и Я сделаю, что вы будете ловцами человеков» (Мк. 1.17).

В Евангелии от Матфея имеется фраза, которая возвеличивает Петра среди всех учеников:

«...ты — Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее; И дам тебе ключи Царства Небесного; и что̀ свяжешь на земле, то̀ будет связано на небесах; и что̀ разрешишь на земле, то̀ будет разрешено на небесах» (16.18—19). Фразы этой нет в других евангелиях [2], да и в Евангелии от Матфея она выступает из контекста; следующий стих (20): «Тогда (Иисус) запретил ученикам своим, чтобы никому не сказывали, что он есть Иисус Христос» — должен примыкать скорее к стиху 16 или 17, чем к 19-му. Поэтому не исключено, что сентенция о Петре вошла в текст Евангелия от Матфея при очередной переписке его во II в. и явилась отзвуком борьбы вокруг приоритета традиции (устной и письменной), связанной с именем Петра и служившей основой для притязаний на главенство руководителей римской христианской общины, основателем которой по легенде считался Петр [3]. Однако и в Евангелии от Иоанна, в котором в качестве «любимого ученика» представлен сам Иоанн, сохранена традиция особого положения Петра. Так, Иисус, явившийся ученикам после воскресения, трижды говорит именно Петру: «...паси овец моих» (21.15—17). В «Деяниях апостолов» Петр наряду с Иаковом, братом Иисуса, выступает как глава иерусалимской христианской общины; в этом произведении рассказывается о проповедях Петра и о многих чудесах, совершенных Петром (в том числе и о воскрешении умершей девушки — мотив заимствованный из рассказов о чудесах, совершенных Иисусом).

Отражение устной традиции можно увидеть в упоминаниях о том, что Иисус после воскресения первым явился Петру: «...Господь истинно воскрес и явился Симону» (Лк. 24.34); «И что явился Кифе, потом двенадцати» (1 Кор. 15.5).

Особое положение Петра в иерусалимской общине создало представление о том, что он был призван проповедовать христианство среди иудеев. На этом настаивает Павел в Послании к Галатам: «Ибо содействовавший Петру в апостольстве у обрезанных, содействовал и мне у язычников». Итак, Петр вырисовывается одним из самых почитаемых среди ранних христиан апостолов.

Однако можно проследить и иное отношение к образу Петра. В новозаветных евангелиях содержится рассказ о том, как Петр трижды отрекся от своего учителя после ареста последнего. Согласно этому рассказу, Петр пошел за Иисусом и находился во дворе во время допроса. Одна из служанок узнала в нем спутника Иисуса, но Петр заявил, что не знает, о ком та говорит. Другие, находившиеся там же, по акценту признали в нем жителя Галилеи, но и тогда Петр отрекся от Иисуса (Мк. 14.15; Мф. 26.69—74). Описание этого эпизода изобилует реалистическими деталями: Петр, греющийся у костра во дворе, люди, узнавшие галилейское произношение, страх и раскаяние Петра. Правда, в Евангелии от Иоанна, в котором гораздо больше, чем в остальных евангелиях Нового завета, придается значения сакральному смыслу событий, это тройное отречение как бы снимается тройным вопросом воскресшего Иисуса к Петру: «Любишь ли ты меня?» — и тройным «да» Петра (21.15—17). И все-таки Петр оказывается единственным учеником Иисуса, отрекшимся от учителя (в Евангелии от Иоанна вместе с Петром во двор к первосвященнику идет и другой ученик, но о его поведении ничего не рассказывается).

Сложно отношение к Петру апостола Павла. Павел признавал особую роль Петра, но находился в оппозиции к нему и явно старался уменьшить его почитание. В Послании к Галатам Павел прямо пишет, что противостоял Петру, который «подвергся нареканию»; Павел обвиняет Петра в лицемерии, ибо тот ел и пил вместе с язычниками, а когда прибыли некоторые христиане от Иакова (из Иерусалима), «стал таиться и устраняться, опасаясь обрезанных».

Косвенно конфликт между сторонниками Петра и Павла отразился в каноническом Втором послании Петра. Оно написано относительно поздно — не раньше начала II в., так как в нем видно знакомство с евангелиями и содержится прямая ссылка на послания Павла. Упоминание Павла появляется в контексте несколько неожиданно: «И долготерпение Господа нашего почитайте спасением, как и возлюбленный брат наш Павел, по данной ему премуд-

рости написал вам. Как он говорит об этом и во всех посланиях, в которых есть нечто неудобовразумительное, что невежды и неутвержденные, к собственной своей погибели, превращают, как и прочие Писания» (2 Петр. 3.15—16). Итак, с одной стороны, Павел — «возлюбленный брат», а с другой — в его посланнях есть нечто «неудобовразумительное», что дает основания превратно толковать христианское учение. Сущность этих расхождений из Второго послания Петра неясна, но вполне возможно, что она касалась отношения к иудаизму (иудеохристиане, как указывалось, не признавали Павла).

Снижен образ Петра и в Евангелии от Фомы из Наг-Хаммади, в котором, естественно, самым близким учеником является Фома. Так, согласно этому евангелию, Иисус спросил учеников, кому он подобен. В ответ Петр сравнивает его с ангелом, Матфей — с философом, и только Фома говорит: «Мои уста никак не примут сказать, на кого Ты похож» (14). Интересно, что в Евангелии от Матфея на аналогичный вопрос именно Петр отвечает: «Ты, Христос, Сын Бога живого» (16.15—16); в Евангелии же Фомы Петр не понимает истинной природы Иисуса. Там же Петр требует, чтобы Мария Магдалина покинула их: «Ибо женщины недостойны жизни» (118); в ответ на это Иисус произносит слова о том, что Мария станет духом живым, подобно мужчинам: «Ибо всякая женщина, которая станет мужчиной, войдет в царствие небесное». Эта сентенция отражает чисто гностическое представление о преодолении и соединении противоположностей в «царствии Отца», однако вряд ли случайно, что требование изгнать Марию, обличающее непонимание сущности гносиса, вложено в уста Петра. Против Марии Магдалины Петр выступает и в Евангелии Марии из Наг-Хаммади: гностики, по-видимому, не признавали традиции, возвеличивающей его роль в распространении христианства.

Однако в результате деятельности проповедников римской общины в более поздней апокрифической литературе — в «Деяниях Петра», в легендах, связанных с пребыванием Петра в Риме,— разви-

валась в основном апологетическая традиция [5], смягчались противоречия между Павлом и Петром.

Почитание, которым пользовался Петр в среде первых последователей христианства, естественно, должно было привести к появлению книг, передающих традицию, связанную с его именем. Между тем в Новый завет включены только два послания, авторство которых приписано Петру и в которых не содержится рассказов о его участии в проповеди учения Иисуса. По христианским преданиям, евангелист Марк являлся учеником Петра. Тем самым предполагается, что Марк передал рассказы Петра. Но для такой фигуры, как Петр, этого явно недостаточно. И действительно, еще до находок в Египте было известно о существовании не признанных церковью книг, написанных непосредственно от имени апостола Петра.

Упоминания Евангелия от Петра имеются у Оригена [6] и в «Церковной истории» Евсевия Кесарийского. Ориген, обсуждая проблему упомянутых в евангелиях братьев Иисуса (Мк. 6.3; Мф. 13.55), говорит, что представление об этих братьях как о сыновьях Иосифа от первой жены восходит к евангелию, написанному от Петра, и Книге Иакова [7]. Ориген поддерживает эту версию, не отвергая тем самым и Евангелие от Петра. Более подробно об этом евангелии рассказывает Евсевий. Он говорит о Серапионе (ок. 200 г.), епископе в Рососе (Киликия), который руководил также христианскими общинами Сирии. Согласно Евсевию, Серапион обнаружил, что его паства пользуется Евангелием от Петра. Сначала он это разрешил, но затем, ознакомившись с содержанием, направил верующим по поводу этого евангелия специальное послание. Серапион указал, что этим евангелием пользовались докеты, «преемники тех, от кого оно ведет начало». Далее епископ пишет, что многое в нем «согласно с истинным учением Спасителя, некоторые же заповеди прибавлены, что мы и отмечаем для вас» (НЕ.VI. 12). Еще в двух местах «Церковной истории» Евсевий упоминает Евангелие от Петра в числе подложных писаний (III.3,25).

Итак, согласно этой версии, Евангелие от Петра было создано какими-то предшественниками

секты докетов, чье учение было распространено в Сирии во II в. Название этой секты происходит от греческого слова δοκέω — казаться; согласно докетам, пребывание Христа на земле было лишь кажущимся, нереальным, они отрицали человеческую природу Иисуса.

Однако христианские писатели связывали Евангелие от Петра не только с докетами, но и с иудео-христианами. Так, Феодорит (IV—V вв.) писал: «Назореи являются иудеями, чтящими Христа как справедливого человека и пользующимися так называемым Евангелием от Петра» [8]. Версия Феодорита противоречит учению докетов и отражает одно из самых ранних иудео-христианских представлений о Христе, о котором говорилось выше. Может ли анализ содержания дошедшего до нас фрагмента объяснить эти противоречивые сведения христианских писателей? В известной мере может, но, к сожалению, отрывок невелик и не дает полного представления о содержании всего евангелия.

Судя по замечанию Оригена, в Евангелии от Петра описывалось рождение Иисуса, поскольку в нем речь шла о сыновьях Иосифа от первого брака. Проповедь Иисуса не дошла совсем, но, если верить словам Серапиона, в ней многое совпадало с писаниями, принятыми ортодоксальными епископами. В сохранившемся отрывке описывается суд над Иисусом, его казнь, воскресение и поведение учеников, иудейских старейшин, Пилата, народа. Омовение рук Пилатом, глумление над Иисусом перед казнью, обращение к нему как царю, распятие между двумя разбойниками, деление одежд по жребию — все эти детали можно найти и в канонических евангелиях. Иначе, чем там, у Петра описан суд над Иисусом: он происходит не перед народом, а, вероятно, в претории (или во дворце Ирода). Главную роль в осуждении Иисуса играет Ирод Антипа [9]. О том, что версия об участии Ирода в суде над Иисусом была распространена в христианской традиции, свидетельствуют слова из «Деяний апостолов» (4.27). В Евангелии от Луки есть рассказ о том, как Пилат, узнав, что Иисус — галилеянин, отправил его к находившемуся в то время в Иерусалиме пра-

вителю (тетрарху) Галилеи Ироду Антипе. Ирод подверг Иисуса допросу, но тот хранил молчание. Тогда «...Ирод со своими воинами, уничижив Его и насмеявшись над Ним, одел Его в светлую одежду и отослал обратно к Пилату» (Лк. 23.11). Затем следует соответствующий другим каноническим евангелиям рассказ о том, как Пилат хотел отпустить Иисуса (у Луки в уста Пилата вложена фраза о том, что и Ирод не нашел его «достойным» смерти), но народ потребовал его казни. Создается впечатление, что у Луки произошло дублирование эпизодов суда и объединение разных традиций — той, которая отражена в других новозаветных евангелиях, и той, которая нашла отражение в Евангелии от Петра, а также в упоминании Ирода среди судей в «Деяниях апостолов».

Насколько появление Ирода в числе судей связано с реальной исторической ситуацией казни проповедника Иисуса, сказать сейчас трудно; привлечение Ирода к суду Пилатом, который, возможно, не хотел ввязываться в очередной религиозный конфликт, кажется вероятным, поскольку Иисус происходил из области, находившейся под управлением Ирода. Еще более вероятным представляется, что об участии Ирода в осуждении Иисуса говорилось уже в ранней иудео-христианской традиции. Его отец — царь Ирод вызвал острую ненависть многих слоев иудейского общества своей проримской политикой, жестокими преследованиями всех недовольных. Ненависть к Ироду разделяли и первые христиане; ее отражением явилось новозаветное предание о том, что Ирод приказал перебить всех младенцев мужского пола, узнав, что в Вифлееме родился будущий царь иудейский. Его сын также обрисован в Новом завете черными красками: Ирод Антипа приказал бросить в темницу Иоанна Крестителя [10], но из страха перед народом не решался казнить его. Тогда на пиру дочь его жены (и сестры) Иродиады попросила у Ирода голову Иоанна — и тетрарх приказал казнить его (Мф. 14.3—11). Таким образом, виновность Ирода, казнившего Иоанна Предтечу, в гибели Иисуса должна была казаться первым христианам очевидной; рассказ об Ироде в Евангелии от

Петра, с нашей точки зрения, отражает достаточно рано возникшую традицию.

В описании мучений, которым подвергли Иисуса после осуждения, имеются отдельные детали, которые расходятся с новозаветными рассказами, хотя в целом автор апокрифа следует общей с ними линии повествования. Расхождение заключается в том, например, что в Евангелии от Петра Иисуса сажают на судейское место и обращаются к нему со словами: «Судии праведно, царь Израильский»; в новозаветных евангелиях Иисуса приветствуют как царя иудейского, но о том, что Иисуса посадили на судейское место, не указано (у Иоанна также употребляется слово βῆμα — судейское место, но на него садится Пилат, а не Иисус.— 19.13). Деталь эта важна для нас, потому что ее упоминает Юстин в своей «Апологии» (1.35). Фразеология Юстина близка к фразеологии апокрифа: по-видимому, он знал и почитал Евангелие от Петра.

В новозаветных евангелиях над Иисусом глумятся воины, в то время как у Петра это делают неопределенные «они», под которыми, судя по контексту, подразумеваются и иудеи-враги Иисуса, и римские воины. Стилистика евангелия такова, что автор не разделяет иудеев и римлян: только из их действий можно определить, о ком, собственно, идет речь — приказали не перебивать голеней разбойнику, естественно, начальники римской стражи, напоили Иисуса уксусом с желчью также стражники; «они», которые беспокоились, не наступил ли день субботний, «они», побежавшие к Пилату,— иудеи.

В то же время при этом обобщенном образе «они — враги» в Евангелии от Петра ясно видно противопоставление народа и верхушки иудеев — старейшины, жрецы, книжники, фарисеи выведены как главные противники Иисуса. Иногда они названы общим термином «иудеи», однако из контекста явствует, что «иудеи» — это не весь народ (он обозначен греческим словом λαός), а собирательное название для иудейских врагов Иисуса (см., например: 12.50). После смерти Иисуса народ начинает роптать и бить себя в грудь, уверовав в праведность казненного. Старейшины, книжники и

фарисеи просят Пилата дать охрану для могилы, чтобы ученики не украли тела, и народ не поверил бы, что он воскрес (8.28.29). Наконец, убедившись, что Иисус действительно воскрес, они умоляют Пилата приказать воинам молчать об увиденном (11.48). Такое противопоставление народа иудейским старейшинам вписывается в контекст отрывка — ведь народ не принимал участия в осуждении Иисуса; его известность среди народа подчеркнута и тем, что после его погребения из Иерусалима и окрестностей к запечатанной гробнице стекается толпа. Нельзя сказать, что такая трактовка целиком принадлежит автору Евангелия от Петра: и в Евангелии от Матфея иудейские старейшины просят Пилата: «Итак, прикажи охранять гроб до третьего дня, чтобы ученики Его, пришедши ночью, не украли Его и не сказали народу: «воскрес из мертвых»; и будет последний обман хуже первого» (27.64). Здесь, как и в Евангелии Петра, приводится версия, которая распространялась ортодоксальными иудеями, о том, что ученики украли тело Иисуса [11]. В скрытой форме присутствует и страх перед народом, который может поверить в воскресение Иисуса: «последний обман» (т. е. обман народа) хуже первого (т. е. кражи тела); хотя в данном случае опасение старейшин не вполне вяжется с активным требованием казни Иисуса именно со стороны иудейского народа («И отвечая, весь народ сказал: кровь Его на нас и на детях наших».— Мф. 27.25). Но в Евангелии от Матфея нет столь ярко выраженного вторичного заявления старейшин, которые, уже будучи свидетелями воскресения, все-таки предпочитают обмануть народ и совершить «величайший грех», но не быть побитыми камнями народом, который (подразумевается) сочтет их главными виновниками содеянного.

В Евангелии от Луки также говорится о горе и раскаянии народа. Там рассказывается, что за Иисусом, когда его вели на казнь, шло «великое множество народа и женщин, которые плакали и рыдали о Нем» (23.27). После же казни, согласно этому евангелию, весь народ «возвращался, бия себя в грудь» (23.48). В одном из ранних латин-

ских переводов Евангелия от Луки в рассказе о раскаянии народа есть слова о грядущем возмездии Иерусалиму [12], что соответствует описанию Евангелия от Петра. Описание раскаяния народа со словами: «О, горе Иерусалиму» — знал (возможно, именно по Евангелию от Петра или по более развернутой версии Евангелия от Луки) Татиан, поскольку аналогичный рассказ приведен в его Диатессароне.

Такое противопоставление народа и жречества могло восходить к иудео-христианам и даже к более ранним иудейским сектантским группам, например кумранитам, которые резко отрицательно относились к иудейским первосвященникам и к самому Иерусалимскому храму [13]. В этой связи следует сказать, что точка зрения, высказывавшаяся в научной литературе [14] об антииудейской тенденции Евангелия от Петра, представляется необоснованной: обвинение ненавистного Ирода и иудейской верхушки, а не всего народа скорее отражает острые споры внутри иудаизма, чем противопоставление иудеев и христиан.

Специфической особенностью Евангелия от Петра представляется описание жизни и воскресения Иисуса. Иисус на кресте не испытывает страданий; единственная произнесенная им фраза — «Сила моя, сила, ты оставила меня!». После этого восклицания он «вознесся» (умер). В новозаветных евангелиях последние слова Иисуса передаются по-разному: в Евангелии от Луки он говорит: «Отче! В руки Твои передаю дух Мой» (23.46), в Евангелии от Иоанна Иисус после разговора с учеником, которому поручал мать свою, говорит: «Жажду» (евангелист прибавляет: «да сбудется Писание») — и затем произносит последнее слово: «Совершилось» (19.28—30). Евангелии от Марка и от Матфея приводят по-арамейски цитату из ветхозаветного псалма, которую и произнес Иисус перед смертью: «Боже мой, Боже мой, для чего Ты меня оставил?» (Мф. 27.46; Мк. 15.34),— драматический эпизод, который восходит, по всей вероятности, к древнейшей арамейской традиции о казни Иисуса. Фрагмент Евангелия от Петра дает своеобразную перефразировку, восходящую к ранней традиции, отраженной у Марка и Матфея; автор Евангелия от Петра заменил Бога

«силой», что явилось, как и совсем иные редакции последних слов Иисуса у Луки и Иоанна, следствием сакрализации его образа.

Итак, согласно Евангелию от Петра, пока некая сила находилась у Иисуса, он не испытывал страданий, но, как только она его оставила, он умер. Это восклицание не имеет того горького смысла, какой могло иметь обращение к оставившему его (т. е. как бы забывшему о нем) Богу: божественная сила покидает тело, и он перестает жить земной жизнью. Понятие о божественной силе существовало в гностических учениях (см., например, Апокриф Иоанна, где говорится о силе незримого духа, которую он дает эонам). Однако вряд ли на этом основании «силу» Евангелия от Петра следует отождествлять с гностическим понятием. Климент Александрийский писал о силе, вошедшей в Христа при крещении (Excerpta ex Thedot. Opera. 61), что соответствовало учению иудео-христиан о том, что дух вошел в проповедника Иисуса при крещении. В «Деяниях апостолов» Петр говорит, что Бог помазал Иисуса «духом святым и силою» (10.38). Не исключено, что слова о силе вложены в уста Петра автором «Деяний апостолов» неслучайно, такая проповедь связывалась в христианской традиции (может быть, уже записанной) именно с его именем.

Текст фрагмента также не дает оснований говорить о прямом влиянии докетов, которые, по словам Серапиона, почитали это евангелие, хотя и не они писали его. Докеты, как и ряд гностических авторов, считали пребывание Иисуса на земле кажущимся (в гностическом Евангелии Истины о Христе сказано, что он пришел в «подобии тела»); но отсутствие страданий означало не кажущееся телесное существование, а лишь присутствие в теле божественной силы, которая от этих страданий избавляла. Реальность тела подчеркнута в Евангелии от Петра хотя бы тем, что, когда его сняли с креста и положили на землю, земля содрогнулась. Характерно также, что и к умершему Иисусу автор продолжает применять слово «Господь» («И тогда вытащили гвозди из рук Господа и положили его на землю». — 6.21).

Совсем фантастично в Евангелии от Петра выглядит описание воскресения Иисуса. В новозаветных евангелиях сам момент воскресения совершается втайне: ученики видят пустую могилу, ангелов (ангела), возвещающих о воскресении, а затем им является уже воскресший Иисус. У Петра описаны все детали воскресения, и происходит оно на глазах многих свидетелей: сначала небеса раскрылись, и оттуда спустились два ангела (мужа), которые вошли в гробницу и вывели оттуда третьего, но не в прежнем, человеческом, а в фантастическом облике (голова его была «выше неба»). За ними шествует крест, причем с креста раздается ответ на вопрос, прозвучавший с неба: «Проповедовал ли Ты усопшим?» Описание воскресения не имеет параллелей в других известных нам евангелиях (не исключено, что какой-либо подобный рассказ входил и в другие не дошедшие до нас апокрифы). Но сама идея воскресения тела в преображенном виде не была чужда христианским группам. В Апокалипсисе Иоанна, наиболее близком к нудео-христианству произведении Нового завета, Христос также имеет фантастический облик. Он предстает в виде агнца «как бы закланного, имеющего семь рогов и семь очей» (5.6), которые символизировали семь духов божиих, т. е. воскресший Христос мог являться уже в любом виде, который не столько раскрывал, сколько намекал на истинную, непостижимую сущность его. В гностическом Евангелии от Филиппа телесное воскресение трактуется особым образом: «Ни плоть, ни кровь не могут наследовать царства божия». Согласно этому речению, плоть Иисуса — Логос, а его кровь — Дух святой (23).

Все описание воскресения Иисуса близко к апокалиптической литературе. Живой крест в этом рассказе — не просто фантастическая деталь. Крест сопровождает Иисуса на небо и в Апокалипсисе Петра, приобретая тем самым смысл сакрального символа [15]. Позорное орудие казни, столь часто употреблявшееся в реальной действительности, тоже преображается, становится «древом» жизни вечной [16].

В самом конце фрагмента начинается рассказ

о явлении воскресшего Иисуса его ученикам (или только одному Петру). Явление на Тибериадском море (озере) описано в Евангелии от Иоанна (21.1), но там оно не первое. У Луки подробно описывается явление Иисуса ученикам по дороге в селение Эммаус (24.13—15; ср.: Мк.16.12), но, когда эти ученики вернулись и рассказали остальным, те в свою очередь сказали, что «Господь истинно воскрес и явился Симону» (24.34). Создается впечатление, что в этом случае в Евангелии от Луки, как и в описании суда над Иисусом, произошло объединение традиции, восходящей к самому раннему из синоптических евангелий (от Марка), и традиции, которая использовалась в Евангелии от Петра.

Итак, анализ содержания дошедшего фрагмента Евангелия от Петра указывает на то, что в основе его лежала древняя христианская традиция, использованная и в Новом завете; однако можно говорить и о существовании особой традиции, которая была связана именно с апостолом Петром и которая в канонических писаниях отражена только в отдельных упоминаниях. Автор Евангелия от Петра мог быть знаком с новозаветными писаниями, но мог пользоваться и какими-то другими источниками, какими пользовался и автор неизвестного евангелия, дошедшего во фрагментах на папирусе (см. выше). Однако эта древняя традиция была переработана в Евангелии от Петра в определенных вероучительных целях.

Если не пытаться разбивать дошедший до нас отрывок на составные части и не выяснять, какая фраза отражает какую традицию, то он производит впечатление цельного рассказа, развивающего две основные темы — тему манифестации чуда, манифестации божественности Христа, и тему вины тех, кто отдал его на мучения и не признал его, невзирая на эту манифестацию. В сохранившемся тексте нет темы спасения и искупления, столь важных в других христианских книгах; нет здесь и ссылок на пророчества, которые исполняются в судьбе Иисуса; единственная ветхозаветная ссылка, и то не вполне точная, относится к предписанию иудейского закона, который должны соблюдать иудеи. Божественность

Иисуса раскрывается через чудеса и знамения, а не через осуществление пророчеств, что принципиально отличает Евангелие от Петра — при всем сходстве использованных фактических деталей — от произведений Нового завета. Так, в Евангелии от Марка после слов о том, что Иисуса распяли между разбойниками, дано пояснение: «и сбылось слово Писания: «и к злодеям причтен»» (15.28); в Евангелии от Иоанна и деление одежд Иисуса по жребию, и слова его «жажду» связаны с исполнением Писания (19.24, 29). А в «Деяниях апостолов» Петр, говоря об Иисусе, подчеркивает, что «о нем все пророки свидетельствуют, что всякий верующий в него получит прощение грехов именем Его» (10.43). «Подлинность» чудес в Евангелии от Петра подчеркивается и тем, что повествование ведется от первого лица, что не свойственно авторам канонических евангелий [17]. Характерно, что на всем протяжении сохранившегося текста автор нигде не употребляет имя Иисуса, но только «Господь», и даже мертвое тело — это тело «Господа»; тем самым текст сакрализуется, читающие и слушающие этот текст должны были осознавать, что, каким бы мукам и унижениям ни подвергли Иисуса, он все время — Господь; и противопоставление описания издевательств толпы и стражников настойчиво повторяемому слову «Господь» создает ощущение напряженности и грядущего возмездия. Этой же цели служит и то, что первый день недели — день воскресения — назван «днем господним», как его стали впоследствии называть христиане — еще до рассказа о воскресении. Поверивший в Иисуса злодей называет его спасителем людей, хотя акт спасения — искупительная смерть Христа — еще не произошел [18]. Но истинно верующие познали это своей верой, в то время как виновники его смерти не желают верить, даже когда само воскресение происходит на их глазах.

Это противопоставление подводит нас ко второй теме, тесно переплетенной с первой,— теме вины. Может быть, отказ от ссылок на Писание определен не только нежеланием связывать христианское учение с иудейским, как полагают те, кто видят в отрывке антииудейскую направленность, но прежде всего стрем-

лением выдвинуть на первый план идею вины и наказания. «Довершили грехи свои» — вот главный лейтмотив описания действий, направленных против Иисуса. Проблема вины фактически не стояла перед первыми сторонниками христианского учения. Для них его смерть и воскресение были знаком искупления и спасения: они ждали второго пришествия, установления царства божиего на земле и уничтожения не столько его личных врагов, сколько вообще всех носителей зла; как сказано в Апокалипсисе Иоанна, возмездие получат все те, кто не раскаялся в поклонении идолам, «в убийствах своих, ни в чародействах своих, ни в блудодеянии своем, ни в воровстве своем» (9.20—21). Но затем, после разрушения Иерусалимского храма в результате разгрома I иудейского восстания и в еще большей степени после подавления II иудейского восстания (131—134 гг.) под предводительством Бар-Кохбы, которые возбуждали надежды на скорый конец света, встал вопрос о причинах этих бедствий, о вине и возмездии. Отзвуки гибели Иерусалима имеются в Евангелии от Луки, в котором, как уже указывалось, использована традиция, общая с Евангелием от Петра: во время крестного пути Иисус говорит плачущим женщинам: «Дщери Иерусалимские! Не плачьте обо Мне, но плачьте о себе и о детях ваших, ибо приходят дни, в которые скажут: «блаженны неплодные и утробы неродившие, и сосцы непитавшие!»» (23. 28—29). Но у Луки нет столь ярко подчеркнутой вины и возмездия за эту вину, как в рассматриваемом апокрифе. Вина иудейских старейшин особенно страшна, потому что они были свидетелями воскресения, поняли, что они отправили на смерть мессию, но из трусости пошли на обман, уговорив Пилата ничего не рассказывать о воскресении.

Остроту постановки вопроса о вине можно связать не только со стремлением дать религиозное объяснение бедствиям, обрушившимся на Иудею, но и с позицией палестинских христиан в период обоих антиримских восстаний. Согласно христианской традиции, эбиониты, по-видимому, сначала примкнули к первому восстанию, но затем отошли от него и переселились за Иордан. Не исключено и участие христиан в восстании Бар-Кохбы, но они не могли признать Бар-Кохбу

мессией; сотрудничество их с повстанцами вряд ли могло продолжаться долго [19].

После трагического исхода II иудейского восстания, когда на месте Иерусалима была основана римская колония Элия Капиталина, а император Адриан (117—138 гг.) запретил иудеям исполнять свои обряды по всей империи, отмежевание от иудейства стало для христиан проблемой их выживания. Возможно, именно после разгрома восстания Бар-Кохбы в Первом послании к Фессалоникийцам появилась фраза, содержащая резкое осуждение иудеев, «которые убили и Господа Иисуса и Его пророков, и нас изгнали, и Богу не угождают, и всем человекам противятся» (2.15). Эта фраза не вяжется с общим контекстом тех посланий Павла, которые считаются подлинными; хотя Павел выступал против соблюдения требования Закона, он призывал верующих быть истинными иудеями, т. е. иудеями по духу, как об этом прямо сказано в Послании к Римлянам: «Но *тот* иудей, кто внутренне *таков*, и *то* обрезание, *которое* в сердце, по духу, *а* не по букве...» (2.28—29). Проклятия в адрес иудеев из Первого послания к Фессалоникийцам, по-видимому, не были известны Маркиону, обрабатывавшему послания Павла и занимавшему резко антииудейскую позицию. В дальнейшем это резко отрицательное отношение к иудеям вообще стало свойственно большинству произведений раннехристианской литературы. Так, Иероним, комментируя библейские пророчества, связывал многие из них с разгромом восстания Бар-Кохбы (в одном из комментариев Иерусалим был назван «кровавым городом» и «городом неправедности») [20]. Однако Евангелие от Петра от этих высказываний отличает осуждение лишь верхушки иудеев — Ирода Антипы, жрецов, книжников, старейшин. Они объединены вместе с римскими воинами в одну группу виновников распятия.

В этой связи встает вопрос: в какой среде и когда могло быть создано Евангелие от Петра? Автор дошедшего до нас рассказа не был иудеем: на это указывают слова о том, что «закон предписывает *им*» (т. е. иудеям), а также его стремление доказать сверхъестественность Иисуса не ссылками на пророчества, а рассказами о чудесах, явленных перед свидетелями. В то же время, как мы старались показать всем пред-

шествующим разбором текста, в нем прослеживается древняя традиция, во многом общая с традицией, лежащей в основе канонических евангелий, а также иудео-христианских писаний. Поэтому представляется наиболее вероятным, что дошедший до нас отрывок был частью переработанного иудео-христианского евангелия [21], возможно так же называвшегося Евангелием от Петра,— естественно, что имя апостола, призванного проповедовать среди иудеев, должно было освятить именно иудео-христианскую версию проповеди, смерти и воскресения Иисуса. Этот первый вариант евангелия, по всей вероятности, имел в виду Феодорит.

Евангелие от Петра было достаточно хорошо известно христианским писателям II в. Его знал Юстин: описывая издевательства над Иисусом, он говорит о том, что Иисуса посадили на судейское место (бему), причем фразеологически этот отрывок перекликается с соответствующим отрывком из Евангелия от Петра (Apologia. I. 35). Юстин не ссылается на евангелие, но говорит о «воспоминаниях апостолов», такое название больше всего подходит к Евангелию от Петра, поскольку оно написано от первого лица.

Можно думать, что традицию, восходящую к Евангелию от Петра, знал яростный критик христианства Цельс. Согласно Оригену, полемизировавшему с ним, у Цельса было сказано, что, по словам христиан, «иудеи, казнив Иисуса и *напоив его желчью* (курсив наш.— *Сост.*), навлекли на себя гнев божий» [22]. Такая трактовка отсутствует в канонических евангелиях, только у Матфея говорится, что Иисусу дали выпить уксус, смешанный с желчью (27.34), в остальных трех евангелиях Иисусу дают уксус (Ин. 19.29; Лк. 23.16; Мк. 15.30. Ср.: Мф. 27.48, где речь также идет только об уксусе). У Петра желчь поставлена на первое место: именно дав Иисусу желчь с уксусом, «они» довершили свои грехи (слово «желчь» по-гречески обозначает и отраву). Таким образом, версия Петра была столь популярна среди христиан, что попала и в сочинение их противника. Все эти косвенные данные позволяют думать, что первоначальный вариант евангелия был создан при-

мерно в одно время с каноническими евангелиями (возможно, Лука пользовался этим текстом), после гибели Иерусалима в 70 г. среди иудео-христиан Малой Азии, где пользовались этим евангелием вплоть до рубежа II—III вв., или в соседней Сирии. Особенности этого евангелия, столь остро ставившего проблему вины и возмездия, позволили переработать его уже после 134 г. (конец восстания Бар-Кохбы), когда для христиан империи вопрос о разрыве с иудаизмом стал вопросом не только вероучения, но и самосохранения. Сакрализация и спиритуализация образа Иисуса, характерная для апокрифа, отсутствие страданий на кресте, воскресение в фантастическом облике могли привлечь к нему внимание докетов, которые толковали его в духе своего учения (а может быть, не только толковали, но и перерабатывали при переписке). На мысль о возможной переработке наводит и реакция Серапиона. Характерно, что Серапион, осуждая это евангелие, писал о прибавлении некоторых заповедей. Впоследствии Евангелие от Петра было признано подложным. В числе подложных его называет Евсевий (НЕ. III. 25).

Евангелие от Петра представляет интерес для историков христианства, потому что оно было создано в тот период, когда, по словам А. Гарнака, евангельский материал находился еще в неоформленном виде, канона не существовало и материал этот свободно переделывался [23]. Сами споры вокруг направленности этого евангелия, которые вели ученые нового времени, говорят о том, что перед нами не теологический трактат, а произведение, отражавшее христианское учение в его противоречивом развитии и становлении, с одной стороны, сохранявшее наиболее почитаемую древнюю традицию об Иисусе, а с другой — отвечавшее потребности верующих того времени, когда оно создавалось,— потребности в чуде, в справедливом возмездии виновникам гибели Иисуса, потребности убедить неверующих язычников манифестацией божественной природы их спасителя с помощью рассказов не менее фантастических, чем те, которые содержались в многочисленных произведениях литературы I—II вв., посвященных чудесным знамениям, предсказателям, колдунам, таинственным превраще-

ниям и т. п. Интересно это евангелие и тем, что в нем отразились такие детали ранней традиции, иа которые в Новом завете содержатся только беглые указания (как, например, участие Ирода в суде над Иисусом).

Евангелие от Петра как бы находится между иудео-христианской и новозаветной традицией, с одной стороны, и гностическими учениями (о которых речь пойдет дальше) — с другой. Может быть, именно поэтому оно не было признано церковью: образ не испытывавшего страданий Христа ассоциировался с осужденным гностическим учением, прямое противопоставление иудейского народа жречеству и старейшинам связывало его с также осужденными иудеохристианскими писаниями, а фантастические детали расходились с описанными в признанных священными книгах. Но, как показывает находка в Ахмиме, евангелие это (во всяком случае отрывки из него) продолжало переписываться и почитаться среди отдельных групп восточных христиан [24].

Евангелие от Петра[1]

1. 1. ...Из иудеев же никто не умыл рук, ни Ирод, ни кто-либо из судей Его[2]. И когда никто не захотел омыться, поднялся Пилат. 2. Тогда Ирод-царь приказывает взять Господа, говоря им: «Что я приказал вам сделать с Ним, сделайте»[3].

2. 3. Был там Иосиф, друг Пилата и Господа[4], и, видя, что они намереваются распять Его, пошел к Пилату и попросил тело Господа для погребения. 4. И Пилат послал к Ироду просить о теле. 5. Ирод же сказал: «Брат Пилат[5], даже если никто и не попросил бы, мы бы погребли Его, так как суббота настает[6], ибо написано в Законе: солнце не должно заходить над умерщвленным[7]» — и передал Его толпе перед первым днем праздника опресноков.

3.6. И они, взяв Его, гнали и бежали, толкая Его, и говорили: «Гоним Сына Божия, получив власть над Ним». 7. И облачили Его в порфиру и посадили Его на судейское место, говоря: «Суди праведно, царь Израиля»[8]. 8. И кто-то из них, принеся терновый венец, возложил его на голову Господа. 9. А одни, стоящие (рядом) плевали Ему в глаза, другие били Его по щекам, иные тыкали в Него тростниковой палкой, а некоторые бичевали Его, приговаривая: «Вот какой почестью почтим мы Сына Божия».

4.10. И привели двух злодеев и распяли Господа между ними в середине: Он же молчал, как будто не испытывал никакой боли. 11. И когда они подняли крест, они написали (на нем): «Это царь Израильский». 12. И, положив одежды Его перед Ним, делили их и бросали жребий между собой[9]. 13. Но один из злодеев упрекал их, говоря: «Мы из-за зла, которое совершили, так страдаем, Он же, явившийся Спасителем людей, что дурного Он сделал вам?» 14. И, вознегодовавши на него, приказали не перебивать ему голеней, чтобы он умер в мучениях.

5.15. Был уже полдень, и мрак окутал всю Иудею. И они стали беспокоиться и бояться, не село ли солнце, а Он еще был жив. Ибо предписано им[10], чтобы солнце не заходило над умерщвленным. 16. Тогда кто-то из них сказал: «Напоите Его желчью

с уксусом», и, смешав, напоили. 17. И исполнили все и довершили грехи над головами своими. 18. Многие же ходили со светильниками и, полагая, что ночь наступила, отправились на покой. 19. И Господь возопил: «Сила моя, сила, ты оставила меня!» И, сказав это, он вознесся [11]. 20. И в тот же самый час разорвалась завеса в храме Иерусалима надвое.

6.21. И тогда вытащили гвозди из рук Господа [12] и положили Его на землю. И земля вся сотряслась, и начался великий страх. 22. Тогда солнце засветило, и стало ясно, что час еще девятый [13]. 23. Обрадовались иудеи и отдали Иосифу тело Его, чтобы он похоронил тело, ибо видел, сколько благого содеял (Он). 24. Взял же он Господа, обмыл и обернул пеленой [14] и отнес в свою собственную гробницу [15], называемую садом Иосифа [16].

7.25. Тогда иудеи, и старейшины, и жрецы, поняв, какое зло они сами себе причинили, начали бить себя в грудь и говорить: «Увы, грехи наши! грядет суд и конец Иерусалима». 26. Я же с товарищами моими печалился, и, сокрушенные духом, мы спрятались, ибо нас разыскивали как злодеев и тех, кто хотел сжечь храм [17]. 27. Из-за этого всего мы постились и сидели, горюя и плача ночь и день до субботы.

8.28. Собравшиеся книжники, и фарисеи, и старейшины услышали, что народ весь ропщет и бьет себя в грудь, говоря: «Если при смерти Его такие великие знамения явились, то видите, сколь Он праведен». 29. Испугались они и пошли к Пилату, прося его и говоря: 30. «Дай нам воинов, чтобы мы могли сторожить Его могилу три дня, чтобы Его ученики не пришли и не украли бы Его и народ не решил, что Он восстал из мертвых и не сделал бы нам зла». 31. Пилат же дал им Петрония-центурионa, чтобы охранять гробницу. И с ними пошли старейшины и книжники к гробнице. 32. И, прикатив большой камень, вместе с центурионом и воинами привалили к входу в гробницу. 33. И, запечатав семью печатями, расположили палатку и стали стеречь.

9.34. Рано же утром, когда начался субботний рассвет, пришла толпа из Иерусалима и его округи, чтобы посмотреть гробницу опечатанную. 35. И в ту же

ночь, когда рассветал день Господнен [18],— сторожили же воины по двое каждую стражу — громкий голос раздался в небе. 36. И увидели, как небеса раскрылись и двух мужей, сошедших оттуда, излучавших сияние и приблизившихся к гробнице. 37. Камень же тот, что был привален к двери, отвалившись сам собой, отодвинулся, и гробница открылась, и оба юноши вошли.

10.38. И когда воины увидели это, они разбудили центуриона и старейшин, ибо и они находились там, охраняя (гробницу). 39. И когда они рассказывали, что́ видели, снова увидели выходящих из гробницы трёх человек, двоих, поддерживающих одного, и крест, следующий за ними. 40. И головы двоих достигали неба, а у Того, кого вели за руку, голова была выше неба. 41. И они услышали голос с небес: «Возвестил ли Ты усопшим?» 42. И был ответ с креста: «Да» [19].

11.43. А те обсуждали друг с другом, чтобы пойти и сообщить Пилату. 44. И пока они раздумывали, снова разверзлись небеса, и некий человек сошел и вошел в гробницу. 45. Увидавшие это вместе с центурионом поспешили к Пилату [20], оставив гробницу, которую охраняли, и возвестили обо всем, что видели, в сильном замешательстве и волнении, говоря: «Истинно, Сын был Божий». 46. Отвечая же, Пилат сказал: «Я чист от крови Сына Божия, вы же так решили». 47. Тогда все просили его приказать центуриону и воинам никому не рассказывать о виденном. 48. Ибо лучше, говорили они, нам быть виноватыми в величайшем грехе перед Богом, но не попасть в руки народу иудейскому и не быть побитыми камнями. 49. И приказал тогда Пилат центуриону и воинам ничего не рассказывать.

12.50. Рано утром дня Господня Мария Магдалина, ученица Господа, опасаясь иудеев [21], охваченных гневом, не свершила у гробницы Господа (того), что обычно свершают женщины над близкими умершими. 51. Взяв с собой подруг, пошла к гробнице, куда был положен. 52. И боялись они, как бы не увидели их иудеи, и говорили: «Если и не могли мы в тот день, когда был распят, рыдать и стенать, то теперь у гробницы Его сделаем это. 53. Кто же откатит

для нас камень, закрывающий вход в гробницу, чтобы, войдя, мы сели около Него и совершили положенное? [22] 54. Ибо камень был велик, и мы боимся, как бы кто-нибудь не увидел нас. И если мы не сможем, положим у входа, что принесли в память Его, будем плакать и бить себя в грудь вплоть до нашего дома».

13.55. И они пошли, и увидели гробницу открытой, и, подойдя, склонились туда, и увидели там некоего юношу, сидящего посреди гробницы, прекрасного и одетого в сияющие одежды, который сказал им: 56. Кого ищете? Не Того ли, Кто был распят? Восстал Он и ушел. Если же не верите, наклоните и посмотрите на место, где Он лежал, Его нет там. Ибо восстал и ушел, откуда был послан. 57. Тогда женщины, объятые ужасом, убежали.

14.58. Был же последний день праздника опресноков, и многие расходились, возвращаясь по домам своим, так как праздник кончался. 59. Мы же, двенадцать [23] учеников Господа, плакали и горевали, и каждый, удрученный совершившимся, пошел в дом свой. 60. Я же, Симон Петр, и Андрей, брат мой, взяв сети, отправились к морю. И был с нами Левий, сын Алфеев [24], которого Господь...[25]

Комментарии

Евангелие от Петра

[1] Название дано издателями на основании последней фразы сохранившегося отрывка — «Я же Симон Петр...». Деление на главы и стихи условно, оно сделано учеными нового времени (*Robinson J. A., James M. K.* The Gospel according to Peter and Revelation of Peter. L., 1892; *Harnack A. var.* Bruchsstücke des Evangeliens und Apocalyps des Petrus. Leipzig, 1893).

[2] В предшествующей фразе речь шла, по всей вероятности, о том, что Пилат умыл руки (ср.: «Пилат, видя, что ничто не помогает, но смятение увеличивается, взял воды и умыл руки пред народом, и сказал: невиновен я в крови Праведника Сего; смотрите вы».— Мф. 27.24). В отличие от новозаветных евангелий суд происходит не перед народом, а в претории — доме римского провинциального наместника, в данном случае Пилата, или во дворце Ирода.

[3] Ирод Антипа, правитель Галилеи, упоминается в числе судей в «Деяниях апостолов»: «Ибо поистине собрались в городе

сем (т. е. Иерусалиме) на Святого Сына Твоего Иисуса, помазанного Тобою, Ирод и Понтий Пилат с язычниками и народом Израильским...» (4.27. Ср.: Лк. 23. 6—11).

[4] Иосиф из Ариматеи, который просил выдать ему тело Иисуса, упоминается в новозаветных евангелиях (Мф. 27.57; Мк. 15.43; Лк. 23.50; Ин. 19.38). Там он назван членом синедриона (судебного органа иудеев), не участвовавшим, однако, в суде над Иисусом; но о дружбе его с Пилатом в новозаветных евангелиях ничего не говорится (у Марка сказано, что Иосиф «осмелился» прийти к Пилату). По-видимому, используя общую с каноническими евангелиями традицию, автор Евангелия от Петра, следуя своему отрицательному отношению к иудейской верхушке, опустил упоминание о том, что Иосиф был членом синедриона.

[5] Обращение «брат Пилат» должно свидетельствовать о дружеских отношениях Ирода и Пилата; в Евангелии от Луки сказано, что Пилат и Ирод «сделались друзьями» во время суда над Иисусом, хотя раньше были во вражде (23.12). В обоих случаях отражена традиция, объединявшая Ирода и Пилата как главных действующих лиц суда над Иисусом. «Брат» было обычным обращением эллинистических царей друг к другу; однако мало вероятно, чтобы так мог обратиться правитель Галилеи к римскому прокуратору: автор, по-видимому, был далек от официального языка, употреблявшегося в системе управления. Вводя прямую речь для оживления своего повествования, он использовал известную в восточных провинциях эллинистическую традицию. Такое обращение, употребленное в евангелии, возможно, указывает на то, что автор отрывка использовал устные рассказы христианских проповедников.

[6] На самом деле, если исходить из логики повествования, речь должна была идти о наступлении пятницы. Вообще, создается впечатление, что эта глава должна была находиться в другом месте евангелия (до фразы: «и передал Его толпе перед первым днем праздника опресноков», которая скорее связана с концом предшествующей главы). Возможно, этот кусок был вставлен сюда средневековым переписчиком, тем более что, как указывалось, переписчик не знал полного текста евангелия; если в его распоряжении были фрагменты, он мог их скомпоновать по своему разумению.

[7] Имеется в виду предписание ветхозаветной книги «Второзаконие»: «Если в ком найдется преступление, достойное смерти, и он будет умерщвлен, и ты повесишь его на дереве, то тело его не должно ночевать на дереве, но погреби его в тот же день» (21.22—23): это единственная, весьма приблизительная ссылка на Ветхий завет в дошедшем отрывке.

[8] В новозаветных евангелиях в рассказе об издевательствах над Иисусом его «приветствуют» как «царя Иудейского» (см., например: Мк. 15.18); совершают издевательства воины, а не толпа.

[9] Это место также имеет аналогии в новозаветных евангелиях; из контекста рассказа Петра неясно, кто делил одежду и кто приказал не перебивать голеней. Однако сделать это могли только римские воины и стражники (что казни совершались только под контролем римских провинциальных властей, не мог не знать житель любой провинции) Но для автора в данном

случае это несущественно, он употребляет и в отношении иудеев, издевавшихся над Иисусом, и в отношении воинов одно и то же местоимение «они» — т. е. все те, кто противостоял Иисусу, кто был повинен в его смерти.

[10] Здесь под «ними» подразумеваются иудеи: эта фраза показывает, что сам автор вряд ли происходил из иудеев, во всяком случае он отделяет себя от них; повторное упоминание предписания позволяет думать, что и аудитория, которой предназначалось евангелие, нуждалась в разъяснениях по поводу норм иудейского Закона.

[11] Употребление этого слова может означать, что Иисус сразу же вознесся на небо, но может быть воспринято как торжественный синоним для «умер» (ср. русское «отошел»).

[12] Это одно из немногих упоминаний пригвождения как способа распятия. Из новозаветных евангелий гвозди упоминаются только в Евангелии от Иоанна (Фома говорит там о ранах от гвоздей.— 20.25). В «Деяниях апостолов» сказано, что Иисуса «убили, повесивши на древе» (10.39; другой возможный перевод — «на столбе»). Таким образом, в ранней христианской традиции существовали расхождения по поводу способа казни Иисуса.

[13] «...час еще девятый...» — третий час после полудня.

[14] В подлиннике употреблено слово, означающее тонкую ткань типа кисеи; в русском переводе употребляется слово «плащаница» (Мк. 15.46).

[15] В древности было распространено приготовление при жизни места для захоронения, гробницы, склепа. Как правило, такие гробницы были семейными; в отдельных случаях в них по желанию собственника могилы могли быть захоронены и друзья. В Евангелии от Петра для обозначения гробницы употреблены разные греческие слова («тафос», «мнемейон»), как и в новозаветных евангелиях (например: Мф. 27.62; Мк. 15.4, и др.). Наиболее близко к значению этих слов русское слово «гробница», а не «гроб», как дано в синодальном переводе новозаветных евангелий.

[16] *«Сад Иосифа»* — название не гробницы, а места, где она находилась, перенесенное затем и на саму гробницу (ср.: «...в саду гроб новый».— Ин. 19.21). В дальнейшем в христианстве происходит сакрализация образа сада. Особенно это видно в гностическом Евангелии от Филиппа; здесь Иосиф из Ариматеи, образ которого не нес никакого сакрального смысла, был заменен Иосифом, отцом Иисуса. В этом евангелии сказано, что Иосиф-плотник посадил сад, ибо он нуждался в деревьях для своего ремесла. Это он создал крест из деревьев, которые посадил, и семя его было подвешено к тому, что он посадил... (91).

[17] В обвинениях, выдвинутых против Иисуса, было, согласно каноническим евангелиям, и обвинение в намерении разрушить Иерусалимский храм (Мф. 27.40; Мк. 15.29), вероятно, такое же обвинение было упомянуто и в Евангелии от Петра, только в нем оно конкретизировано и перенесено также на учеников (единственно возможный реальный способ уничтожить храм — поджечь его).

[18] *«День господнен»* — воскресенье.

[19] Этот вопрос и ответ предполагают, что в промежуток между распятием и воскресением Иисус находился в загробном мире. Апокриф, таким образом, отражает начавшую складываться

легенду о нисхождении Христа в ад, о котором затем будет рассказано в более позднем Евангелии от Никодима, созданном не ранее III в. и дошедшем в латинском переводе. В последней части Евангелия от Никодима рисуется совершенно фантастическая картина путешествия Иисуса в ад, где он хватает Сатану и приказывает заковать его в цепи. В Евангелии от Петра есть лишь намек на то, что Христос проповедовал не только живым, но и умершим (вероятно, по мысли автора, чтобы спасти и их).

[20] Похожий рассказ содержится в Евангелии от Матфея, только в нем иудейские старейшины обращаются к Пилату один раз — чтобы он дал стражу к гробнице; второй раз, узнав о воскресении, они просят не Пилата, а воинов, чтобы они не рассказывали о чудесах, но распустили бы слух, что ученики украли тело (Мф. 28.12—14).

[21] Здесь, как и в некоторых других местах, иудеи означают не весь народ, а верхушку (старейшины, жрецы, фарисеи).

[22] Автор, по-видимому, не вполне ясно представляет, что именно должны были сделать иудейские женщины у могилы умершего. Для него самое главное то, что они должны были его оплакать.

[23] На самом деле, если следовать логике евангельской легенды, учеников Иисуса в это время должно было быть одиннадцать. Однако и в отдельных местах Нового завета говорится о «двенадцати» после смерти Иисуса (Ин. 20.24: «Фома же один из двенадцати...»; в Первом послании к Коринфянам сказано, что Иисус «явился Кифе, потом двенадцати».— 15.5). Число «двенадцать» воспринималось в иудейской среде как священное, оно было связано с двенадцатью коленами Израиля: в Евангелии от Матфея сказано, что во время Страшного суда ученики Иисуса сядут «на двенадцати престолах судить двенадцать колен израилевых» (19.28). В Апокалипсисе Иоанна город Иерусалим, сходящий с неба, имеет двенадцать ворот, а на воротах написаны имена двенадцати колен сынов израилевых (21.12); в кумранской общине также были двенадцать старейшин. В «Деяниях апостолов» (1.26) говорится, что для сохранения «двенадцати» в их число по жребию был избран некий Матфий (Маттиас — по-гречески), который, однако, в дальнейших рассказах не действует. Избрание это прошло, согласно рассказу «Деяний», уже после явления Иисуса апостолам.

[24] *Левий Алфеев* упомянут у Марка (2.14), но затем сыном Алфея (3.12) назван Иаков, как и в евангелиях от Луки и Матфея. Списки апостолов в каноне не идентичны (ср.: Лк. 6.14—16; Мф. 10.2—4; для устранения противоречий в списках апостолов церковная традиция отождествляет Фаддея с Иудой Иаковлевым).

[25] По-видимому, дальше следовали слова о том, как был призван Левий (по Евангелию от Марка, он был сборщиком пошлин), а затем должно было рассказываться о явлении Иисуса ученикам во время рыбной ловли (ср.: Ин. 21.1, где говорится о явлении Иисуса при море Тибериадском, правда, это было не первое его явление); евангельская традиция расходится в описании, каким ученикам, где и когда явился Иисус (ср.: Мк. 16.14; Лк. 24.34). Вероятно, среди первых христиан бытовало много рассказов о явлении Иисуса, и каждый евангелист выбирал тот, который соответствовал наиболее почитаемой им традиции.

Протоевангелие Иакова

Во II в., когда уже были созданы основные почитаемые евангелия, появляются своеобразные произведения, примыкавшие к евангелиям и заполнявшие пробелы в рассказах о жизни основателя христианства и связанных с ним людей. Расширение состава верующих, приток в христианские общины греков, сирийцев, италиков, египтян привели к тому, что все эти люди привнесли в христианство свои традиции. Искренне отказываясь от почитания своих старых богов, они тем не менее сохраняли свои вкусы, прежнее восприятие мира, перенося привычные литературные и сказочно-философские образы на то божество, которому они стали поклоняться.

Влияние восточной сказки переплеталось в восприятии христиан II в. с влиянием массовой литературы. Это было время распространения произведений, описывающих самые невероятные чудеса, творимые богами или чародеями, превращения, колдовство. История реальных исторических лиц неузнаваемо преображалась в таких произведениях. Наиболее характерным примером может служить роман об Александре Македонском, в котором Александр выступает как сын чародея Нектанеба; одновременно Александр является воплощением своего отца. Поход Александра превращается в сказочное путешествие, во время которого происходят встречи с карликами, великанамн, странными уродами и т. п. Популярность этого романа была такова, что он в дальнейшем был переведен на латинский, сирийский, армянский языки; в XIII в. попал он и на Русь. Во II в. Флегонт составил сборник «Удивительных историй», где действуют разные фантастические существа и призраки. Для подобной литературы о чудесах и сверхдоблестях (ареталогии) свойственно соединение откровенной фантастики, традиционных сказочных мотивов с элементами мистики и вульгаризованной философии. Лукиан, пародируя все эти фантастические рассказы в «Правдивой истории», описывает «Острова блаженных», куда он якобы попал со своими спутниками во время путешествия. Характерно, что пародируемые Лукианом

общие места таких рассказов можно встретить и у христиан: на островах земля пестрит цветами и покрыта тенистыми садовыми деревьями, виноград приносит плоды двенадцать раз в год... Живут там бесплотные тени, являющие собой «идею человека» (II. 12—13). Христиане, читавшие подобные истории, и в учение, созданное первыми последователями мессии Иисуса, вносили привычные для них представления.

Чудеса, совершаемые Иисусом в ранних евангелиях,— это исцеления больных, накормление голодных, т. е. помощь страждущим людям (в соответствии с этическими требованиями первых христиан). В «Деяниях апостолов» Петр говорит об Иисусе: «...Он ходил, благотворя и исцеляя всех, обладаемых диаволом, потому что Бог был с Ним» (10.38). В коптском Евангелии от Фомы, наставляя учеников в их миссионерской деятельности, Иисус говорит ученикам: «Тех, которые среди них больны, лечите» (15). Но это казалось уже недостаточным: Иисус-бог в представлении массы верующих должен был совершать чудеса не менее впечатляющие, чем боги и герои языческих сказаний, беспощадно карать своих врагов.

Потребность веры в чудо (не только в чудо воскресения Иисуса, но и в возможность повседневных чудес) сочеталась со стремлением узнать малейшие подробности, бытовые детали жизни Иисуса, его матери и почитаемых проповедников. Ранние евангелия — и новозаветные, и апокрифические — больше внимания уделяли проповедям Иисуса, чем его биографии. В частности, в новозаветных произведениях нет сколько-нибудь подробных рассказов о детстве Иисуса, о его матери. Конкретные события приводятся в этих писаниях как повод для высказываний и поучений. Только «страсти» Иисуса, его гибель, явление ученикам (а в иудео-христианских апокрифах — и крещение) описаны подробно, ибо это имело первостепенное вероучительное значение.

Все эти социально-психологические предпосылки привели к появлению повествований, в которых образы канонических евангелий подвергались, по словам С. С. Аверинцева, «безудержному расцвечиванию и грубой вульгаризации» [1]. Однако не только связь с «низовой словесностью» определяла популярность

апокрифических жизнеописаний, в них находили отражение и верования христиан, и их этические представления, для которых ранние священные книги давали недостаточную опору. Христианство начиная со второй половины II в. создает самые разнообразные произведения, дополнявшие собственно евангельские рассказы. У истоков всей этой литературы находятся два апокрифа II в. В одном из них рассказывалось о рождении и жизни Марии (вплоть до рождения Иисуса), в другом — о детстве Иисуса. Оба этих евангелия в научной литературе иногда объединяют общим названием «евангелия детства».

Мать Иисуса не занимала сколько-нибудь важного места в учении первых христиан. Эбиониты в соответствии со своим представлением о пророке Иисусе считали его мать обыкновенной женщиной, женой плотника Иосифа[2]. Гностики использовали образ Марии для своих религиозно-философских построений. Так, эпизод с благовещением толковался в одной из гностических версий как явление Марии в образе архангела Гавриила самого Христа-Логоса, который вошел в нее. Автор Евангелия от Филиппа упоминает Марию, но тоже в специфическом контексте, подчеркивая символику ее имени: «Ибо Мария — его мать, его сестра и его спутница». Здесь Филипп выражает гностическую идею о преодолении земной множественности (разделенности). Биография Марии — матери Иисуса, ее реальная жизнь гностиков не интересовала.

В новозаветном Откровении Иоанна в видениях предстает женщина, рождающая в муках дитя, но образ этот может быть и совсем не связан с матерью Иисуса: ничего земного, человеческого в нем нет. Эту женщину, «облаченную в солнце», преследует дракон, который хочет вступить в борьбу «с прочими от семени ее, сохраняющими заповеди Божии и имеющими свидетельство Иисуса Христа» (12.1—17), дети этой жены — все верующие-христиане. Возможно, образ ее — отголосок Матери — святого духа арамейских христианских текстов (или символ истинной веры); описание ее, как и описание блудницы, сидящей на семиголовом звере (символ Рима), представляет собой аллегорию, которая нуждается в толкова-

нии, в постижении ее скрытого смысла; к реальной женщине этот образ отношения не имеет.

В Евангелии от Марка ничего не сказано о рождении Иисуса, оно начинается с описания крещения, как и иудео-христианские евангелия. Поскольку для Марка деятельность Иисуса как мессии начинается с его крещения и сошествия на него святого духа, земная мать его упоминается им вскользь.

В евангелиях от Матфея и Луки приводятся несколько отличные друг от друга родословные Иосифа: его род возводится к Давиду, поскольку, согласно иудейским верованиям, мессия должен происходить из рода Давидидов. Когда складывались легенды о происхождении Иосифа из этого рода и конструировались генеалогии, Иосиф, по всей вероятности, еще считался отцом Иисуса (хотя в арамейском варианте Евангелия от Матфея, согласно Епифанию, эта сконструированная генеалогия отсутствовала). Однако в тех же евангелиях излагается и начавшийся складываться в период их создания миф о непорочном зачатии Марией Иисуса от духа святого[3]. В связи с этим мифом, призванным подчеркнуть единую сущность Бога и Христа, в христианской традиции начинает выделяться образ Марии.

Наиболее подробен рассказ о непорочном зачатии в Евангелии от Луки. Автор его ввел описание благовещения — явления Марии ангела, возвестившего ей о чуде зачатия от святого духа. Благовещение представляет собой как бы дублирование эпизода, изложенного у Луки ранее,— возвещения ангелом престарелому Захарии о рождении у него Иоанна (будущего Иоанна Крестителя). Оба действующих лица удивлены вестью, и оба спрашивают, как это может быть. Правда, затем рассказы расходятся: Захарию наказывают за сомнение, а Мария, поверив, начинает славить Бога. Возможно, эпизод с благовещением введен автором Евангелия от Луки под влиянием рассказов об Иоанне Крестителе, с которыми он был хорошо знаком. Он вводит в повествование встречу Марии с Елизаветой, женой Захарии, у которой Мария прожила три месяца перед родами. В дальнейшем изложении у Луки мать Иисуса упоминается в эпизоде в Иерусалимском храме (об этом

эпизоде будет сказано подробнее при разборе евангелия детства), но дальше практически она из евангельских рассказов исчезает (в трех канонических евангелиях Иисус отрекается от матери, своих учеников называя матерью и братьями.— Мк. 3.33—34; Мф. 12.48—50; Лк. 8.19—21). Мать Иисуса у «синоптиков» даже не названа среди присутствовавших при распятии, хотя Марк поименно перечисляет женщин, которые издали смотрели на казнь: Мария, мать Иакова-меньшого и Иосии, Мария Магдалина и Саломея (15.40); то же пишет и Матфей, только вместо Саломеи он упоминает мать сыновей Зеведеевых (27.56); у Луки просто сказано: «женщины, пришедшие с Иисусом из Галилеи» (23.55). Только согласно Евангелию от Иоанна, Мария, мать Иисуса, стоит около креста, и Иисус поручает ее своему любимому ученику (имеется в виду Иоанн), от имени которого написано евангелие. В «Деяниях апостолов» упоминается о том, что она пребывала в молитве после казни Иисуса вместе с апостолами и братьями его (1.14). Вот практически и все сведения о ней, содержащиеся в каноне.

Отсутствие в новозаветной традиции сколько-нибудь достоверных сведений о матери Иисуса дало возможность противникам христиан, прежде всего ортодоксальным иудеям, выдвинуть свою версию ее жизни. Эту версию изложил Цельс в «Правдивом слове». С ним полемизировал Ориген, приводивший из сочинения Цельса обширные цитаты. Цельс, ссылаясь на рассказы иудеев, писал, что Мария была пряхой (одна из наименее уважаемых женских профессий в античное время) и родила незаконного сына от римского солдата Пантеры. Аналогичная версия содержится и в Талмуде, где солдат назван Пандирой. В противовес этой легенде — у нас нет оснований видеть в ней какое-то историческое ядро — христиане II в. распространяли свои рассказы о богоматери, в которых происходило нарастание сверхъестественных элементов в соответствии с общим тяготением к чудесному и традицией почитания женских божеств, уходившей своими корнями в глубокую древность, особенно на Востоке.

Подробный рассказ о детстве и замужестве

Марии содержится в так называемой «Истории Иакова о рождении Марии», или «Книге Иакова», как называл это сочинение Ориген (Com. in Matth. X. 17). В научной литературе это произведение принято называть Протоевангелием Иакова. Популярность этого произведения была такова, что, невзирая на апокрифичность его, в раннем средневековье оно было переведено на многие языки (сирийский, коптский, армянский); дошли несколько средневековых рукописей (с пространной и краткой редакцией); наиболее ранний текст Протоевангелия Иакова был обнаружен на папирусе в Египте, изданном в 1958 г. (папирус Бодмера). Там дано название: «Рождение Марии. Откровение Иакова». Папирус относится к III в., но рукопись, по-видимому, также подверглась переработке, некоторым сокращениям по сравнению с предполагаемым оригиналом. Протоевангелие Иакова, поскольку его знал Ориген, было написано примерно около 200 г., может быть — 150 г. Неопределенность датировки связана с тем, что автор хорошо знал канонические евангелия, следовательно, он писал уже после того, как сложилась письменная новозаветная традиция, в то же время там использованы какие-то иные источники или устные рассказы, в частности, согласно Протоевангелию, Иисус родился в пещере. Этот вариант легенды знал Юстин, как и версию о происхождении самой Марии из рода Давида, однако неясно, взял ли эти сведения Юстин из «Книги Иакова» или из устных рассказов, предшествовавших ее написанию. Вероятнее последнее, так как никаких других данных об использовании этой книги Юстином у нас нет. В любом случае Протоевангелие было создано во второй половине — конце II в., вероятно, в Египте.

В дошедших до нас рукописях Протоевангелия имеются вставки. Так, в момент рождения Иисуса Иосиф вдруг начинает говорить от первого лица; стилистика этого отрывка расходится с остальным текстом евангелия, он введен, по-видимому, из другого произведения, написанного от имени Иосифа. Относительно поздней вставкой является и молитва Саломеи. Оба этих отрывка отсутствуют в папирусе Бодмера.

Протоевангелие написано от имени Иакова, брата Иисуса и сына Иосифа от первого брака. Создание евангелия, повествующего о чудесном рождении Марии и еще более чудесном рождении Иисуса от имени очевидца Иакова, освящало легенду о непорочном зачатии и было своего рода скрытой полемикой с теми, кто не признавал рождения Иисуса от святого духа; их учение как бы опровергал один из самых почитаемых ими христианских деятелей, руководитель иерусалимской общины.

В целом, если не считать некоторых вставок, это произведение, написанное рукой одного автора. Скудость традиции привела к тому, что, за исключением мотива рождения в пещере, выражавшего идею света, засиявшего во тьме, и происхождения Марии от Давида, рассказы о котором должны были появиться в связи с учением о непорочном зачатии, автор Протоевангелия конструировал свой рассказ на основе различных источников, не имеющих прямого отношения к Марии, а также тех немногих сведений, которые содержатся в евангелиях от Луки и Матфея (главным образом от Луки), причем автор включал дословно в свой текст отрывки из этих евангелий.

Протоевангелие начинается с описания того, как будущие родители Марии Иоаким и Анна скорбят о своей бездетности. Начало это перекликается с историей Самуила в Ветхом завете (1 Царств., в еврейском тексте — 1 Самуила), согласно которой у жены Елкана Анны (даже имя обеих женщин совпадает) не было детей, и она скорбела об этом и молилась (молитва Анны появляется и в Протоевангелии). Анна, жена Елкана, дает обет — как и мать Марии — посвятить своего ребенка богу. Итак, общее развитие сюжета заимствовано автором истории о рождении Марии из Ветхого завета. Однако автор не был, по-видимому, иудеем и не знал как следует религиозной жизни Иудеи или, может быть, сознательно игнорировал ее: он писал в то время, когда Иерусалимского храма уже не существовало, основная масса иудеев находилась в рассеянии, писал он для христиан неиудеев, говоривших по-гречески. Несоответствия с бывшей когда-то исторической действительностью его не смущали, он писал историю по законам распро-

страненного литературного жанра, в котором верность действительности была не нужна. А несоответствия и неточности начинаются уже с первых строк: из-за бездетности терпит поношение не только Анна, но и Иоаким. В истории Самуила попреки направлены только против женщины (у Елкана были дети от другой жены). Характерно, что эти попреки дословно совпадают в обоих произведениях. «Господь затворил твое чрево» — эту фразу автор Протоевангелия прямо включил в свою книгу. В рассказе о родителях Марии Иоакима фактически отлучают от храма, не разрешают ему приносить жертвы, что было невероятно. Но это усиливает драматичность рассказа и противопоставляет Иоакима жестоким иудеям. Иоаким и Анна порознь получают знамение о том, что у них родится ребенок. В истории Самуила его будущей матери возвещает первосвященник. В Протоевангелии знамение непосредственно дает Бог через ангела, здесь использован упомянутый выше мотив из Евангелия от Луки, связанный с рождением Иоанна Крестителя; с точки зрения верующего христианина II в., иудейский первосвященник не мог передавать знамение, исходившее от бога. После рождения Марии Анна произносит благодарственную молитву, которая также имеет параллели с «Книгой Самуила». Наконец, когда Марии исполнилось три года, ее отводят в храм в соответствии с данным обетом. Этот обет заимствован из истории Самуила, но посвящение в храм девочки, которая при этом живет в святая святых храма,— история совершенно невозможная. Значит ли это, что автор настолько не представлял себе иудейских обычаев? Ведь он достаточно хорошо знал Ветхий завет. Скорее всего мы имеем здесь сознательное пренебрежение этими обычаями, стремление подчеркнуть, что в истории Марии все было исключительно — и ее пребывание в храме тоже.

В храме Мария оставалась до двенадцати лет. Интересно отметить, что Мария питалась особой пищей, которую ей приносил ангел. Это упоминание — не просто еще одна фантастически-чудесная деталь, за ней стоит представление об «особом» теле и «особой» телесной жизни матери Христа. Автор Протоевангелия перенес на Марию те идеи, которые разра-

батывались в христианстве II в. применительно к образу Христа. Уже в Евангелии от Иоанна Иисус говорит своим ученикам, отказываясь от еды: «...у меня есть пища, которой вы не знаете... Моя пища есть творить волю Пославшего Меня и совершить дело Его» (4.32—34). Правда, здесь отказ от земной пищи носит иносказательный характер, но у гностиков существовало учение об особом способе питания Иисуса, связанном с иной, нечеловеческой, телесностью. Так, один из наиболее крупных теологов-гностиков, Валентин, по данным Климента Александрийского, утверждал, что Иисус ел и пил особенным образом, не отдавая пищи (т. е. не перерабатывая ее); сила воздержания была в нем такова, что пища в нем не разлагалась, так как он сам не подлежал разложению. Отголоски этого учения переплелись в истории о рождении Марии с древними языческими верованиями: боги греков пили особый напиток — нектар и питались амброзией. Такое переплетение традиционных мифологических мотивов, мистики, вульгаризованных философских доктрин было характерно для «низовой словесности» и отражало определенные тенденции в развитии христианства.

Когда Марии исполняется двенадцать лет, рассказывается в Протоевангелии, жрецы по повелению ангела созывают старцев, чтобы вручить одному из них Марию для своего рода опеки. Так в истории Марии появляется плотник Иосиф — старец, вдовец. Образ Иосифа-старца — создание апокрифической литературы, стремившейся заполнить лакуны первоначальных евангельских повествований, в которых Иосиф после рождения Иисуса и возвращения из Египта (по Евангелию от Матфея) не фигурирует вовсе («родители» Иисуса упомянуты только еще один раз у Луки в рассказе о посещении ими вместе с мальчиком Иисусом Иерусалимского храма.— 2.42—43). Старость Иосифа позволяла объяснить отсутствие упоминаний о нем в период деятельности Иисуса; в Евангелии от Марка жители Назарета называют Иисуса только «сыном Марии», не упоминая имя отца (6.3). По-видимому, предполагалось, что Иосиф умер к началу проповеди Иисуса. Старость Иосифа также давала возможность ввести взрослых сыновей

от первого брака[4] и тем самым утвердить девственность Марии.

Иосиф был избран супругом-хранителем Марии, так как из его посоха вылетела голубка — образ, который должен был ассоциироваться в умах верующих со святым духом, сошедшим на Иисуса в виде голубя.

Даже в деталях дальнейшей жизни Марии, по концепции автора Протоевангелия, обнаруживается ее исключительность. Так, по жребию ей достается ткать самую дорогую ткань, настоящую багряницу, пурпур. Как отличен этот символ от символики первых христиан, для которых в пурпур и багряницу одевались блудницы — и главная блудница — Рим, как он изображен в Апокалипсисе Иоанна[5]. Но пурпур имел и скрытый, мистический смысл (во всяком случае так он толковался византийскими богословами): прядение пурпура как бы возвещает «прядение» тела младенца из крови матери.

Эпизод благовещения и прихода Марии к Елизавете представляет собой детализированный и драматизированный (в соответствии с жанром) пересказ Евангелия от Луки с дословным повторением отдельных фраз. Благовещение происходит в отсутствие Иосифа, который уходит на плотницкие работы. Это должно было объяснить, почему Мария отправилась к Елизавете. У Луки в соответствующем рассказе отразилось стремление объединить легенды об Иоанне Крестителе и Иисусе, существовавшие раздельно, подчеркнуть связь между обоими проповедниками с самого их рождения; бытовая достоверность не интересовала автора третьего евангелия. В Протоевангелии подробно описана реакция вернувшегося мужа и обнаружившего беременность своей подопечной (намек на реакцию Иосифа есть в Евангелии от Матфея, но там Мария выходит за него замуж, уже будучи беременной, и Иосиф хочет тайно отпустить ее.— 1.18—19).

По доносу книжника Анны (автор опять вводит мотив иудея-недруга, как и в начале повествования) Иосифа и Марию вызывают в храм и заставляют пройти испытание «водою ревности». Это был древний обычай, согласно которому женщине, подозревавшейся в прелюбодеянии, давали выпить воду, смешанную

с грязью[6]. Если она без последствий выпивала эту смесь, то объявлялась непорочной. В рассказе «горькую воду» пьют оба; естественно, что Иосиф и Мария безболезненно проходят через испытание «божиим судом».

Во всех эпизодах после замужества Марии неясно место действия. Подразумевается, что все происходит в Иерусалиме: вряд ли доноситель Анна бегал из Назарета к первосвященнику и обратно. Назарет здесь не фигурирует, не потому, конечно, что автор не знал о Назарете, о котором было написано в новозаветных евангелиях, а потому, что для него эта деталь шла вразрез с сюжетом, в который был введен эпизод с доносом, испытанием водою, создающий драматическое напряжение, показывающий книжника, стремившегося навредить еще матери Иисуса... Кроме того, автор не знал реального Назарета, плохо представлял себе, где именно он находится. Неопределенность места действия позволяла ему ввести псевдореалистические детали, которыми он расцвечивал повествование по собственному усмотрению.

Как и в Евангелии от Луки, Иосиф с Марией отправляются на перепись в Вифлеем (добавлена деталь — вместе с сыновьями). В повествование вставлен эпизод, выпадающий из общего бытописательного тона этого отрывка: Мария во время пути то плачет, то смеется. Когда Иосиф спрашивает ее, в чем дело, она отвечает, что видит перед глазами два народа: один рыдает, другой радуется и веселится. Здесь открыто противопоставлены иудеи (народ, который рыдает: во время создания Протоевангелия свежа была память о страшном разгроме II иудейского восстания) и христиане из язычников (народ, который радуется). Видение Марии отражает общую тенденцию Протоевангелия, но описание его выпадает из контекста (характерно, что в тексте сначала сказано, что Иосиф пошел сзади Марии, а потом — что он обернулся и увидел ее плачущей и смеющейся). Создается впечатление, что эти фразы взяты из какого-то другого произведения, хотя, возможно, это было сделано уже самим автором оригинала истории о рождении Марии.

Дальше следует описание рождения Иисуса. Иисус, согласно этому евангелию, рождается в пещере, в пустынном месте; рождение Иисуса — это рождение света, который наполняет всю пещеру. Автор использовал здесь неканоническую традицию, поскольку она имела гораздо более сильную теологическую направленность, чем рождение в доме (Евангелие от Матфея) или в яслях (Евангелие от Луки, в котором подчеркнута обстановка простоты и бедности, противопоставленная высокому предназначению младенца), пещера — символ тьмы, незнания, которую озаряет Свет-Иисус. Но автор Протоевангелия не мог обойти популярную среди христиан легенду об Иисусе в яслях для скота, столь близкую первым христианам из низов общества: ясли появляются у него в связи с преследованиями Ирода; Мария прячет там младенца Иисуса.

В описание рождения Иисуса введены дополнительные персонажи по сравнению с каноническими текстами — повивальная бабка и Саломея (правда, в папирусе Бодмера эти эпизоды сокращены). Оба этих персонажа должны были засвидетельствовать божественность и чудотворные свойства Иисуса с самого рождения.

После чуда с Саломеей следует описание поклонения магов. Характерно, что из двух вариантов в канонических евангелиях: поклонения пастухов у Луки и поклонения магов у Матфея автор выбирает версию Матфея, хотя в целом он больше следует рассказу Луки (встреча Марии с Елизаветой, благовещение, перепись в Вифлееме): маги — восточные мудрецы и прорицатели, приносящие богатые дары, были ближе тенденции автора — представить Иисуса с момента рождения общемировым божеством, в которого уверовали пришедшие издалека восточные прорицатели, так же как тенденции Евангелия от Луки больше соответствовали бедные пастухи, первыми приветствовавшие рождение мессии. Весь эпизод с магами и Иродом — близкий к тексту пересказ соответствующего места у Матфея с небольшими отклонениями (Ирод представлен грозным правителем, заседающим в претории и допрашивающим первосвященников и книжников).

На преследованиях Ирода и попытке спасти от

них Иисуса кончается собственно история Марии Дальше следует совсем другой сюжет, связанный с Иоанном Крестителем и гибелью его отца Захарии Эта история взята из сказаний об Иоанне Крестителе и не имеет отношения к истории Марии. По всей вероятности, она отсутствовала в оригинале, так как Ориген не знает версии, приведенной в Протоевангелии, об убийстве Захарии в храме, хотя ссылается на «Книгу Иакова», говоря о братьях Иисуса. Присоединена она была к первоначальному тексту еще в поздней античности (легенды о спасении Елизаветы в горе и смерти Захарии были широко распространены в средние века). В этой истории усилен чудесный, сказочный элемент: гора расступается перед Елизаветой и скрывает ее вместе с младенцем Гибель Захарии не имеет основы в канонических текстах Возможно, она сконструирована автором в связи со словами, сказанными Иисусом в Евангелии от Матфея (23.35), где он призывает на головы книжников и фарисеев всю кровь праведную «от крови Авеля праведного до крови Захарии, сына Варахиина, которого вы убили между храмом и жертвенником»[7] Кто такой Захария, сын Варахии, было неясно христианам II в. Автор истории о гибели Захарии связал эту гибель с преследованиями Ирода, требовавшего выдачи маленького Иоанна[8]. По приказанию Ирода Захария, выведенный в качестве первосвященника (хотя, согласно канонической традиции, он был жрецом, выполнявшим свои обязанности в черед с другими,— «из Авиевой череды»), был убит за отказ сказать, где его сын; его кровь чудесным образом окаменела, чтобы свидетельствовать о преступлении. История Захарии связывается в конце с историей Иисуса введением первосвященника Симеона, которого избирают на место убитого Захарии В Протоевангелии сказано, что этому Симеону было предсказано, что он не умрет, пока не увидит Христа. Здесь повествование опять использует Евангелие от Луки, где говорится о человеке по имени Симеон, которому было дано такое предсказание (автор Протоевангелия искусственно делает его первосвященником, выбранным после гибели Захарии, чтобы связать обе части повествования и иметь возможность вернуться к Иисусу).

Кончается апокриф словами Иакова, который объявляет себя автором повествования, он вернулся в Иерусалим после смерти Ирода, а до тех пор скрывался в пустыне. Неясно, почему он должен был скрываться: ведь Ирод разыскивал младенцев, чтобы уничтожить будущего царя иудейского, а не взрослых. Возможно, здесь речь идет об Ироде Антипе, а возможно, с именем Иакова связано предание о его пребывании в пустыне (может быть, реальный Иаков имел отношение к эбионитам-ессеям?), и автор Протоевангелия для достоверности ввел эту деталь.

В целом Протоевангелие Иакова представляет собой смешение различных христианских легенд, равно как и привнесенных в христианство представлений о древних античных божествах. В Протоевангелии Иакова нарративный элемент превалирует над теологическим, но и там под бытовыми деталями (или, точнее, якобы бытовыми) и сказочными чудесами прослеживается вероучительная тенденция, связанная с идеей Иисуса-божества, чьи чудесные свойства были присущи еще его матери. В этом произведении ощущается своеобразно переработанное влияние гностиков. Это было не просто занимательное чтение, оно отвечало религиозным запросам основной массы христиан, для которых были непонятны догматические споры сторонников гностицизма и ортодоксального направления: они приспосабливали учения, подчас враждебные друг другу, к своему восприятию христианства.

Протоевангелие Иакова было создано в среде, в которой знали и почитали новозаветные евангелия, однако они не воспринимались еще как «канонические»: с их текстом можно было достаточно вольно обращаться, дополнять, изменять порядок повествования. Эпизод рождения Христа в пещере показывает, что наряду с новозаветной почиталась и иная традиция.

История рождения Марии пользовалась необычайной популярностью среди христиан в поздней античности и средневековье. Церковь не могла признать Протоевангелие каноническим: оно было создано слишком поздно, сказочные детали, хотя и перетолкованные богословами, контрастировали с повествова-

нием евангелий Нового завета. Против этого сочинения резко выступил Иероним; в V в. оно было включено в список запрещенных книг. Особенно сильной была оппозиция против него в западной церкви вплоть до XVI в. Пий V исключил из латинского требника службу Иоакима, однако затем она была восстановлена. Особенно популярно было Протоевангелие на Востоке: оно читалось, толковалось, дало основание для ряда Богородичных праздников, в частности — рождества богородицы, введения во храм. Но и на Востоке оно иногда упоминается в списках «отрешенных книг». На Русь «Иаковлева повесть» пришла в XII в.; еще в XIV в. эта повесть встречается в списках запрещенных книг[9]. Формирование культа богоматери способствовало популярности этого апокрифа. Почитание Марии впитало в себя элементы мистериального культа Великой матери — божества, которое объединяло образы различных языческих богинь (Исиды, Кибелы, Астарты, Артемиды и др.), воспринимавшихся как ее ипостаси. Это божество в глазах его почитателей было не только властителем всего живого, но и носителем высшей справедливости, защитником людей[10]. Эта последняя черта особенно ярко выступила затем в культе богоматери-заступницы.

Протоевангелие Иакова положило начало для создания различных легенд о Марии: в конце IV в. появился анонимный апокриф «Об успении Марии», написанный в том же ключе, что и Протоевангелие. В нем рассказывалось об успении (не о смерти) и вознесении ее на небо. В апокрифе содержится описание множества чудес: сам Иисус с ангелами спустился на облаке, чтобы принять ее душу. Но душа лишь временно покинула тело богоматери (отсюда понятие «успения»), затем душа ее снова воссоединилась с телом, и Мария вознеслась на небо, обретя новую, преображенную сущность. Как и в Протоевангелии Иакова, в сказании об успении Марии отдельные реалистические детали (например, там рассказывалось, что апостол Фома опоздал на похороны Марии и захотел проститься с ней) сочетаются с религиозной символикой, использовавшей образы Нового завета. Так, о предстоящем успении Марии возвещает архангел Гавриил — тот, кто возвестил ей рождение Иисуса.

Тем самым весть о смерти становится вестью о чуде нового рождения, которое должно произойти с нею... О воскресении Марии апостолы узнают так же, как ученицы Христа узнали в евангелиях о его воскресении,— они открывают по просьбе Фомы гробницу Марии и находят ее пустой. Такой повтор был связан с тем, что автор не имел в своем распоряжении традиции о последних годах жизни Марии и создавал свое сказочно-богословское произведение, используя историю Иисуса и наполняя ее символикой, подчеркивавшей божественность Марии в отличие от остальных, даже самых праведных, святых и мучеников. Несмотря на столь позднее появление апокрифа об успении Марии, с конца V в. церковь празднует успение богоматери.

Протоевангелие Иакова и восходящие к нему сказания отражают изменения, происшедшие в верованиях христиан в течение первых веков существования их учения. В основе этих изменений лежали как влияние древних языческих культов, многие элементы которых впитало христианство, так и особенности социальной психологии самих христиан. Эти особенности еще более ярко выступают в апокрифе о детстве Иисуса, разбор которого будет представлен в следующей главе.

История Иакова о рождении Марии [1]

I. В двенадцати коленах Израиля был некто Иоаким, очень богатый человек, который приносил двойные дары Богу, говоря: Пусть будет от богатства моего всему народу, а мне в отпущение в умилостивление Господу. Наступил великий день Господнен [2], когда сыны Израиля приносили свои дары. И выступил против него (Иоакима) Рувим, сказав: Нельзя тебе приносить дары первому, ибо ты не создал потомства Израилю. И огорчился очень Иоаким, и стал смотреть родословную двенадцати племен народа, говоря: поищу в двенадцати коленах Израиля, не я ли один не дал потомства Израилю. И исследовав, выяснил, что все праведники оставили потомство Израилю. Вспомнил он и об Аврааме, как в его последние дни Бог даровал ему сына Исаака. И столь горько стало Иоакиму, и не пошел он к жене своей, а ушел в пустыню, поставил там свою палатку и постился сорок дней и сорок ночей, говоря: не войду ни для еды, ни для питья, пока не снизойдет ко мне Господь, и будет мне едою и питьем молитва.

II. А жена его Анна плакала плачем и рыданием рыдала, говоря: оплачу мое вдовство, оплачу мою бездетность. Но вот настал великий день Господнен, и сказала ей Юдифь, служанка ее: До каких пор будешь ты терзать душу свою? Ведь настал великий день Господнен, и нельзя тебе плакать. Возьми головную повязку, которую мне дала госпожа за работу: не подобает мне носить ее, ибо я слуга, а повязка несет знак царственности [3], Анна ответила: отойди от меня, не буду я этого делать: Господь унизил меня. Не соблазнитель ли внушил тебе прийти, чтобы и я совершила грех вместе с тобою? И ответила Юдифь: Зачем я буду тебя уговаривать? Господь закрыл твое лоно, чтобы у тебя не было потомства в Израиле. И огорчилась очень Анна, но сняла свои одежды, украсила свою голову, надела одежды брачные и пошла в сад, гуляя около девятого часа, и увидела лавр, и села под ним и начала молиться Господу, говоря: Бог моих

отцов, благослови меня и внемли молитве моей, как благословил ты Сарру и дал ей сына Исаака.

III. И, подняв глаза к небу, увидела на дереве гнездо воробья и стала плакать, говоря: Горе мне, кто породил меня? Какое лоно произвело меня на свет? Ибо я стала проклятием у сынов Израиля, и с осмеянием меня отторглн от храма. Горе мне, кому я подобна? Не подобна я птицам небесным, нбо и птицы небесные имеют потомство у тебя, Господи. Не подобна я и тварям бессловесным, ибо и твари бессловесные имеют потомство у тебя, Господи. Не подобна я и водам этим, ибо и воды приносят плоды у тебя, Господи. Горе мне, кому подобна я? Не подобна я и земле, ибо земля приносит по поре плоды и благословляет тебя, Господи.

IV. И тогда предстал пред ней ангел Господнен и сказал: Анна, Анна, Господь внял молитве твоей, ты зачнешь и родишь, и о потомстве твоем будут говорить во всем мире. И Анна сказала: Жив Господь Бог мой! Если я рожу дитя мужского или женского пола, отдам его в дар Господу моему, и оно будет служить Ему всю свою жизнь. И пришли вестника два и сказали ей: муж твой, Иоаким, идет со своими стадами: ибо ангел явился к нему и возвестил: Иоаким, Иоаким, Бог внял молитве твоей. Иди отсюда, ибо жена твоя Анна зачнет во чреве своем. И пошел Иоаким, и приказал пастухам своим, сказав: приведите десять чистых без пятен агниц, будут они для Господа Бога моего, и приведите мне двенадцать молодых телят, и будут они для жрецов и старейшин, и сто козлят для всего народа. И вот Иоаким подошел со своими стадами, и Анна, стоявшая у ворот, увидела Иоакима идущего, и, подбежав, обняла его, и сказала: Знаю теперь, что Господь благословил меня: будучи вдовою, я теперь не вдова, будучи бесплодною, я теперь зачну! И Иоаким в тот день обрел покой в своем доме.

V. Утром он понес свои дары, говоря: Если Господь смилостивился ко мне, то золотая пластина[4] жреца покажет мне. И принес Иоаким свои дары, и смотрел пристально на пластину, подошедши к жертвеннику Господню, и не увидел греха в себе. И сказал Иоаким: теперь я знаю, что Господь смилостивился ко мне и отпустил мне все грехи, и вышел из храма, оправданный, и пошел в дом свой. Между тем прошли

положенные ей месяцы, и Анна в девятый месяц родила и спросила повивальную бабку: кого я родила? Ответила та: дочь. И сказала Анна: возвысилась душа моя в этот день, и положила дочь. По прошествии дней Анна поправилась, и дала грудь ребенку, и назвала ее Мария.

VI. Изо дня в день крепло дитя, и, когда ей исполнилось шесть месяцев, поставила ее мать на землю, чтобы попробовать, сможет ли она стоять, и она, пройдя семь шагов, вернулась к матери. Мать взяла ее на руки и сказала: Жив Господь Бог мой, ты не будешь ходить по этой земле, пока я не введу тебя в храм Господнен. И устроили особое место в спальне дочери, и запрещено было туда вносить что-либо нечистое, и призвала (Анна) непорочных дочерей иудейских, чтобы они ухаживали за нею. Когда исполнился девочке год, Иоаким устроил большой пир и созвал жрецов, книжников и старейшин и весь народ Израильский. И принес свою дочь жрецам, и те благословили ее, сказав: Бог отцов наших, благослови это дитя и дай имя славное во всех родах [5]. И сказал народ, Да будет так! И затем поднес ее к первосвященникам [6], и они благословили ее, сказав: Бог всевышний, снизойди к ребенку сему и дай высшее и непреходящее благословение.

И взяла ее мать в чистое (святое) место в спальне и дала ей грудь. И воспела Анна песнь Господу, говоря: Воспою песнь Господу [7], ибо он снизошел ко мне, и избавил меня от поношений моих врагов, и даровал мне плод справедливости своей, единственный и столь многим обладающий перед глазами его [8]. Кто сообщит сынам Рувима, что Анна кормит грудью? Слушайте, слушайте, двенадцать колен Израиля, Анна кормит грудью! Когда пир кончился, гости разошлись, радуясь и вознося хвалу Богу Израиля.

VII. Шли месяцы за месяцами, и исполнилось ребенку два года. И сказал Иоаким: Отведем ее во храм Господнен, чтобы исполнить обед обещанный, чтобы Господь вдруг не отверг нас и не сделался бы наш дар Ему неугоден. И сказала Анна: дождемся третьего года ее, чтобы ребенок не стал искать отца или мать. И сказал Иоаким: Дождемся. И вот исполнилось ребенку три года, и сказал Иоаким: позовите

непорочных дочерей иудейских, и пусть они возьмут светильники и будут стоять с зажженными (светильниками), чтобы дитя не воротилось назад и чтобы полюбила она в сердце своем храм Господнен. И сделали так по дороге к храму Господню. И жрец принял ее и, поцеловав, дал благословение, сказав: Господь возвеличит имя твое во всех родах, ибо через тебя явит Господь в последние дни сынам Израиля искупление. И посадил ее на третьей ступени у жертвенника, и сошла на нее благодать Господня, и она прыгала от радости, и полюбил ее весь народ Израиля.

VIII. И ушли ее родители, удивляясь и вознося хвалу Господу, что дочь их не повернула назад. Находилась же Мария в храме Господнем как голубка и пищу принимала из руки ангела. Когда же ей исполнилось двенадцать лет, стали советоваться жрецы, говоря: вот исполнилось Марии двенадцать лет в храме Божием, что будем делать с нею, чтобы она каким-либо образом не осквернила святынь? И сказали первосвященнику: ты стоишь у алтаря Господа, войди и вознеси молитву о ней, и что Господь объявит тебе, то и сделаем. И первосвященник, надев додекакодон [9], вошел в Святая святых и возносил молитву о ней, и вот явился ангел Господен и сказал: Захария, Захария, пойди и созови вдовцов из народа, и пусть они принесут посохи, и, кому Господь явит знамение, тому она станет женою (сохраняя девичество). И пошли вестники по округе Иудейской, и труба Господня возгласила, и все стали сходиться.

IX. Иосиф, оставив топор, тоже пришел на место, где собирались. И, собравшись, отправились к первосвященнику, неся посохи. Он же, собрав посохи, вошел в святилище и стал молиться. Помолившись, он взял посохи, вышел, раздал каждому его посох, но знамения не было на них. Последним посох взял Иосиф, и тут голубка вылетела из посоха и взлетела Иосифу во славу. И сказал жрец Иосифу: Ты избран, чтобы принять к себе и блюсти деву Господа. Но Иосиф возражал, говоря: у меня уже есть сыновья, и я стар, а она молода, не хочу быть посмешищем у сынов Израиля. И сказал жрец Иосифу: Побойся Бога, вспомни, как наказал Бог Датана, Абирона и Корея [10], как земля разверзлась и они были поглощены за ослу-

шание. И, испугавшись, Иосиф взял Марию, чтобы блюсти ее. И сказал Иосиф Марии: Я взял тебя из храма Господня, и теперь ты остаешься в моем доме, я же ухожу для плотничьих работ, а потом вернусь к тебе (когда Господу будет угодно): Бог да сохранит тебя!

X. Тогда было совещание у жрецов, которые сказали: сделаем завесу для храма Господня. И сказал первосвященник: соберите чистых дев из рода Давидова. И пошли слуги, и искали, и нашли семь дев. И первосвященник вспомнил о молодой Марии, которая была из рода Давида и была чиста перед Богом. И слуги пошли и привели ее. И ввели девиц в храм Господнен. И сказал первосвященник: бросьте жребий, что кому прясть: золото, и амиант [11], и лен, и шелк и гиацинт, и багрянец и настоящий пурпур. И выпали Марии настоящий пурпур и багрянец, и, взяв их, она вернулась в свой дом. В это время Захария был немым, заменял его Самуил (пока не стал Захария снова говорить). А Мария, взяв багрянец, стала прясть.

XI. И, взяв кувшин, пошла за водой; и услышала голос, возвещающий: Радуйся, благодатная! Господь с тобою; благословенна ты между женами [12]. И стала оглядываться она, чтобы узнать, откуда этот голос. И, испугавшись, возвратилась домой, поставила кувшин и, взяв пурпур, стала прясть его. И тогда предстал перед нею ангел Господнен и сказал: «Не бойся, Мария, ибо ты обрела благодать у Бога и зачнешь по слову Его». Она же, услышав, размышляла, говоря сама себе: «Неужели я зачну от Бога живого и рожу, как женщина любая рожает?» И сказал ангел: не так, Мария, но сила всевышнего осенит тебя, потому и рожденное тобой Святое наречется сыном Всевышнего. И наречешь ему имя Иисус, ибо Он спасет народ свой. И сказала Мария: Я — раба Господа, да будет мне по слову твоему.

XII. И окончила она прясть багрянец и пурпур и отнесла первосвященнику. Первосвященник благословил ее и сказал: Бог возвеличил имя твое, и ты будешь благословенна во всех народах на земле. Обрадовавшись, Мария пошла к родственнице своей Елизавете. И постучала в дверь, Елизавета же, услы-

шав, перестала (прясть) багрянец, побежала к двери и, открыв, увидела Марию и благословила ее, сказав: за что мне это (дано), что пришла матерь Господа моего ко мне [13]. Ибо находящийся во мне младенец взыграл и благословил тебя. А Мария не постигла тайны, которые открыл ей архангел Гавриил, и подняла глаза к небу и сказала: кто я, Господи, что все народы земли меня благословляют? И прожила у Елизаветы три месяца [14]. Между тем ее чрево день ото дня увеличивалось, и Мария в страхе вернулась к себе в дом и пряталась от сынов Израиля. Было же ей шестнадцать лет [15], когда совершались таинства этн.

XIII. Шел уже шестой месяц (ее беременности), и тогда Иосиф вернулся после плотничьих работ и, войдя в дом, увидел ее беременною. И ударил себя по лицу, и упал ниц, и плакал горько, говоря: как теперь буду я обращаться к Господу Богу моему, как буду молиться о девице этой, ибо я привел ее из храма девою и не сумел соблюсти? Кто обманул меня? Кто причинил зло дому моему и опорочил деву? Не случилось ли со мною то же, что с Адамом? Как тогда, когда Адам славословил (Господа), явился змей, и увидел Еву одну, и обольстил ее, так произошло и со мною. И встал Иосиф, и позвал Марию, и сказал: Ты, бывшая на попечении Божием, что же ты сделала и забыла Господа Бога своего? Зачем осквернила свою душу, ты, которая выросла в Святая святых и пищу принимала от ангела? Она тогда заплакала горько и сказала: чиста я и не знаю мужа. И сказал ей Иосиф: Откуда же плод в чреве твоем? Она ответила: Жив Господь Бог мой, не знаю я, откуда.

XIV. И Иосиф испугался, и успокоен был ею, и стал думать, как поступить с ней. И говорил Иосиф: если я утаю грех ее, то стану нарушителем Закона, а если расскажу о нем сынам Израиля, то предам невинную кровь на смерть. Что же мне сделать с нею? Отпущу ее втайне (из дому). И наступила ночь. И ангел Господнен явился ему во сне и сказал: не бойся за деву: ибо то, что в ней, от Духа святого: родит она Сына, и ты назовешь его Иисусом. Ибо Он спасет народ свой от наказания за грехи. И проснулся Иосиф, и прославил Бога Израиля, пославшего ему благодать, и оставил ее (Марию).

XV. Тогда пришел к нему книжник Анна и спросил, почему ты не был на собрании? И ответил Иосиф: я устал с дороги и хотел отдохнуть первый день. И повернулся Анна и увидел беременную Марию. И побежал к первосвященнику и сказал ему: Иосиф, которого ты почитаешь (праведным), поступил против Закона. И сказал первосвященник: Что же случилось? И Анна книжник сказал: деву, которую он взял из храма Господня, он опорочил, нарушил брак и не сказал об этом сынам Израиля. И спросил первосвященник: Так сделал Иосиф? И книжник Анна сказал: отправь слуг и узнаешь, что она беременна. И отправили слуг, и они увидели ее, как он говорил, и привели ее с Иосифом в суд. И сказал первосвященник, Мария, что же ты совершила? Зачем опорочила душу свою и забыла о Господе Боге своем? Жившая в Святая святых, пищу принимавшая от ангела, слушавшая пение из уст его, радовавшаяся перед ним, зачем ты это сделала? Она же, горько плача, сказала: Жив Господь Бог мой, я чиста перед ним и не знаю мужа. И сказал первосвященник Иосифу: Зачем ты это содеял? И ответил Иосиф: Жив Господь Бог мой, я чист перед ней. И сказал первосвященник: не свидетельствуй ложно, но говори правду. Ты нарушил брак, и не сообщил сынам Израиля, и не склонил головы своей перед рукой Господа, чтобы он благословил потомство твое. Иосиф же молчал.

XVI. И сказал первосвященник: Отдай деву, которую ты взял из храма Господня. Иосиф же заплакал. Тогда сказал первосвященник: дам вам напиться водой обличения перед Господом, и Бог явит грехи ваши перед вашими глазами. И, взяв (воду), он напоил Иосифа и отправил его на гору, и вернулся он невредим. Напоил так же Марию и отправил ее на гору, и она вернулась невредима. И тогда народ удивился, что не обнаружилось в них греха. И сказал первосвященник: если Господь Бог не явил ваш грех, то я не буду судить вас. И отпустил их. И Иосиф взял Марию и пошел домой, восхваляя Господа и радуясь.

XVII. Тогда вышло указание от цезаря Августа совершить перепись в Вифлееме Иудейском. И сказал Иосиф: сыновей своих запишу. Но что делать мне с этой девой? Кем записать ее? Женою? Мне стыдно.

Дочерью? Но все сыны Израиля знают, что она мне не дочь. Да покажет день Господнен, что будет угодно Господу. И посадил ее на осла оседланного и повел его один сын, а Иосиф с другим сыном пошел за ними. И прошли три мили [16]. И посмотрел (в тексте — обернулся) Иосиф и увидел, что она печальна и подумал, что находящийся в ней плод печалит ее. Потом опять посмотрел Иосиф и увидел, что она радостна, и спросил ее: Мария, отчего я вижу твое лицо то грустным, то веселым? И Мария ответила Иосифу: Оттого, что я вижу перед глазами два народа, один плачет и рыдает, другой радуется и веселится. И прошли половину пути, и сказала ему Мария: сними меня с осла, ибо то, что во мне, заставляет меня идти. И он снял ее с осла и сказал ей: куда мне отвести тебя и скрыть позор твой? Ибо место здесь пустынно.

XVIII. И нашел там пещеру, и привел ее, и оставил с ней сыновей своих, и пошел искать повивальную бабку в округе Вифлеема.

И вот я, Иосиф [17], шел и не двигался. И посмотрел на воздух и увидел, что воздух неподвижен, посмотрел на небесный свод и увидел, что он остановился и птицы небесные в полете остановились, посмотрел на землю и увидел поставленный сосуд и работников, возлежавших подле, и руки их были около сосуда, и вкушающие (пищу) не вкушали, и берущие не брали, и подносящие ко рту не подносили, и лица всех были обращены к небу. И увидел овец, которых гнали, но которые стояли. И пастух поднял руку, чтобы гнать их, но рука осталась поднятой. И посмотрел на течение реки и увидел, что козлы прикасались к воде, но не пили, и все в этот миг остановилось.

XIX. И увидел я женщину, спускающуюся с горы, которая сказала мне: человек, куда ты идешь? Я отвечал: ищу повивальную бабку. В ответ она спросила меня: Ты из Израиля? И я сказал ей: Да. Она же сказала: А кто такая, кто рожает в пещере? Я отвечал: Она обручена со мной. И она сказала: Она не жена тебе? Тогда ответил я: Это Мария, которая выросла в храме Господнем, и я по жребию получил ее в жены, но она не жена мне, а зачала от Духа святого. И сказала ему бабка: Правда ли это? И ответил Иосиф: пойди и посмотри. И бабка повивальная пош-

ла вместе с ним [18]. И встали они у пещеры, и облако сияющее появилось в пещере. И сказала бабка: душа моя возвеличена, глаза мои увидели чудо, ибо родилось спасение Израилю. И облако тогда отодвинулось от пещеры, и в пещере засиял такой свет, что они не могли вынести его, а немного времени спустя свет исчез и явился младенец, вышел и взял грудь матери своей Марии. И воскликнула бабка, говоря: Велик для меня день этот, ибо я узрела явление небывалое. И вышла она из пещеры, и встретила Саломею [19], и сказала ей: Саломея, Саломея, я хочу рассказать тебе о явлении чудном: родила дева и сохранила девство свое. И сказала Саломея: Жив Господь Бог мой, пока не протяну пальца своего и не проверю девства ее, не поверю, что дева родила.

XX. И только протянула Саломея палец, как вскрикнула и сказала: Горе моему неверию, ибо я осмелилась искушать Бога. И вот моя рука отнимается как в огне. И пала на колени перед Господом, говоря: Господь Бог отцов моих, вспомни, что я из семени Авраама, Исаака и Иакова, не осрами меня перед сынами Израиля, но окажи мне милость ради бедных: ибо Ты знаешь, что я служила Тебе во имя Твое и от Тебя хотела принять воздаяние [20]. И тогда предстал перед нею ангел Господнен, и сказал ей: Саломея, Саломея, Господь внял тебе, поднеси руку свою к младенцу и подержи его, и наступит для тебя спасение и радость. И подошла Саломея, и взяла младенца на руки, сказав: поклонюсь ему, ибо родился великий царь Израиля. И сразу же исцелилась Саломея и вышла из пещеры спасенною.

XXI. И Иосиф приготовился идти (дальше) в Иудею. А в Вифлееме Иудейском была большая смута, ибо пришли маги [21] и спрашивали: где родившийся царь иудеев? ибо мы увидели его звезду на востоке и пришли преклониться перед Ним [22]. И, услышав это, Ирод встревожился и послал слуг за магами [23]. Потом созвал первосвященников и спрашивал их в претории [24], где должен родиться Христос согласно писанию? Ответили ему: в Вифлееме Иудейском, ибо так написано, и отпустил их. И спрашивал потом магов, говоря им: Какое знамение видели вы о рождении царя? И отвечали маги: мы видели звезду боль-

шую, сиявшую среди звезд и помрачившую их, так что они почти не были заметны, и так мы узнали, что родился царь Израиля, и пришли преклониться перед Ним. И сказал Ирод: пойдите и поищите, и, когда найдете, известите меня, чтобы и мне поклониться ему. И пошли маги. И звезда, которую они видели на востоке, шла перед ними, пока не пришли они к пещере, и остановилась перед входом в пещеру. И увидели маги Младенца с матерью Его Марией, и, открыв сокровища свои, поднесли Ему в дар золото, ладан и мирру. И, получив откровение от ангела не возвращаться в Иудею, пошли в страну свою иным путем.

XXII. Тогда Ирод понял, что маги обманули его, и, разгневавшись, послал убийц, говоря им: убейте младенцев от двух лет и младше. И Мария, услышав, что избивают младенцев, испугавшись, взяла ребенка своего и, запеленав, положила в воловьи ясли [25]. А Елизавета [26], услышав, что ищут Иоанна (сына ее), взяла его и пошла на гору. И искала места, где спрятать его, но не нашла. И воскликнула громким голосом, говоря: гора Бога, впусти мать с сыном, и гора раскрылась и впустила ее. И свет светил им, и ангел Господнен был вместе с ними, охраняя их.

XXIII. Ирод же тем временем разыскивал Иоанна и отправил слуг к Захарии, говоря: Где спрятал ты своего сына? Он же ответил, сказав: Я слуга Бога, нахожусь в храме и не ведаю, где сын мой. И слуги пришли и рассказали это Ироду. И Ирод в гневе сказал: сын его будет царем Израиля. И отправил к нему опять (слуг), говоря: скажи правду, где сын твой? Ибо знай, что твоя жизнь в моей власти. И Захария ответил: Я свидетель (мученик) Божий [27], если прольешь кровь мою, Господь примет душу мою, ибо неповинную кровь ты прольешь перед храмом. И перед рассветом Захария был убит, а сыны Израиля не знали, что его убили.

XXIV. И во время (обряда) целования собрались жрецы и не встретил их, согласно обычаю, Захария с благословением. И жрецы, стоя, ждали Захарию, чтобы совершить молитву и прославить Всевышнего. Но так как он не появлялся, все они прониклись страхом. И один из них дерзнул войти (в святилище) и увидел у алтаря кровь запекшуюся, и голос возвестил:

убит Захария, и кровь его не исчезнет до тех пор, пока не придет отмщение. Услышав такие слова, испугался жрец и, выйдя, рассказал другим жрецам. И они решились войти и увидели, что там было, и стены храма возопили, и жрецы сами разорвали одежды свои; но тела его не нашли, только кровь, сделавшуюся как камень, и объятые ужасом вышли и возвестили народу, что убит Захария. И услышали все колена народа, и плакали и рыдали о нем три дня и три ночи. После трех дней жрецы стали советоваться, кого сделать вместо него, и жребий пал на Симеона. Это ему было возвещено Святым духом, что он не умрет, пока не узрит Христа живого[28].

XXV. А я, Иаков, который написал этот рассказ в Иерусалиме, во время смуты скрывался в пустыне до тех пор, пока не умер Ирод и смута не стихла в Иерусалиме. Славлю Господа Бога, даровавшего мне премудрость, чтобы описать это. Да будет благодать его для всех, боящихся Господа нашего Иисуса Христа.

Комментарии

История Иакова о рождении Марии

[1] Текст см.: *Amann E.* Le Protoèvangèlie de Jacques et ses remaniemant latenes. P., 1910; папирусный вариант опубликован: *Tezutz M.* Bodmer Papyros V.: Nativité de Marie. Cologne; Geneve, 1958.

[2] Неясно, о каком празднике идет речь. Возможно, сам автор не знал системы иудейских празднеств или просто игнорировал их.

[3] По-видимому, подразумевается повязка в виде диадемы, которая по традиции воспринималась как головное украшение, связанное с царской властью.

[4] Золотая пластинка на кидаре (митре) — головном уборе первосвященника («И сделай полированную дощечку из чистого золота, и вырежь на ней, как вырезывают на печати: «Святыня Господня». И прикрепи ее шнуром голубого цвета к кидару (в тексте Септуагинты — к митре.— *Сост.*) так, чтобы она была на передней стороне кидара».— Исх. 28.36—37). Каким образом пластина должна была явить милость или немилость бога, из текста неясно.

[5] Ср. слова из молитвы Марии в Евангелии от Луки: «Ибо отныне будут ублажать меня все роды» (1.48).

[6] В греческом тексте — архиереям; архиерей — обычное обозначение первосвященника; однако, как явствует из дальней-

шего текста, в Иерусалимском храме был один первосвященник; но автор здесь, как и в других местах, пренебрегает точностью деталей, связанных с иудейской обрядностью и организацией, тем более что ко времени создания Протоевангелия храма уже не существовало.

[7] Песнь Анны составлена на основе приведенного в Евангелии от Луки восхваления, которое произносит Мария: «Величит душа моя Господа... что призрел Он на смирение рабы Своей...» (1.47—48)

[8] Ср. книгу Амоса (6.12) из Ветхого завета, где приведено выражение «плод справедливости» (в Септуагинте — правды), выражение это, вероятно, заимствовано из Амоса, но оно могло иметь гностический оттенок: в Евангелии от Филиппа есть образ Истины, которую сеют и убирают (т. е. истина дает плоды) Этот плод назван единственным (т е. уникальным) и в то же время дословно многобогатым (πολυπλούσιον) — намек на дальнейшую судьбу Марии.

[9] Додекакодон — специальное одеяние первосвященника, украшенное по подолу «позвонками» (Исх. 28.33)

[10] *Датан, Абирон, Корей* — согласно рассказу ветхозаветной Книги чисел, это люди, выступившие против Моисея. Они упрекали его в том, что он привел их не в ту землю, в которую обещал В наказание земля разверзлась и поглотила Корея и его сторонников.

[11] Здесь перечислена пряжа разных цветов: аминит и гиацинт — по камням (аминит — асбест, вероятно, зеленоватого цвета, гиацинт — красный). Ср.: «И все женщины, мудрые сердцем, пряли пряжу голубого, пурпурного и червленого (т. е. багряного) цвета» (Исх. 35.26).

[12] В Евангелии от Луки приведены те же самые слова (1.28)

[13] См.: Лк. 1.43.

[14] Встреча Марии с Елизаветой и пребывание у нее Марии описано в Евангелии от Луки (1.56)

[15] В канонических евангелиях возраст Марии не указан.

[16] Миля (греч. μίλιον) — римская миля, равная 1,4 км.

[17] По стилистике этот отрывок отличается от предшествующего и последующего текста. Смысл описания — подчеркнуть таинство рождения Иисуса, во время которого природа и люди замирают; в мире происходит только одно свершение — рождение сына божия.

[18] В кратком варианте: «И он нашел женщину, спускавшуюся с холма, и взял ее с собой, и сказала повивальная бабка: А кто такая, кто рожает в пещере? Он ответил: Мария обручена мне, но она зачала от Святого духа, после того, как выросла в храме. И повивальная бабка пошла с ним». По-видимому, этот разговор казался первым читателям недостаточно выразительным, и в дальнейшем он был дополнен.

[19] Саломея упоминаута в числе женщин, присутствовавших при казни Иисуса и пришедших ко гробу (Мк. 15.40; 16.1). Саломея — ученица Иисуса — есть и в хенобоскионском Евангелии от Фомы.

[20] В кратком варианте вместо молитвы Саломеи просто сказано: «И она взмолилась Господу».

[21] В синодальном переводе Нового завета слово «маги» пе-

реведено как «волхвы». Магами греки называли восточных мудрецов и прорицателей.

[22] Весь эпизод с магами восходит к Евангелию от Матфея (2.7—12); отдельные фразы повторяются дословно.

[23] В кратком варианте опущены подробности: там сказано только: «И он послал за магами, и они рассказали о звезде».

[24] Помещая Ирода в преторий, автор подчеркивает, что он выступал как представитель высшей имперской власти Характерно, что для определения разговора Ирода с магами и жрецами употреблен глагол ἀνακρίνω — расспрашивать и допрашивать, в то время как в Евангелии от Матфея — выведывать (πυνθάνομαι).

[25] В Евангелии от Матфея Мария вместе с Иосифом и младенцем Иисусом бежит в Египет (по Евангелию от Луки, они жили в Назарете и время от времени приходили в Иерусалим). Здесь автор выдвигает еще одну версию: Мария спасла младенца, спрятав его в яслях.

[26] Дальнейшее описание к истории Марии отношения не имеет, она присоединена из рассказов об Иоанне Крестителе, поскольку Елизавета уже фигурировала в Протоевангелии.

[27] В греческом тексте μάρτυς τοῦ θεοῦ — свидетель и в христианских текстах — мученик.

[28] В Евангелии от Луки рассказывается о Симеоне, которому было дано такое предсказание (2.25), но он не был первосвященником.

Евангелие детства (Евангелие от Фомы)

Наряду с Протоевангелием Иакова большой популярностью пользовалось описание ранних лет жизни Иисуса, созданное во II в. Апокрифов о детстве Иисуса было создано несколько, но все они восходят к так называемому Евангелию детства, полное название которого в рукописях — «Сказание Фомы [1], израильского философа, о детстве Христа» (по упомянутому в первых строках имени автора — «Я, Фома израильтянин»).

В связи с восприятием Иисуса как могущественного божества появилась потребность описать его ранние годы, показать его чудотворцем с самого детства. Такое восприятие божества соответствовало античной мифологии: так, Геракл (культ его был распространен в I—II вв. в римских провинциях), будучи в пеленках, задушил двух огромных змей. Аналогичные представления встречаются и на Востоке: в индийских сказаниях о детстве Кришны рассказывается о его шалостях и чудесах, им совершеиных (победа над демонами, поглощение лесного пожара и т. п.) [2].

Иисус-ребенок также должен был, с точки зрения суеверных, воспитанных на подобных мифах людей, обладать чудодейственной силой. В Евангелии от Фомы повествуется о чудесах, совершенных Иисусом в возрасте от пяти до двенадцати лет. Однако это не просто развлекательный рассказ, в нем ясно ощутима теологическая направленность. Уже в детстве происходят события, которые как бы являются знаками (знамениями) его будущей проповеди и его деяний. В этом произведении ясно ощущается влияние гностических произведений; с гностиками-маркосианами (сторонниками некоего Марка) связывает это евангелие Ириней. Гностики интересовались детством Иисуса именно потому, что они по существу не признавали его человеческой природы [3] и полагали, что Иисус-ребенок обладал теми же неземными свойствами, что Иисус-взрослый. Характерен в этом отношении сохранившийся рассказ из гностического сочинения «Пистис София» [4]. Там говорится, как в дом Иисуса (когда

тому было три года) пришел мальчик (дух), абсолютно похожий на Иисуса; сам маленький Иисус в это время работал в винограднике с отцом. Дух спросил: «Где находится Иисус, брат мой?» Испуганная Мария привязала пришельца к кровати и пошла к Иосифу. Когда Иисус услышал ее слова, он сказал: «Где же он, ибо я ждал его здесь». Когда мальчик вошел в комнату, дух освободился, они обнялись и стали одно. В этом рассказе слияние духа с Иисусом произошло, когда Иисус был совсем маленьким. Но это слияние не имело того религиозного смысла, какое имело сошествие духа в виде голубя на пророка Иисуса во время крещения: до слияния с пришельцем Иисус не пугается, объявляет, что ждал его, обнимает духа, узнает его — мальчик, таким образом, согласно этой легенде, уже обладал сверхъестественными свойствами, обладал «гносисом» — знанием божественным. Для рассказа из «Пистис София» характерно использование бытовых деталей (как и в Протоевангелии Иакова): ребенок, работающий с отцом в винограднике, кровать, к которой привязывают духа. Эта бытовая детализация противостоит тайному, непостижимому для окружающих смыслу происходящего. Видимый мир, мир зримых, конкретных вещей, в котором даже Мария не узнает духа и действует в соответствии с примитивными человеческими реакциями, противопоставлен миру скрытому — истинному, с точки зрения гностиков.

Под влиянием подобных рассказов создано и Евангелие детства Фомы. Это произведение — многослойный рассказ, где бытовое повествование об играх детей, о школе, колке дров и т. п. как бы скрывает истинный смысл, который может раскрыться только тем, кто познает значение чудес, совершаемых мальчиком Иисусом. В Евангелии детства еще в большей степени, чем в Протоевангелии Иакова, особую роль играет деталь. В новозаветных евангелиях детали, как мы показывали это на примере сопоставления иудеохристианских и канонических рассказов, часто опускались как несущественные. Более или менее подробно объяснялись те эпизоды, которые имели теологическое значение. Так, в Евангелии от Луки обосновывалось отправление Иосифа в Вифлеем, так как, согласно

ветхозаветным пророчествам, мессия должен был родиться в Вифлееме. Однако, почему Мария жила у Елизаветы, Лука не объясняет, ибо ему было важно только показать связь Иисуса и Иоанна Крестителя. В Евангелии от Матфея не дается объяснения причин переселения Иисуса из Назарета в Капернаум (4.13). Это были детали подлинной биографии Иисуса, сохраненные традицией, но специально вероучительного смысла они не имели. Автор Евангелия детства вводит детали бытовые: дети играют у ручья, Иисус лепит птичек из глины, мать посылает его за водой с глиняным кувшином, сосед ранит ногу топором. Правда, эти детали взяты не из ранней христианской традиции, где могли быть отзвуки подлинных событий, и не из собственного знания автором быта маленького палестинского поселения — он его явно не знал,— они сконструированы в соответствии с идейной и художественной задачей произведения и запросами читателей. Автора не интересовало, лепили ли галилейские мальчики птичек из глины, начинали ли они свое обучение в школе с греческой азбуки, называли ли их греческими именами. Он писал для грекоязычных читателей, которые тоже этого не знали. Ему было важно включить чудо в повседневную жизнь, которая выглядела бы привычно для этих читателей. Они верили описанию и верили в чудо, которое произошло в жизни, так похожей на их собственную. Включенность чуда в квазибытовую реальность порождала надежду на то, что и в их обыденном существовании вера может привести к чуду. Но чудеса, совершаемые Иисусом в приземленном мире маленького поселка, несли и иную смысловую нагрузку: они выступали в резком противопоставлении этому миру, как напоминание о том, что вне видимого мира существует иной, в который нельзя проникнуть всякому. Очень ясно видно такое противопоставление в эпизоде с оживлением умершего ребенка (гл. XVII). Там сказано, что после того, как он воскресил дитя и отдал его матери, Иисус пошел играть с другими детьми, т. е. чудотворец, только что произносивший сакральные слова, становится (по видимости!) обычным ребенком.

Композиция Евангелия детства достаточно проста: каждый эпизод содержит рассказ о чуде, со-

вершенном маленьким Иисусом; иногда указывается, в каком возрасте он совершил его. В целом первые эпизоды посвящены описанию чудес, связанных с наказанием противников Иисуса: умер мальчик, который толкнул его, ослепли люди, которые жаловались на него Иосифу, учитель, который осмелился поднять на него руку, упал замертво... Автор сразу же внушает своему читателю, что Иисус — всемогущее и грозное, даже жестокое божество. Однако в дальнейших эпизодах вводятся чудеса исцеления и воскрешения: Иисус воскресил мальчика, упавшего с крыши, правда, не из жалости к мальчику, а потому, что родители погибшего обвинили Иисуса в том, что мальчика столкнул он. Иисус не просто воскресил его, но заставил свидетельствовать, что тот упал случайно. Иисус исцеляет соседа, поранившего себя топором, и брата Иакова, которого укусила змея. Когда новый учитель признал Иисуса исполненным благости и мудрости, мальчик сказал, что ради него, свидетельствовавшего истинно, будет исцелен и тот, наказанный учитель. Таким образом, устрашив сначала читателя, автор Евангелия детства показывает возможность милости, чуда не только наказания, но и спасения, причем ради одного, избранного он может помиловать и других — проклятых. Само наказание содержит в себе аллегорию: не видящие истины теряют зрение на самом деле. Автор видит за каждым деянием Иисуса — возмездием или спасением — высший смысл: наказание также служит тому, чтобы «слепые в сердце своем» прозрели.

Почти все чудеса исцеления совершаются Иисусом-ребенком публично, дважды он говорит спасенным: «И помни обо мне» (добавление это отсутствует при описании исцелений в новозаветных евангелиях). Спасение, как и наказание, важно не само по себе, оно, по мысли автора апокрифа, должно служить обращению неверующих; призыв помнить о чуде содержит и скрытое предостережение «забывчивым» — призыв этот адресовался не только персонажам Евангелия детства, но и его читателям.

Кроме чудес наказания и исцеления в Евангелие детства включены эпизоды с чудесами, которые должны раскрыть в наглядных образах учение Иисуса или его будущее. Все описания подобных чудес имеют по-

мимо стремления еще раз продемонстрировать сверхъестественную сущность Иисуса скрытый смысл: и двенадцать воробьев, которых он послал лететь,— символ двенадцати апостолов, которых он пошлет проповедовать, и Иисус-сеятель, собравший невиданный урожай с брошенного им зерна,— символ сеятеля истинной веры — распространенный образ в христианских писаниях (этот образ есть и в канонических, и в апокрифических евангелиях), и Иисус, принесший воду в своей одежде,— символ живой воды веры. Но то, что было в ранних евангелиях притчей, в Евангелии детства становится свершением в соответствии с постоянно повторяющимися словами: все, что он говорит, становится деянием, чудом, которое надо постигнуть.

В рассказах о чудесах, совершенных Иисусом, кроме проблемы истинного и видимого выступает еще одна проблема, волновавшая христиан II в.,— проблема наказания и заступничества. Первоначальное христианство было прежде всего религией «спасения», уверовавшие в искупительную миссию Христа ощущали свою избранность. Сам акт крещения означал для них возможность спасения от смерти. В ранней традиции Иисус не карал своих недругов. В Евангелии от Луки рассказывается, что Иисуса не приняли жители селения самаритян и разгневанные ученики предложили призвать на это селение «небесный огонь», Иисус же запретил им («Ибо Сын Человеческий пришел не губить души человеческие, а спасать».— 9.53—56). Слушавшие подобные рассказы ждали награды за свои страдания в царстве божием на земле, а не сиюминутной мести своим обидчикам: возмездие должно было раз и навсегда совершиться во время Страшного суда. Все те, кто не последовал за Христом, должны быть брошены в «геену огненную», или, как сказано в Евангелии от Матфея в притче о пире, «во тьму внешнюю». Но со временем перед христианами, продолжавшими существовать все в той же земной, трудной, исполненной несчастьями жизни, встал вопрос об этих несчастьях как наказании божием, причины которого еще со времени древних восточных произведений о «невинных страдальцах» (наиболее яркий пример дан в ветхозаветной Книге Иова) были непо-

нятны людям. Бог, насылающий несчастья, невольно приобретал черты грозной и непонятной силы, жестоко карающей за малейший проступок (гибелью за разбрызганную воду — в Евангелии детства). Естественно, что карающее божество должно было наказывать всех, кто не признавал его,— и христиане, невзирая на проповеди милосердия, надеялись, что их гонители и преследователи погибнут так же, как и те, кто осмелился обидеть мальчика Иисуса. Тема наказания стала явственно проявляться в христианской литературе II—IV вв.: в Апокалипсисе Петра, созданном, по-видимому, во II в., наряду с описанием рая дается подробное описание ада с перечнем всех проступков и грехов, за которые полагались наказания [5], а в более позднем Евангелии Никодима к совершенно фантастическому описанию суда над Иисусом присоединено никак не связанное с первой частью сказание о сошествии Христа в ад.

Менее определенно, но все же ощутимо присутствует в Евангелии детства тема «заступничества», которая также отражала умонастроения христиан того времени, когда шел процесс распространения новой религии вширь.

Среди христиан, принявших крещение к середине II в., были люди разного социального статуса, разных занятий, разных нравственных возможностей. Уже в посланиях Павла речь идет о конфликтах внутри христиан, о нарушениях норм христианской этики [6]; среди христиан появлялись люди, состоявшие на государственной службе, выполнявшие предписания, которые не всегда сочетались с их религиозными убеждениями [7], но наряду с людьми, отрекавшимися от христианства во время преследований, были и люди, готовые претерпеть любые мучения за веру [8]. В такой ситуации среди рядовых христиан, которые, с одной стороны, видели недостатки и немочи друг друга, а с другой — принимали свои несчастья за божью кару, начинает возникать надежда на «заступников», посредников между ними и карающим божеством (этот психологический фактор способствовал, в частности, и выделению клириков как людей, выступавших такими «посредниками»). В Евангелии детства тема прощения «ради праведников» проявляется в несколь-

ких эпизодах: Иисус обещает молчать, т. е. сдерживать свой гнев, ради просьб Иосифа, хотя Иосиф и не понимает истинного смысла его деяний. Затем, после того, как учитель Закхей был потрясен его мудростью и признал его «Богом или ангелом», Иисус помиловал тех, кого он наказал. Правда, это помилование было сделано не только ради учителя, но и для того, чтобы наказанные и прощенные уверовали в него. И еще в одном эпизоде с учителем (возможно, эти эпизоды дублированы при переписке и редактировании; первоначально существовало только два учителя: один, ударивший Иисуса, и другой, признавший его) Иисус прямо говорит: «...раз ты говорил и свидетельствовал истинно, ради тебя тот, кто был поражен, исцелится». Здесь четко сформулирована мысль о том, что Иисус простил согрешивших против него ради уверовавшего в него и свидетельствовавшего о нем, т. е. не их раскаяние (впрочем, смертное наказание не дало им возможности раскаяться), а поверивший в него и постигший его сущность выступает их спасителем. Надежда на заступников как бы компенсировала страх перед грозным божеством, в которое все больше и больше превращался Иисус в фантастических представлениях его последователей.

Образ Иисуса в Евангелии детства отличен от образа его в новозаветных и, насколько можно судить по фрагментам, в иудео-христианских евангелиях. Это отличие можно проследить в описании почти всех эпизодов евангелия. В канонических текстах — тех немногих, где упоминается о детстве и отрочестве Иисуса, говорится о том, что он «возрастал и укреплялся духом, исполняясь премудрости»; «Иисус же преуспевал в премудрости...» (Лк. 2.40, 52). Для автора истории Фомы о детстве Иисуса он не «исполняется» премудрости и не преуспевает в ней, он обладает ею. Даже Иисус-учитель в апокрифе существенно отличается от Иисуса-учителя Нового завета. В Евангелии от Луки есть эпизод, когда Иисус в синагоге в Назарете «встал читать»; ему подали Библию, он, открыв ее, нашел нужное ему место и, прочтя, сел и начал проповедовать (4.16—20). Такова была обычная ситуация в синагогах. Маленький же Иисус из апокрифа тоже берет книгу в школе, но не читает ее,

а сразу начинает говорить по вдохновению свыше. Человеческие черты полностью исчезают в образе Иисуса, историческая реальность заменяется псевдореальностью, созданной автором. В этом эпизоде, возможно, скрыта полемика с новозаветными (и, вероятно, другими ранними) евангелиями, стремление ввести аналогичные эпизоды, но в иной трактовке. Та же полнота истинного знания, данного Иисусу от начала, проявляется и в эпизодах с учителями, когда Иисус требует от них объяснения скрытого смысла букв (по словам Иринея, маркосиане занимались толкованием мистического значения букв и цифр). Правда, приведенное в евангелии объяснение линий альфы (скорее описание их) не вполне ясно, если только за этим описанием не стояло известной читателям символики, связанной с идеей разъединения и соединения, столь важной для гностиков. Иисус в данном эпизоде не только обладает школьной премудростью, он обладает скрытым от простых смертных знанием.

Для раскрытия этой идеи автор Евангелия детства использует эпизод из Евангелия от Луки о пребывании двенадцатилетнего Иисуса в храме. Согласно каноническому евангелию, Иисус отправился с родителями в Иерусалим на праздник, по окончании праздника родители отправились домой, Иисус же остался в Иерусалиме; родители нашли его в храме, где он сидел среди учителей, слушал их и спрашивал их; «все слушавшие Его дивились разуму и ответам Его» (2.42—47). В рассказе об этом событии в Евангелии детства использованы дословно отдельные фразы из текста Луки, однако автор апокрифа приукрасил сказание, переданное в Новом завете, введя и видоизменив некоторые детали. В Евангелии детства Иисус заставляет замолкнуть старейшин и поучает собравшихся в храме «учителей народа и старейшин», разъясняя им смысл Закона и пророков. Слушающие его книжники и фарисеи не просто дивятся его разуму, а говорят пришедшей за Иисусом матери: «Такой славы, такой доблести и мудрости мы никогда не видели и никогда о ней не слышали». Таким образом, здесь подчеркивается исключительность Иисуса, поучающего (а не беседующего) и сразу же вызывающего преклонение слушателей, как и в эпизоде в школе, когда все

слышавшие его проповедь дивились его благодати и мудрости. Автора не интересует вопрос о том, почему в дальнейшем фарисеи и книжники не признавали учения Иисуса, выступали против него (эти выступления описываются и в канонических, и в некоторых апокрифических евангелиях). Его Иисус — божество, и в качестве учителя он не может не убедить каждого, кто слышит его.

Эпизод в храме, завершающий Евангелие детства, как бы связывает его с новозаветными рассказами; включение фраз из Евангелия от Луки было, вероятно, специальным стилистическим приемом, показывающим, что повествование о детстве Иисуса непосредственно примыкает к почитаемым большинством христиан рассказам о жизни и проповеди взрослого Иисуса. Но связь эта была чисто внешняя, ибо Иисус из Евангелия детства не мог стать тем Иисусом, образ которого создали первые проповедники, собиравшие вокруг себя нищих, калек, сирот, вдов — всех тех, кто не мог найти себе места в имперском обществе начала нашей эры. Акты жестокости, своеволия, свершенные мальчиком Иисусом, не могли быть совершены тем пророком, который затем провозгласил: «...Иго Мое — благо, и бремя Мое легко» (Мф. 11.30), а также, согласно иудео-христианским евангелиям, сказал своим ученикам «И никогда не будьте радостны, только когда возлюбите своего брата».

Для первых христиан чудеса, о которых им рассказывали проповедники, были прежде всего чудесами исцеления, ибо их мессия выступал как спаситель, целитель души и тела. В канонических евангелиях тоже описываются символические чудеса, подобные насыщению тысяч человек несколькими хлебами, претворению воды в вино и т. п., но основные деяния Иисуса — «изгнание бесов» и исцеление больных. Именно так воспринимался он первыми христианами (как сказано в «Деяниях апостолов»: «И он ходил, благотворя и исцеляя всех, обладаемых диаволом».— 10.38). И тем же даром, согласно христианским преданиям, он наделил своих учеников. Чудеса исцеления и воскрешения в Евангелии детства призваны показать могущество Иисуса; характерно, что ни одно из подобных чудес не совершается по просьбе страж-

дущего (ср.: Мк. 5.22, 33—34): он сам выбирает тех, кому оказывает милость.

При описании воскрешения употреблены выражения, встречающиеся в аналогичных эпизодах канонических текстов. Свидетели чудес говорят: «...он спас много душ от смерти и будет спасать их всю свою жизнь». Однако, включая словоупотребление новозаветных текстов в свой рассказ, автор Евангелия детства меняет его там, где оно расходится с его теологической концепцией. Так, в Евангелии от Луки присутствовавшие при воскрешении юноши восклицают: «...великий пророк восстал между нами, и Бог посетил народ Свой» (7.16); в апокрифе свидетели чудес называют Иисуса Богом или ангелом, но не пророком. В новозаветных текстах отразилась древнейшая христианская традиция об Иисусе-пророке, которая прослеживалась в иудео-христианских писаниях. Но ко времени создания Евангелия детства образ Иисуса для христиан из язычников все больше и больше терял человеческие черты, поэтому слово «пророк» уже не выражало их восприятия Христа, не говоря уже о том, что для грекоязычных читателей, далеких от иудаизма, понятие пророка было лишено того религиозного смысла, какой оно имело для первых христиан, вышедших из иудейской среды.

Автор Евангелия детства, таким образом, не вступая в открытую полемику с почитаемыми многими христианами II в. новозаветными текстами и даже подчеркивая связь с ними, в то же время проводит иную теологическую концепцию, восходящую к гностическим идеям. Образ Иисуса, нарисованный в апокрифе, не мог не повлиять на восприятие читателями всей последующей жизни Иисуса вплоть до мученнической смерти, создавая представления, близкие к представлениям докетов (чародей, который карал смертью за причиненную ему обиду, не мог испытывать настоящие муки).

Гностическое влияние сказалось и в отдельных словоупотреблениях: наряду с оборотами, прямо заимствованными из евангелий Нового завета, автор использует и терминологию, встречающуюся в сочинениях гностиков («сила», «избранный», «стойхейон» — слово, означающее «буква» и «начало», и др.). Однако

Евангелие детства меньше всего было произведением философским; оно представляло собой занимательное чтение для людей, до которых не доходили сложные философские построения, которые не вполне ясно представляли сущность теологических разногласий между сторонниками ортодоксального направления и гностиками, которые ощущали потребность в сказке, отражающей их представления о могучем, всесильном божестве. В произведениях, подобных Евангелию детства, происходила вульгаризация гностицизма, который, невзирая на полемику с ним руководителей большинства христианских общин, проникал в массы, переосмыслялся и в свою очередь оказывал влияние на богословов, особенно на Востоке.

Ортодоксальная церковь не могла признать священным Евангелие детства: оно было создано достаточно поздно, образ Иисуса существенно расходился с тем, что было сказано о нем в канонических писаниях, наконец, оно испытало заметное влияние учений, с которыми церковь вела борьбу. Но популярность его была очень велика.

В III—IV вв. появляются писания от имени Иосифа и других персонажей, мельком упомянутых в христианских священных книгах. Продолжением традиции, проявившейся в Евангелии детства, было, например, Евангелие Никодима, дошедшее до нас в более позднем латинском переводе. Оно состоит из двух частей, тематически не связанных друг с другом. В первой части подробно описывается процесс над Иисусом, во второй — его схождение в ад, где он схватил Сатану и приказал заковать его в цепи. Вероятно, первоначально это были два разных произведения, но объединение их не было простой случайностью: обе части при всей их внутренней несвязанности отражают общий подход к образу Иисуса. Он предстает фигурой совершенно фантастической: как и в Евангелии детства, главное место занимают не речения его, а самые невероятные чудеса [9].

Характерной чертой поздних сказаний типа описания процесса над Иисусом в Евангелии Никодима было отсутствие в них этических и догматических положений. Они одинаково далеки и от мистической философии гностиков, и от призывов помогать бед-

някам, столь ярко выраженных в иудео-христианских евангелиях. Но, невзирая на настороженное отношение церкви к этим произведениям, они продолжали распространяться. Учение о сошествии Христа в ад, отраженное во многих замечательных произведениях иконописи, вошло в церковную традицию под влиянием этих поздних апокрифов.

Евангелие детства в раннем средневековье было переведено на сирийский, коптский, армянский, грузинский языки; существуют также его эфиопская и арабская версии. Существовали и древнеславянские переводы этого евангелия; в списках древнерусских запрещенных книг оно встречается и как «История Фомы израильтянина» (причем добавлено — философа, а не апостола, дабы не смущать умы верующих апостольским именем), и как «Детство Христово» (XIV в.). На Западе на основе Евангелия детства было создано латинское евангелие псевдо-Матфея, изобилующее еще бо́льшими подробностями, чем оригинальный апокриф. Популярность этих произведений, как и популярность рассказов о Марии, объясняется все теми же социально-психологическими факторами: связью с привычными фольклорными мотивами, надеждой на чудо в повседневной жизни, верой в беспредельное могущество божества.

Еваигелие детства отражает ту эволюцию, которую претерпел в умах верующих образ основателя христианства: от бедного и добродетельного человека иудео-христиан до грозного божества, карающего и милующего по своему произволу в апокрифах поздней аитичности и раннего средневековья. Евангелие детства интересно также и тем, что оно свидетельствует о развитии различных жанров христианской литературы и после создания новозаветных книг, о том, что в этой литературе отражались и объединялись разные, порой враждебные друг другу религиозные течения: то, к чему непримиримо относились теологи и руководители церкви, уживалось в представлениях рядовых верующих.

Евангелие детства (Евангелие от Фомы) [1]

I. Я, Фома израильтянин [2], рассказываю, чтобы вы узнали, братья среди язычников, все события детства Господа нашего Иисуса Христа и Его великие деяния, которые Он совершил после того как родился в нашей стране. Начало таково.

II. Когда мальчику Иисусу было пять лет, Он играл у брода через ручей, и собрал в лужицы протекавшую воду, и сделал ее чистой и управлял ею одним своим словом. И размягчил глину, и вылепил двенадцать [3] воробьев. И была суббота, когда Он сделал это. И было много детей, которые играли с Ним. Но когда некий иудей увидел, что Иисус делает, играя в субботу, он пошел тотчас к Его отцу Иосифу и сказал: Смотри, твой ребенок у брода, и он взял глину и сделал птиц, и осквернил день субботний. И когда Иосиф пришел на то место и увидел, то он вскричал: для чего делаешь в субботу то, что не должно?! [4] Но Иисус ударил в ладоши и закричал воробьям: Летите! и воробьи взлетели, щебеча. И иудеи дивились, увидев это, и ушли, и рассказали старейшинам, что они видели, как Иисус свершил сказанное.

III. Но сын Анны книжника [5] стоял там рядом с Иосифом, и он взял лозу и разбрызгал ею воду, которую Иисус собрал. Когда увидел Иисус, что тот сделал, Он разгневался и сказал ему: Ты, негодный, безбожный глупец, какой вред причинили тебе лужицы и вода? Смотри, теперь ты высохнешь, как дерево, и не будет у тебя ни листьев, ни корней, ни плодов. И тотчас мальчик тот высох весь, а Иисус ушел и вошел в дом Иосифа. Но родители того мальчика, который высох, взяли его, оплакивая его юность, и принесли к Иосифу и стали упрекать того, что сын его совершает такое!

IV. После этого Он (Иисус) снова шел через поселение, и мальчик подбежал и толкнул Его в плечо. Иисус рассердился и сказал ему: ты никуда не пойдешь дальше, и ребенок тотчас упал и умер. А те, кто видел произошедшее, говорили: кто породил такого

ребенка, что каждое слово Его вершится в деяние. И родители умершего ребенка пришли к Иосифу и корили его, говоря: Раз у тебя такой сын, ты не можешь жить с нами или научи Его благословлять, а не проклинать[6], ибо дети наши гибнут.

V. И Иосиф позвал мальчика и бранил Его, говоря, зачем Ты делаешь то, из-за чего люди страдают и возненавидят нас и будут преследовать нас? И Иисус сказал: Я знаю, ты говоришь не свои слова, но ради тебя Я буду молчать, но они должны понести наказание. И тотчас обвинявшие Его ослепли. А видевшие то были сильно испуганы и смущены и говорили о Нем: каждое слово, которое Он произносит, доброе или злое, есть деяние и становится чудом. И когда Иосиф увидел, что Иисус сделал, он встал, взял Его за ухо и потянул сильно. И мальчик рассердился и сказал: тебе достаточно искать и не найти[7], и ты поступаешь неразумно. Разве ты не знаешь, что Я принадлежу тебе[8]? Не причиняй Мне боли.

VI. И вот некий учитель по имени Закхей[9], стоя неподалеку, услышал, как Иисус сказал это своему отцу, и дивился очень, что, будучи ребенком, тот говорит так. И через несколько дней он пришел к Иосифу и сказал ему: у тебя умный сын, который разумеет. Так приведи мне Его, чтобы Он выучил буквы, а вместе с буквами я научу Его всему знанию, и как надо приветствовать старших и почитать их как отцов и дедов, и любить тех, кто Ему ровесники. И он показал Ему ясно все буквы от альфы до омеги[10] и много задавал вопросов. А (Иисус) посмотрел на учителя Закхея и спросил его: Как ты, который не знаешь, что такое альфа, можешь учить других, что такое бета[11]. Лицемер![12] Сначала, если ты знаешь, научи, что такое альфа, и тогда мы поверим тебе о бете. И Он начал спрашивать учителя о первой букве, и тот не смог ответить Ему. И тогда в присутствии многих слышавших ребенок сказал Закхею: слушай, учитель, об устройстве первой буквы и обрати внимание, какне оиа имеет линии и в середине черту, проходящую через пару линий, которые, как ты видишь, сходятся и расходятся, поднимаются, поворачиваются, три знака того же самого свойства, зависимые и поддержи-

вающие друг друга, одного размера. Вот таковы линии альфы[13].

VII. Когда учитель Закхей услышал, сколь много символов выражено в написании первой буквы, он пришел в замешательство таким ответом и тем, что мальчик обучен столь великому, и сказал тем, кто был при этом: Горе мне, я в недоумении, я, несчастный, я навлек позор на себя, приведя к себе этого ребенка. Посему возьми Его, я прошу тебя, брат Иосиф. Я не могу вынести суровость Его вида, я совсем не могу понять Его речи. Этот ребенок не земным рождением рожден, Он может приручить и огонь. Может быть, Он рожден еще до сотворения мира[14]. Я не знаю, какое чрево Его носило, какая грудь питала. Горе мне, Он поражает меня, я не могу постичь Его мысли. Я обманулся, трижды несчастный, я хотел получить ученика, я получил учителя. Я думаю о своем позоре, о друзья, что меня, старого человека, превзошел ребенок[15]. Мне остается только отчаиваться и умереть из-за этого ребенка, ибо я не могу смотреть Ему в лицо. И когда все будут говорить, как маленький ребенок превзошел меня, что я скажу? И что могу я сказать о линиях первой буквы, о чем Он говорит мне?! Я не знаю, о друзья, ибо не ведаю ни начала, ни конца. Посему я прошу тебя, брат Иосиф, забери Его себе домой. Он, может быть, кто-то великий, Бог или ангел, или кто-то, кого не ведаю.

VIII. Когда иудеи утешали Закхея, дитя рассмеялось громко и сказало: «Теперь пусть то, что ваше, приносит плоды, и пусть слепые в сердце своем узрят. Я пришел сверху, чтобы проклясть их и призвать их к высшему, как повелел пославший Меня ради вас. И когда ребенок кончил говорить, тотчас, кто пострадал от его слов, излечились. И после того никто не осмеливался перечить ему, чтобы не быть проклятым и не получить увечье.

IX. Через несколько дней Иисус играл на крыше дома[16], и один из детей, игравших с Ним, упал сверху и умер. И когда другие дети увидели это, они убежали, и Иисус остался один. А родители того, кто умер, пришли и стали обвинять Его (Иисуса), что Он сбросил мальчика вниз. И Иисус ответил, Я не сбрасывал его. Но они продолжали поносить Его. Тогда

Иисус спустился с крыши, встал рядом с телом мальчика и закричал громким голосом — Зенон[17] — ибо таково было его имя,— восстань и скажи, сбрасывал ли Я тебя? И тотчас он встал и сказал: нет, Господь, Ты не сбрасывал меня, но поднял[18]. И когда они увидели, они были потрясены. И родители ребенка прославили случившееся чудо и поклонились Иисусу.

X. Через несколько дней юноша колол дрова по соседству[19], и топор упал и рассек ему стопу, и столько вытекло крови, что он совсем умирал. И когда раздались крики и собрался народ, Иисус также прибежал туда, и пробрался сквозь толпу, и коснулся раненой ноги, и тотчас исцелил ее. И Он сказал юноше: встань теперь, продолжай рубить и помни обо Мне. И когда толпа увидела, что произошло, они поклонились Иисусу, говоря: истинно, Дух божий обитает в этом ребенке.

XI. Когда Ему было шесть лет от роду, Его мать дала ему кувшин и послала Его за водой. Но в толпе Он споткнулся, и кувшин разбился. И Иисус развернул одежду, которая была на нем, наполнил ее водой и принес матери. И когда мать увидела, она поцеловала Его и сохранила в сердце своем[20] чудо, которое, как она видела, Он совершил.

XII. И вот во время сева мальчик вместе с отцом пошел сеять пшеницу в их поле. И пока Его отец сеял, Иисус тоже посеял одно пшеничное зерно. И когда Он сжал и обмолотил его, оно принесло сто мер[21], и Он созвал всех бедняков поселения на гумно и роздал им пшеницу, а Иосиф взял остаток зерна. Было Ему восемь лет роду, когда он совершил это чудо.

XIII. Его отец был плотник и делал в это время орала и ярма[22]. И богатый человек велел ему сделать для него ложе. Но когда одна перекладина оказалась короче другой и Иосиф не мог ничего сделать, мальчик Иисус сказал своему отцу Иосифу· Положи рядом два куска дерева и выровни их от середины до одного конца. И когда Иосиф сделал то, что ребенок сказал ему, Иисус встал у другого конца и взял короткую перекладину, и вытянул ее, и сделал равной другой И Его отец Иосиф видел это и дивился, и он обнял и поцеловал ребенка, говоря: счастлив я, что такого Сына дал мне Бог.

XIV. И когда увидел Иосиф, сколь разумен мальчик и что Он растет и скоро достигнет зрелости, он снова решил, что Иисус должен научиться грамоте. И он взял Его и привел к другому учителю. И учитель сказал Иосифу: сначала я научу Его греческим буквам, потом еврейским. Ибо он знал о разумении мальчика и боялся Его. Все же учитель написал алфавит и долго спрашивал о нем. Но Он не давал ответа. И Иисус сказал учителю: если ты истинный учитель и хорошо знаешь буквы, скажи Мне, что такое альфа, и Я скажу тебе, что такое бета[23]. И учитель рассердился и ударил Его по голове. И мальчик почувствовал боль и проклял его, и тот бездыханный упал на землю. А мальчик вернулся в дом Иосифа. И Иосиф был огорчен и сказал Его матери: не пускай Его за дверь, ибо каждый, кто вызывает Его гнев, умирает.

XV. И по прошествии некоторого времени другой учитель, друг Иосифа, сказал ему: приведи ребенка ко мне в школу. Может быть, я сумею убедить Его выучить буквы. И Иосиф сказал ему: если ты решишься, брат, возьми Его с собой. И тот взял Его со страхом и беспокойством, но ребенок пошел охотно. И Он спокойно вошел в дом, где была школа, и нашел книгу, которая лежала на подставке, и взял ее, но не стал читать буквы в ней. И раскрыл уста, и стал говорить от святого Духа, и учил тех, кто стоял вокруг. И большая толпа стояла вокруг, дивясь благодати Его поучения и мудрости Его слов, какие, будучи ребенком, Он изрекал. А когда Иосиф услышал о происходящем, он в испуге побежал к школе, боясь, что и этот учитель не может справиться с Иисусом. Но учитель сказал Иосифу: знай, брат, я взял этого ребенка как ученика, но Он полон великой благодатью и мудростью, и теперь я прошу тебя, брат, возьми Его в свой дом. И когда мальчик услышал эти слова, он тотчас засмеялся громко и сказал: раз ты говорил и свидетельствовал истинно, ради тебя тот, кто был поражен, исцелится. И тотчас другой учитель был исцелен. И Иосиф взял ребенка и отвел Его домой.

XVI. Случилось так, что Иосиф послал своего сына Иакова[24] принести связку дров. И Иисус пошел

вместе с ним. И когда Иаков собирал хворост, змея укусила его в руку. И когда он упал навзничь и был близок к смерти, Иисус подошел к нему и дыхание Его коснулось укуса, тотчас боль прошла, а тварь лопнула, и Иаков сразу же стал здоров и невредим.

XVII. После этого по соседству от Иосифа умер больной ребенок, и мать его горько рыдала. И Иисус услышал плач великий и смятение[25] и прибежал быстро, и, увидев мертвое дитя, Он коснулся груди его и сказал: «Я говорю тебе: не умирай, но живи и будь с твоей матерью»[26]. И тотчас дитя открыло глаза и засмеялось. И Он сказал женщине: возьми и дай ему молока и помни обо Мне. И когда стоящие вокруг увидели происходящее, они говорили: Истинно это дитя или Бог, или ангел Божий[27], ибо каждое Его слово становится деянием. И Иисус ушел оттуда и стал играть с другими детьми.

XVIII. Спустя некоторое время строился дом, и произошел обвал, и Иисус встал и пошел туда и увидел человека, лежащего замертво, и взял его руку и сказал: Говорю тебе, человек, встань и делай свое дело[28]. И тотчас человек встал и поклонился Ему. И люди были поражены и говорили: этот ребенок (пришел) с небес, ибо Он спас много душ от смерти и будет спасать их всю свою жизнь.

XIX[29]. И когда Он был двенадцати лет, пришли Его родители по обычаю в Иерусалим на праздник пасхи вместе с другими. Когда же после праздника возвращались домой, Иисус пошел обратно в Иерусалим, родители же думали, что Он идет вместе со всеми. Прошедши дневной путь, стали искать Его среди родственников и близких. И, не найдя Его, возвратились в Иерусалим, чтобы искать Его. Через три дня нашли Его в храме, сидящего среди учителей, слушающего Закон и спрашивающего их. И все со вниманием слушали Его и дивились, как Он, будучи ребенком, заставил умолкнуть старейшин и учителей народа, разъясняя Закон и речения пророков. И мать Его сказала Ему: Дитя! Что Ты сделал с нами? Вот отец Твой и я с великою скорбью искали Тебя. Он сказал им: зачем вам было искать Меня? или вы не знали, что Мне надлежит быть в том, что принадлежит Отцу моему. А книжники и фарисеи сказали:

Ты — мать этому ребенку? И она сказала: да. И они сказали ей: благословенна ты между женами, ибо Господь благословил плод чрева твоего. Такой славы, такой доблести и такой мудрости мы никогда не видели и никогда о ней не слышали. И Иисус встал и пошел за своей матерью и был в повиновении у своих родителей. И мать Его сохранила все слова в сердце своем. Иисус же преуспевал в премудрости и в возрасте и в благодати. Слава Ему во веки веков. Аминь.

Комментарии

Евангелие детства (Евангелие от Фомы)

[1] Текст (с французского переводом) см.: *Michel C.* Evangélies apocryphique. P., 1924.

[2] По-видимому, имеется в виду апостол Фома, упоминаемый в Новом завете, «Фома неверный», как его называют в христианской традиции; в ченобоскионском Евангелии Фомы он назван полным именем: Иуда Дидим Фома.

[3] *Двенадцать* — священное число в иудейской и христианской теологии (см. комментарий к Евангелию от Петра).

[4] Согласно этому рассказу, уже в детстве Иисус выступал против соблюдения субботних установлений, т. е. против иудейской обрядности.

[5] Характерно, что книжник Анна выступает как обличитель Иосифа и Марии в Протоевангелии Иакова (см. выше): вероятно, один из авторов этих произведений был знаком с сочинением другого.

[6] Ср.: «Благословляйте гонителей ваших: благословляйте, а не проклинайте» (Римл. 12.14).

[7] Эти слова перекликаются с речением, приведенным в ченобоскионском Евангелии от Фомы и оксиринхском логии (см. выше, комментарии к фрагментам из Евангелия евреев): «Пусть тот, кто ищет, не перестает искать до тех пор, пока не найдет, и, когда он найдет, он будет потрясен...» Смысл упрека Иисуса заключается в том, что Иосиф не может (не хочет) найти скрытую истину в поступках Иисуса.

[8] Текст не вполне ясен: здесь также возможен скрытый смысл, заключающийся в том, что Иисус принадлежит Иосифу как человеку, которого он пришел (как и других людей) спасти.

[9] Имя Закхей встречается в Новом завете; в Евангелии от Луки так зовут мытаря (начальника сборщиков пошлины).— 19.2.

[10] Альфа и омега — первая и последняя буквы греческого алфавита.

[11] Бета — вторая буква греческого алфавита.

[12] Лицемеры — обычное в новозаветных евангелиях определение фарисеев и книжников, которые учат только внешним соблюдениям установлений закона.

[13] Описывается начертание греческой буквы «А» (альфа), средняя черта могла быть косой — такой вариант, по-видимому, имеет в виду автор.

[14] Учитель здесь выражает идею о предвечности бытия Христа (эту идею не разделяли иудео-христиане), появившуюся к тому времени в христианстве главным образом под влиянием гностицизма.

[15] Эти слова перекликаются с речением из хенобоскионского Евангелия Фомы: «Старый человек в его дни не замедлит спросить малого ребенка семи дней о месте жизни, и он будет жить. Ибо много первых будут последними, и они будут одним» (4); аналогичное речение сохранилось в греческом варианте на оксиринхском папирусе: «...(говорит Иисус) человек не будет колебаться... спросить ребенка... о месте... Тогда многие первые будут последними и последние первыми... И...»

[16] Имеется в виду плоская крыша, характерная для домов Ближнего Востока.

[17] Зенон — греческое, а не иудейское имя; вряд ли реальный мальчик мог носить его, но автор был грекоязычным и употреблял привычные ему имена.

[18] Это чудо введено в Евангелие детства под влиянием рассказа о чуде, сотворенном апостолом Павлом, согласно «Деяниям апостолов» (20.9—12): там рассказывается, как юноша Евтих заснул, и выпал из окна третьего этажа, и был поднят мертвым. Павел же, «обняв его, сказал: не тревожьтесь; ибо душа его в нем» Правда, описание в «Деяниях апостолов» менее фантастично, чем в Евангелии детства (там не сказано прямо, что Павел воскресил его).

[19] В греческом тексте γωνία — в углу; некоторые исследователи исправляют на γειτωνία — в соседстве, что кажется более логичным.

[20] Ср.: «И Матерь Его сохраняла все слова сии в сердце Своем» (Лк. 2.51).

[21] Сто мер — взято, вероятно, по аналогии с Евангелием от Луки, где в одной из притч упомянут огромный долг в сто мер (сто кор) зерна. Кор был равен примерно от 6 до 10 медимнов (медимн — 52, 53 л). Вероятно, в этом описании как бы предвосхищаются слова Иисуса из притч о сеятеле: «Иное упало на добрую землю и принесло плод: одно во сто крат, а другое в шестьдесят, иное же в тридцать» (Мф. 13.8); «Иисус сказал: вот сеятель вышел, он наполнил свою руку, бросил (семена)... И иные упали на добрую землю, и сто двадцать мер на одну» (Евангелие от Фомы, найденное в Наг-Хаммади. 9).

[22] Существовала традиция, что сам Иисус тоже был плотник (Мк. 6.3: «...не плотник ли он...») и что он делал ярма и плуги Эта последняя традиция сохранена у Юстина (Dial 88.8). Вероятно, автор Евангелия детства эти же занятия по аналогии приписал Иосифу.

[23] У Иринея это место передано следующим образом: «Между прочим, принимают и то поддельное сказание, будто Господь, в отрочестве учась грамоте, когда учитель по обыкновению сказал

ему: скажи «альфа», он отвечал: альфа, а затем, когда учитель велел ему сказать «бета», Господь отвечал: ты сначала скажи Мне, что такое альфа, и Я скажу тебе, что такое бета. И это объясняют так, что Он один лишь знает неведомое, на которое указал в образе альфы» (I. 20.1). У Иринея, как кажется, сведены в один два эпизода с учителями, хотя, возможно, он читал Евангелие детства именно в таком варианте (один «дурной» и один «хороший» учитель).

[24] В этом произведении, как и в Протоевангелии Иакова, Иаков считается сыном Иосифа (о Иакове см. выше).

[25] В описании этого эпизода использован рассказ Евангелия от Марка об исцелении дочери руководителя синагоги, которую сочли умершей: «...и видит смятение и плачущих и вопиющих громко...» (5. 38—39).

[26] В этой части рассказа использовано Евангелие от Луки (7.14—15): там Иисус также оживляет прикосновением, отдает воскресшего юношу его матери.

[27] Ср.: Лк. 7.16, где свидетели дивятся и прославляют чудотворца.

[28] Несколько раз повторенный оборот «Говорю тебе, встань» также заимствован из канонических евангелий (Мк. 5.41; Лк. 7.14).

[29] Дальше дословно повторен весь рассказ Евангелия от Луки (2.52) с добавлениями в духе концепции автора.

Примечания

Возникновение раннехристианской литературы

[1] Об истоках, содержании и жанрах новозаветной литературы см.: История всемирной литературы Т 1 М., 1983 С 501

[2] *Filson T V* New Greek and Coptic Gospel Manuscripts // Biblical Archeologist 1961 XXIV 1 P 6.

[3] Сочинение, начинающееся словами «Евангелия Истины есть радость для тех, кто получил от Отца истины милость познать Его через могущество Слова, пришедшего из Плеромы (полноты, совершенства.— *Сост*)», было найдено среди рукописей на коптском языке, обнаруженных в 1945 г в Египте По всей вероятности, Ириней имеет в виду именно это сочинение

[4] В греческом тексте (ὑπερλίαν — чрезвычайный, превосходящий (2 Кор. 12.11) По-видимому, речь идет о «старших» (по авторитету) апостолах, непосредственно общавшихся с Иисусом Себя Павел также причисляет к апостолам, говоря, что «признаки» его апостольства были показаны перед коринфскими христианами разными знамениями (2 Кор 12 12)

[5] См. *Свенцицкая И С* Полис и империя эволюция императорского культа и роль «возрастных союзов» в городах малоазийских провинций // Вестник древней истории 1981 № 4 С 37

[6] В частности, Цельс (II в), которого цитирует Ориген, говорит, что христиане для собраний используют сапожные или валяльные мастерские (*Ориген* Против Цельса (Contra Celsum) IV.55. Далее: Contr Cels)

[7] Цит по: *Ранович А Б* Первоисточники по истории раннего христианства. М., 1933 С 161 «Дидахе» своего рода руководство для внутренней жизни христианских общин Рукопись этого произведения была обнаружена в 1875 г

[8] «Критика текста» и «критика форм» разобрана в книге Трофимовой М К «Историко-философские вопросы гностицизма» (М., 1979. С. 60—63) См также *Dibelius M* Die Formgeschichte des Evangeliums. Tüb., 1959; Geschichte der synoptischem Tradition. B., 1921

[9] По вопросу об историчности Иисуса в науке есть две школы мифологическая, которая все сведения об Иисусе считает мифическими, и историческая, сторонники которой полагают, что в основе рассказов о нем лежит историческое ядро Авторы настоящей книги принадлежат к последним Точка зрения противников исторической школы отражена в книге *Крывелев И А* Христос миф или действительность? М., 1987

[10] Септуагинта — «перевод семидесяти», по преданию, был осуществлен семьюдесятью александрийскими иудеями

[11] The Cambridge History of Bible Vol 1 Cambridge, 1970 P 230.

[12] См.. Поэзия и проза Древнего Востока М., 1973 С 123

[13] История всемирной литературы. Т 1 С 507

[14] *Johnson P* A History of Christianity L., 1976 P 44—45

[15] Подробно о содержании и образном строе Апокалипсиса Иоанна см.: *Козаржевский А. Ч.* Источниковедческие проблемы раннехристианской литературы. М., 1985. С. 82—90.

[16] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 22. С. 465—492.

[17] Послание к Лаодикийцам упомянуто в Послании к Колоссянам (4.16). К подлинным посланиям Павла относят Послание к Римлянам, оба Послания к Коринфянам, Послание к Галатам; в расширенный список подлинных посланий включают Первое послание к Фессалоникийцам, Послание к Филиппийцам, Первое послание к Тимофею (иногда Послание к Филимону). О проблеме подлинности посланий см.: The Cambridge History of Bible. Vol. 1. P. 237—242. См. также: *Козаржевский А. Ч.* Указ. соч. С. 71—81.

[18—19] Это свидетельство приведено у Евсевия (HE. III. 39).

[20] Подробное исследование вопроса о Q, существование которого в настоящее время признает подавляющее большинство ученых, см.: *Edwards R. A.* A Theology of Q. Philadelphia, 1976. Эдвардс считает, что община, записавшая речения, рассматривала Иисуса как учителя, пророка и мудреца, все основные речения были связаны с пришествием «Сына человеческого» (ученый отмечает, что «Сын человеческий» — эсхатологическая фигура, ожидавшаяся в «последние времена», возможно, первоначально и не отождествлялась с Иисусом, это отождествление произошло только после смерти Иисуса.— P. 36). Образ «Сына человеческого» заимствован из книги пророка Даниила (7.14).

[21] В синодальном переводе Евангелия от Луки после слова «нищие» добавлено «духом».

[22] См.: *Амусин И. Д.* Кумранская община. М., 1983. С. 217.

[23] Этот перевод предложен С. С. Аверинцевым (см.: История древнего мира/Под ред. Дьяконова И. М., Нероновой В. Д., Свенцицкой М. С. Т. III. М., 1982. С. 126).

[24] Согласно этой тенденции, Иисус у Луки рождается не в доме (ср.: Мф. 2.11), а в хлеве: «...и положила младенца в ясли...» Поклониться ему пришли пастухи, а не восточные мудрецы (волхвы — в русском переводе), как у Матфея.

[25] Эта особенность, по-видимому, связана с тем, что автор третьего евангелия явно был греком, у него меньше, чем у Матфея, использована ветхозаветная литература, и адресовался он читателям из иноудеев (см.: *Козаржевский А. Ч.* Указ. соч. С. 50—52).

[26] Например, оксиринхский логий (I): «Иисус сказал: Там, где (двое, они не) без бога, а там, где один, я говорю вам это, я с ним. Подними камень, ты найдешь меня там, разруби дерево, я тоже там» — в коптском тексте Евангелия от Фомы разделен между двумя речениями (первая часть греческого логия в речении 35, вторая — в 81). Подробнее об этом см.: *Трофимова М. К.* Историко-философские вопросы гностицизма. С. 83.

[27] Ни Марк, ни Лука, согласно церковной традиции, не были непосредственными учениками Иисуса (ими были Матфей и Иоанн), Лука, по преданию, был спутником апостола Павла, Марк — Петра, хотя в самих евангелиях, связанных с их именами, об этом ничего не говорится.

[28] Например: «Дщери Иерусалимские! не плачьте обо Мне, но плачьте о себе и детях ваших; Ибо приходят дни, в которые

скажут: «...блаженны неплодные, и утробы неродившие, и сосцы непитавшие»» (Лк. 23.28—29).

[29] The Cambridge History of Bible. Vol. I. P. 265.

[30] Евангелие написано от имени «любимого ученика» Иисуса, но еще в древности авторство это вызывало сомнения: так, Папий считал автора четвертого евангелия и автора Апокалипсиса разными лицами, причем только последнего он называл учеником Иисуса (см.: *Евсевий*. НЕ. III. 39, 6).

[31] Относительную датировку этого евангелия разбирает А. Ч. Козаржевский. «Четвертое евангелие в целом отражает весьма развитую богословскую мысль, далекую от арианизмов Апокалипсиса и тем более кумранских документов» (*Козаржевский А. Ч.* Указ. соч. С. 56). См. также: *Амусин И. Д.* Указ. соч. С. 217—218; исследователь указывает, что совпадений с кумранскими текстами больше всего в писаниях, связанных с именем Иоанна (не только в евангелии, но и в посланиях).

[32] См.: История всемирной литературы. Т. 1. С. 507.

[33] Ср., например: «Как трудно имеющему богатство войти в Царство Божие» (Мк. 10.23) и «Трудно богатому войти в Царство Небесное» (Мф. 19.23).

[34] *Bell H. I.* Recent Discoveries of Biblical Papyri. Oxford, 1937. P. 22.

[35] Так, в Послании к Галатам вместо ἀγαπήσαντός με (возлюбившего меня) он читал ἀγοράσαντός με (выкупившего меня) (2.20), тем самым подчеркивая свою идею выкупа Христом людей у мира и передачи их истинному божеству.

[36] Вопрос об авторстве и времени создания «Деяний апостолов», так же как и посланий апостолов, адресованных по форме всем христианам (их называют «католические» или «соборные» послания), неясен. Стилистические совпадения позволяют думать, что автором и третьего евангелия, и «Деяний апостолов», во всяком случае основной их части, является один и тот же человек. «Деяния» были написаны уже после падения Иерусалима, на рубеже I и II вв., после создания первых трех новозаветных евангелий. Главным героем «Деяний апостолов» является Павел. Признание этого произведения каноническим связано, по всей вероятности, с распространением «паулинизма» — учения Павла, которое в начале II в. получило поддержку многих групп христиан. Что касается соборных посланий, то они были созданы, как и поздние послания, приписываемые Павлу, вероятно, уже в начале II в., когда священнотворчество шло особенно интенсивно.

[37] Ветхозаветными апокрифами (у иудаистов — «посторонние книги») называются произведения иудейской литературы, созданные в III—I вв. до н. э. Некоторые из них оказались вошедшими в греческий перевод Библии; католическая и православная церкви их признают, а протестанты, следуя иудейскому канону, исключают.

[38] The Cambridge History of Bible. Vol. I. P. 264.

[39] Впоследствии это послание было включено в канон, вероятно, из-за имени его автора, ибо Иаков, брат Иисуса, был почитаемой фигурой в христианской традиции (правда, неясно, кому из нескольких Иаковов, упомянутых в Новом завете, приписывалось это послание: среди непосредственных учеников Иисуса названы

Иаков, брат Иоанна, и Иаков Алфеев, но скорее всего речь шла именно о брате Иисуса).

[40] Климент Римский, по церковному преданию, был одним из первых римских епископов (конец I в.); ему приписывается Послание к Коринфянам, связанное с резким внутренним конфликтом среди коринфских христиан между молодыми и старейшими членами общины. В письме имя автора не названо, но по достаточно древней традиции его приписывали Клименту. В Послании Варнавы утверждается противопоставление иудаизма христианству («Не Израиль, а христианство наследует завет»), т. е. развиваются идеи паулинизма. Церковь называет и того и другого «мужами апостольскими», но в окончательный текст канона их произведения не были включены, возможно из-за сомнительности авторства.

[41] Евсевий приводит слова александрийского епископа Дионисия, который не признавал, что автор Апокалипсиса и Евангелия от Иоанна — одно и то же лицо: «Из духа того и другого, из образа речи... я заключаю, что писатель их не один и тот же» (НЕ. VII. 25)

[42] О рукописных сводах Нового завета см.: *Козаржевский А. Ч* Указ. соч. С. 19—25.

[43] Первоначально слово «ортодоксы» употреблялось христианскими писателями (Климент Александрийский) для обозначения людей чистой веры. В 325 г на Никейском соборе большинством епископов был принят христианский символ веры, арианство было осуждено. Единая церковная организация стала называться католической (всеобщей) ортодоксальной (православной) церковью, хотя фактически расхождения между западными и восточными христианами оставались.

[44] Это произведение в переводе на русский язык опубликовано в книге: От берегов Босфора до Евфрата/Сост С С Аверинцев. М., 1987

Неканонические речения (аграфа) и фрагменты неизвестных евангелий

[1] Правда, выражение «вернуться к Истине» могло быть истолковано в гностическом духе (среди коптских рукописей найдено Евангелие Истины), но более близкая параллель содержится в Евангелии от Иоанна (4.23). Для раннего христианства вообще характерно отсутствие строгих теологических конструкций; одни и те же понятия (вернее, образы-символы), такие, как Истина, «дух», «сила», воспринимались разными читателями и слушателями по-разному.

[2] По вопросу о сроках второго пришествия среди христиан, по-видимому, шла острая полемика: так, во Втором послании Петра говорится о людях, «наглых ругателях», которые сомневаются в возможности пришествия, ибо оно не наступает. Автор отвечает им: «Не медлит Господь *исполнением* обетования, как некоторые почитают *то* медленнем; но долготерпит нас, не желая, чтобы кто погиб, но чтобы все пришли к покаянию» (3.9).

[3] В канонических евангелиях нет упоминания Иисуса в «образе раба».

[4] Ср. логий, сохранившийся в греческом варианте на папирусе из Оксиринха, а в коптском – в Евангелии от Фомы: «Говорит

Иисус. Если вы не отречетесь от мира, не обретете царства божия; если вы не будете соблюдать субботу, не увидите Отца».

[5] В том же Евангелии от Луки Иисус, оправдывая своих спутников, срывавших в субботу колосья, сказал: «...Сын Человеческий есть господин и субботы» (6.5).

[6] Apocryfi Novego Testamento. Lublin, 1980. P. 96.

[7] Речь идет о горе около Самарии, которую считали священной самаритяне, не признававшие Иерусалимского храма; в свою очередь иудеи не считали самаритян единоверцами.

[8] См.: *Амусин И. Д.* Кумранская община. М., 1983. С. 143.

[9] В новозаветных текстах, при всей очевидной близости учения первых христиан к кумранитам, видна полемика между последователями Иисуса и кумранскими ессеями и по другим вопросам. Наиболее яркий пример этой полемики — выступление против замкнутости кумранитов. «Для того ли приносится свеча, чтобы поставить ее под сосуд или под кровать?» (Мк. 4.21; ср.: Евангелие от Фомы. 38).

[10] *Bell H. I.* Recent Discoveries of Biblical Papyri. Oxford, 1937. P. 20.

[11] Белл решительно возражает против теологов, которые считали папирусный фрагмент составленным на основании четырех новозаветных евангелий (Ibid. P. 17—18).

[12] *Roberts G. H.* An Unpublished Fragment of the Fourth Gospel in John Rylands Library. Manchester, 1935.

Иудео-христианские евангелия

[1] Иероним последние годы жизни провел в Палестине, занимаясь толкованием священных книг христиан. Епифаний, епископ Саламинский, родился в Палестине.

[2] О кумранских сектантах см.: *Амусин И. Д.* Кумранская община. М., 1983; *Он же.* Рукописи Мертвого моря. М., 1960. С. 268, где автор разбирает свидетельство писателя IV в. Филострата о ессеях: Филострат пишет, что «Христа как Господа, сына Бога, они не ожидают и не признают, что он возвещен в Законе и пророках, но ждут его, считая только пророком и справедливым человеком». В данном случае Филострат объединяет секту ессеев с иудео-христианской сектой эбионитов, не различая их учений.

[3] *Daniélou J., Marrou H.* Nouvelle Histoire d'Eglise. Vol. 1. P., 1963. P. 88—89.

[4] Перед этим Ириней говорил об учениях, согласно которым земной мир создан злыми силами.

[5] Согласно Иринею, Керинф считал, что Иисус отличался от остальных людей справедливостью, благоразумием и мудростью (1.26).

[6] Почитание эбионитами Ветхого завета сказалось и в том, что во II в. эбионит Симмах предпринял новый перевод его на греческий, стараясь быть ближе к оригиналу (о Симмахе упоминает Евсевий).

[7] Учение эбионитов охарактеризовано в книгах: *Danielou J.* Théologie du iudeo-christianism. Tournae, 1958; *Strecker S.* Das Iudenchristentum in den Pseudoclementinae. B., 1958.

[8] *Danièlou J.* Op. cit. P. 33 f. См. также: Apocryfy Novego Testamento. P. 96.

[9] *Erhardt A. A.* Iudeo-Christians in Egypt: The Epistulae Apostolorum and the Gospel of Hebrews//Studia Evangelica. Bd 3. B., 1963. S. 361.

[10] Отрывки из иудео-христианских евангелий собраны в книге: *Preuschen E.* Op. cit. S. 11—16. Е. Преушен придерживается трехчленного деления иудео-христианских евангелий.

[11] Наиболее ясно такое восприятие знамения с голубем выражено в Евангелии от Иоанна: там Иоанн Креститель сразу признает Иисуса Сыном божиим и говорит своим ученикам: «Я видел Духа, сходящего с неба как голубя и пребывающего в Нем» (1.32).

[12] Подробнее об этом см.: *Вейнберг И. П.* Человек в культуре древнего Ближнего Востока. М., 1986. С. 125—126.

[13] В Евангелии от Иоанна ко всем уверовавшим в Христа применено выражение «дети Божии» (1.12—13): «...верующим во имя Его дал власть (право — греч. 'εξουτία) быть чадами Божиими, которые ни от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога родились» — здесь выражена по существу та же идея истинного, духовного рождения.

[14] Такое отношение к жертвоприношениям появилось в среде переселенных в Вавилонию иудеев после разрушения Первого храма Навуходоносором.

[15] В тексте Септуагинты, который цитируется в послании, вместо слова «тело» (σώμα) стоит слово «уши» (ὠτία) — «ты открыл мне уши». Смысл фразы в Послании к евреям заключается в том, что Иисус принес в жертву свое тело и тем самым сделал ненужными все жертвоприношения.

[16] В греческом тексте — του λεγομένου, т. е. «о котором говорят», что он Христос. Иосиф Флавий знал об Иисусе, но, как правоверный иудей, мессией его не признавал. Место это, без сомнения, подлинное: верующий переписчик, если бы он делал вставку, не мог употребить оборот, ставивший под сомнение мессианство Иисуса. Ср. со свидетельством Флавия об Иисусе, дошедшим в арабском переводе (см.: История древнего мира/Под ред. И. М. Дьяконова, В. Д. Нероновой, И. С. Свенцицкой. Т. IV. М., 1983. С. 117)

[17] Об Иуде, брате Иисуса, упоминает Евсевий Кесарийский. Он пишет о преследованиях, которым подверглись его внуки.

[18] Упоминание братьев и сестер Иисуса вызвало споры среди христианских писателей. Ориген считал их детьми Иосифа от первого брака; ортодоксальная церковь утверждает, что это — двоюродные братья Иисуса, хотя греческое слово 'ἀδελφος применяется прежде всего к родным братьям.

[19] Отзвук этой традиции можно увидеть в Первом послании к Коринфянам (15.7). Там сказано, что Иисус явился Иакову, но в отличие от апокрифа после ряда других явлений.

[20] В «Деяниях апостолов» (главы 22—26) подробно рассказывается о пребывании Павла в Палестине, о споре его с иудеями; он был арестован римскими провинциальными властями, чтобы спасти его от разъяренной толпы. В конце концов Павел, обладавший римским гражданством, был отправлен в столицу империи для решения своей участи. Провинциальный наместник не рискнул сам осудить римского гражданина (в восточных провинциях в I в. римских граждан было немного).

[21] Русская православная церковь на этом основании называет апостола Андрея Первозванным. Согласно поздней легенде, Андрей проповедовал в северном Причерноморье и даже дошел до Киева и Новгорода. Особое почитание Андрея противостояло особому почитанию Петра римско-католической церковью.

[22] О существовании христиан в Палестине во II в. свидетельствует Лукиан в своем произведении «О кончине Перегрина». Герой этого произведения — бродячий философ Перегрин примкнул к палестинским христианам. Когда он был посажен в темницу, к нему приезжали посланцы христиан Малой Азии, что указывает на тесные связи христиан Палестины и Малой Азии.

[23] О времени и месте возникновения иудео-христианских евангелий см.: *Daniélou J.* Op. cit. P. 68. Эрхардт считает, что первоначальный текст Евангелия евреев был создан между 65 и 100 гг. (*Erhardt A. A.* Op. cit. S. 363).

[24] *Pines Sh.* The Jewish Christians of Early Centuares of Christianity according to New Source. Ierusalim, 1966.

[25] *Толанд Д.* Назарянин, или иудейское язычество и магометанское христианство // Английские материалисты XVII в. Т. 1. М., 1967. С. 241—250.

[26] Pines Sh. Op. cit. P. 70—77.

Евангелие от Петра

[1] См.: Мк. 1.16. Согласно Евангелию от Иоанна, первым за Иисусом пошел Андрей, который затем привел брата своего Симона, названного Иисусом Кифой (1. 41—42).

[2] В других новозаветных евангелиях право прощать грехи дано Иисусом всем апостолам (Ин. 20.23); в Первом послании к Коринфянам (3.11) символом камня, положенного в основание веры, предстает сам Иисус, тот же образ (камень в основании — Иисус) употреблен в Первом послании, автором которого церковь считает Петра (2.4).

[3] В различных преданиях Петр выступает как проповедник в разных регионах Римской империи — в Антиохии Сирийской, в Малой Азии, оттуда отправился в Рим, где был распят на кресте во время преследований христиан императором Нероном (об этих преследованиях см.: *Тацит.* Annales. XV. 44). В Новом завете о пребывании Петра в Риме ничего не сказано; Первое послание Петра адресовано христианам малоазийских провинций (1.1).

[4] Возможно, в этом сравнении отражено иудео-христианское представление об Иисусе как о праведном человеке.

[5] В частности, разрабатывался сюжет о борьбе Петра с Симоном Магом, который считался основателем секты симонман, по учению близких к гностикам. Симон упоминут в «Деяниях апостолов» (8.9—24); о нем рассказывали и христианские писатели II—III вв. (Юстин, Ипполит).

[6] *Ориген.* Com. in Matth. 10.17.

[7] «Книгой Иакова» Ориген называет рассказ Иакова о детстве Марии, обычно называемый в научной литературе Протоевангелие Иакова. В нем Иосиф говорит перед женитьбой на Марии, что у него уже есть сыновья (9 : 2) — см. ниже.

[8] Haeraetic. Fabularum Compend. II.

[9] После смерти царя Ирода, вассала Рима, основные районы Палестины были превращены в 6 г. до н. э. в римскую провинцию, а окраинные — переданы в управление его сыновьям; так, Галилея и Перея находились под властью Ирода Антипы вплоть до 40 г. н. э. Ирод Антипа носил титул тетрарха (четверовластника).

[10] О казни проповедника Иоанна Иродом Антипой рассказывает и иудейский историк Иосиф Флавий в «Иудейских древностях» (XVIII. 5.2).

[11] О том, что эта версия достаточно рано появилась среди иудеев, свидетельствует фраза из Евангелия от Матфея: «И прошелось слово сие (т. е. о краже тела.— *Сост.*) между Иудеями до сего дня» (28.15).

[12] Этот перевод разбирает *Zann Th.* Forschungen zur Gesichte des Neuen Testament Kanons und altkirchliche Literatur. L., 1881. S. 216.

[13] Так, И. Д. Амусин пишет, что члены кумранской общины считали иерусалимское священство «нечестивым, а сам храм — оскверненным этим священством» (см.: *Амусин И. Д.* Кумранская община. М., 1983. С. 134).

[14] См., например: *Жебелев С. А.* Евангелия канонические и апокрифические. Пг., 1919. С. 23—28; *Riddel D. V.* The Gospels: Their Origin and Growth. Chicago, 1939. P. 246.

[15] Ж. Даньелу подробно рассматривает «мистерию креста» в учении иудео-христиан и гностиков (*Daniélou J.* Théologie du iudeo-christianism. P. 291—292).

[16] Ср. Евангелие от Филиппа (91—92): крест отождествляется с деревом; воскресение произошло благодаря «древу жизни» (91—92). В гностическом Евангелии Истины говорится, что Иисус был пригвожден ко древу и стал плодом Знания Отца (крест становится плодоносящим деревом).

[17] Правда, Евангелие от Луки начинается от первого лица, обращающегося к некоему Феофилу, но потом автор исчезает из повествования; в Евангелии от Иоанна в конце указано, что писал евангелие ученик, о котором Иисус сказал, что тот пребудет, «пока прииду» (21.23), но в самом рассказе его авторство нигде не подчеркнуто, рассказ объективизирован, содержание его не зависит от того, чему был этот автор свидетелем.

[18] Аналогичное восприятие засвидетельствовано в Евангелии от Иоанна, самом литургичном из новозаветных евангелий. Уверовавшие в Иисуса самаритяне называют его «Спаситель мира» (4.42). В этом евангелии образ Иисуса сакрализуется с самого начала.

[19] См.: *Донини А.* У истоков христианства. М., 1979; в письмах Бар-Кохбы упоминаются галилеяне, но, насколько их можно отождествить с христианами, неясно (о письмах см.: *Yadin Y.* More on the Letters of Bar Kohkba // Biblical Archeologist. 1961. XXIV. 3).

[20] Об этих свидетельствах см.: *Амусин И. Д.* Тексты Кумрана. М., 1971. С. 91.

[21] Точки зрения о том, что Евангелие от Петра явилось переработкой Евангелия евреев, придерживался Гольтцман (*Holtzmann H. I.* Lehrbuch der historisch-kritische Einleitung in den Neuen Testament. Freiburg, 1886. S. 538); голландский ученый

Ван-ден-Берг Ван-Эйсинга считал это евангелие греческой переработкой первоначального арамейского евангелия (см.: *Ван-ден-Берг Ван-Эйсинга.* Первоначальная христианская литература. М., 1929. С. 12). Даниелу считает Евангелие от Петра одним из ранних иудео-христианских евангелий (Op. cit. P. 31—32).

[22] *Ориген.* Contr. Cels. IV. 22.

[23] *Harnack A. von.* Bruchsstücke des Evangeliens und der Apocalypse des Petrus. Leipzig, 1893. S. 36.

[24] Интересно, что сохранилось раннесредневековое изображение Христа, вручающего книгу (евангелие?) апостолу Петру (*Leipoldt J., Moren S.* Heilige Schriften. Leipzig, 1953. Taf. 12).

Протоевангелие Иакова

[1] История всемирной литературы. Т. 1. М., 1983. С. 511.

[2] Отзвук того, что Мария не воспринималась первоначально как дева, содержится в словах Евангелия от Матфея (1.25) о том, что Мария родила первенца (Иисуса).

[3] Полемика с этой легендой содержится в гностическом Евангелии от Филиппа: «Некоторые говорили, что Мария зачала от духа святого. Они заблуждаются. Того, что они говорят, они не знают. Когда (бывало, чтобы) женщина зачала от женщины?» Для автора этого евангелия «дух» (как в арамейском евангелии) — женское начало. Но при этом Филипп пишет: «Мария — дева, которую сила не осквернила» (17). По-видимому, автор вообще не признавал плотского рождения Иисуса.

[4] С точки зрения хронологии (если принимать церковную дату рождения Иисуса) существование у Иосифа взрослых сыновей к моменту рождения сына Марии очень мало вероятно: Иаков погиб в 62 г., причем нигде не сказано, что он был очень стар.

[5] «И жена облачена была в порфиру и багряницу, украшена золотом, драгоценными камнями и жемчугом и держала золотую чашу в руке своей, наполненную мерзостями и нечистотою блудодейства ее» (Откр. Ин. 17 : 4).

[6] См. в Ветхом завете: жене, подозреваемой в измене, жрец дает выпить «горькую воду, наводящую проклятье» (Числа. 5.24).

[7] Ср. другой вариант имени отца Захарии в Евангелии евреев (и комментарии к этому месту).

[8] Самостоятельность предания об Иоанне следует, в частности, из того, что Ирод видит в нем мессию, будущего царя Израиля.

[9] См.: *Кобяк Н. А.* Индексы «ложных» и «запрещенных» книг и славянские апокрифические евангелия. М., 1983.

[10] Так, в «Метаморфозах» Апулея герой их Луций обращается к Исиде как к «вечной заступнице рода человеческого», «охранительнице смертных», «матери несчастных» (Met. XI.25).

Евангелие детства (Евангелие от Фомы)

[1] Хотя, как будет показано ниже, в этом произведении видно влияние гностиков, ничего общего у него с хеновоскионским Евангелием от Фомы нет.

[2] Сходство между сказаниями о детстве Иисуса и детстве Кришны наводит на мысль о влиянии этих сказаний друг на друга, скорее всего индийских сказаний, пришедших к христианам через Ближний Восток. По христианской легенде Фома проповедовал в Индии.

[3] По словам Иринея (Против ересей. I.7.2), гностики (во всяком случае некоторые группы, которые можно причислить к ним) считали Иисуса состоявшим из нескольких элементов: из духовного, душевного, телесного, в него входил также «незримый Спаситель», который затем, во время допроса Пилатом, вышел, ибо он был непричастен страданиям; страданиям было причастно душевное и телесное начало, но тело его было сотворено особым образом («неизреченным искусством»).

[4] *Smidt C.* Pistis Sophia: Ein gnostisches Originalwerke des 3. Jahrhunderts. B., 1925. S. 89—90.

[5] В Апокалипсисе Петра наказание несут: хулившие путь справедливости, извращавшие справедливость, убийцы, прелюбодеи, лжесвидетели, богачи, не пожалевшие сирот и вдов, ростовщики, люди, поклонявшиеся идолам, вероотступники («оставившие путь бога»), женщины, сделавшие себе выкидыш (частичный перевод Апокалипсиса Петра см.: *Ранович А. Б.* Первоисточники по истории раннего христианства. М., 1933) Интересно отметить, что в Апокалипсисе Иоанна нет детализированного перечня грехов, там говорится о наказании всех нераскаявшихся язычников.

[6] См., например, Второе послание к Фессалоникийцам, где упомянуты члены христианской общины, поступающие «бесчинно» (3.11); в Первом послании к Коринфянам упоминаются блудники, лихоимцы, блудоречивые, пьяницы, какими «были некоторые из вас» (6.9—11).

[7] К началу IV в. среди христиан было много людей, занимавших муниципальные должности и даже должности жрецов Эльвирский собор 305 г специально рассматривал вопрос об этих людях.

[8] Во II в. происходили локальные гонения и преследования, Игнатий, епископ антиохийский, врестованный во время одного из таких преследований, обратился с посланием к римлянам, где просил римских христиан не заступаться за него, чтобы он мог погибнуть за веру.

[9] Например, там описано, как знамёна легионов, которые держали римские воины, сами собой согнулись и поклонились Иисусу, когда его вели на допрос

Часть II
Гностические апокрифы из Наг-Хаммади

Гностицизм и христианство

Во второй части книги мы предлагаем читателям пять очерков, посвященных апокрифическим текстам из собрания Наг-Хаммади: первому, второму и третьему из II кодекса [1] и второму из VI, а также первому из кодекса, именуемого в научной литературе Берлинским папирусом 8502.

В декабре 1988 г. исполнилось 43 года со времени открытия рукописей в Наг-Хаммади. Это немалый срок, и, хотя они подверглись научному анализу не сразу [2], уже заметны итоги большой исследовательской работы, проделанной учеными всего мира над собиранием, переводом, изданием и интерпретацией документов IV в., так неожиданно обогативших в середине XX столетия фонд исторических источников позднеантичного времени. В собрании Наг-Хаммади около тысячи страниц рукописного текста, выполненного на папирусе, несколько десятков ранее неизвестных произведений [3].

Есть веские основания считать, что произведения, переписанные в тринадцати сборниках, являются переводом с древнегреческого. Таким образом, знакомству с этой чрезвычайно интересной частью древнегреческой литературы ученые обязаны коптам, чья культура письменности к IV в. еще только оформлялась [4]. Сама по себе подобная ситуация обычна в истории античной литературы: если бы отсутствовали, например, арабские переводы из Аристотеля, наше знание творчества великого мыслителя было бы много беднее. Сохранение той или иной литературной традиции в переводах, как правило, не случайно. Обнажая особенности общего исторического процесса, оно сообщает памятникам дополнительный интерес, будучи свидетельством передачи культурных ценностей от одних народов к другим.

Труды, посвященные текстам Наг-Хаммади, имеют не только научное значение. Они примечательны и как факты истории культуры нашего времени, так как дают возможность наблюдать смену интересов и увлечений ученых, чередование методических при-

емов и проблем, которые вставали при исследовании рукописей Наг-Хаммади.

Конец 40-х — 50-е годы, на которые пришлись усилия первых зарубежных ученых, взявшихся за эти рукописи, для многих из них были временем тяжелого внутреннего кризиса, рожденного второй мировой войной и ужасами фашизма. Нужно было осмыслить горький жизненный опыт, приобретенный в эти годы, когда люди оказались поставленными в экстремальные условия существования, стали свидетелями больших социальных перемен, утраты многих ценностных ориентиров, потрясения привычных нравственных основ. В найденных рукописях ученых изумило казавшееся им близким настроение глубокой неудовлетворенности реальной жизнью, ощущение потерянности человека в мире, его одиночества. Многих авторов привлекала установка древних текстов, далекая от теоретической философии нового времени и напоминавшая этим ученым экзистенциальные поиски их собственных учителей и современников.

Первым исследователям собрания Наг-Хаммади принадлежат взволнованные рассказы-исповеди о том, что значила для них встреча с коптскими рукописями, какой толчок для определения своей мировоззренческой позиции они получили от их чтения[5]. Вероятно, общее увлечение в те годы экзистенциальной философией и содержание древних текстов, выдержанных как бы в ее духе, определили поначалу не столько историческую, сколько мировоззренческую их интерпретацию.

Специфическое экзистенциалистское истолкование приобрела в те годы и проблема гностицизма, к которой тексты были сразу привязаны исследовавшими их учеными: в первых публикациях собрание называли «гностической библиотекой»[6]. Связанная своим наименованием со словом «гносис» (знание), от которого произошло и другое — гностики, проблема гностицизма оформилась в историографии XIX в. как исследовательская, имеющая целью изучение в истории раннего христианства некоего явления, открывавшегося в довольно смутных и противоречивых сведениях современников.

Проблема гностицизма предстала в науке со всей

очевидностью в работах Р. А. Липсиуса «Критика источников Епифания»[7] и А. Гариака «История догматов»[8]. Они положили начало критическому изучению источников и созданию на этой основе нетрадиционной концепции того, что такое гностицизм[9]. Со времени Гарнака стали обсуждаться вопросы о том, какое место в гностицизме занимает философия, какое — религия, проходит ли он путь развития от философии к религии или наоборот, каковы его суть и происхождение, какую роль при этом играют античное наследие, христианство, иудаизм, зороастризм, вавилонская и древнеегипетская культуры. Из явления, поначалу описываемого в пределах истории раннехристианской церкви (ересь), гностицизм превратился у сторонников компаративистской школы в явление, возникшее до и вне христианства, лишь позднее повлиявшее на последнее и в свою очередь воспринявшее его влияние. Ученые почувствовали настоятельную необходимость определить черты феномена, называемого ими гностицизмом (или гносисом), границы которого они готовы были раздвигать все дальше и дальше. Встал вопрос о генетической или типологической связи гностицизма со многими явлениями мировой культуры[10].

На разработку столь широко понимаемой проблемы оказывали воздействие перемены в методике исследования, увлечение компаративистикой, феноменологией, семиотикой, попытки использовать при обсуждении сущности тех или иных явлений культуры достижения психологии и проч. Все это, как и многочисленные трудности, связанные с критикой источников и давно известных, и в небывалом числе открываемых с конца XIX в., сделало проблему гностицизма одной из наиболее сложных, интересных и спорных в истории мировой культуры, но едва ли приблизило к завершению ее разработку.

Но база источников, привлекаемых для ее разрешения, ширилась; с того времени, как в поле зрения ученых оказались герметические, манихейские, мандейские документы, вопрос о гностицизме становился все более общим, исследователи выходили далеко за пределы истории раннего христианства. Однако из всех рукописных находок первой половины XX в., которые

так или иначе касались гностицизма, самое прямое отношение к этой теме имело открытие коптских рукописей. С находкой в Египте у исследователей появилась надежда, что рукописи из Наг-Хаммади не только помогут разобраться в сущности гностицизма, его происхождении, отношении к другим религиозным и философским течениям древности, но и прольют, быть может, неожиданный свет на историю раннего христианства.

Наметим направления, по которым велась в новейшей историографии разработка проблемы гностицизма [11]. Кроме попыток выделить в гностицизме некое неизменное мировоззренческое начало (Г. Ионас, А. Ш. Пюэш), обнаружить психологическую основу его, связав существование этого явления с процессом идентификации человеком своего Я (К. Юнг и его последователи), были сделаны шаги в сторону исторической или историко-религиозной интерпретации. Так, оставаясь в пределах хронологически ограниченного периода, Ж. Кнспель противопоставил знаменитому определению А. Гарнака (гностицизм — это «острейшая эллинизация христианства» [12]) другое, сводящееся к тому, что «гностицизм есть христианизация греческой философии и восточного мистицизма на основе евангелия» [13] (ср. это с точкой зрения Г. Ионаса на гносис как на «дух поздней античности» [14]). Надо учитывать, что такое общее понятие, как христианство, с помощью которого пытались определить гностицизм, авторы раскрывали по-разному.

На Международном коллоквиуме в Мессине в 1966 г. был выдвинут тезис, гласящий, что определить происхождение гностицизма означает определить его сущность [15]. Но однозначно установить это оказалось совершенно невозможным, поскольку в учениях, связываемых в свидетельствах древних с гностиками, представлена смесь самых разнообразных начал.

К наиболее обсуждаемым в литературе о гностицизме вопросам принадлежат следующие: о времени и месте его распространения, о корнях и, наконец, о его характере, вернее, о наборе признаков, по которым его надо описывать, об отношении понятий «гносис» и «гностицизм». Ученые довольно дружно

сходились на том, что, определяя гностицизм в качестве системы, они предлагали систему, конструируемую ими самими. Чем обобщеннее мыслились ее особенности, тем заметнее становился уход исследователей от конкретной истории в философию или психологию, литературоведение или космологию.

Нельзя сказать, что их усилия были бесполезны для обогащения этих дисциплин: открывался простор параллелям апофатических описаний единого и лингвистических наблюдений Л. Витгенштейна, гностической космологии и гипотез современной физики о парности и непарности, идентификации человека в древних текстах и пути психоанализа. Но все это скорее бросало свет на значимость гностицизма как явления культуры, чем вводило его изучение в конкретно-исторический контекст.

Однако тяга к историческому рассмотрению проблемы никогда не исчезала даже у тех исследователей, которые отдали дань веянию времени. Постепенно, когда сенсация по поводу открытия документов из Наг-Хаммади улеглась и эффектные предположения уступили место вполне академическому изучению текстов, история взяла реванш. Чаще стали раздаваться голоса в пользу менее «концептуализированного подхода» к гностицизму [16], слышались настоятельные призывы, вернувшись к скрупулезному анализу источников, выяснить точнее и с учетом недавно найденных произведений, что же сами древние понимали под словами «гносис» и «гностики» [17].

На этом пути сделано немало. Прежде всего полное издание фотокопий всех текстов Наг-Хаммади [18] позволило ученым работать как бы с подлинником, уточнять чтение, пересматривать восстановления испорченных мест и т. д. Появились первоклассные монографические исследования отдельных документов с переводами, разнообразными комментариями, параллельными местами. Рассматривая эти памятники как собственно исторические источники, такие работы способствовали переосмыслению ранее незыблемых в историографии представлений о гностицизме. Утратила цену дробная классификация гностических учений, основанная на некоторых описаниях, сделанных их противниками [19]. Вместе с тем подтвердилась хорошая

осведомленность Иринея относительно критикуемых им учений. Вопрос о том, чем было собрание Наг-Хаммади, потерял свой в известной мере умозрительный характер после того, как был проделан тщательный палеографический анализ ряда кодексов, обследованы их переплеты. И хотя многое еще остается неясным, история рукописей из Наг-Хаммади приобретает все более конкретные очертания.

С находкой текстов оказалось возможным пересмотреть представление об этической позиции гностиков, опиравшееся в основном на крайние свидетельства их противников, прежде всего Епифания. Фронтальное изучение источников обратило историков к проблеме идеологии гностического движения.

Некоторые предположения, высказываемые в первое время после открытия в Наг-Хаммади, не подтвердились. Например, стало очевидным, что рукописи достоверно освещают расцвет гностических учений, а не их возникновение. Но у исследователей остается возможность по произведениям, относящимся к более позднему периоду, реконструировать первоначальный.

В одной работе невозможно даже вкратце наметить те разнообразные проблемы, к изучению которых побуждают документы из Наг-Хаммади. Поэтому во II части книги предпринята попытка исследовать те из них, которые привлекли наибольшее авторское внимание. Такой проблемой является, в частности, отношение гностицизма к христианству первых веков его существования.

У специалистов, изучающих позднеантичную культуру, постоянно возникает потребность уяснить себе отношение гностицизма к христианству. В нашем понимании гностицизм и христианство противостоят друг другу. Этому не противоречит то обстоятельство, что те, кого ересиологи II—III вв. изобличали как гностиков, сами себя могли именовать христианами. Мы не согласны с учеными, считающими, что нельзя говорить о гностицизме как об особом явлении уже относительно доникейского христианства [20].

Споры о вере и знании, о творении мира и месте в нем человека с жаром велись в эпоху поздней античности. В них обнаруживалось коренное расхождение, с большей или меньшей отчетливостью просту-

пали исключавшие друг друга принципы. Действительно, христианские представления и образы наряду с представлениями и образами иного происхождения постоянно встречаются в том, что называют гностическими учениями, которыми во II и III вв. увлекались в самых разных местах Средиземноморья. Смешение отражалось в памятниках письменности и изобразительного искусства. Не только до, но и после соборов IV в., на которых формулировали символ веры, гностическое умонастроение уживалось с христианской образностью, словарем. Даже в средние века и новое время у писателей, считавших себя приверженцами христианского вероучения, подчас уловимы отзвуки гностических умонастроений.

О том, что есть гностицизм, каково его отношение к раннему христианству, написано очень много. Нельзя уйти от этой темы, работая с такими первоклассными источниками, как документы из Наг-Хаммади.

В гностицизме проявляется умонастроение, окрашенное переживанием человека своей тождественности абсолютному, присущее, например, культуре Древней Индии. Специфику же составляет то, что при этом умонастроении определяющей стала тема знания — самопознания. Убежденность в своей тождественности абсолютному отвращала гностика от социальности, ориентированной на признание других, влекла его к самоуглубленности, к медитативной активности. Это умонастроение искало средств не только понять и обосновать, но и пережить в личном опыте свою продолженность в мироздании, неотграниченность от его основ. Особая роль личного опыта препятствовала созданию единого учения, более или менее твердой догматики. Вероятно, именно многообразие чуждых мнений побудило Иринея сравнить «множество гностиков» с грибами, появившимися из земли (Против ересей. I.29.1).

Гностическое умонастроение выражает себя на языке мифов и философских спекуляций, в особенностях поведения людей. Но именно потому, что это для данного умонастроения только средства его выражения, гностицизм легко допускал в своих текстах смешение понятий, образов и представлений, восхо-

дящих к самым разным истокам: христианству и иудаизму, платонизму и первобытной культуре, пифагорейству и зороастризму и т. д. Всему этому, взятому из первоисточников или из чужих рук, частично переиначенному, придавался в гностических памятниках особый настрой, особый смысл.

Распространение гностицизма именно в поздней античности исторически обусловлено: с одной стороны, тем, что он таил в себе возможность для человека иным взглядом на вещи снять тяжесть одиночества, подавленности условиями внешнего мира, утраты социальных ориентиров; с другой стороны, тем, что идея самопознания была созвучна поздней античности, как эпохе переходной, эпохе широких культурных контактов. Эти контакты вызывали в людях потребность определить себя в сравнении с иными культурными традициями и создавали многообразные возможности для этого.

Посмотрим, как отражалась при решении некоторых мировоззренческих вопросов, существенных и для гностицизма, и для христианского вероучения, разница в исходных позициях.

Вопрос о знании. Его особое понимание наложило столь сильную печать на мировоззрение некоторых людей, что современники называли их гностиками. Знание, а не вера. Христианская вера была верой в Бога. Это, разумеется, свойственно не одному христианскому вероучению. Но этим оно отличалось от гностицизма. Тут вера уступала место гносису, роду самопознания, просветленности человека относительно его абсолютной природы. Это умонастроение не оставляло места вере как вере в Тебя, Я все вбирало в себя. В. В. Болотов называл это «полуверой» [21], ибо в пределе гностик осознавал себя абсолютным, в пределе верить было некому, кроме как самому себе.

Неоднократно отмечалось, что *вопрос об истоках зла* был основным в гностицизме. И если, согласно Ветхому завету, а затем и христианскому вероучению, знание добра и зла — удел бога, и Адам, вкусивший от древа познания добра и зла, осужден за посягательство на принадлежащее Богу, то при гностической установке вопрос о происхождении зла естествен. Зло

в гностике заключается в том, что он не знает себя, в забвении, неспособности выявить свою абсолютную природу, т. е. зло в самой божественности. На языке гностической космогонии именно так звучит миф о падении Софии. Гносис в форме самопознания гностика должен восстановить утраченную целостность: оторвавшаяся часть познает свою абсолютную природу, приходит к концу недуг божественности. В отличие от этого для христианства зло есть грех непослушания, идущий от «первого греха Адама», отнюдь не незнание. При этом самопознание в духе гностицизма не просто чуждо христианской вере, но есть большое прегрешение.

Вопрос о творении богом мира и человека, столь значительный в христианстве, разрешается в гностицизме совсем в ином ключе. Это ошибка, болезнь божественности, его помрачение, незнание. Докетизм, смешанный с неприятием мира, в наиболее «спокойных» гностических учениях переходит в эманационизм, близкий к неоплатоническому. И отделение бога низшего, творца, от бога высшего, благого, есть только отражение всего отпадающего от единого, всего противостоящего ему и препятствующего своими притязаниями, своей ограниченностью невежества единству абсолютного начала. Запечатленное же в раннем христианстве, утверждающее в основе своей отношение к творениям, к миру, к людям, тяготеет к иному мировосприятию, в христианском вероучении оно обосновывается отношением бога к человеку.

Вопрос о спасении также трактуется по-разному. В христианстве спасение есть дар свыше. В гностицизме это результат гносиса, озарения, самопознания гностика, то есть божественности. Соответственно этому Иисус в гностицизме скорее учитель, пробуждающий, просвещающий идущего путем гносиса, в конце концов сливающийся с ним, тождественный ему.

Вопрос о человеческой индивидуальности. Та связь верующего с Богом, на которую ориентирует христианское вероучение, свидетельствует о признании личного начала. Это проявляется, в частности, и в представлении о свободе выбора, которой наделен человек. Свобода выбора между добром и злом не про-

тиворечит в раннем христианстве идее промысла. Согласно этому вероучению, от Бога — промысл и дар свободы человеку, от человека — выбор нравственного пути. Напротив, в гностицизме по сути дела нет места ни промыслу, ни дару, ни свободе в раннехристианском смысле. Не о ком радеть, некому дарить, не в чем выбирать. Остается только просветленность божественности.

Можно сказать, что гностицизм ориентирован на утрату личного начала. Призывая к всемерному самоуглублению, требуя от человека, идущего путем гносиса, пробуждения спящих в нем сил, гностицизм предполагает постепенное расширение его Я до вселенских пределов, втягивание в него всего внешнего, однако же, в финале — исчезновение и первого и второго. В этом отношении можно говорить о глубинной нерелигиозности гностицизма.

По-разному освещается в христианстве и гностицизме *тема откровения*. Если христианство осмысляет себя как религия откровения, данного верующему богом, то в гностицизме откровение сливается с самопознанием гностика, иначе говоря, с самооткровением абсолютного.

Итак, согласно гностическому умонастроению, сходят на нет различия, поскольку все вбирает в себя гностик, открывая в себе абсолютное. Нет места ни Тебе, ни личному. В противоположность этому в раннем христианстве сознание ориентировано на существование Тебя. Рассмотренные под выбранным углом зрения гностицизм и христианство несовместимы. Это просвечивает в разной трактовке центральных мировоззренческих проблем, сформулированных на языке поздней античности.

Соображения, изложенные выше об отношении гностицизма и христианства, разумеется, не претендуют ни на то, чтобы дать сколько-нибудь исчерпывающий ответ на этот сложный вопрос, ни на то, чтобы считать предложенный подход единственно возможным. Но, быть может, имея в виду сказанное, будет легче понять и оценить вполне конкретные документы, связанные с гностическими учениями, к рассмотрению которых мы переходим.

Здесь следует оговорить, что при анализе доку-

ментов был выбран определенный ракурс. Мы шли от текста в его целостности, пытаясь изучить те внутренние связи, которые обнаруживаются между его отдельными частями, увидеть единство его композиции, стилистики, идей, образного строя. Этот общий методический ход не препятствовал нам в том или другом случае обратить преимущественное внимание в Апокрифе Иоанна на тему знания как самопознания, в Евангелии от Фомы — на композицию произведения, в Евангелии от Филиппа — на социальный аспект проповеди, в «Громе» — на интерпретацию темы единства в этом поражающем своей контрастностью памятнике, в Евангелии от Марии — на тему восхождения души. Это, разумеется, далеко не полный перечень занимавших нас вопросов.

Мы с сожалением думаем, что к переводам документов из Наг-Хаммади больше, чем ко всякому другому, применима игра слов: traduttore — traditore (переводчик — предатель). Ведь сами документы — переводы с древнегреческого языка на коптский — совсем иного строя, с иным словарным запасом. К тому же переводы порой несовершенны, испорчены при переписке. Тексты же помимо, если можно так выразиться, прозаического содержания, которое они заключают, имеют нередко ритмическую природу, что далеко не безразлично для их сути. Поэтому один перевод не в состоянии в равной мере быть буквально точным и передать общий смысл и дух произведения; донести его художественные особенности и позволить увидеть черты греческого оригинала, который некогда был переложен на коптский язык.

Апокриф Иоанна

Апокриф Иоанна причисляют к важнейшим источникам для изучения гностицизма. Мы предлагаем свой опыт рассмотрения пространной версии этого произведения, сохранившейся в рукописях Наг-Хаммади. Специально исследуется тема самопознания, весьма показательная не только для данного памятника, но и для всего явления гностицизма.

Апокриф относится к сравнительно недавно открытым источникам. Его краткая версия на коптском языке сохранилась в так называемом Берлинском папирусе 8502 — папирусном кодексе, найденном в Каире в конце XIX в. и приобретенном Берлинским музеем в 1896 г. В рукописи это произведение названо Апокрифом Иоанна. Его первый исследователь К. Шмидт [1] поставил этот документ в связь с гностическим космологическим учением, которое опровергал, вкратце изложив содержание, Ириней (Против ересей. 1.29). Первое издание краткой версии по Берлинскому кодексу осуществил много лет спустя после открытия (в 1955 г.) В. Тилль [2]. Три другие версии (еще одна краткая и две пространные) дошли в собрании коптских рукописей из Наг-Хаммади (кодексы III, II, IV). Их первое издание предприняли М. Краузе и Пахор Лабиб в 1962 г. [3]

Произведение в разных версиях переводили и комментировали видные специалисты В. Тилль, М. Краузе и Пахор Лабиб, С. Гиверсен, Ф. Виссе, М. Тардье [4]. Все, кто изучал памятник, отмечают его огромное значение для разрешения проблемы гностицизма.

Однако между четырьмя версиями имеется разница весьма ощутимая, прежде всего между пространной (Наг-Хаммади, II. 1) и краткой (Берл. пап. 8502). В пространной версии в отличие от краткой есть такие части, как сжатое содержание произведения (1. 1—4), о трех именах архонта (11. 15—20), о двойных именах (12. 26—13.5), о виде образа на воде (14. 24—30), о создании человека (15. 29—19. 15), о злокозненности протоархонта и воде забвения (25, 7—9), наконец, гимн Пронойи (30. 11—31. 27). Это далеко не полный

список расхождений. Изложение во многих местах носит разный характер, не совпадают имена и отдельные детали.

Наряду с этим части, из которых составлено произведение, ведут как бы самостоятельное существование. Они отличаются друг от друга лексически. В той или иной появляются слова и выражения, больше не повторяющиеся, например: «вода жизни» (Наг-Хаммади. II.1.4.21); «дух жизни» (там же. 25.23; 26.9—10, 16; 27.18—19); «судьба» (там же. 28.14—15, 21), и др. Вместе с тем некоторые части предстают снова в другом произведении то в более сжатом, то в развернутом виде. О гимне Пронойи, например, с его явными признаками влияния Евангелия от Иоанна, в частности пролога, заставляют вспомнить другие памятники: «Троевидная Протенойа» (Наг-Хаммади. XIII. 1) и «Мудрость Иисуса Христа» (Берл. пап. 8502).

Многие особенности дошедших в собрании Наг-Хаммади текстов объясняются тем, что это переводы с греческого. Ошибки переводчиков, неумение передать по-коптски смысл выражений, им не вполне понятный, домыслы интерполяторов, произвол эпитоматоров, описки переписчиков — все это надо иметь в виду.

Но помимо этой, так сказать, технической причины разнообразия вариантов, обилия разночтений есть и другая, обусловленная самой сутью творчества. Оно не поддается делению на авторский труд и труд тех, кто передает уже созданное. Здесь ситуацию можно уподобить той, в которой оказывается музыкальное произведение: исполнитель всякий раз по-своему интерпретирует его, становясь тем самым также его творцом. Тексты, с которыми мы имеем дело, жили, видоизменялись в течение длительного времени. Для Апокрифа Иоанна этот процесс занимал больше двух столетий, если считать временем создания первого, не дошедшего до нас варианта приблизительно 170 год. Речь идет о варианте, который мог послужить основой тех, что мы имеем в рукописях IV—V вв. [5]

Произведение, возрождавшее знакомые сюжеты, несло в целом некоторый новый смысл. Таким образом, и эти сюжеты обретали возможность иного понимания. На поиски тайного значения привычных мотивов, из-

речений и образов устремлялись гностические авторы. Они требовали того же от читателей: быть начеку, включиться в герменевтические упражнения.

Исполненным самостоятельного смысла оказывалось не только все произведение, но и кодекс, в который оно входило, наконец, собрание. Задача, стоявшая перед древними собирателями кодексов, не вполне ясная и спустя почти полвека со времени открытия в Наг-Хаммади [6], определила отбор и форму привлекавшихся текстов. Отрывок из «Государства» Платона, как и некоторые максимы Секста, вошел в собрание. Специальный анализ их сделал возможным понять, что собственно побуждало составителей кодексов и собрания включать туда эти явно негностические тексты. Их подвергли некоторой гностической аранжировке, с тем чтобы они могли исполнить свою роль в том целом, частью которого им суждено было стать.

Что же касается собрания Наг-Хаммади как такового, неслучайно его разные наименования в литературе сменяли друг друга. Сначала за ним закрепилось название «гностическая библиотека», потом стали склоняться к тому, что правомерно настаивать лишь на «библиотеке гностического характера» [7], теперь все чаще встречается нейтральное: «библиотека из Наг-Хаммади». Споры ведутся по поводу того, в чем видеть единство собрания, каково его происхождение, в какой мере оно связано с монастырями, основанными Пахомием, и т. д.

Кодекс, собрание — каждый контекст сообщал произведению новый смысл и до некоторой степени обусловливал тот или иной его вид. Интересное исследование провел М. Тардье, внимательно изучавший Берлинский папирус. Четыре произведения, вошедшие в этот кодекс, он рассмотрел в связи с его общим замыслом, придавшим всем произведениям черты некоторого единства.

На поиски скрытых значений направлены не только гностические памятники. Экзегетическая окраска свойственна философскому наследию поздней античности. При этом установка на экзегезу в большей или меньшей степени сочетается с ориентацией на внутреннюю перестройку тех, кто общается с текстом [8]. Обращенность к активности воспринимающего, стрем-

ление направить его на поиски смысла, указание на возможность перемены в самом его существовании — иначе говоря, экзегетический и экзистенциальный пафос — все это не чуждо духу философско-религиозной литературы поздней античности.

Итак, все — от весьма подвижных и изменчивых составляющих, от произведений, чьи границы шатки и структура изменчива, до кодексов, которые вбирают в себя входящие в них произведения, до собрания, имеющего свой замысел, свое значение,— все склоняет исследователя к тому, чтобы не пренебрегать любым контекстом. Поэтому, обращаясь к нашему памятнику, мы различаем реальную множественность версий и опираемся в анализе на одну из них — из II кодекса Наг-Хаммади, который датируется по особенностям языка и данным палеографии 330—340 гг.[9] Написанный на саидском диалекте коптского языка апокриф занимает страницы 1.1—32.9. В кодексе это произведение первое среди семи. За ним следуют апокрифические Евангелие от Фомы, Евангелие от Филиппа, «Сущность архонтов», «О начале мира» (так условно обозначается трактат, не имевший в рукописи названия), «Толкование о душе», «Книга Фомы». И древностью своего происхождения, и богатством содержания, и единой мировоззренческой установкой Апокриф Иоанна играл ведущую роль в той традиции, которой обязано собрание рукописей. Недаром во всех трех кодексах из Наг-Хаммади, где есть версии этого произведения, именно оно на первом месте и только в Берлинском папирусе 8502 — на втором.

Произведение предназначено для чтения, но включает и гимнические части, видимо восходящие к устной традиции. Оно возводится в самом тексте к Иоанну, сыну Зеведея. Источник поначалу способен ошеломить нагромождением разнородных по своему характеру частей. Это в основном пестрая мифологическая ткань, прерываемая размышлениями о смысле излагаемых мифов, рефлексия, иногда явная, иногда глубоко скрытая за компоновкой образов. Но это не случайное скопление мало согласованных друг с другом текстов. При всем разнообразии слагаемых частей — историзирующее повествование, видение, умозрительное построение в форме постулатов, мифы,

сопровождаемые толкованием, один гимн, видимо, целиком и в ряде мест вероятные включения гимнических отрывков — произведение содержит ответ на заданные в начале него умозрительные вопросы. Оно не только наставляет читателей, но и вызывает определенный психологический эффект.

В композиции произведения есть двусмысленность. Оно представляет собой картину мироздания, вписанную в исповедь человека о его пути постижения тайного знания. Но, всматриваясь в текст, мы понимаем, что переломный момент в жизни человека, наступающий с открытием последних тайн бытия, приобщением человека к знанию, оказывается вместе с тем решающим для всего мироздания в целом, которое в свою очередь раскрывается как познание.

Поставленные вначале спекулятивные вопросы — разумеется, в терминах того времени — о причинных связях в мироздании (1.21—25) [10], обещание наставить в том, «что есть, что было и что должно произойти» (2.16—17),— все это получает свое разрешение в дальнейшем повествовании. Выдержанное в духе платонизма (рассуждение о едином), оно то завораживает монотонностью текста с перечнем имен демонов и ангелов, принявших участие в создании человека (со ссылкой на «Книгу Зороастра»), то поражает саркастической передачей библейских мифов о змии, потопе и т. д., переиначиванием, переосмыслением их, то изумляет выразительностью заключительного гимна.

Такой кажущейся противоречивости и загадочности в памятнике предостаточно. Причина этого — установка на интерпретаторские усилия читающего, на постепенное постижение им некоего знания, на перестройку воспринимающего.

В архитектонике памятника использован прием рассказа в рассказе. Обрамляющее повествование начинается от третьего лица. Оно посвящено Иоанну, который на дороге к Иерусалимскому храму повстречал фарисея по имени Ариман. Ариман подтолкнул его своими презрительными словами о спасителе к раздумью о миссии последнего, о скрытом смысле его учения о будущем. Рассказ незаметно переходит к первому лицу. Повествует Иоанн. Как бы в ответ на его внутренние размышления он видит пугающий его

образ, смысл которого ему не понятен, а затем слышит голос явившегося, обещающий наставить его в том, что есть, что было и что должно произойти, дать знание о «вещах, которые не открыты, и [вещах, которые открыты]», научить о «[совершенном Человеке]» (2.17—20). Это откровение в словах Иоанн излагает дальше. Обрамляющий рассказ уступает место другому — центральной части памятника,— услышанному Иоанном о судьбах мироздания и месте в нем человека.

Центральная часть начинается с того, что названо единым. Все содержа в себе, единое непознаваемо. Оно неописуемо, поскольку нет ничего внешнего относительно него. Определения сменяют друг друга, оказываясь неудовлетворительными (2.28: «[Это Бог истинный]» — ср. ниже: 2.33—36: «Не подобает [думать] о нем как о богах или чем-то [подобном]. Ибо он больше бога»). Описание неописуемого использует приемы апофатического богословия. Далее идет повествование о сущностях — эонах высшего мира, в которых единое открывает себя и которые неизменно свидетельствуют, что помнят о своем происхождении и связи с единым. Затем следует упоминание о самовольном действии последней сущности высшего мира — Софии, что ведет к появлению новой сущности — сына Софии Иалдабаофа, не подозревающего о связи с высшим миром и претендующего на единственность. Он становится творцом низшего мира. Унаследовав от матери частицу высшего мира, Иалдабаоф по своему незнанию отдает ее человеку, сотворенному им и его «властями». Все дальнейшее, что услышал Иоанн в откровении, есть рассказ о борьбе за человека сил мира высшего и низшего, света и тьмы, знания и незнания, жизни и смерти. В этом рассказе, насыщенном событиями, как почти все откровение, говорится о нескольких спасителях, посланцах мира высшего, света к человеку, таящему в себе искру света, о которой он сам и не подозревает. Их цель — помочь ему справиться со своим незнанием о себе, о своей светлой природе, сделать его сильным и знающим. Преодоление незнания в человеке, открытие им своего происхождения, своей принадлежности миру света важно для всей полноты света, для Плеромы, стра-

дающей от ущерба, нанесенного ей ошибкой Софии. Только прозрение человека восстанавливает нарушенную полноту света, потревоженный высший мир. Таково вкратце содержание центральной части.

Последние фразы произведения снова написаны от третьего лица и принадлежат обрамлению. Они содержат наставление Иоанну: записать услышанное, хранить это в тайне и не передавать никому, кроме его духовных сотоварищей.

Композиция произведения подчинена не только принципу рассказа в рассказе. Можно различить две линии, проведенные через весь памятник: линию Иоанна, соответствующую пути познающего, и линию спасителя, Пронойи,— пути посвящающего. Ряд этапов есть на пути познающего. Первый, описанный со стороны,— внешний. Это спор Иоанна с фарисеем о спасителе. Второй этап принадлежит внутренней жизни Иоанна — здесь и совершается переход к повествованию от первого лица («Когда я, Иоанн, услышал это...».—1.17—18). Теперь уже сам Иоанн рассказывает о своей тревоге и мыслях наедине с собой. Он жаждет ответа на вопрос, каков скрытый смысл учения, которое он только что отстаивал перед своим противником. Ему хочется знать, какое место в мироздании уготовано ему и его единомышленникам. Третий этап: откровение в видении, которого Иоанн не понимает. Четвертый этап: откровение в словесной форме. Оно построено как диалог Иоанна со спасителем. Иоанн продолжает задавать вопросы, но не себе, а ему. Постепенно из испуганного и недоумевающего Иоанн превращается в собеседника, вызывающего восхищенную реплику спасителя: «Воистину, ты блажен, ибо ты понял» (27.16—17). Перед концом произведения следует своеобразное повторение того, что уже было рассказано Иоанном об услышанном им, так называемый гимн Пронойи. Иоанн в этом гимне не назван по имени. Но он ассоциируется с человеком, пробуждаемым «от сна тяжелого» (31.5—6). Последний этап линии Иоанна снова возвращает читателей к событиям внешнего мира. В нем опять, как и вначале, описание дано со стороны. Речь идет о передаче узнанного Иоанном его сотоварищам.

Таким образом, если смотреть на линию Иоанна

как на путь познающего, проступают следующие этапы: 1. Внешний диалог незнающего с враждебным знанию собеседником. 2. Внутренние сомнения и вопросы незнающего. 3. Диалог незнающего с внутренним собеседником. 4. Внутренний диалог сходит на нет с обретением незнающим знания. 5. Возвращение обладателя знания во внешний мир, передача знания единомышленникам. Таков путь постижения, причем на последнем этапе он становится путем посвящения, к Иоанну переходит миссия посвящающего в знание.

Что касается пути посвящения, он представлен в нашем источнике линией спасителя — Пронойи. На первом этапе, во внешнем мире, спаситель только назван в речах спорящих о нем и о знании. Затем, в ответ на внутренние вопросы Иоанна, он является ему сначала в зрительных образах, не понятых Иоанном, после чего следует откровение в словах. Диалог Иоанна со спасителем, переданный от лица Иоанна, сообщает откровению оттенок личного события во внутренней жизни Иоанна. Дальше ситуация того же откровения описывается еще раз в гимне Пронойи. Наконец, завершающий этап — во внешнем мире, где от третьего лица сказано, что в полученное от спасителя знание Иоанн посвятил своих сотоварищей.

Всматриваясь в архитектонику памятника, мы видим, насколько она сложна и как много значений приобретает текст с помощью различных композиционных ходов. Помимо названных связей можно указать на те соответствия трем обещаниям (открыть прошлое, настоящее и будущее), которые уловимы в трояком образе явившегося, в тройном имени его, в делении натрое рассказа о мироздании.

Стилистика произведения представляет для исследования не меньший интерес, чем его композиция. В рамках данной работы остановимся только на некоторых ее особенностях. Несмотря на разную манеру повествования, тексту нельзя отказать в определенном единстве. Это — единство контрастов, несущее большую смысловую нагрузку. Присмотримся к прологу. Насыщенный конкретными подробностями, он вместе с тем насквозь символичен из-за выразительных оппозиций: фарисей Ариман — Иоанн, следование преда-

нию отцов — следование «твоему учителю», храм — гора. Что касается откровения, нарочито темное начало его — в видении и первых словах того, кто явился Иоанну,— сменяется повествованием, постепенно рассеивающим таинственность. Но и это повествование, хотя оно содержит ответы на вопросы Иоанна и выполняет обещанное, требует усилий от читателя, чтобы он в полной мере мог оценить его соотнесенность началу.

Объединены друг с другом и такие, на первый взгляд разные части, как начало с его рассказом о внешних событиях, предшествовавших откровению, и внутренних терзаниях Иоанна и заключительный гимн Пронойи. Если первая часть, не чуждая конкретных подробностей (имена, время, место действия), написана сначала от третьего лица и только с вопросов Иоанна, обращенных к самому себе, переходит к первому лицу, способствующему «овнутрению» рассказа, то вторая ведется целиком от первого лица. Эта часть напевна, она изобилует повторами, все в ней приобретает обобщенно-условный вид, отвечающий сути излагаемого,— глубоким тайнам бытия. Тем не менее при видимой разнице в характере повествования обе части по-своему психологичны и драматичны. В этом смысле они смыкаются друг с другом, как смыкаются, согласно гностическому умонастроению, в самопознании человек-гностик и мироздание. К теме самопознания, тому, как раскрывается она в нашем источнике в своем формальном и содержательном многообразии, нам и надлежит перейти.

Исследователи текстов Наг-Хаммади обращают внимание на то, сколь важное место в них отводится требованию познать самих себя. В произведениях из II кодекса Наг-Хаммади, где помещена и анализируемая нами версия памятника, звучат призывы, обещания, угрозы: «Когда вы познаете себя, тогда вы будете познаны... Если же вы не познаете себя, тогда вы в бедности и вы — бедность» [11]; «...тот, кто нашел самого себя,— мир недостоин его» [12]; «Не всем тем, кто всем обладает, положено познать себя. Однако те, кто не познает себя, не будут наслаждаться тем, чем они обладают. Но лишь те, кто познал себя, будут наслаждаться этим» [13] и др. Есть нечто общее в этих

изречениях, а именно то, что позволяет говорить об одной теме, которой они подчинены, и называть ее темой самопознания.

Обзор ряда отрывков позволил одному из ведущих знатоков собрания, Ж. Менару, заключить, что «гносис Наг-Хаммади, прежде всего, есть познание самих себя» [14]. Но чтобы по достоинству оценить значение темы самопознания, необходимо не только наметить ее широкое распространение в гностических произведениях, но и проследить то развитие, которое она получила в каждом из них. Апокриф Иоанна не был проанализирован в специальной литературе с указанной точки зрения.

Рассмотрим те места из него, которые представляются весьма показательными и для трактовки темы самопознания, и для мировосприятия в целом, запечатленного в памятнике.

Прежде всего стоит остановиться на ситуации, связанной с переходом от единого к Плероме, к единству эонов высшего мира. Проблема перехода от монады к множеству была в античности одной из наиболее занимавших умы мыслителей.

В Апокрифе Иоанна своеобразное решение этой проблемы описано в следующих словах, относящихся к единому: «Он видит себя самого в свете, окружающем его. [Это источник] воды жизни, [он дает всем эонам и] во всех формах. Он узнает [свой образ, когда] видит его в [источнике духа. Он] устремляет желание в свой [свет — воду], это источник (света) — воды [чистого], окружающего его [15]. И [его Эннойа выполнила] действие, и она обнаружилась, [она предстала, она появилась] перед ним [в сиянии] его света. Это [первая сила], бывшая до [всех (эонов) и открывшаяся в] его мысли, это [Пронойа Всего], ее свет, [который светит, образ] света, [совершенная] сила, то есть образ незримого девственного Духа совершенного. [Она — си]ла, слава, Барбело, совершенная слава в эонах, слава откровения, слава девственного Духа. И она восхвалила его за то, что открылась. Это первая мысль, его образ» (4. 19—5.5).

Переход к множеству, к созданию мира высшего описывается как самооткровение единого, которое названо здесь незримым девственным Духом. Он, видя

себя в своем свете, узнает свой образ [16], волит, образ его является и вслед за тем воздает хвалу незримому Духу. Начало множеству положено актом самопознания единого, открытием себя в образе, в эоне.

Процесс открытия незримого в образах продолжается. За первым эоном — Пронойей (иначе — Барбело) следует появление предвидения, нерушимости, вечной жизни, истины. И всякий раз в тексте повторяются слова о хвале, воздаваемой открывшимся образом тому, кому он обязан своим появлением.

Притом, что переход от единого к множеству налицо, в этом переходе есть особая черта. Это — неразорванность связи между открывающим и открываемым. С одной стороны, единое, как сказано в тексте, узнает себя в своем свете, узнает свой образ, то есть открытие образа, которое кладет начало созданию мира высшего, оказывается самопознанием единого; с другой стороны, хвала, воздаваемая образами, которые обнаружились вслед за первым, Пронойей, также есть свидетельство их знания того, чему они принадлежат, то есть знак их самопознания.

Параллель этого отношения единого к эонам и эонов к единому имеется в гностическом произведении, возможно, более позднего происхождения, чем анализируемый источник,— в «Трехчастном трактате», который также сохранился в собрании Наг-Хаммади [17]. Апокриф Иоанна, подчеркивая нерасторжимую связь единого с охватываемым им множеством, описывает появление последнего в виде самопознания единого.

Самопознание единого носит черты переживания. Текст оттеняет и его познавательный характер (узнавание своего образа), и волевой (познание как поступок, ведущий к открытию образа, сопровождаемый волеизъявлением единого), и эмоциональный. Открывшийся эон — это «совершенная слава», «слава девственного духа» (5.1—3).

Есть еще две особенности в рассматриваемой части произведения, о которых стоит упомянуть, поскольку вся ситуация создания мира высшего в составляющих ее подробностях может быть названа типовой для мировосприятия, запечатленного в произведении. Первое: эффект отражения, «зеркала» [18], связи между отражаемым и отраженным, становится принципом

самопознания как создания мира открывающегося, являющегося. Этот эффект обеспечивает сохранение единства во множестве. Второе: все описанные в памятнике открытия единого в явленных образах неизменно возвращают нас к представлениям о человеке (14.22—24; 6.2—4). «Первый Человек», «совершенный Человек», «Человек» — на протяжении всего текста явленность единого проступает в антропоморфном виде.

Итак, создание высшего мира отмечено в источнике тем, что частям его доступно знание о целом — Плероме, которому они принадлежат. Перечислив всех, кто от высшего мира, апокриф говорит: «Это создания, которые восхваляют незримый Дух» (9.23—24; ср.: 9.19—22). Сам же высший мир описан как единство, представленное во множестве, единство, обеспеченное двусторонним знанием — самопознанием единого и эонов.

В отличие от этого ситуации образования мира низшего свойственно отсутствие самопознания у составляющих его частей. Относительно мира высшего описание низшего мира дается как бы со знаком минус. Но хотя картина резко меняется, знание уступает место незнанию, непроходимой пропасти между мирами нет, поскольку низший мир — следствие ошибочных действий последнего эона высшего мира, Софии, и связан тем самым с ним своим происхождением. Космическая драма, о которой повествует произведение и в которой участвуют оба мира, разворачивается вокруг попыток восполнить изъян, нанесенный высшему миру ошибкой его части. Оба мира, согласно нашему источнику, оказываются самооткровением единого, ибо даже ошибка Софии была в помысле единого, что следует из текста (9.25—10.28).

Переход к образованию мира низшего определяется нарушением единства, разладом частей, внепарностью, незнанием, которое воцаряется на смену знанию, пронизывающему высший мир. В рассказе названа причина, по которой София смогла действовать, преследуя свой замысел: «...из-за непобедимой силы, которая есть в ней, ее мысль не осталась бесплодной». Вот оно — свидетельство единосущности Софии и единого.

Внепарность подчеркнута и тем, что София пожелала открыть образ в себе самой «без своего сотова-

рища, без его мысли». О сотоварище Софии и несогласии с ним говорится несколько раз (13.35; 10.5). Это «лик ее мужественности» (9.33), ее мужское подобие. Перед нами обычный для древних религий случай парных сущностей высшего мира [19]. В нашем тексте в другом месте о единстве каждой пары сказано отчетливо: «...это Пронойя, то есть Барбело: мысль, и предвидение, и нерушимость, и вечная жизнь, и истина. Это пятерица эонов андрогинных, то есть десятерица эонов, то есть Отец» (6.5—10). Отсюда следует, что слова «...она не нашла своего согласия и задумала... без знания своего согласия» (9.33—35) означают внутренний разлад Софии, ее незнание себя через свое мужское подобие (противоположен этому путь самопознания единого: узнавание им своего образа, предшествовавшее появлению последнего в виде отдельной сущности).

Действия Софии, знаменующие собой перелом в судьбе мироздания, охарактеризованы как незнание и злодейство (13.22—23). Памятник настойчиво связывает злодеяние с незнанием — об этом говорится в следующих частях, посвященных созданию человека (20.7—8), а также спасению человеческих душ (25.17—27, 30). Слова, встречаемые там, о «свете чистом», «совершенстве» не должны вводить в заблуждение. Представление о знании отливалось в произведении во многие формы. Их разнообразие позволяет ощутить, каким широким было это представление о знании и сколь неотъемлемым от поступка мыслилось знание.

К происхождению зла гностики постоянно возвращались. Эта тема трактовалась ими в прямой связи с утратой знания. Зло как незнание — такое понимание напоминает отчасти Платона. Данные источника могут быть сопоставлены с критикой гностиков у Плотина, который отвергал их представление о зле и его происхождении.

Плод ошибки Софии, ее сын Иалдабаоф, отмечен в тексте весьма определенно незнанием себя, своего происхождения: «Он нечестив в своем безумии, которое есть в нем. Ибо он сказал: «Я — Бог, и нет другого бога, кроме меня»,— не зная о своей силе, о месте, откуда он произошел» (11.18—22; ср.: 13. 8—30); «...он назвал себя богом. Но он не был послушен месту, откуда он произошел» (12.9—11).

Повторяя на разные лады о незнании Иалдабаофа, называя его «больным» (11.16), «тьмой незнания» (11.10), «безумным» (11.18), «самоуверенным» (13.28), текст вместе с тем отмечает, что силу света тот взял от матери, не ведая, однако, об этой силе: «И он отделил им (созданным им властям) от своего огня, но не дал от силы света, которую взял от своей матери, ибо он — тьма незнания» (11.7—10; ср.: 12.8—10; 13.28). Из-за этой не осознанной им самим силы, исходившей от высшего мира, сотворенный Иалдабаофом низший мир оказался подобием высшего: «И всякую вещь он упорядочил по образцу первых эонов, ставших существовать, так, чтобы создать их по облику нерушимых, не потому, что он видел нерушимых, но сила, что в нем, которую он взял от своей матери, произвела в нем образ порядка» (12.33—13.5).

В нашем источнике творение противопоставляется откровению. Именно в связи с деятельностью Иалдабаофа и его властей десятки раз употребляется глагол «творить» и его производные[20]. Творению присуще то незнание, которое есть в его творце — Иалдабаофе. Тут налицо резкое расхождение текста с библейской традицией, не отделявшей бога откровения от творца.

Тем не менее это отделение не означает полного разрыва. Оно скорее есть способ свести на нет достоинства внешнего мира, наделив его свойствами незнания, неистинности. Это — своеобразный бунт гностиков против реальности с ее неодолимыми трудностями — как природными, так и социальными, бегство в глубины сознания, которое, согласно тексту, принадлежит откровению, а не творимому из праха.

Всего отчетливее столкновение двух принципов — откровения и творения — может быть прослежено в части, посвященной созданию человека. Его, не отдавая себе в том отчета, творят первый архонт и его власти соответственно увиденному ими отражению образа незримого Духа. Открывается же этот образ, с тем чтобы был исправлен изъян, нанесенный поступком Софии Плероме (14.13—15.7). Речь идет об отражении, но образ, сотворенный в незнании, передает только внешнее сходство с «первым Человеком». Подробно описывается, как власти первого архонта изготовляли человека, названного ими Адамом. Своеобразный анатоми-

ческий атлас проступает в этом тексте, насыщенном именами ангелов и демонов, каждый из которых потрудился над той или другой частью «вещественного и душевного тела» человека (19.5). В конце текста читателя отсылают к «Книге Зороастра» (19.10). Это интересно не столько как указание на возможный источник отрывка, сколько как подтверждение иранского компонента в этом включающем элементы ряда культурных традиций памятнике, где фарисей носит имя зороастрийского духа зла Аримана, где ангело- и демонология вызывают ассоциации с иранской и иудаистской почвой, где борьба сил света и тьмы имеет параллели как в зороастризме, так и в верованиях кумранитов.

Тело человека оставалось неподвижным до тех пор, пока сила света не перешла в него от Иалдабаофа, дунувшего ему в лицо (здесь, как и во многих местах документа, скрытое цитирование Библии) по наущению посланцев света: «И он подул в лицо духом своим, который есть сила его матери; и он не узнал (этого), ибо пребывал в незнании. И сила матери вышла из Алтабаофа (*sic!*) в душевное тело, которое они создали по образу того, кто существует от начала. Тело двинулось, и получило силу, и засветилось. И тогда-то взревновали остальные силы, ибо он стал существовать из-за всех них, и они отдали свою силу человеку и мудрость его укрепилась более, чем у тех, кто создал его, и более, чем у первого архонта. И когда они узнали, что он светится и мыслит лучше них и свободен от злодеяния, они схватили его и бросили в нижнюю часть всего вещества» (19.25—20.8). Здесь свет, мысль и свобода от злодеяния находятся в одном ряду и, собственно, не присущи сотворенному, а низошли в него от мира высшего.

Следующее дальше посвящено борьбе высшего мира против протоархонта и его властей за силу Софии, выведенную из протоархонта в человека. Многие мотивы и образы этого отрывка заставляют вспомнить книгу Бытия, но в Апокрифе Иоанна они приобретают новый смысл.

Все сводится к тому, как защитить в человеке силу Софии, дабы Плерома стала без изъяна (25.14—16). С этой целью в помощь человеку свыше посылается Эпинойа света: «И она помогает всему творению, трудясь

вместе с ним (сострадая ему), направляя его в его полноту, обучая его о своем нисхождении в семя, обучая его о пути восхождения, пути, которым он сошел вниз. И Эпинойа света утаена в Адаме (не только затем), чтобы архонты не могли узнать ее, но дабы Эпинойа могла быть исправлением изъяна матери. И человек открылся посредством тени света, которая есть в нем» (20.19—30). Затем снова уже знакомые слова, многократно повторяемые и дальше, как указание на ситуацию, чреватую грядущими событиями: «И его мысль возвысилась надо всеми теми, кто создал его. Когда они снизу глянули вверх, они увидели, что мысль его возвышена» (20.31—33).

Каждое исходящее свыше действие вызывает противодействие первого архонта, «тьмы незнания», и его властей. Они стоят перед тем, «что они называют древом познания добра и зла, которое есть Эпинойа света,— они стоят перед ним, дабы он (Адам) не мог узреть своей полноты и узнать наготы своего безобразия» (22.4—8). Это протоархонт пожелал извлечь Эпинойю света из ребра Адама (22.30). Он изгнал Адама и Еву из рая (24.7—8). Он дал испить «воду забвения» потомству Адама (25.8). Он и его власти породили судьбу, «последнюю из оков» (28.18—26). Он «решил наслать погибель на творение человека» (28.35—29.1). Он и его силы создали «дух обманчивый», сходный с «Духом, который снизошел» (29.23—24).

Эти действия направлены против человека, чтобы похитить у него силу, Эпинойю света. Об Эпинойе света текст говорит много раз, описывая ее все в новых образах. Происходящая от Метропатора Эпинойа есть та, «которая названа жизнью» (20.17—18). Она сокрыта в человеке от архонтов, чтобы стать исправлением ошибки (20.25—28). Эпинойей названо древо познания добра и зла (22.4—5). И тот, с кем, как со спасителем, беседует Иоанн в откровении, также называет себя «Эпинойей от Пронойи света чистого», говоря о себе, что открылся «в виде орла на древе познания» (23.27—29; ср. также: 29.8—15 и мн. др.).

Многообразию проявлений Эпинойи света подстать богатство выражений, в которых описываются ее действия. Ее цель — «быть исправлением изъяна

матери» (20.28). Учительская миссия Эпинойи света постоянно подчеркивается (20.19—24). Эпинойа направляла Адама в его мыслях в раю (22.18), учила Адама тому, что есть «тайна жизии архонтов» (21.26). Эпинойа открывается Адаму и Еве, дабы «научить их и пробудить ото сна глубокого» (23.27—32, 33—35; ср. также: 20.29—33; 28.3—5).

Что стоит за действиями помощи, обучения, направления? Борьба за человека («Ведь они (архонты) могли осилить душевное и чувствующее тело».— 20.13—14), за то, чтобы он познал.

Присмотримся еще раз к тексту. Первый архонт охарактеризован, как и в остальных частях произведения, в терминах незнания (24.3—4, 12, 6; 21.6—7). И снова: архонт и силы его ревнуют, ибо мудрость человека превышает их и «он светится и мыслит лучше их и свободен от злодеяния» (20.3—7; ср.: 28.5—11). От какого знания пытается протоархонт оградить человека? Ответ на это получаем косвенным путем. Протоархонт дал испить порождению Адама «воду забвения, от протоархонта, дабы они не могли узнать, откуда они» (25.8—9). Самопознания Адама опасаются архонты. Они стоят перед древом познания добра и зла, дабы он «не мог узреть своей полноты и узнать наготы своего безобразия» (22.7—8); ср. об Адаме и Еве: «...они узнали наготу свою. Эпинойа, будучи светом, открылась им, и она пробудила их мысль» (23.33—35). Знание Адама о себе — это знание о свете в себе: «И он (Адам) узнал, что был непослушен ему (первому архонту) из-за света Эпинойи, которая есть в нем, которая направляет его в мыслях выше первого архонта» (22.16—18).

Самопознание, как в уже ранее рассмотренных частях памятника, выражается иногда в виде узнавания действующим лицом своего образа. Так, архонт создает слепок в форме женщины, согласно образу Эпинойи, явившемуся ему, и вкладывает в этот слепок часть от силы света Адама. «И он (Адам) увидел женщину рядом с собой. И тогда-то Эпинойа света явилась... И он узнал свой образ...» (23.4—9; ср.: 24.35—25.1).

Познание — самопознание в Апокрифе Иоанна выражено еще в одной форме — познания бога. Все

усилия архонта, когда наложил он последние путы на человека — судьбу, были направлены на то, чтобы «все творение стало слепым, дабы они не могли познать Бога, который надо всеми ними» (28.28—33). И еще раз о том же сказано чуть ниже, в самом конце части, повествующей о борьбе за людей «духа жизни» и «духа обманчивого». Люди, души которых осквернены «духом обманчивым», «умирали, не найдя истины и не познав Бога истины» (30.3). Таким образом, использована и эта форма, чтобы дать понять о содержании «совершенного знания».

Приобретавшее черты самопознания, как познания в себе света, истинного бытия, «совершенное знание» было переживанием. Человек сознавал себя в единстве с Плеромой, с полнотой бытия, которой чужды разобщенность, разорванность, неведение. Здесь то же настроение, которое в нашем источнике было почвой для сложных спекуляций. Оно позволило легко отождествлять неотождествимое для иначе направленного мышления, использовать любые формы, чтобы как-то выразить себя.

Большой интерес для исследователя представляют элементы нравственного учения в памятнике. Будучи обоснованными в тексте более общими мировоззренческими принципами, они помогают понять их причины, ощутить духовный климат, в котором складывалось и получило жизнь произведение. Поэтому нельзя обойти молчанием рассуждение об участи человеческих душ, косвенно свидетельствующее о нравственном идеале гностиков. Рассуждение передано в виде диалога Иоанна со спасителем. Причем в этом месте заинтересованность Иоанна тем, что он услышал, дает знать о себе, пожалуй, всего сильнее. Переход к теме спасения душ с самого начала делает очевидным, что речь будет не об участи людей как таковых, а о мироздании: «...чтобы когда Дух спустится от святых зонов, он мог бы поднять его (семя Адама) и исцелить его от изъяна, и вся Плерома могла бы стать святой и без изъяна» (25.12—15). Далее следуют слова Иоанна: «И я сказал спасителю: «Господи, все ли души тогда будут спасены в свете чистом?»»

Путь спасения описывается как определенное поведение людей. О тех, чье спасение безусловно, го-

ворится так: «И нет у них иной заботы, если не одна нерушимость, о которой они станут заботиться из этого места без гнева или жажды, или зависти, или желания, или алчности ко всему. Они не заботятся ни о чем, кроме существования одной плоти, которую они несут, ожидая время, когда они будут встречены принимающими» (25.29—26.I). Неприятие мира низшего — природного и социального (ср.: 29.30—30. 2), идеал отшельничества стоят за строками о тех, «на кого Дух жизни спустится и будет с силой,— они будут спасены, и станут совершенными, и будут достойны величия, и будут очищены в этом месте от всего злодеяния и заботы испорченности» (25.24—28). Хотя «дух жизни» и «дух обманчивый» сражаются за души людей, полной предопределенности в том, что их ожидает, нет. Без помощи свыше спасение не мыслится, но и человек (напрашивается аналогия с Софией) свободен в своем пути знания и незнания. Поэтому есть и «те, кто познал, но отвернулся» (27.21—22).

Думается, та непоследовательность, которая иногда видится в произведении при решении проблемы, весьма занимавшей умы поздней античности, а именно, можно ли считать человека свободным в его действиях, или же все предопределено, отражала нечто важное в мировосприятии, ориентированном на единосущность человека и действующих на него сил. Эта единосущность сводила в известном смысле на нет противопоставление человека внешним силам, стирала разницу между предопределением и свободой воли, побуждала менять местами причину и следствие (см.: 2.16—19; 26.36—27.3). Она побуждала описывать путь спасения как двуединый — совмещающий помощь свыше и усилия самого человека.

Слова о «тех, кто познал» (27.21—22), снова возвращают нас к теме познания. И в рассматриваемой части поступок неотъемлем от знания: с одной стороны, «заблуждение», «дела зла», «забвение», с другой — «пробуждение от забвения» и «достижение знания».

Наконец, дважды выделенный в источнике разряд людей — «тех, кто от рода недвижимого» (2.24—25; 25, 23; ср. также: «тайна рода недвижимого» —

31.33), прямо касается их отношения к знанию. В первый раз в откровении говорится о передаче знания, полученного Иоанном, его «сотоварищам по духу, тем, кто от рода недвижимого совершенного человека». Вторично, также в откровении, на вопрос Иоанна о спасении душ следует ответ, начинающийся словами: «Великие вещи поднялись в твоем уме, ибо трудно обнаружить их перед другими, если не перед теми, кто от рода недвижимого» (25.19—23). Здесь отчетливо выражена мысль о единосущности открывающего и получающего знание. Косвенно это подтверждается и следующей несколько ниже репликой: «Воистину ты блажен, ибо ты понял» (27.16—17). Наконец, гимн Пронойи, о котором речь идет дальше, завершают слова: «Я же, я сказала все вещи тебе, чтобы ты записал их и передавал их своим духовным сотоварищам сокрыто. Ибо есть это тайна рода недвижимого» (31.28—32). О «соучениках» Иоанна, который «объявил им то, что спаситель сказал ему», говорится в самом конце апокрифа (32.4—6).

Эпитет «совершенный», встречаемый в определении «род непреходящий совершенного человека», заставляет вспомнить о применении его в выражении «совершенное знание». Упоминания о «тайне», «сокрытости», как и о духовности, также сопровождающие выражение «род непреходящий», в свою очередь не единичны в нашем памятнике и так или иначе имеют отношение к знанию — самопознанию — самосознанию, пронизывающему высшее единство и противоположному тому незнанию себя и целого, что господствует в низшем мире.

Остается сказать несколько слов о гимне Пронойи, который, видимо, в качестве посвятительного гимна предшествовал по времени произведению. Высказано мнение, что памятник сложился в качестве комментария к этому гимну [21]. Так или иначе, гимн превосходно вписан в его строй. Эффект отражения, занимающий в произведении важное место, возникает еще раз именно с помощью этого гимна. Встреча Иоанна со спасителем, о которой рассказал Иоанн, в гимне описана вновь, но уже не тем, кому было откровение, а тем, кто открывался, то есть Пронойей, «светом, который в свете», «памятью Пле-

ромы», «мыслью девственного Духа», иначе говоря, спасителем. Есть сходство между описанием того, как мучающийся сомнениями Иоанн получает откровение, и картиной пробуждаемого ото сна «того, кто слышит».

В гимне Пронойи встреча — откровение выглядит в виде переданного Пронойей диалога, вернее, двух партий. Одна из них, более пространная, есть партия Пронойи, начатая в форме «я есмь», где Пронойа рассказывает о том, что она претерпела, трижды спускаясь в «середину тьмы», «середину темницы», в поисках своего «домостроительства». Другая партия, короткая, «того, что слышит», того, к кому устремлялась Пронойа. Вопрошающий, он также в какой-то мере представляет себя аудитории: «Тяжелые слезы отер он с себя и сказал: «Кто тот, который называет имя мое, и откуда эта надежда пришла ко мне, когда я в оковах темницы?»» (31.7—10).

В гимне Пронойи мы встречаем некоторые из уже знакомых выражений, применяемых в источнике для описания обретения и передачи знания. Есть и новые. О человеке, «том, кто слышит», говорится как о «восстающем ото сна тяжелого», о «пробуждающемся». Что же касается Пронойи, то она стремится «пробудить», «сказать», «заставить вспомнить», «передать», «наполнить уши (слушающего) всеми вещами», она ищет «домостроительство» свое.

Передаваемое знание, о котором так образно сказано здесь, неотделимо от чувства: «...и я сказала: «Тот, кто слышит, да восстанет он ото сна тяжелого». И он заплакал, и он пролил слезы. Тяжелые слезы отер он с себя и сказал...» (31.4—7). В не меньшей мере это знание есть действие: «Восстань и вспомни, ибо ты тот, который услышал, и следуй своему корню, который есть я, милосердие, и укрепи себя перед ангелами бедности и демонами хаоса и всеми, кто опутал себя, и стань, оберегаясь ото сна тяжелого и заграждения внутри преисподней» (31. 14—22).

В этих словах — «следуй своему корню, который есть я» — сказано даже не о единосущности,— о тождестве открывающего и того, кому открывается. Убежденность в этом, то глубоко запрятанная, то

прорывающаяся наружу, делает акт познания актом самопознания, и, более того, акт незнания включается как один из моментов в процесс познания. Поэтому откровение Иоанна, приобщающее его к знанию о себе — знанию себя в пределах высшего единства, описано в произведении не только как продолжающее его внутреннюю жизнь, но и как распространяемое на судьбу мироздания (этим познанием восполняется изъян, нанесенный Софией Плероме). Гимн Пронойи также оставляет впечатление картины постепенного единения одного начала — во встречных усилиях Пронойи и человека.

Это представление о самопознании обнаруживается в несколько иных формах и в других апокрифических сочинениях II кодекса из Наг-Хаммади, которому принадлежит изучаемый памятник. Так, в Книге Фомы спаситель, обращаясь к Фоме, называет его «близнецом и другом истинным» и на этом основании требует от него, чтобы он испытал и познал себя. Об этом самопознании спаситель говорит в следующих словах: «И я знаю, если даже сам ты не знаешь, что уже познал ты, ибо, идя вместе со мной, уже познал ты меня. Уже познал ты, и назовут тебя познавшим себя самого...» [22] Образ близнеца находится в одном смысловом ряду с упоминаниями об отражениях, о раздвоенном единстве андрогинов, что в нашем источнике так или иначе связано с самопознанием. О самопознании, как преодолении границ между человеком и мироздаиием, о переживании единства говорится в Евангелии от Филиппа [23].

Подведем итоги. Тема познания как самопознания — самосознания — основная для мировоззрения, отраженного в источнике. Самопозиание представлено в качестве принципа создания мира и одновременно его спасения. Мировоззреиие, которое раскрывается в произведении, можно назвать самопознанием мироздания в человеке и человека в мироздании. Это полностью отвечает общему умонастроению, питавшему гностицизм. Неразделенность космического и человеческого неизменно дает знать о себе в тексте. Самопознание, которое в конце концов все определяет в гностической картине мира, запечатленной в Апокрифе Иоанна, которое лежит в основе всех ответов на

«последние вопросы» бытия, неоднородно по своему характеру. Это — деятельность ума, а также чувства и поступок, направляемые волей.

С этим связано два обстоятельства. Первое: композиция памятника свидетельствует не только о рассудочном изготовлении текста, но и о свободной творческой фантазии автора. Но это не препятствует произведению быть единым. И экзегеза — не теоретизирующее упражнение, а переживание, перестройка преданного ей человека. Поэтому роль Иоанна, чье имя вошло в древнее название произведения, на первый взгляд скромная, в действительности очень значительна. Откровение не может рассматриваться как отстраненное повествование о тайнах мироздания, это откровение определенного действующего лица, его внутренняя жизнь, его самопознание — самосознание, в свою очередь меняющее состояние этого мироздания. И стилистика, наконец, при всем разнообразии отдельных частей памятника едина — прежде всего за счет большой эмоциональности, присущей тексту от начала до конца.

Второе: очень определенно выражен антропоморфизм. Описание космической драмы в духе человеческой (ошибка Софии), представление о человекоподобных космических сущностях, злобном творце мира, спасителях — все это смыкается с пониманием самопознания не как сводимого к деятельности чистого интеллекта, а как вбирающего в себя и борение страстей, и волевые порывы. Парадоксально, что эти антропоморфные представления (а можно отметить и явные следы зооморфизма в источнике) выражали умонастроение людей, жаждавших бежать от плоти, но не способных мыслить мироздание вне ее. Этот язык гностических мифов, таких фантастических и телесных, на котором произносился самый суровый приговор той же телесности, напоминает излюбленный гностиками образ змеи, кусающей себя за свой хвост.

Повышенная телесность мировосприятия, антропоморфизм во всех его проявлениях, уходящий корнями в глубокую древность, представляются нам одной из черт, отличающих исследуемый нами гностический памятник от творчества Плотина, в большей мере ориентированного на отвлеченное мышление. Сам по

себе вопрос об отношении памятника к наследию Плотина, очень существенный для понимания гностицизма и неоплатонизма, заслуживает специального рассмотрения.

В «антропокосмическом» мировосприятии памятника слабо звучит социальная тема. Единственный критерий, прилагаемый здесь к людям, ограничивается гносисом. Единственная возможность общения с ними — на почве того же гносиса. Но сколь ни малочисленны на первый взгляд данные источника относительно его вписанности в реальную жизнь общества — мы имеем в виду скупые упоминания о «сотоварищах по духу», упор на тайну, в которой надо хранить учение, требование исключить служение социальным ценностям как таковым,— эти данные представляют несомненный интерес для социальной интерпретации гностицизма в рамках истории позднеантичного общества. Этому должна быть посвящена особая работа. Настоящее же исследование есть необходимый подступ к ней, попытка уяснить то миропонимание, в котором известное место заняла социальная проблематика, определить, чем обосновывали гностики свою социально-этическую позицию.

Апокриф Иоанна [1]

1. Учение [спасителя и откровение тайн], скрытых в молчании, [всех вещей], которым он обучил Иоанна, своего ученика.
[5] Случилось же это [однажды], когда Иоанн, [брат] Иакова,— они сыновья Зеведея — вышел и подошел к храму. Встретил его фарисей — имя его Ариман —
[10] и сказал ему: «[Где] твой господин, которому ты последовал?» И он [сказал] ему: «Место, откуда он пришел, туда он снова возвратился». Сказал ему фарисей: «Обманом [этот назареянин] ввел вас в заблуждение,
[15] и наполнил [ваши уши ложью], и запер [ваши сердца, и повернул вас] от предания [ваших отцов]». [Когда] я, [Иоанн], услышал это, я [двинулся] от храма [к горе, месту пустынному].
[20] Был я [очень] опечален сердцем и сказал: «Почему [избран спаситель]? И почему [он послан в мир своим отцом]? [И кто его] отец, который [послал его? И каков]
[25] тот эон, [к которому мы пойдем?] Ибо что [подразумевал он, когда сказал нам]: «Этот эон, [к которому вы пойдете, принял] вид эона [того, нерушимого»? Но он] не учил нас [о том, каков он]».
[30] В то время, [когда я думал об этом в сердце моем, небеса раскрылись, и все] творение, [что] ниже неба, осветилось, и [весь мир] содрогнулся.

2. [Я испугался и пал ниц, когда] увидел в свете [юношу, который стоял] предо мною. Но когда я смотрел на него, [он стал подобным старцу.] И он изменял [свой] облик, став как
[5] дитя, в то же время предо мною. Он был [единством] многих форм в свете, и [формы] открывались одна в другой. Будучи [одним], почему он был в трех формах? Он сказал мне: «Иоанн, Иоанн,
[10] почему ты сомневаешься или почему страшишься? Разве тебе чужд этот образ? Это так: не будь малодушным! Я тот, кто [с вами] все время. Я — [отец, я] — мать, я — сын.
[15] Я незапятнанный и неоскверненный. [Ныне я пришел наставить тебя] в том, что есть, [что было и что]

должно [произойти, дабы ты мог узнать] вещи, которые не открыты, [и вещи, которые открыты, и научить] тебя...
20 [о совершенном Человеке]. Теперь [же, подыми лицо свое, иди и слушай], чтобы ты [узнал те вещи, о которых я скажу] сегодня, и мог [передать это своим сотоварищам по] духу, тем, кто [из рода недвижимого] совершенного
25 [Человека». И я попросил его: «Скажи], дабы я [мог постигнуть это». Он сказал]: «Единое (μονάς) — это [единовластие], над которым нет ничего. Это [Бог истинный] и Отец [всего, Дух незримый], кто
30 надо [всем, кто] в нерушимости, кто [в свете чистом],— тот, кого [никакой свет глаза не может] узреть.

Он [Дух незримый]. Не подобает [думать] о нем как о богах или о чем-то
35 [подобном]. Ибо он больше бога, [ведь нет никого] выше него, нет никого, кто был бы

3. господином над ним. Он ни в каком бы то ни было подчинении, ибо [все существует] в нем 2 один. Он... потому что он не нуждается в чем бы то ни было, ведь он полностью совершенен.
5 У него нет [в чем бы то ни было недостатка], (нет того), чем бы он мог быть пополнен. [Но] все [время] он полностью совершенен в [свете. Он безграничен], ибо нет никого [перед ним], чтобы ограничить его. Он непостижим, ибо нет никого
10 перед ним, кто [постиг бы его. Он неизмерим], ибо не было [никого перед ним, чтобы измерить] его. Он [невидим, ибо никто] не видит его. [Он вечен, он существует] вечно. Он [невыразим, ибо]
15 никто не может [охватить его, чтобы выразить] его. Он неназываем, ибо нет никого перед ним, чтобы назвать [его. Это свет неизмеримый], чистый, [святой, ясный]. Он, невыразимый, [совершенен]
20 в нерушимости. [Не в совершенстве], не в блаженстве, не в божественности, но [много избраннее]. Он не телесный, [не нетелесный]. Он не большой, [не малый. Нет]
25 возможности сказать, [какого его количество...], ибо никто не может [постичь его]. Он не из тех, [кто существует], но много [избраннее. Не так], как

[если бы он был избраннее (по сравнению с другими), но] то, что его, не причастно ни [эону,
30 ни] времени. Ибо то, что причастно [эону, было вначале создано. Он не был заключен] во времени. Он не получил...ибо... ибо [нет никого] перед
35 ним, чтобы он получил от него нечто. Ибо он созерцает себя вновь в

4. своем свете [чистом 3.

Ведь он] — величие. Неизмеримое... величие. Он — Эон, дающий эон, Жизнь, дающая [жизнь, Блаженство], дающее
5 блажен[ство, Зна]ние (γνῶσις), дающее знание, (ⲉⲛⲟⲩⲥⲟⲟⲩⲛ), [Добро], дающее добро, Милость, дающая милость и спасение, Благодать, дающая [благодать] не потому, что имеет, но [потому что дает милость] неизмеримую,
10 [нерушимую.
Что я скажу тебе] о нем? Его [эон нерушимый,] он неподвижен, [он пребывает в молчании, он покоится]. Он [до всех вещей. Он] глава всех эонов. [Это он дает им] силу [по
15 своему благу]. Ибо не мы, мы [не познали...], мы не познали тех [вещей, что неизмеримы, кроме того, кто] жил в нем, то есть Отец. Это он [рассказал нам]. Ведь он видит себя
20 самого в свете, окружающем его. [Это источник] воды жизни, [он дает всем эонам и] во всех формах. Он узнает [свой образ, когда] видит его в [источнике Духа. Он] устремляет желание в свой
25 [свет — воду], это источник (света) — воды [чистого] окружающего его. И [его Эннойа выполнила] действие, и она обнаружилась, [она предстала, она появилась] перед ним [в сиянии] его света. Это
30 [первая сила], бывшая до [всех (эонов) и открывшаяся в] его мысли, это [Пронойа Всего], ее свет, [который светит, образ] света, [совершенная] сила, то есть образ незримого
35 девственного Духа совершенного. [Она — си]ла, слава, Барбело,

5. совершенная слава в эонах, слава откровения, слава девственного Духа. И она восхвалила его за то, что открылась. Это первая мысль,
5 его образ. Она стала материнским чревом всего,

ибо она прежде, чем все они: Метропатор, первый Человек, святой Дух, трижды мужской, трижды сильный, трижды именный, андрогин, и
10 вечный эон среди незримых, первый явившийся.

〈Она〉 попросила у незримого девственного Духа, то есть Барбело, дать ей предвидение. И Дух согласился. И когда [он согласился],
15 предвидение обнаружилось, и оно предстало близ Пронойи; оно — из мысли незримого девственного Духа. Оно восхвалило его и его совершенную силу, Барбело, так как
20 оно стало существовать из-за нее. И снова она попросила дать ей [нерушимость], и он согласился. Когда [он согласился], нерушимость [обнаружилась, она предстала] близ мысли и предвидения. Они восхвалили
25 незримого и Барбело, из-за которой они стали существовать.
И Барбело попросила дать ей вечную жизнь. И незримый Дух согласился. И когда он согласился, вечная жизнь
30 обнаружилась, и [они предстали], и они восхвалили незримый Дух и Барбело, из-за которой они стали существовать.
И снова она попросила дать ей истину. И незримый Дух согласился. Истина обнаружилась,
35 и они предстали, и они восхвалили незримый

6. Дух... Барбело, из-за которой они стали существовать.
Это пятерица эонов Отца, который есть первый Человек, образ незримого Духа;
5 это Пронойа, то есть Барбело: мысль, и предвидение, и нерушимость, и вечная жизнь, и истина. Это пятерица эонов андрогинных, то есть десятерица эонов, то есть
10 Отец. И он взглянул на Барбело светом чистым, который окружает незримый Дух, и его блеском, и она понесла от него. И он породил искру света светом блаженного образа. Но это не было равным
15 его величию. Это был единородный Метропатора, тот, что открылся; это его единственное [рожденье], единородный Отца, свет чистый. Незримый девственный Дух возликовал

20 над светом, который стал существовать, который первым был открыт первой силой его [Пронойи], то есть Барбело. И он помазал его своим благом (χρηστός), пока он не стал совершенным, не нуждавшимся
25 ни в каком благе, ибо он помазал его [благом] незримого Духа. И он предстал перед ним, когда он излил (это) на него. Когда он получил (это) от Духа, он восславил святой Дух
30 и совершенную Пронойю [...], из-за которой он обнаружился. И он (сын) попросил дать ему сотоварища по труду, то есть ум, и он (Дух) согласился.
35 Когда же незримый Дух согласился,

7. ум обнаружился и предстал близ Христа (или: блага χρηστός) и восхвалил его и Барбело. Все они стали существовать в молчании. И ум захотел
5 выполнить дело через слово незримого Духа. И его воля стала делом, и оно обнаружилось близ ума; и свет восхвалил его. И слово последовало за волей.
10 Ибо словом Христос, божественный Аутоген, создал все вещи. И вечная жизнь, и его воля, и ум, и предвидение предстали и восхвалили незримый Дух и Барбело,
15 ибо из-за нее все они стали существовать.
И святой Дух дал совершенство божественному Аутогену, сыну его и Барбело, так что тот предстал перед могущественным и незримым девственным Духом как
20 божественный Аутоген, Христос, кому он (Дух) воздал славу громким голосом. Он (сын) открылся через Пронойю, и незримый девственный Дух поставил божественного Аутогена истины надо всеми вещами.
25 И он [подчинил] ему всякую власть и истину, которая есть в нем, чтобы он мог знать все, что было названо именем, возвышенным над всяким именем. Ибо это имя — назовут его те,
30 кто достоин его. Из света же, который есть Христос, и нерушимости через дар Духа (появились) четыре света из божественного Аутогена. Он смотрел, чтобы они предстали

8. пред ним. И трое — это воля, Эннойа и жизнь. И четыре силы — это мудрость, благодать, чувствование, рассудительность. Благодать находится у

5 эона света Армоцеля, который первый ангел. Вместе с этим эоном есть три других эона: милость, истина и форма. Второй свет — это Ориэль, который был помещен
10 у второго эона. Вместе с ним есть три других эона: мысль, чувствование и память. Третий свет — это Давейтай, который помещен у третьего эона. Вместе с ним есть
15 три других эона: мудрость, любовь и форма. Четвертый эон помещен у четвертого света Элелет. Вместе с ним есть три других эона: совершенство,
20 мир и Софиа. Это четыре эона, которые предстали пред божественным Аутогеном. Это двенадцать эонов, которые предстали пред сыном, великим Аутогеном, Христом, по воле и дару незримого
25 Духа. И двенадцать эонов принадлежат сыну, Аутогену. И все вещи были установлены волей святого Духа через Аутогена. И от [предвидения] совершенного ума
30 через откровение воли незримого Духа и воли Аутогена появился совершенный Человек, первое откровение и истина. Это он, кого девственный Дух назвал Пигераадаман
35 и поместил его у

9. первого эона с великим Аутогеном, Христом, у первого света Армоцеля. И силы его — вместе с ним. И незримый дал ему разумную
5 непобедимую силу. И заговорил он, и восхвалил и прославил незримый Дух, сказав: «Все вещи стали существовать из-за тебя, и все вещи вернутся к тебе. Я же, я прославлю и восхвалю тебя и
10 Аутогена и эоны, которых три: отец, мать и сын, совершенная сила». И он (Человек) поместил своего сына Сифа во второй эон ко второму свету Оройэлю. В третий эон —
15 в третий свет Давейтаи было помещено семя Сифа. И души святых (там) были помещены. В четвертый эон были помещены души тех, кто не познал
20 Плеромы и не покаялся сразу, но временно упорствовал и затем покаялся; они — у четвертого света Элелета. Это создания, которые восхваляют незримый Дух.
25 Софиа же Эпинойа, будучи эоном, произвела мысль

своею мыслью (в согласии) с размышлением незримого Духа и предвидением. Она захотела открыть в себе самой образ без воли Духа
30 — он не одобрил — и без своего сотоварища, без его мысли. И хотя лик ее мужественности не одобрил и она не нашла своего согласия и задумала без воли Духа
35 и знания своего согласия, она вывела (это) наружу.

10. И из-за непобедимой силы, которая есть в ней, ее мысль не осталась бесплодной, и открылся в ней труд несовершенный и отличавшийся от ее вида,
5 ибо она создала это без своего сотоварища, И было это неподобным образу его матери, ибо было это другой формы. Когда же она увидела свою волю, это приняло вид несообразный — змея с мордой льва. Его глаза
10 были подобны сверкающим огням молний. Она отбросила его от себя, за пределы этих мест, дабы никто из бессмертных не увидел его, ибо она создала его в незнании. И она окружила его
15 светлым облаком и поместила трон в середине облака, дабы никто не увидел его, кроме святого Духа, который зовется матерью живых. И она назвала его именем Иалтабаоф.
Это
20 первый архонт, который взял большую силу от своей матери. И он удалился от нее и двинулся прочь от мест, где был рожден. Он стал сильным и создал для себя другие эоны в
25 пламени светлого огня, (где) он пребывает поныне. И он соединился со своим безумием, которое есть в нем, и породил власти для себя. Первая же — имя ее Афоф, которую поколения называют
30 [...]. Вторая — Хармас, что означает [око] ревности. Третья — Калила-Умбри. Четвертая — Иабель. Пятая — Адонаиу, которая зовется Саваоф. Шестая — Каин,
35 кого поколения людские называют Солнцем. Седьмая — Авель. Восьмая — Абризена. Девятая — Иобель.

11. Десятая — Армупиэль. Одиннадцатая — Мелхеир-Адонеин. Двенадцатая — Белиас, кто над бездной преисподней. И поставил он семь царей

5 — соответственно тверди небесной — над семью небесами и пять — над бездной ада, так что они могли царствовать. И он отделил им от своего огня, но ие дал от силы света, которую взял от своей матери,
10 ибо он — тьма незнания. И когда свет смешался с тьмой, он побудил тьму светить. А когда тьма смешалась со светом, она затемнила свет и стала ни светом, ни тьмой, ио стала
15 больной. Итак, у архонта, который болен, три имени. Первое имя — [Иалтабаоф], второе — Сакляс, третье — Самаэль. Он нечестив в своем [безумии], которое есть в нем. Ибо он сказал:
20 «Я — Бог, и нет другого бога, кроме меня»,— не зная о своей силе, о месте, откуда он произошел. И архонты создали семь сил для себя, и силы — каждая — создали для себя шесть [4] ангелов,
25 пока не стало 365 ангелов. Это же — тела имен: первое — Афоф, с обличьем овцы, второе — Элоайу, с обличьем осла, третье — Астафайос, с обличьем гиены,
30 четвертое — Иао, с обличьем [змея] семиглавого, пятое — Саваоф, с обличьем дракона, шестое — Адонин, с обличьем обезьяны, седьмое — Саббеде, с обличьем огия сверкающего. Это —
35 седмица недели. Иалдабаоф же имел миожество

12. личин, будучи над ними всеми, так что он может перенять личиину у них всех, по воле своей. Будучи среди серафимов, он отделил
5 им от своего огня. Вследствие этого ои стал господином над ними — из-за силы славы, которая была у него от света его матери. Вследствие этого ои назвал себя богом. Но он
10 не был послушен месту, откуда он произошел. И он смешал с властями, которые были у него, семь сил в своей мысли. И когда ой сказал, это случилось. И он дал имя каждой силе. Он начал
15 с высшего. Первая — благо, у первого, Афоф. Вторая — провидение, у второго, Элоайо. Третья же — божественность, у третьего, Астрафайо, четвертая —
20 господство, у четвертого, Иао. Пятая — царствие, у пятого, Санваоф. Шестая — ревность, у шестого, Адонейн. Седьмая — мудрость, у седьмого,
25 Саббатеон. И есть у них твердь, соответственно эону — небу. Имена были даны им согласно славе,

которая принадлежит небу, дабы [сокрушить] силы. В именах же, которые были даны [им] их Прародителем,
30 была сила. Но имена, которые были даны им согласно славе, принадлежащей небу, означают для них разрушение и бессилие. Так что есть у них два имени. И всякую вещь он упорядочил по образу первых
35 эонов, ставших существовать, так чтобы

13. создать их по облику нерушимых, не потому, что он видел нерушимых, но сила, что в нем, которую он взял от своей матери, произвела в нем образ
5 порядка. И когда он увидел творение, его окружавшее, и множество ангелов вокруг себя, тех, которые стали существовать через него, он сказал им: «Я, я — бог ревнитель, и нет другого бога, кроме меня». Но,
10 объявив это, он показал ангелам, которые были около него, что есть другой бог. Ведь если не было другого, к кому бы он мог ревновать? Тогда мать начала метаться (перемещаться) туда и сюда. Она узнала об изъяне, когда
15 сияние ее света уменьшилось. И она потемнела, ибо ее сотоварищ не согласился с ней». Я же, я сказал: «Господи, что это значит: она перемещалась туда и сюда?» Но он улыбнулся (и) сказал: «Не думай, что это так, как
20 Моисей сказал: «над водами»». Нет, но когда она увидела злодеяние, которое произошло, и захват, который совершил ее сын, она раскаялась. И забвение овладело ею во тьме
25 незнания. И она начала стыдиться в движении. Движение же было метанием (перемещением) туда и сюда. Самоуверенный же взял силу от своей матери. Ибо он был незнающим, ведь он полагал, что нет никого другого, если только
30 не одна мать его. Когда же он увидел множество ангелов, созданных им, он возвысил себя над ними. А мать, когда узнала покров тьмы, что не был он совершенным, она поняла,
35 что ее сотоварищ не был согласен с нею. Она

14. раскаялась в обильных слезах. И вся Плерома слушала молитву ее покаяния, и они восхвалили ради нее незримый девственный

5 Дух. Святой Дух излил на нее от их всей Плеромы. Ибо ее сотоварищ не пришел к ней, но он пришел к ней (тогда) через Плерому, дабы исправить ее изъян. И она не была взята
10 в собственный эон, но на небо ее сына, чтобы она могла быть в девятом до тех пор, пока не исправит своего изъяна. И глас низошел с неба — эона возвышенного: «Человек существует, и
15 сын Человека». Протоархонт Иалтабаоф услышал (это) и подумал, что глас нисходит от его матери, и не узнал, откуда он низошел. И обучил их Метропатор
20 святой и совершенный, Пронойа совершенная, образ незримого, который есть Отец всего, от которого все вещи стали существовать, первый Человек, ибо он открыл свой вид в человеческой форме.
25 Весь эон протоархонта задрожал, и основания ада двинулись. И в водах, которые на веществе, нижняя сторона осветилась через [явление] его образа,
30 который открылся. И когда все власти и протоархонт взглянули, они увидели всю часть нижней стороны, которая была освещена, и благодаря свету они увидели на воде вид образа.

15. И он (Иалдабаоф) сказал властям, которые были с ним: «Пойдем, создадим человека по образу Бога и по нашему подобию, дабы его образ мог стать светом для нас».
5 И они создали общими силами по знакам, которые были даны им. И каждая из властей внесла (дала) знак в вид образа, увиденного в своей душе. Он (Иалдабаоф) создал сущность,
10 по подобию первого Человека, совершенного. И они сказали: «Назовем же его Адамом, дабы имя его стало для нас силой света». И силы начали: первая, благо, создала
15 душу кости, вторая же, провидение, создала душу сухожилий (нервов?), третья, божественность, создала душу плоти, четвертая же, господство, создала душу костного мозга, пятая же, царствие,
20 создала душу крови, шестая, ревность, создала душу кожи, седьмая, мудрость, создала душу (глазного) века. И множество ангелов подступило к нему (Иалдабаофу), и они получили
25 от властей семь сущностей душевных, дабы создать

согласие членов и согласие органов и упорядоченную связь каждого из членов. Первый начал создавать
30 голову: Этерафаопе Аброн создал его голову, Менинггесстроеф создал его головной мозг, Астерехмен правый глаз, Фаспомохам левый глаз, Иеронумос правое ухо, Бнссум
35 левое ухо, Акиореим нос,

16. Банен-Эфроум губы, Амен рот, Ибнкан коренные зубы, Басилиадеме миндалевидные железы, Аххан язычок, Адабан шею, Хааман позвоночник,
5 Деархо гортань, Тебар [правое плечо и] левое плечо, Мниархон левый локоть, Абитрион правое предплечье, Эванфен левое предплечье, Крис правую руку, Белуай левую руку,
10 Тренеу пальцы правой руки, Балбел пальцы левой руки, Крима ногти на руках, Астропос правую грудь, Барроф левую грудь, Баум правую подмышку, Арарнм левую подмышку, Арехе
15 живот, Фтхауэ пупок, Сенафим брюшную полость, Арахефопи правый бок, Забедо левый бок, Бариас [правое бедро, Фнут] левое бедро, Абенленархей костный мозг, Хнуменинорин костн,
20 Гезоле желудок, Агромаума сердце, Бано легкие, Сострапал печень, Анесималар селезенку, Фопифро кишки, Библо почки, Роерор сухожилия (нервы?), Тафрео позвоночный столб
25 тела, Ипуспобоба вены, Бинеборин артерии, Латойменпсефей их дыхание во всех членах, Энфолле всю плоть, Бедук [...], Арабеей пенис слева,
30 Эйло тестикулы, Сорма гениталии, Гормакайохлабар правое бедро, Небриф левое бедро, Псерем сочленение правой ноги, Асаклас левое сочленение, Ормаоф правое колено, Эменун левое колено, Кникс

17. правую берцовую кость, Тупелон левую берцовую кость, Ахиэль правую икру, Фнеме левую икру, Фиуфром правую ступню, Боабель ее пальцы, Трахун
5 левую ступню, Фикна ее пальцы, Миамаи ногти на ступне, Лабериуум. И те, кто поставлен надо всеми этими — (их) семь: Афоф, Армас, Калила, Иабель, [Саваоф, Каин, Авель]. И те, кто частично трудится в членах:
10 (в) голове Диолимодраза, шее Иамеакс, правом плече Иакуиб, левом плече Уертон, правой руке Уди-

ди, левой Арбао, пальцах правой руки Лампно, пальцах левой руки
15 Лэекафар, правой груди Барбар, левой груди Имаэ, грудной клетки Писандриаптес, правой подмышке Коаде, левой подмышке Одеор, правом боку Асфиксикс, левом боку Синогхута, животе Аруф,
20 чреве Сабало, правом бедре Хархарб, левом бедре Хфаои, всех гениталиях Бафиноф, правой ноге Хнукс, левой ноге Харха, правой берцовой кости Ароэр, левой берцовой кости
25 Тоэхеа, правом колене Аол, левом колене Харанэр, правой ступне Бастаи, ее пальцах Архентехфа, левой ступне Марефнунф, ее пальцах Абрана. Тех, кто поставлен надо
30 всеми этими,— (их) семь: Михаэль, Уриэль, Асменедас, Сафасатоэль, Аармуриам, Рихрам, Амиорпс. И те, кто над чувствами, Археидекта; и тот, кто над восприятием, Дейфарбас; и тот, кто над всем воображением,
35 Уммаа; и тот, кто над согласием,

18. Аахиарам, и тот, кто над всем порывом, Риарамнахо. Источник же демонов, которые во всем теле, сводится к четырем: жаре, холоду, влаге
5 и сухости. И мать всех их есть вещество. И тот, кто господствует над жарой, Флоксофа; и тот, кто господствует над холодом, Ороорфос; и тот, кто господствует над тем, что сухо, Эримахо; и тот, кто господствует
10 над влагой, Афиро. Мать же всех их помещается в их середине, Онорфохрасей, будучи неограниченной и смешанной со всеми ими. И она есть воистину вещество, ибо они питаются ею. Четыре
15 главных демона это: Эфемемфи, относящийся к удовольствию, Иоко, относящийся к желанию, Ненентофни, относящийся к печали, Блаомэи, относящийся к страху. И мать их всех есть Эстенис-ух-епиптоэ. И от четырех
20 демонов происходят страсти. И от печали — зависть, ревность, горе, беспокойство, боль, бессердечность, забота, беда и прочее. И от удовольствия
25 происходит много злодеяний, и пустое хвастовство, и подобные вещи. И от желания — гнев, ярость, и горечь, и горькая страсть, и жадность, и подобные вещи.

30 И от страха — изумление, льстивость, смятение, стыд. Все они того рода, что (и) полезны и вредны. Но Эннойа их истины — это Ана[ро], которая есть глава вещественной души.

19. Она же — вместе с Эстесис-ух-эпиптоэ. Таково число ангелов: всего их 365. Они все потрудились над ним до тех пор,
5 член за членом, пока душевное и вещественное тело не было завершено ими. Есть и другие над оставшимися страстями, о ком я не сказал тебе. Но если ты желаешь знать их,— это записано в
10 «Книге Зороастра». И все ангелы и демоны трудились до тех пор, пока не привели в порядок душевное тело. И труд их был незавершенным и недвижимым на долгое
15 время. И когда мать пожелала взять силу, которую она отдала первому архонту, она попросила Метропатора, коему присуща великая милость. Он послал по святому совету пять светов
20 в место ангелов протоархонта. Они (светы) советовали ему, чтобы вывести силу матери. И они сказали Иалтабаофу: «Подуй в его лицо от духа твоего, и тело его восстанет». И он подул в лицо духом своим, который есть сила его матери; и он не узнал (этого), ибо пребывал в незнании. И сила матери вышла из
30 Алтабаофа (sic!) в душевное тело, которое они создали по образу того, что существует от начала. Тело двинулось и получило силу и засветилось. И тогда-то взревновали

20. остальные силы, ибо он стал существовать из-за всех них, и они отдали свою силу человеку, и мудрость его укрепилась более, чем у тех, кто создал его, и
5 более, чем у первого архонта. И когда они узнали, что он светится и мыслит лучше их и свободен от злодеяния, они схватили его и бросили в нижнюю часть всего вещества. Но блаженный Метропатор,
10 благотворящий и милосердный, имел снисхождение к силе матери (силе), которая была выведена из протоархонта. Ведь они (архонты) могли осилить душевное и чувствующее тело. И он
15 послал через свой Дух благотворящий и свою великую милость помощь Адаму: Эннойю света, ту, кото-

рая произошла от него, которая была названа Жизнью. И она помогает всему творению,
20 трудясь вместе с ним (вар.: сострадая ему), направляя его в его полноту, обучая его о его нисхождении в семя, обучая его пути восхождения, пути, которым оно сошло вниз.
25 И Эпинойа света утаена в Адаме (не только затем), чтобы архонты не могли узнать ее, но дабы Эпинойа могла быть исправлением изъяна матери. И человек открылся посредством тени света,
30 которая есть в нем. И его мысль возвысилась надо всеми теми, кто создал его. Когда они снизу глянули вверх, они увидели, что мысль его возвышена. И они держали совет с архонтством и со всем ангельством. И они взяли огонь, и землю,

21. и воду, смешали их друг с другом (и) с четырьмя огненными ветрами. И они соединили их вместе и произвели большое волнение. И они принесли его (Адама) к тени
5 смерти, дабы слепить его снова из земли, воды, огня и духа, который из вещества,— то есть незнания тьмы, и желания, и их обманчивого духа,— это
10 могила вновь слепленного тела, которым разбойники одели человека, оковы забвения; и стал он человеком смертным. Это — первый, который спустился, и первое разобщение. Но
15 Эпинойа света, та, что в нем, она должна разбудить его мысль. И архонты взяли его и поместили в раю. И они сказали ему: «Ешь»,— то есть неторопливо. На самом деле,
20 их наслаждение горько и красота их порочна. И их наслаждение обман, и их деревья нечестивость, и их плоды смертельная отрава, и их обещание смерть. Древо же своей
25 жизни они посадили в середнне рая. Но я научу вас, что есть тайна их жизни, то есть совет, который они держат друг с другом, то есть форма их духа.
30 Корень (этого древа) горек, и ветви его есть смерть, тень его ненависть, и обман обитает в его листьях, и цветение его — помазание лукавства, и его плод смерть, и
35 вожделение есть его семя, и растет оно во тьму.

22. Место обитания тех, кто вкушает от него, есть

место их отдыха. Но то, что они называют древом познания добра и
5 зла, которое есть Эпинойа света,— они стоят перед ним, дабы он (Адам) ие мог узреть своей полноты и узнать наготы своего безобразия, Но это я, который заставил их есть». И
10 я сказал спаснтелю: «Разве не змий научил Адама есть?» Спаситель улыбиулся и сказал: «Змий обучил их есть от злодеяния, порождения, желания, уничтожения, чтобы он смог
15 быть ему полезным. И он (Адам) узнал, что был не послушен ему (первому архонту) из-за света Эпинойи, которая есть в нем, которая направляет его в его мыслях быть выше первого архонта. И он (первый архонт) захотел забрать силу, которую он сам ему отдал.
20 И он принес забвение Адаму». И я сказал спасителю: «Что такое забвение?» И он сказал: «Это не так, как написано у Моисея (и) как ты слышал. Ведь он сказал в своей первой книге: «Он заставил его усиуть», но
25 (это было) в его чувствовании. Также ведь сказал он (первый архонт) через пророка: «Я отягощу их сердца, дабы они не разумели и не видели» Тогда Эпинойа света скрылась в нем (Адаме) И протоархонт пожелал
30 извлечь ее из его ребра. Но Эпинойа света неуловима. Хотя тьма преследовала ее, она не уловила ее И он извлек часть его силы из иего. И он создал другой слепок
35 в форме женщины, согласно образу Эпинойи, который открылся ему. И ои вложил

23. часть, которую взял из силы человека, в женский слепок, и не так, как Моисей сказал: «его ребро» И он (Адам) увидел женщиу рядом
5 с собой. И тогда-то Эпинойа света явилась, и она сняла покров, который лежал на сердце его. И отрезвел он от опьянения тьмой. И узнал он свой образ и сказал:
10 «Так, это кость от моей кости и плоть от моей плоти». А потому человек оставит отца своего и мать свою и прилепится к жене своей, и станут они двое одной плотью. Ведь

15 пошлют ему его сотоварища, и он оставит отца своего и мать свою. {...}.
20 И наша сестра Софиа (есть) та, которая спустилась беззлобно, дабы исправить свой изъян. Поэтому она была названа Жизнью, то есть матерью живых. Из-за Пронойи
25 высшего самовластия и через нее они вкусили совершенное Знание. Я же, я открылся в виде орла на древе знания, то есть Эпинойа от Пронойи света чистого,
30 дабы научить их и пробудить от сна глубокого. Ибо они оба были в упадке, и они узнали наготу свою. Эпинойа, будучи светом, открылась им, и она пробудила
35 их мысль. И когда Алдабаоф (sic!) узнал, что они удалились от него, он проклял свою землю. И он нашел женщину, которая

24 приготовила себя для своего мужа. Он был господином ее в то время, как он не знал тайны, происшедшей из святого совета. Они же боялись хулить его. И
5 он открыл своим ангелам свое незнание, которое было в нем. И он изгнал их из рая, и он окутал их мрачной тьмой. И протоархонт увидел деву, которая стояла
10 рядом с Адамом, и что Эпинойа света жизни открылась в ней. И Алдабаоф был полн незнания. И когда Пронойа всего узнала это, она послала некоторых, и они похитили
15 жизнь у Евы. И протоархонт осквернил ее, и он родил с ней двух сыновей; первый и второй Элоим и Иаве, Элоим с медвежьей мордой, Иаве с кошачьей мордой. Один
20 был праведный, другой неправедный. Иаве он поставил над огнем и ветром, Элоима же он поставил над водой и землей. И их он назвал
25 именами Каин и Авель из хитрости. И по сей день осталось соитие, идущее от протоархонта. И он посеял жажду к порождению в той, кто принадлежит Адаму. И он произвел через
30 соитие порождение в образе тел, и он наделил их своих духом обманчивым. И он учредил над начальствами двух архонтов, так что они могли править над могилой.

[35] И когда Адам узнал образ своего предвидения, он породил образ

25. сына Человека. Он назвал его Сифом, согласно порождению в эонах. Подобным образом другая мать послала вниз свой дух в образе, который подобен ей, и

[5] как отражение тех, кто в Плероме, с тем чтобы приготовить место обитания для эонов, которые спустятся. И он дал им испить воду забвения, от протоархонта, дабы они не могли узнать, откуда они. И таким образом

[10] семя оставалось некоторое время, хотя он помогал в том, чтобы, когда Дух спустится от святых эонов, он мог бы поднять его и исцелить его от изъяна, и вся Плерома

[15] могла бы стать святой и без изъяна». И я сказал спасителю: «Господи, все ли души тогда будут спасены в свете чистом?» Он ответил и сказал мне: «Великие вещи

[20] поднялись в твоем уме, ибо трудно обнаружить их перед другими, если не перед теми, кто от рода недвижимого. Те, на кого Дух жизни спустится и будет с силой,

[25] — будут спасены, и станут совершенными, и будут достойны величия, и будут очищены в этом месте от всего злодеяния и заботы испорченности. И нет у них иной заботы, если не

[30] одна нерушимость, о которой они станут заботиться из этого места, без гнева, или ревности, или зависти, или желания, или алчности ко всему. Они не заботятся ни о чем, кроме существования одной плоти,

[35] которую они несут, ожидая время, когда они будут встречены

26. принимающими. Таковы суть достойные нерушимой вечной жизни и призыва. Они сносят все и выдерживают все,

[5] так что они свершат благое и унаследуют жизнь вечную». Я сказал ему: «Господи, души тех, кто не сделал этих вещей, но на кого сила Духа

[10] жизни спустилась [5], Дух [6], они будут в любом случае спасены и обратятся. Ибо сила спустится на каждого человека, ведь без этого никто не сможет восстать.

15 И после того, как они родились, тогда, когда Дух жизни становится могущественным и сила приходит и укрепляет эту душу, никто не может ввести ее в заблуждение делами лукавства.
20 Но те, на кого дух обманчивый спускается, совращаются им и впадают в заблуждение». Я же сказал: «Господи, а эти души, когда они выйдут из
25 плоти, куда они направятся?» И он улыбнулся и сказал мне: «Душа, в которой сила станет больше духа обманчивого,— она сильна, и бежит от лукавства, и попечением
30 нерушимого спасена, и взята в покой эонов». Я же сказал: «Господи, а тех, кто не познал, кому он принадлежит,— где будут их души?»
35 И он сказал мне: «В тех дух обманчивый
27. набрал силу, когда они впали в заблуждение. И он томит душу, и совращает ее к делам лукавства, и бросает ее в забвение. И после того, как она
5 выйдет (из тела), ее отдают властям, тем, которые произошли от архонта, и они сковывают ее оковами и бросают ее в темницу и кружат ее до тех пор, пока она не пробудится от забвения и
10 не достигнет знания. И подобным образом, когда станет она совершенной, она спасена». И я сказал: «Господи, как может душа умалиться и возвратиться в естество своей матери или в человека?» Тут он
15 возрадовался, когда я спросил его об этом, и сказал мне: «Воистину ты блажен, ибо ты понял! Эта душа должна следовать за другой, в которой есть Дух жизни. Она спасена через
20 него. Ее не бросают в другую плоть». И я сказал: «Господи, те, кто познал, но отвернулся,— куда пойдут их души?» Тогда он сказал мне: «Место,
25 куда придут ангелы бедности,— туда они будут взяты. Это место, где нет покаяния. И они будут содержаться там до дня, в который те, кто злословил о Духе, будут пытаемы
30 и наказаны наказанием вечным». И я сказал: «Господи, откуда дух обманчивый пришел?» Тогда он сказал мне: «Метропатор, тот, кто богат своей милостью, Дух святой
35 в каждой форме, кто милосерден и
28. кто вам сострадает, то есть Эпинойи света,—

он пробудил семя рода совершенного, и его мысль, и вечный
5 свет человека. Когда первый архонт узнал, что они возвышены более, чем он в вышине, и мыслят лучше, чем он, то он пожелал схватить их мысль, не зная, что они выше
10 его в мысли и что он не сможет схватить их. Он держал совет со своими властями, теми, что его силы, и они вместе совершили прелюбодеяние с Софией, и они породили постыдную судьбу,
15 то есть последнюю из оков изменчивых: она такая, что (в ней) все изменчиво. И она тягостна и сильна, та, с которой соединены боги и ангелы, и демоны,
20 и все роды по сей день. Ибо от этой судьбы происходят всякое бесчестие, и насилие, и злословие, и ковы забвения, и незнание, и всякая
25 тяжкая заповедь, и тяжкие грехи, и великие страхи. И таким образом все творение стало слепым, дабы они не могли познать Бога, который надо всеми ними. И из-за оков забвения
30 их грехи утаены. Ведь они связаны мерами, временами, обстоятельствами, между тем как она (судьба) господствует надо всем. И он раскаялся из-за всего, что стало существовать через него. Вновь
35 решил он наслать потоп

29. на творение человека. Но величие света Пронойи наставило Ноя, и он провозгласил (это) всему семени, то есть сынам человеков. Но
5 те, кто был чужд ему, не внимали ему. Не так, как Моисей сказал: «Они скрылись в ковчеге», но они укрылись в месте, не только Ной, но также много других людей
10 из рода недвижимого. Они вошли в место и укрылись в светлом облаке. И он (Ной) познал свое самовластие. И та, что от света, была с ним и стала светить на них, ибо
15 он (первый архонт) принес тьму на всю землю. И он (первый архонт) держал совет со своими силами. Он послал своих ангелов к дочерям человеков, дабы они могли взять некоторых из них для себя и возбудить семя
20 для их наслаждения. И поначалу они не добились успеха. Когда же они не добились успеха, они снова

собрались вместе и держали вместе совет. Они создали дух обманчивый, имеющий сходство с Духом, который низошел,
25 с тем чтобы осквернить души через него. И ангелы изменились в своем образе по образу их (дочерей человеков) нацариников, наполнив их духом тьмы, который они присоединили к ним, и лукавством.
30 Они принесли золото, и серебро, и дар, и медь, и железо, и металл, и всякого рода вещи. И они совратили людей, которые следовали за ними,

30. в великие заботы, сбили их с пути многими обманами. Они старели, не имея досуга. Они умирали, не найдя истины и не познав Бога истины. И
5 так все творение было порабощено навеки, от сотворения мира и доныне. И они брали женщин и рождали детей во тьме по подобию их духа. И они заперли свои сердца,
10 и они затвердели в твердости духа обманчивого доныне. Я же, совершенная Пронойа всего, я изменилась в семени моем. Ведь была я вначале, ходя путями всякими.
15 Ибо я — богатство света. Я — память Плеромы. Я вошла в величие тьмы, и я вытерпела, пока не вступила в середину темницы. И основания хаоса
20 двинулись. И я, я сокрылась от них из-за лукавства, и они не познали меня. Снова вернулась я во второй раз. И я шла, я вышла из принадлежащего свету — я, память Пронойи,—
25 я вошла в середину тьмы и внутрь преисподней, я искала домостроительство мое. И основания хаоса двинулись, так что они могли упасть на тех, кто в хаосе, и уничтожить их.
30 И снова бежала я к моему корню света, чтобы они не были уничтожены до времени. Еще шла я в третий раз — я, свет, который в свете, я,
35 память Пронойи,— чтобы войти в середину тьмы и внутрь преисподней.

31. И я наполнила лицо мое светом завершения их эона. И я вошла в середину их темницы, это темница тела, и
5 я сказала: «Тот, кто слышит, да восстанет он ото сна тяжелого». И он заплакал, и он пролил слезы. Тяжелые слезы отер он с себя и сказал: «Кто тот, который

называет имя мое и откуда эта надежда пришла ко мне,
10 когда я в оковах темницы?» И я сказала: «Я Пронойа света чистого. Я мысль девственного Духа, который поднял тебя до места почитаемого. Восстань и вспомни,
15 ибо ты тот, который услышал, и следуй своему корню, который есть я, милосердие, и укрепи себя перед ангелами бедности и демонами хаоса и всеми, кто опутал тебя,
20 и стань, оберегаясь от сна тяжелого и заграждения внутри преисподней». И я пробудила его и запечатлела его в свете воды пятью печатями, дабы
25 отныне смерть не имела силы над ним. И смотри, ныне я иду в совершенный эон. Я наполнила тебе всеми вещами уши твои. Я же, я сказала все вещи тебе, чтобы ты записал их
30 и передал их своим духовным сотоварищам сокрыто. Ибо есть это тайна рода недвижимого». И спаситель дал это ему, чтобы он записал это и положил надежно. И он сказал ему: «Да будет проклят
35 всякий, кто обменяет это на дар, или на пищу, или на питье, или на одежду, или на какую-нибудь другую вещь
32. подобного рода». И это было дано ему втайне, и тотчас он скрылся от него. И он пошел к своим соученикам
5 и объявил им то, что спаситель сказал ему. Иисус Христос. Аминь. От Иоанна апокриф

Комментарии

Апокриф Иоанна

[1] При переводе памятника мы руководствовались транскрипциями коптского текста в изданиях: *Krause M.*, *Pahor Labib*. Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes im Koptischen Museum zu Alt-Kairo. Wiesbaden, 1962, а также Apocryphon Johannis // The Coptic Text of Apocryphon Johannis in the Nag-Hammadi Codex II with Translation, Introduction and Commentary by Giversen$. Copenhagen, 1962. В спорных местах мы обращались к факсимильному изданию: The Facsimile Edition of Nag Hammadi Codices/Published under the Auspices of the Department of Antiquities of the Arab Republic of Egypt in Conjuncton with UNESCO: Codex

II. Leiden, 1974. Нами были приняты во внимание также переводы: The Nag Hammadi Library in English. Leiden, 1984; *Tardieu M.* Codex de Berlin. P., 1984. Текст Берлинского папируса использовался нами по изданию: *Till W.* Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502. 2. Aufl., bearb. von H.-M. Schenke. B., 1972.

[2] Далее по Наг-Хаммади (IV. 1.4, 9—10): Он же стоит.

[3] Ср.: «Нет никого, кто перед ним. Он тот, кто лишь самого себя желает в совершенстве света, он постигает чистый свет» (Берл. пап. 8502. 25.8—12).

[4] Надо: три. Очевидно, еще в греческом оригинале или в переводе его на коптский были спутаны гамма (три) и сигма (шесть).

[5] Далее по Наг-Хаммади (IV.1. 40, 24—25): будут ли они отброшены? Он ответил и сказал мне: «Если.

[6] Далее по Наг-Хаммади (IV.1.40.26): спустился на них.

Евангелие от Фомы

Тот, кто впервые читает апокрифическое Евангелие от Фомы, обычно испытывает разочарование: столь знакомыми по канонической версии Нового завета кажутся ему изречения Иисуса, собранные в этом произведении. Однако, чем глубже погружается он в изучение текста, тем сильнее охватывают его сомнения в справедливости подобного впечатления. Постепенно он убеждается, как нелегко ответить на вопрос, что же такое это знаменитое «пятое евангелие» (так поначалу называли его). Уже первые строки памятника, настраивающие на его истолкование («Тот, кто обретает истолкование этих слов, не вкусит смерти»), заставляют современного читателя задуматься не только над смыслом, который автор предлагает открыть, но и над тем, что сам по себе этот призыв означает, какой путь общения подразумевает, с какого рода мышлением предстоит иметь дело, о каких явлениях культуры и истории общества свидетельствует.

Задача не может не увлечь того, кто берется за этот интереснейший документ. На беглый взгляд наиболее близкий (из сочинений Наг-Хаммади) к многократно исследованной традиции о раннем христианстве, он при внимательном рассмотрении оказывается едва ли не самым трудным для понимания. Даже темные спекуляции Апокрифа Иоанна или таинственной «Сущности архонтов» оставляют в конце концов меньше места для сомнений, чем это евангелие. Содержание апокрифа («Это тайные слова, которые сказал Иисус живой и которые записал Дидим Иуда Фома».— См. введение) останавливает всякого, кто занимается историей раннего христианства и его духовного окружения. В этом сочинении, обещающем изложение тайного учения Иисуса и отвергнутом церковью, исследователи ищут ответы на многочисленные вопросы, касающиеся развития христианства и гностицизма.

Евангелие дошло во II кодексе Наг-Хаммади. Оно в нем второе по счету, занимает страницы 32. 10—51.26. Поскольку оно, как и следующее за ним Еванге-

лие от Филиппа, состоит из отдельных изречений, обычно дают деление по изречениям, чему следуем и мы [1]. Памятник хорошо сохранился, лакуны почти отсутствуют. Евангелие представляет собой перевод с греческого на саидский диалект коптского языка.

Как и с чего подойти к интерпретации памятника? Не отправляться ли от тех немногих упоминаний у отцов церкви о так называемом Евангелии от Фомы, к которым прежде всего обратились исследователи? Однако изыскания, проделанные Ж. Дорессом и А. Ш. Пюэшем и другими учеными, убеждают: сходство между сочинениями, носящими то же название, что и второе сочинение из кодекса Наг-Хаммади II, в ряде случаев чисто внешнее [2].

Быть может, больше удачи сулит путь исследования памятника с точки зрения тех понятий и образов, которые в нем встречаются — царствие, мир, свет, тьма, покой, жизнь, смерть, дух, силы, ангелы — и которые позволяют очертить его содержательную зону. В зарубежной литературе этому уделено много внимания. Но исчерпывает ли такой анализ возможность понять все своеобразие памятника? Не искажено ли в логически безупречных, более или менее однозначных системах выделенное таким способом идейное содержание? Не навязывают ли хорошо продуманные модели большую, чем то было на самом деле, рефлексию оригиналу?

Есть еще один путь, приближающийся к первой попытке отождествить памятник с уже известными документами. Речь идет о том, чтобы выяснить, в чем и насколько найденный текст напоминает христианскую, гностическую, неоплатоническую литературу. Этот путь, несомненно, оправдан: параллелей весьма много, в чем убеждает большое число специальных работ, этому посвященных. Однако он обещает лишь частичный успех: ведь цельность документа растворяется, постепенно теряется в массе безусловных и сомнительных аналогий. И снова встает тот же вопрос: что представляет собой именно этот памятник, именно такое соединение сходств и различий?

Способ аналогий хорош, поскольку в любом сочинении отражается сумма далеких и близких реминисценций автора (или авторов). Но если одно за

другим перебирать эти отражения, то и увидим мы только их. Цельность — вот что в конечном счете определяет индивидуальность памятника. Характеристика по терминам, взятым в контексте, делает очевидным, что допустимо говорить не о большем или меньшем наборе значений, предполагающих строго разработанную систему, а об ином. Открытость текста очень велика. Слова употребляются весьма свободно, их значение меняется, мысль движется, получая новое содержание, по новому иаправлеиию. Здесь, разумеется, тоже есть своя внутренияя логика, но это логика не упорядоченной правилами системы, а преимущественно интуитивного творчества. Впрочем, каким бы малоосознанным ни было словосочетание, существуют границы его применения.

Установка апокрифа — поиски. Она выражена во введении и дает знать о себе иа протяжении всего произведения. Образы и поиятия повторяются, не автор евангелия изобрел их, они были и прежде, они привычны. Вместе с тем именно с их помощью ведутся поиски, рождаются новые решения, создаются новые картины. В то же время они сами меняются, наполняются иным содержанием, уступая свое место другим, больше отвечающим иовому смыслу.

Хотя вопрос о композиции Евангелия от Фомы в специальной литературе разбирался, стоит вернуться к нему. Общим местом стало утверждение, что в этом сочинении отсутствуют «следы сознательных целей при построении» [3]. Автор специальной статьи о композиции апокрифа Г. Гарриет указывает на наличие «ключевых слов», скрепляющих отдельиые изречеиия [4]. Однако «ключевые слова» демонстрировали чисто внешние связи, и это не помешало многим авторам (Ж. Дорресс, Р. Вильсон и др.) уподоблять евангелие антологии. В иекоторых случаях исследователи подчеркивали внутреннюю смысловую связь между изречениями, но обычно объясняли ее тем, что автор сочинения брал их блоками из другого источника, например у сииоптиков.

На наш взгляд, при всем несходстве древней мистической литературы с той античиой, которая была богата образцами диалектики и подчинена рефлексии, Евангелие от Фомы сравнимо с сократическими

диалогами: они дают представление не о законченном решении, а о поисках его. Это не мешает нашему памятнику быть единым. Он ничуть не менее един, чем продуманные до мельчайших подробностей (идейно и стилистически) синоптические евангелия с описаниями жизни Иисуса, связывающими текст. Это не единство антологии. И дело не в «ключевых словах», которые можно выделить в тексте и которые подчас служат чисто технической цели — запоминанию, определяют его единство. Последовательность изречений не случайна, она подчинена причудливому единству экстатирующего сознания, то устремляющегося новым путем, то возвращающегося к старому, то повторяющегося и как бы завороженного одним образом, словом, то внезапно движущегося дальше. Это то существо апокрифа, которое обнаруживается, если изучаешь его не по отдельным понятиям, а в целом, с его замедлениями и неожиданными переходами, нащупывая нить, связывающую изречения или блоки изречений, наконец, все его содержание с формой, в которую оно заключено.

Проблема построения апокрифа чрезвычайно важна. Анализ отдельных изречений в контексте произведения может помочь понять их. Рассмотрим 118 изречений, имеющихся здесь, и уделим особое внимание внешней и внутренней связи между ними. Некоторые темы повторяются неоднократно, но всякий раз по-новому освещены.

Евангелие представляет собой как бы беседу Иисуса с его учениками. Несмотря на то, что большую часть текста составляют его изречения, начинающиеся словами «Иисус сказал», на присутствие собеседников указывают вопросы и реплики слушателей (см.: 6, 13, 19, 23, 27, 29, 42, 48, 56, 76, 83, 95, 103, 108, 117), а также вопрос, обращенный Иисусом к ученикам (14). Трижды собеседники названы по именам (Мария — 24, Саломея — 65, Симон Петр — 118), есть и безымянные персонажи: «женщина в толпе» (83), «[некий человек]» (76). Форма беседы придает произведению большую свободу, позволяет затрагивать новые темы, однако при этом наводит на мысль, что известная внутренняя связь между отдельными изречениями существует.

Одна из центральных тем евангелия — проблема жизни и смерти — сформулирована уже во введении. Преодоление смерти, возможность «не вкусить смерти» сопряжена с задачей герменевтики — истолкования «тайных слов», сказанных Иисусом и записанных Дидимом Иудой Фомой.

В изречении 1, как и во введении, звучит призыв к поискам Их завершение для человека — переживание экстатического состояния, о котором сказано так: «...и, когда он найдет, он будет потрясен, и, если он потрясен, он будет удивлен, и он будет царствовать над всем». «Ключевые слова» для введения и изречения 1: «кто обретает» (введение), «пока он не найдет» (1). Хотя в коптском тексте, как и в русском переводе, употреблены разные слова, смысл их один.

Тема царствия развивается в изречении 2. Меняется, однако, угол зрения. Описание переживаний человека, который нашел искомое знание и который благодаря ему «будет царствовать надо всем», далее (2 и 3) уступает место изложению основ учения о царствии и пути к нему. Полемизируя с теми, кто думает, что оно может быть найдено в видимом мире (небо или море), автор заключает изречение 2 словами: «Но царствие внутри вас и вне вас». Тут царствие как нечто охватывающее одновременно и самого человека, и то, что вне его, противопоставляется представлению о нем, связанному с материальными границами.

В изречении 3 евангелист как бы снова возвращается к вопросу о пути к царствию, не употребляя, впрочем, этого слова. Подтверждением того, что образ «Отца живого» прямо имеет отношение к данному понятию, служат, в частности, изречения 62, 80, 100, 101, 102, 103, 117, где говорится о «царствии Отца». В соответствии с намеченным представлением о царствии, не тождественном миру видимых явлений и предполагающем вместе с тем иную целостность, которая есть и в человеке, и вне его, в 3-м обнаруживается призыв к самопознанию. Оно открывает человеку его причастность этому целому и в то же время позволяет целому воспринять человека в качестве своей части. Присущая памятнику контрастность сказывается не только на уровне общих понятий и образов, но

и при построении отдельных изречений. В этом отношении типичио 3-е, где налицо излюбленный композиционно-стилистический прием евангелиста. Оно соединяет два парных утверждеиия, посвященных одной теме, и дает два варианта — положительный и отрицательный.

Если в изречении 1 процесс овладения знанием описан с его эмоциональной стороны, то в 3-м несколько раскрывается его содержание («Когда вы познаете себя, тогда вас узнают и вы узнаете, что вы — дети Отца живого»). В изречении 55 выражение «дети Отца живого» в приложении к людям, овладевшим знаиием, повторяется почти дословно («Мы — его дети, и мы — избранные Отца живого»). Отметим снова возникшую тему жизни и смерти. «Жизнь», как это наблюдалось и во введении, ассоциируется с представлеиием о познании особого рода, в первую очередь о самопознании. Характер такого познания, сулящего человеку приобщение к некоей целостности, преодолеиие отчужденности, проявляется в словах: «Если же вы не познаете себя, тогда вы в бедности и вы — бедность».

Изречеиие 4 в целом продолжает тему зиаиия, дарующего жизиь. Не станем остаиавливаться на его образах: это предмет особого исследования. Но для современников автора евангелия двух-трех слов было достаточно, чтобы вызвать в памяти читающих или слушающих соответствующие ассоциации. Здесь впервые обозиачается тема инверсии («много первых будут последними»), которая в дальнейшем прозвучит иеодиократно. Привлекает внимание также самый конец изречения («...и они станут одним»). Из других изречеиий, где не раз повторяется оппозиция единство — разделениость, вытекает, что она связана с основиыми оппозициями: жизнь — смерть, царствие — мир, свет — тьма и др. Связь по «ключевым словам» между изречениями 3 и 4 — «дети Отца живого», «место жизни».

Призыв к познаиию звучит и в изречении 5: «...познай то, что перед лицом твоим, и то, что скрыто от тебя, откроется тебе. Ибо иет ничего тайного, что ие будет явным».

Отчетливо выраженное и связанное с процес-

сом познания противопоставление скрытого, тайного открытому, явному позволяет нам вернуться к введению, где есть подобная оппозиция (тайные слова — истолкование этих слов). Комментарий Р. Гранта — Д. Фридмана к введению гласит: ««Иисус живой», говорящий «тайные слова»,— несомненно, воскресший господь, который, по верованиям различных гностических сект, наставлял избранных лиц или маленькие группы после своего воскресения» [5]. Допустимо взять под сомнение оба утверждения. В эпитете «тайные» (введение), возможно, заложен тот же смысл, что и в изречении 5. Слова остаются тайными, сокрытыми до тех пор, пока сам человек не истолкует их [6], пока он не овладеет путем познания. Эпитет «живой» в приложении к Иисусу связан не только с легендой о воскресении, но и с представлением о нем как об имеющем отношение к «царствию», которое и есть «жизнь» (ср. «Отец живой» — изречение 3, 55).

«Тайное» в 5-м, противопоставленное «явному», не просто формально напоминает предшествующие изречения (оппозиция). И по существу познание-откровение принадлежит сфере, с которой у Фомы ассоциируются «жизнь», «царствие», «единство». Есть сходство с изречением 3: познание, к которому призывает евангелист, ведет к откровению — та же целостность, но освещается под иным углом зрения.

Тема инверсии звучит вторично в форме упоминания о тайном и явном в изречении 6 после слов о посте, молитве, милостыне. Переход к данному сюжету композиционно оправдан вопросом со стороны учеников. Вместо пути, предусматривавшего выполнение обрядов и служение внешним целям (пост, молитва, милостыня), в евангелии предлагается отречься от лжи и насилия над самим собой. Снова в сущности акцент поставлен на раскрытии и утверждении своего «Я». Если в предыдущем изречении процесс достижения целостности описывался с точки зрения субъекта, человека, для которого за познанием следует откровение, то здесь о том же говорится со стороны объекта («все открыто перед небом»). В этих изречениях завершающая фраза («ибо нет ничего тайного, что не будет явным») выполняет функцию «ключевого слова».

Во всех рассмотренных выше изречениях, кроме 2-го, речь шла о возможных изменениях. Какого же рода изменения они в сущности описывают? Это — раскрытие «тайного», которое тем самым становится «явным», изменение, связанное с познанием (самопознанием). И нет нужды видеть нарушение именно такого представления в изречении 7[7] (как и в 12-м). Вполне допустимо, что в этом, по мнению Ж. Дорессa, «чрезвычайно темном» тексте различим намек на переход человека с помощью познания из одного состояния в другое (обратим внимание на глагол «становиться», употребленный здесь и отвечающий идее изменения).

Если принять это предположение, связь изречений 7 с двумя следующими (8 и 9) окажется не только формальной («человек» — 7, «человек» — 8). Притча об умном рыбаке также может иметь в виду того, кто предпочитает путь познания, о котором говорилось ранее. Подобное толкование позволяет и в изречении 9 (притча о сеятеле) увидеть тот же образ — человека, спасающегося благодаря знанию. Однако такое толкование притч о рыбаке и сеятеле не единственно возможное. Иное, тоже вполне вероятное, состоит в том, чтобы в рыбаке и сеятеле предположить Иисуса. В обоих случаях речь может идти о тех, кто способен воспринять его учение. Так или иначе, в подтексте изречений 7—9, вероятно, проходит тема познания. Если же говорить о связи изречений 8—10 по «ключевым словам», то она, очевидно, обнаруживается в слове «бросать» («он бросил» —8, «он бросил» — 9, «я бросил» — 10).

В изречении 10 о миссии Иисуса сказано под углом зрения ее эсхатологической значимости. Тут отчетливо звучит тема, которая повторится затем в ряде других изречений,— о переменах в судьбах всего мироздания в результате этой миссии. Образ огня трижды встречается в евангелии в связи с этой темой (ср. 17 и 86).

Слово «мир», которое впервые в апокрифе появляется в изречении 10, дальше встречается неоднократно (см. изречения 10, 17, 25, 29, 32, 33, 61, 84, 114, 115). Контекст меняется, а слово остается тем же, и постепенно яснее проступает значение, вернее,

многозначность его. «Мир» отвечает представлению о другом состоянии, нежели то, которое обозначается словом «царствие».

Эсхатологическая тема продолжается и в двух следующих изречениях — 11-м и 12-м, которые, будучи сближены содержанием, могут восприниматься как одно целое [8]. Они с трудом поддаются толкованию, и предлагаемое ниже не более чем гипотеза.

11-е на первый взгляд противоречит 7-му, где, как было сказано, допускается возможность превращения живого в мертвое и наоборот: оно отрицает эту возможность. Однако не исключено, что противоречия здесь и нет, поскольку если в 7-м имеется в виду состояние познания, метафорически — усвоения мертвого живым, то в 11-м говорится об ином состоянии («Это небо прейдет, и то, что над ним, прейдет...»)

Мысль изречения 11 как будто продолжается в первой части 12-го, где противопоставлены два состояния: одно, при котором возможно превращение мертвого в живое, и другое — состояние «в свете», для которого вопрос «что вы сделаете?», иначе говоря, как приложить усилия в сфере превращения мертвого в живое, бессмыслен, ибо само состояние «в свете» предполагает жизнь, окончательное знание. Изречение 12 построено по принципу параллелизма и внутренней оппозиции — применительно к первой части вопрос рассчитан на отрицательный ответ, но во второй он имеет положительное решение: речь идет о состоянии разделенности, преодолеть которое должны усилия познающего человека. К такому пониманию второй части побуждает ряд других изречений (например, 4, 28, 110), где оппозиция единство — разделенность раскрывается именно так.

В рассмотренных изречениях (11 и 12) опять проходит тема жизни и смерти, которая на этот раз связывается с впервые названным в изречении «светом». Мы вернемся к значению этого слова в дальнейшем, пока же подчеркнем, что в 12-м оно относится к конечному состоянию людей, идущих путем гносиса. Уже отмечалось, что Евангелие от Фомы построено по принципу оппозиций. В изречениях 11 и 12 мертвые противопоставлены живым, единство — разделенности. Естественно поэтому ожидать, что

должно быть и нечто противоположное «свету» — «тьма». В том, что это так, убеждает изречение 65, где есть и то и другое (связь в «ключевом слове» между изречениями 11 и 12: «те, которые мертвы» — 11, «мертвые» — 12).

Следующее изречение начинается вопросом учеников к Иисусу. Как и в 6-м, подобный прием позволяет автору сочинения перейти к новому сюжету — о судьбе последователей Иисуса, когда тот покинет их. Заметим, однако, что и этот сюжет нельзя считать выпадающим из общей ткани повествования: он примыкает к тому, что говорится в 10-м и 14-м о миссии Иисуса. Заслуживает быть отмеченным упоминание о пути, который предстоит проделать последователям Иисуса, пути, вероятно как-то связанном с познанием.

Изречение 13 соприкасается с 14-м не только «ключевым словом» («справедливый» — 13, «справедливого» — 14). Очевидна и смысловая близость между ними: если в 13-м говорится о пути знания и о наставниках на этом пути, то 14-е косвенно характеризует само знание. Косвенно потому, что речь идет, собственно, не о нем, а об Иисусе — руководителе на этом пути. Отвергая сравнение с ангелом справедливости и философом, евангелист, таким образом, исключает возможность толковать учение как выполнение неких внешних предписаний, а также как рассудочное знание. Вторая часть изречения ориентирует на экстатический характер учения Иисуса («...ты напился из источника кипящего»), на активную роль посвящаемого («Я не твой господин...»). Это изречение перекликается с 1-м и важно для понимания евангелия в целом, для уяснения того, какого рода учение представлено в нем, к какой герменевтике призывает рассмотренное выше введение. Знание тайного обещает ученикам Иисуса изречение 18 (ср. также 112-е).

Связь изречений 14 и 15 тоже существует помимо «ключевого слова» («мои уста» — 14, «в ваши уста» — 15). Если первое позволяет извлечь представление о содержании учения из того, с кем следует сравнить Иисуса, то второе сосредоточивает внимание на поведении его последователей, что равно бросает свет на характер учения. Трижды в евангелии отвергаются пост, молитва, милостыня (изречения 6, 15, 108) —

всякий раз в разном контексте. В изречении 6, что мы уже видели, эти обряды как бы противопоставляются истинной сущности человека. В 15-м каждый из запретов дан в парадоксальной форме, что, несомненно, усиливает их выразительность. Заключение раскрывает, почему отвергнут пост («Ибо то, что войдет в ваши уста, не осквернит вас, но то, что выходит из ваших уст, это вас осквернит»). Акцентируя важность духовного начала в человеке, евангелист предупреждает: «Вы причините зло вашему духу».

Особого внимания заслуживает впервые появляющееся в изречении 15 понятие «грех», имеющее столь существенное значение в христианстве. Здесь это понятие ставится в связь с недооценкой духовной жизни человека.

«Ключевое слово» между изречениями 15 и 16 — «вы зародите» (15), «не рожден» (16). Р. Грант и Д. Фридман считают, что в последнем подразумевается Иисус (тот, «который не рожден женщиной»). В изречении 17 евангелист обращается к эсхатологической теме. Как и в 14-м, речь идет о восприятии людьми миссии Иисуса и о толковании ее им самим. Построенное по принципу оппозиции (цель, кажущаяся людям,— ее подлинная сущность), оно смыкается вначале с изречением 10 (Иисус говорит там о своей эсхатологической роли почти в тех же выражениях, что и в изречении 17). Далее сказано о будущем, которое мыслится в разъединении ныне смешанных противоположных начал. «Ключевое слово», соединяющее изречения 16 и 17,— «ваш Отец» (16), «отец» (17).

Продолжает тему миссии Иисуса и характеризует даваемое им ученикам знание изречение 18. Подчеркивается сверхчувственная суть учения. В несомненной внутренней связи с изречением 18 находится 19-е, где акцентируется нетленность, абсолютность того, что принадлежит этой области («Блажен тот, кто будет стоять вначале: и он познает конец, и он не вкусит смерти»). Та же идея развивается и в изречении 20, в котором привлекает внимание противопоставление двух форм глагола šope, соответствующих русским «быть» и «появиться». Снова мысль автора обращается к оппозиции — изменчивость видимого начала и незыблемость духовного.

Доминирующему значению последнего в форме указания на господство над материальным миром («эти камни будут служить вам»), которое дарует человеку приверженность учению Иисуса, посвящено изречение 21. По своему смыслу оно до известной степени перекликается с 7-м и 12-м, где превращение мертвого в живое, как представляется, означает познание.

Многие положения в Евангелии от Фомы повторяются несколько раз, хотя и в разном виде. Такой по сути параллелью изречению 19 служит 55-е, в котором свет назван в качестве начального и конечного состояния учеников Иисуса.

Тема жизни, приобщения к незыблемым ценностям проходит в образной форме и через изречение 22.

Апокриф допускает не одну интерпретацию текста. Дело не только в том, что окончательное суждение не может быть вынесено ввиду нашей малой осведомленности об ассоциациях автора. Но образное мышление предполагает свободу личной фантазии творящего и воспринимающего произведение, читатель становится как бы соавтором, дополняя своим воображением недосказанное. Однако целостность памятника все же определяет границы допустимого толкования. Так, для интерпретации изречения 20 возможны ассоциации с Иисусом, его ученикамн и тем, что не исчерпывается подверженным разрушению материальным началом (ср. 81). В сущности каждая ассоциация не исключает другой, поскольку все они в конечном счете имеют отношение к одному ряду значений.

Изречения 19 и 20 связывает «ключевое слово» («блажен» — 19, «блажен» — 20).

Вернемся, однако, немного назад — к изречению 17, посвященному миссии Иисуса, теме, в которой полнее других проявляется своеобразие евангелия. В изречении 2 говорилось о «царствии» как о некой внематериальной целостности. Оно противоположно «миру» (та же противоположность очевидна и в изречении 32). Этой оппозиции соответствует оппозиция телесного и духовного (см. 34). В ряду царствия, духа — вечность, жизнь, единство, в ряду мира и плоти — смерть, разделенность [9]. Судьба людей, совмещающих в себе противоположное, зависит от того, что

победит. Победа духовного начала означает конец разделенности, растворение в едином и вечном. Путь к спасению от состояния «мир» к состоянию «царствие» лежит через самопознание. Дух, заточенный в человеке, возбужденный учением Иисуса, высвобождается, поддержанный духовностью мироздания, сливается с ней.

В этом апокрифе, как и в других, есть два плана изложения. С одной стороны, речь идет об изменениях, о времени, о множестве, с другой — множественность оборачивается единством, время сводится к вечности. Взаимозаменяемость образов, понятий, оппозиций дает знать об этом. И потому в плане времени и множества появляются мифы о духе, об искре света, томящейся в человеке, о гносисе, ее освобождающем, в плане же единства и вечности и гностик, и гносис, и Иисус, и Отец — все они одно. Постоянные переходы от противопоставлений к отождествлениям должны предостеречь от чересчур жестких решений. Они поддерживают установку на поиски, о которой не устают напоминать авторы текстов.

Если изречение 22 говорит о преодолении смерти, что дается познанием (т. е. о вступлении в «царствие»), то в следующих трех изречениях (23—25) повествуется об отношении этого состояния к противоположному ему, тому, что обозначается словом «мир». Изречения 24 и 25 («ключевое слово»: «хозяева» — 24, «хозяин» — 25) представляют интерес с точки зрения места отдельных образов в евангелии, а также смысловой и формальной связи между изречениями. В 24-м ученики сравниваются с детьми, расположившимися на поле, им не принадлежащем, т. е. пребывающими в «мире». Изречение 25 начинается словами: «Поэтому я говорю». Затем новое сравнение с домом и хозяином, а также ворами. Понять его помогает завершающая часть: «Вы же бодрствуйте перед миром, препояшьте ваши чресла с большой силой, чтобы разбойники не нашли пути пройти к вам. Ибо нужное, что вы ожидаете,— будет найдено!» Роли меняются: разбойники — это «мир», образ хозяина дома подразумевает учеников. Формальная связь изречений (один и тот же образ) не совпадает с содержательной. Смысл образа меняется, подчиняясь развитию идеи: «мир» враждебен ученикам, которые должны его опа-

саться. Эти два изречения предупреждают против того, чтобы намертво закрепить за образом какой-то один смысл, что, однако, не противоречит поискам семантических рядов.

Изречение 26, продолжая тему учеников, возвращает к теме знания. Ей посвящено изречение 27, повествующее о том, как войти в «царствие». Оно интересно словесным приемом, с помощью которого дано представление об этом уровне бытия. Чтобы достигнуть его, необходима активность самих учеников («Когда вы сделаете...»). Условия, при которых можно войти в «царствие», следующие друг за другом и до известной степени исключающие одно другое (одно — направленное на снятие контрастов «мира», его множественности, другое — сохраняющее множественность, но в ином качестве), подводят читателя к представлению о «царствии» как о совсем новом уровне бытия, а вместе с тем чем-то напоминающем «мир».

Развивая тему единства, изречение 28 возвращает к другой теме — избранности учеников, тех, кто сможет войти в «царствие». Как это изречение, так и предшествующее строятся на контрастности: тема единства тут же оборачивается темой избранничества. Связь между изречениями не только тематическая, но и по «ключевому слову» («одним» — 27, «одно» — 28).

Тема учеников в сущности продолжается и в изречении 29, несмотря на их вопрос, казалось бы уводящий в сторону,— о месте, где находится Иисус. Этот вопрос напоминает изречение 4, в котором говорится о «месте жизни». Сходство носит не просто формальный характер. Ответ Иисуса в изречении 29 касается самопознания. Слова о «месте жизни» в 4-м стоят в таком же контексте, если посмотреть изречения 3 и 5. Отождествление Иисуса со светом внутри «человека света» соответствует представлению о едином духовном начале в Иисусе и в его учениках. Изречение 29, где Иисус — тот же свет, что есть и в его учениках, помогает истолковать изречения 30 и 31.

Они связаны между собой не только «ключевым словом» («твоего брата» — 30, «твоего брата» — 31), но и более тесно — взаимоотношением учеников между собой. Изречение 30 продолжает тему единства, свя-

занного с переходом к «царствию» («Люби брата твоего, как душу твою»). Ей же подчинено и изречение 31.

Изречение 32 лишено привычного начала — «Иисус сказал». Это дает основание предположить, что оно является частью предыдущего. Такое сближение будет еще более правомерным, если в 31-м улавливать мысль о переходе к «царствию». Изречение 32 (или вторая часть одного изречения, составленного из текстов 31-го и 32-го) раскрывает смысл выражения «когда ты вынешь бревно из твоего глаза» — речь идет о воздержанности, о преодолении «мира», с помощью чего можно обрести «царствие».

Оно связано с изречением 33 «ключевым словом»: «от мира» (32), «посреди мира» (33). В последнем слышна уже знакомая тема миссии Иисуса, раскрывающаяся здесь с новой стороны: ведущее место принадлежит чувству сострадания («Моя душа опечалилась из-за детей человеческих»). Этим изречение 33 перекликается с 30-м. Имеются параллели и образам изречения 33 («пьяные», «жаждущие» — 14, 112; «слепые в сердце своем» — 18, 39; «пустые» — 101).

С изречением 34 его объединяют как «ключевое слово» («во плоти» — 33, «плоть» — 34), так и общая оппозиция (плоть — дух). 33-е подсказывает гипотезу о смысле 34-го. В 33-м Иисус говорит, что он явился «во плоти». Поэтому можно предположительно истолковать фразу «Если плоть произошла ради духа, это — чудо» в том смысле, что для духа создана плоть Иисуса. Следующая фраза «Если же дух ради тела, это — чудо из чудес», возможно, также подразумевает миссию Иисуса способствовать освобождению духовного начала, слитого в людях с телесным («Но я, я изумляюсь тому, что такое большое богатство положено в такую бедность»). Знакомая по изречению 3 оппозиция (бедность — богатство) совпадает с другой (тело — дух).

Тема духовности мироздания продолжается и в изречении 35, сильно затрудняющем исследователей. Здесь Иисус говорит о себе, причем первая часть фразы противопоставляется второй: «...там, где два или один, я с ним». Истолковать ее помогает греческий

вариант изречения: «Иисус сказал: Там, где [двое?,— они не] без бога, и там, где один, я говорю вам это, я с ним. Подними камень, ты найдешь меня там, разруби дерево, я тоже там» (Pap. Ox., 1). Вторая часть греческого варианта повторяется в изречении 81 коптского текста: «Разруби дерево, я там; подними камень, и ты найдешь меня там». Эти три текста дополняют друг друга и позволяют в изречении 35 выделить уже известную по изречению 29 мысль об отождествлении Иисуса с началом света, разлитого повсюду.

От толкования первой части 35-го воздержимся, смысл его неясен.

За изречением 35, повествующим о причастности Иисуса — духовного начала всему существующему, идет изречение 36, прямо не связанное с предыдущим. Но нет ли все же некоторой связи между ним и предшествующими изречениями? Предостережение, содержащееся в 36-м, может быть осмыслено как подтверждение двойственной природы существующего. Только духовное начало тянется к родственному ему. Обособленность же носителя духовности, связанная с его материальностью, мешает объединению. В этом, возможно, и заключается смысл предостережения, обращенного к пророкам и врачам и как бы акцентирующего внимание не на частном, доступном знанию их близких, а на том общем, носителями чего они являются (ср. 27-е).

В изречении 37 тема миссии Иисуса на время отходит на задний план, уступая место теме знания. Автор евангелия с разных сторон освещает ее: речь идет о несокрушимости истинного знания и его непременном распространении. Этому посвящено целиком изречение 38, а в следующем (39) говорится уже не об истинном знании, а о ложном. К той же группе можно присовокупить и изречение 40, толкуя «дом сильного» как «мир», руководимый ложным знанием, усматривая в словах о том, кто свяжет руки сильного, намек на обладающего истинным знанием, которое открывает путь к «царствию» (в параллельном тексте изречения 102 образ «сильного» тоже ассоциирован с отрицательным началом).

Изречения 37 и 38 привлекли внимание ученых

сходством с новозаветными текстами. Так, 37-е близко тексту Матфея («Вы — свет мира. Не может укрыться город, стоящий на верху горы». — 5.14 [10]), а 38-е параллельно тексту Матфея («И зажегши свечу, не ставят ее под сосудом, но на подсвечнике светит всем в доме». — 5.15). Одна и та же последовательность у Матфея и у Фомы побудила ученых думать, что Фома заимствовал у Матфея, вносил добавления из других евангельских текстов (ср.: Мф. 10.27, 5.15; Лк. 12.3., 11.33, 8.16; Мк. 4.21—24). Можно подчеркнуть иное: между изречениями 37—40 есть связь по смыслу (тема «знания»-во всех четырех изречениях), в образах (свет в 37—39-м) и, наконец, в словах — «ключах» («тайным» — 37, «тайное» — 38). Последовательность изречений не случайная.

Тема истинного и ложного знания развивается н дальше. Изречения 41 и 42 лучше рассматривать вместе. Они соединены между собой одним образом — одежды, обособляющей людей друг от друга в «мире» и скрывающей единое в них за множеством различий [11]. Снова звучит знакомое сравнение — «как малые дети» (42. Ср. изречения 24 и 27). Наградой за преодоление множественности воспринимается завершающая часть изречения 42: «Тогда [вы увидите] сына того, который жив, и вы не будете бояться». Трудно сказать, подразумевается ли здесь Иисус в качестве посредника или в качестве частицы света, заключенной в человеке и освобождающейся с его отречением от «мира». Такое толкование приближает нас к изречению 29; параллель тем более возможна, что оба начинаются с вопроса учеников (29 — о месте, в котором находится Иисус, 42 — о дне явления Иисуса ученикам).

Мысль о единстве духовного начала, заключенного в Иисусе и слушающих его учениках, выражена в сходных словах (об учениках: «дети Отца живого» — 3; об Иисусе: «сын того, который жив» — 42).

Если в изречении 42 не совсем ясно, кто имеется в виду — Иисус как свет в самом человеке или Иисус-посредник, то в изречении 43, вероятно, говорится о последнем.

Тема знания продолжается в 44-м. Снова освещается вопрос о ложном знании, равно как и в изречении 45. Думается, что и 46-е развивает тему знания. По-

добно многим другим изречениям, оно скрывает в себе оппозицию: избранные, причастные знанию — лишенные его. Та же мысль повторяется в изречении 74. Примечательна форма, в которой она там изложена. Избранничество толкуется не как дар извне, а как результат внутренних усилий человека.

Следующее изречение (47), очевидно, надо перевести [12] словами: «Иисус сказал: «Будьте прохожими»». На первый взгляд оно стоит вне контекста, однако известная внутренняя связь между ним и сопутствующими ему изречениями, несомненно, существует. Речь шла, на что уже указывалось, о двух видах знания, отвечающих приверженности людей двум противоположным началам. Изречение 47 содержит предупреждение, неоднократно повторяющееся в евангелии, — не подчинять себя интересам изменчивого материального мира.

Изречение 48 снова открывается вопросом учеников Иисуса, спрашивающих его, кто он, их поучающий. Как и два следующих, это изречение можно рассматривать в двух планах: с точки зрения их отношения к Новому завету и с точки зрения их взаимосвязи и смысла. Первому аспекту комментаторы уделили большое внимание, отмечая сходство с рядом канонических текстов. Так, о 48-м Р. Грант и Д. Фридман писали как о «весьма искусной конструкции», где сплетаются версии Иоанна (8.25), Матфея (7.16—20), Луки (6.43—44). В заключение они пишут: «Все выглядит так, будто Фома сознательно пытался придать смыслу бо́льшую таинственность, чем в евангелиях» [13]. Но проблема сходства с Новым заветом имеет основания быть поставленной только после анализа изречений в их внутренней связи между собой и в зависимости от общего замысла произведения. Если не смотреть на изречение 48 как на «склеенное» из новозаветных текстов, а сосредоточиться на связи его с другими изречениями, то смысл слов Иисуса «Из того, что я вам говорю, вы не узнаете, кто я?» раскрывается благодаря сравнению с деревом и плодом. Подразумеваются отношения между Иисусом и его учением. 48-е не выпадает из общего контекста предшествовавших изречений, где речь шла о знании.

Мысль о духовном начале как о высшем звучит

опять в изречении 49. Наконец, 50-е, в котором повествуется о двух путях, двух состояниях, перекликается с 46-м.

Изречение 51 возвращает к теме миссии Иисуса. «Рожденные женщинами» (ср. 16-е об Отце: «Тот, который не рожден женщиной»), т. е. люди от Адама до Иоанна Крестителя, противопоставляются ученикам Иисуса, которые могут обрести «царствие».

Оппозиция двух начал представлена в изречении 52. Подчеркивается несовместимость двух жизненных путей.

К теме единства возвращается изречение 53 (ср. 27 и 110), а 54-е и 55-е посвящены тем избранным (обозначающий их термин повторяется в 17-м и 19-м), в которых духовности через познание (ср. 3) суждено завершить круг. Мысль об извечности духовного начала не один раз встречается в памятнике, что не мешает евангелисту говорить об изменениях. То же наблюдается и применительно к вопросу о единстве и разделенности (выше отмечались два плана изложения). Приписывая духу постоянство в качестве одного из основных его свойств, евангелист обращает, однако, внимание на то изменение, которое постигает это начало в результате миссии Иисуса. Точно так же, противопоставляя единству духа разделенность материи, он говорит об Отце, Иисусе, избранных, то есть о множестве форм существования духа. И в той же диалектической манере он завершает изречение 55: «Если вас спрашивают: Каков знак вашего Отца, который в вас? — скажите им: Это — движение и покой».

В изречениях 54 и 55 есть «ключевое слово»: «избранные» (54), «избранные» (55). 55-е также связано с 56-м «ключевым словом»: «покой» (55), «покой» (56).

По своему строю последнее напоминает изречение 117, где речь идет о «царствии», которое распространяется по земле, но которого люди не видят. Как «царствие», так и «покой» имеют отношение к процессу познания (изречение 56: о «покое» — «вы не познали его»; изречение 117: о «царствии Отца» — «и люди не видят его»).

Тему миссии Иисуса развивает изречение 57 [14]. Не только «ключевое слово» («тех, которые мертвы» — 56, «о тех, кто мертв» — 57) объединяет его с преды-

дущим. Ответ Иисуса на заданный учениками вопрос о дне наступления «покоя» позволяет им более открыто заговорить об отношении ветхозаветных пророчеств к миссии Иисуса. В ответе отмечается возможность толковать его миссию как исполнение этих пророчеств. Снова звучит знакомая оппозиция: жизнь — смерть. Живой — Иисус, мертвые же — пророки Израиля (евангелист, очевидно, прибавляет к двадцати трем пророкам двадцать четвертого — Иоанна Крестителя, ср. 51-е). Евангелие от Фомы несет отпечаток негативного отношения к ветхозаветной традиции. Автор был в этом не одинок. Как известно, Маркион отбрасывал пророков.

Против закона направлено и следующее изречение (58). Оно враждебно обрядности (вспомним 6-е и 15-е). В нем истинное «обрезание» в соответствии со всей системой евангелия подразумевает духовность.

Враждебное отношение евангелиста к иудейскому закону, видимо, связано с его, гностика, отрицательным взглядом на «мир». Следствием этого же воспринимаются изречения 59 и 60. Все, что «от мира», вызывает осуждение евангелиста — отсюда похвала бедным (59), обделенным «миром», отсюда разрыв семейных уз (60), которые тоже ассоциируются с ценностями ненавистного «мира».

Изречение 61 раскрывает смысл наставлений, данных ранее. Тот, кто познает «мир», находит «труп». Между изречениями 60 и 61 есть связь в «ключевом слове» («не станет достойным меня» — 60, «мир недостоин его» — 61). Хотя в коптском тексте употреблены разные слова, смысл их один и тот же.

К некоторым темам, например о посте, молитве и милостыне (6, 15), об отказе от родственных уз (17, 60, 105), о «мире» (61, 84), евангелист возвращается не раз.

В изречении 62 он прибегает к форме притчи, чтобы раскрыть содержание такого понятия, как «царствие Отца». Внутренняя связь с предыдущим изречением в том, что оба они направлены против «мира» (в первом «мир» назван трупом, во втором, несомненно, к «миру» относится образ плевел). Тема преодоления «мира» развивается и далее — в изречении 63. В коптском

тексте здесь дан термин, позволяющий двоякое осмысление: «страдал» и «трудился». Оба смысла не противоречат установкам евангелия. Если принять первый вариант перевода, то по своему содержанию эта заповедь оказывается близкой другой, представленной в 59-м. Если же руководствоваться вторым, то суть изречения — в том труде, тех усилиях, которые человек затрачивает на поиски истинного познания и которые ведут к жизни («...он нашел жизнь»; ср. 111, где употреблены те же глаголы «после того как он потрудился» и «пока не нашел»).

Темы жизни, смерти, поисков и познания проходят в изречении 64. Оно распадается на три части. В начальной Иисус, обращаясь к ученикам, призывает их посмотреть на того, «который жив», пока они (ученики) живы, чтобы они не умерли и не искали бы возможности увидеть его, не имея таковой. Оба термина («жить» и «умереть») скорее всего применяются в духовном смысле. Состояние «жизни» предполагает возможность созерцать живое, что исключает состояние «смерти». Далее идет притча о самаритянине и ягненке. Ее можно объединить с первой частью, где, видимо, о самаритянине (Иисусе?) говорится как о живом. Притча вызывает ассоциации с изречениями 7, 12, 61, в которых познание приравнивается к поглощению мертвого живым. В изречении 64 процесс познания рисуется таким образом: для познающего он означает жизнь, для познаваемого же — умерщвление, переход из прежнего, внешне независимого состояния в другое — растворенность в познающем. Поэтому завершающая часть содержит предупреждение ученикам: и они, сегодня живые, станут трупами и будут поглощены, если не приложат усилий при поисках «места в покое», если не достигнут высшей духовной активности. Это, разумеется, лишь предположительное толкование, ибо изречение весьма темное. Подчеркнуты два обстоятельства: возможность перехода одного состояния в другое и усилия человека, его духовная активность («Вы также ищите себе место в покое...»), от которой зависят эти состояния.

Двоякая возможность — жизни и смерти — продолжает обсуждаться в изречении 65. Снова разделенности и тьме, отрицательному состоянию противопо-

ставляются пустота как отсутствие делений и свет — положительное состояние, содержание «жизни».

В испорченном начале изречения 66 можно прочесть слова Иисуса: «Я говорю мои тайны...», которые напоминают введение к евангелию. Но здесь слово «тайны», видимо, связывается не с интерпретацией учения Иисуса, как было там, а с исключительностью этого учения, несовместимостью его с привычными представлениями.

Притчи, начиная с той, которую содержит изречение 67, параллельны Новому завету. Хотя в нашей работе было оговорено, что цель ее — не сравнение текста Фомы с каноном, в отношении этих притч допущено отступление: близость Фомы к канону, одинаковая последовательность притч указали комментаторам на путь их осмысления — идти от канона. Но сосредоточим внимание на расхождениях, существующих между каноном и апокрифом, поскольку именно они чаще всего и говорят, ради чего была включена в Евангелие от Фомы та или иная притча. Изречение 67 напоминает текст Луки (12.16—21), однако оно более кратко. В нем отсутствует не только обращение богатого человека к своей душе и ответ Бога, но и раскрытие смысла, выраженное в заключительных словах у Луки («Так бывает с тем, кто собирает сокровища для себя и не в Бога богатеет»): притча у Фомы еще раз подводит к мысли о бренности материальных ценностей, с которыми сочетается понятие «смерть».

Изречение 68, связанное с предыдущим и последующим не только формой притчи, но и одинаковым началом — о «человеке» («Был человек богатый» — 67, «У человека были гости» — 68, «У доброго человека был виноградник» — 69), тоже параллельно текстам Нового завета (Мф. 22.2—10; Лк. 14.16—24). У Фомы притча заканчивается словами, которых нет в каноне: «Покупатели и торговцы не войдут в места моего отца». Из контекста апокрифа следует, что острие здесь направлено не против торговцев и покупателей, как таковых, а против причастных интересам «мира».

Если изречение 67 построено так, что нарисованная в нем картина должна говорить сама за себя, то изречение 68 несет прямую угрозу — отрешение от «мест моего отца».

Притча о винограднике (69) и следующая — о камне, который отбросили строители (70), идут у Фомы в том же порядке, что и в синоптических евангелиях [15]. Это обстоятельство заставило комментаторов обсуждать вопрос, у кого заимствовал свой текст Фома. Подчеркнем другое. В синоптических евангелиях очевидна связь между притчами о винограднике и о камне. Вторая как бы раскрывает и дополняет содержание первой. Думается, что в апокрифе смысл обоих изречений — отношение «мира» к новому учению. У синоптиков (Мф. 21.42; Мк. 12.10—11; Лк. 20.17) Иисус ссылается на Писание, у Фомы (70) образ тот же, но о Писании речи нет.

Следующие четыре изречения нельзя понять, если рассматривать их изолированно. Начнем с 71-го, в переводе которого мы согласны с А. Ш. Пюэшем [16]: «Иисус сказал: Тот, кто знает все, нуждаясь в самом себе, нуждается во всем». Заключенную в нем формулу Ж. Дорресс называет таинственной. Налицо противопоставление. Что означает слово «все»? Дорресс, а также Грант и Фридман считают, что под ним подразумевается Иисус. Думается, однако, что параллели из канона, данные Пюэшем (Мф. 16.26; Мк. 8.36; Лк. 9.25), оправданны.

Изречение 72 связано с 71-м «ключевым словом» — «во всем», букв. — «во всем месте» (71), «там», букв. — «в месте» (72). Оно, как и 73-е (здесь тоже обнаруживается связь в «ключевом слове»: «преследовали»), принадлежит к числу «заповедей блаженства». В основе этих изречений — противопоставление жизни внутренней миру внешнему. Изречение 73 раскрывает смысл 72-го, так как прямо говорит о внутреннем мире человека («Блаженны те, которых преследовали в их сердце...») и, таким образом, делает понятными завершающие слова предыдущего («... и не найдут места там, где вас преследовали» — ср. 29-е). Вторую из «заповедей блаженства» изречения 73 («Блаженны голодные, потому что чрево того, кто желает, будет насыщено») нельзя рассматривать отдельно от первой. Только при осознании связи между ними смысл может быть раскрыт. В том контексте (частном и общем), в котором эта заповедь присутствует у Фомы, нет никаких оснований понимать ее

как некую социальную программу. Обещание Иисуса «насытить чрево» голодных в рамках данного евангелия может быть воспринято в качестве художественого образа.

К перечисленным изречениям примыкает по содержанию изречение 74, где говорится о духовном перерождении человека, предполагающем его собственные усилия. Снова звучит тема жизни и смерти. Изречение 74 перекликается с 46-м, в котором сказано об избранных. В 74-м это избранничество ставится в зависимость от духовной активности человека («Когда вы рождаете это в себе...»).

В изречении 75 вновь поднимается тема эсхатологической миссии Иисуса. Тут, как и в параллельных — 10-м и 17-м, учение его характеризуется с точки зрения того разрушительного действия, которое оно оказывает на существующий порядок вещей. Миссия Иисуса расценивается как грань в мироздании. Это изречение связано с 76-м по принципу контраста. В последнем евангелист языком притчи уточняет мысль, высказанную ранее: разрушение существующих порядков, связанное с именем Иисуса, не означает, что тому началу, которое проявляет себя в нем, свойственна разделенность (ср., например, изречения 4, 27, 28).

Следующие три (77, 78, 79) посвящены теме избранничества и построены на противопоставлении единиц множеству: жатва обильна — работников мало (77), многие — единственные (79), много — никого (78). В текстах внимание акцентируется на возможности, которая открыта перед многими, но которая реализуется лишь отдельными единицами. Все три изречения связаны между собой и формально — «ключевым словом» («господина» — 77, «Господи» — 78, «многие» — 78, «многие» — 79).

Оппозиция множество — единицы переходит в изречение 80, насыщаясь новым содержанием. В притче, посвященной теме «царствия», товары — образ множественности мира — противопоставлены одной жемчужине, ассоциирующейся с «царствием», сокровищу, «которое не гибнет, которое остается там, куда не проникает моль, чтобы съесть, и (где) не губит червь». Опять звучит призыв к поиску («Вы также ищите его сокровище...»).

Изречение 81 как бы обобщает сказанное ранее (см. 35). В нем Иисус раскрывает свою сущность, называя себя светом, пронизывающим все, объединяющим все, первопричиной всего. Это обнаружение Иисусом его сути перед учениками представлялось, видимо, одним из звеньев того знания, которое вело учеников к раскрытию их природы. О «свете» упоминается и в других изречениях апокрифа (см. 12, 29, 55, 65, 87).

Это изречение связано с 82-м. Если в 81-м Иисус прямо говорит о своей природе, то дальше он возвращается к иносказательной форме, предупреждая слушающих его учеников, чтобы те сосредоточивали внимание не на внешних моментах (ср.: 33-е: «я... явился им во плоти»), а на сути. Изречение 82 в этом отношении перекликается и с изречением 36 — о пророке и враче.

Тот же подтекст можно различить и в изречении 83, построенном в форме беседы (оно связано с предыдущим «ключевым словом»: «истину» — 82, «в истине» — 83). Женщина из толпы говорит о блаженстве, которое испытывает мать Иисуса; этому Иисус противопоставляет иное понимание: «Блаженны те, которые услышали слово Отца (и) сохранили его в истине». Затем он добавляет, что наступят дни, когда и материнские узы как внешние по отношению к духовности в том смысле, в каком она понимается в этом памятнике, будут отринуты (ср.: 103, а также 60 и 105).

Тема отрицания «мира» — начала телесного звучит в изречении 84, повторяя отчасти 61-е. И снова в изречении 85 — противопоставление «мира» иному богатству, приобщающему к «царствию» (ср. 1 и 3). Вторая часть его сравнима со 114-м.

Нить обрывается на изречении 86, которое как бы поясняет, о каком царствии шла речь в предыдущем изречении, и снова возникает образ огня (ср. 10, 17). Оно связано с предыдущим «ключевым словом»: «пусть царствует» (85), «от царствия» (86).

Изречения 87 и 88 открывают новую тему, хотя переход к ней после сказанного о «царствии» нельзя считать неожиданным. По мнению всех изучавших эти изречения, они трудны для понимания. Исследователи сближали тексты с новозаветной традицией и

гностическими произведениями. Попытаемся и здесь не отступать от принятого однажды принципа — прослеживать возможные границы истолкования отдельного текста с точки зрения целостности памятника.

В этих изречениях евангелист повествует о том, о чем только упоминается в 5-м («...то, что скрыто от тебя, откроется тебе»). Речь идет о различных формах знания, соответствующих разным объектам. О первой, общей для всех людей, говорится в изречении 88 («Когда вы видите ваше подобие, вы радуетесь»). От этого «подобия», относящегося к видению материальной оболочки, отличаются «образы», о которых сказано, что они «произошли до вас», «не умирают и не являются» (88). «Образы являются человеку, и свет, который в них, скрыт...» (87). По сравнению с видением «подобия» это более высокая ступень знания, великое потрясение («...сколь великое вы перенесете?» — 88). Но свет, скрытый в образах, невидим людям. И последняя ступень познания — откровение: «В образе света Отца он (свет) откроется, и его образ скрыт из-за его света» — 87). Таким представляется смысл изречений, посвященный вступлению человека в новое состояние [17].

Они связаны между собой «ключевыми словами»: «образы» (87), «ваши образы» (88). Такая же связь наблюдается и между изречениями 88 и 89 («которые произошли» — 88, «произошел» — 89).

Изречение 89 зависит от предыдущих, поскольку знание, неведомое прошлым поколениям, сулит ученикам Иисуса возможность жизни, делает их выше Адама, который «произошел от большой силы и большого богатства». Слова «он недостоин вас» (т. е. учеников Иисуса, коим доступно видение образов и света) встречались в евангелии и раньше: тот, кто познал мир, противопоставляется самому миру как началу низшему по отношению к познавшему его (61). Восстанавливаемые издателями текста слова «[он] не [вкусил бы] смерти» напоминают сходные из введения, относящиеся к тем, кто нашел истолкование тайных слов Иисуса, из изречения 19 — о познавших вечное начало, из 22-го — о познавших пять неменяющихся деревьев рая.

Больше, чем два предшествующих, насторажива-

ет изречение 90. По справедливому замечанию комментаторов, оно повторяет слова из канона (Мф. 8.20; Лк. 9.58). Но едва ли его иадо на этом основании понимать так же, как соответствующие тексты синоптиков. Иначе говоря, нет необходимости видеть в данном изречении вкрапленный в Евангелие от Фомы чужеродный для этого памятиика биографический элемент — из жизнеописания Иисуса. Выражение «Сыи человека» в 90-м сопоставимо с таким же в 110-м, где оно относится к тем, кто верен учеиию Иисуса, изречение 91 можно истолковать как продолжающее мысль, высказанную в 90-м, то есть предполагать, что и тут и там речь идет об участи духовного в «мире».

Для комментирования изречения 92 привлекаются параллели со стороны. Но полной ясности о его смысле они не дают. Если же исходить из общего контекста, то и это изречение, и следующее за ним (видимо, непосредственно направленное против обрядности — ср. 6, 15, 58) оттеняют противоположность духовного, своего, внутреннего телесному, чуждому, внешнему.

Группа изречений — с 94-го до 99-го — подчинена развитию темы поисков, которая по сути не что иное, как знакомая тема познания. Изречение 94, открывающее группу, напоминает известное место из Евангелия от Матфея (11. 28—30): «Придите ко мне все труждающиеся и обремененные, и я успокою вас. Возьмите иго мое на себя и научитесь от меня. Ибо я кроток и смирен сердцем; и найдете покой душам вашим. Ибо иго мое благо и бремя мое легко». Не случайно текст у Фомы имеет иную редакцию. Изречение 94 заканчивается словами «...и вы найдете покой себе» [18], подчеркивающими активность учеников Иисуса при достижении ими желаемой цели; в каноне центр тяжести перенесен на Иисуса, который дарует покой («...и я успокою вас»).

В изречении 95 противопоставляется вера, нуждающаяся во внешних доказательствах, иному пути познания. В 96-м снова, но уже яснее повторяется мысль о поисках. Активность учеников предполагается и при проповеди Иисуса: сообщаемое знание должио отвечать поискам слушателей. В 97-м говорится о ценностях, которые надо не только искать, но и беречь.

Изречения 96—97 параллельны 98-му и 99-му. В первом опять речь идет о поисках, которые будут увенчаны находкой, 99-е иносказательно дает понять, что в сфере духовной должны быть иные установки, чем в обычной жизни [19].

Р. Грант и Д. Фридман воспринимают изречения 96—99 как одно целое. Впрочем, в конце концов не так важно, рассматривать ли текст как одно или как четыре изречения, существеннее единство содержаиия, обнаруживаемое в нем. Помимо внутренней связи между изречениями существует связь в «ключевых словах»: «ищите», «найдете» (96), «кто ищет, найдет» (98), «не давайте» (97), «не давайте» (99). Такая же связь обнаруживается между 99-м и 100-м («не возьмете их» — 99, «взяла» — 100).

Три последующих изречения (100—102) — притчи о «царствии Отца» объединяются не только формально, но и по смыслу. «Царствие Отца» раскрывается в сравнеииях, имеющих в виду путь ищущих.

Притча 102 повествует об усилиях, затрачиваемых на борьбу с «миром», а в изречении 103 отрицательное восприятие его дает знать о себе с помощью переноса родственных уз в плоскость духовности (ср. 60 и 105).

Изречение 104 продолжает мысль, что активность, относящаяся к духовному началу в человеке («...то, что мое, дайте это мне!»), есть нечто иное по отношению ко всему остальному в его жизни.

В известной степени изречение 105 повторяет 103-е. Построенное на внутренней оппозиции, оно, однако, из-за порчи текста оставляет место для сомнений.

Осуждение того, что связано с «миром», враждебность его к учению Иисуса остается темой изречений 106—109. 106-е, перекликающееся по своему содержанию с 44-м, подчеркивает негативное отношение «мира» (образ фарисеев) к знанию, связанному с именем Иисуса. Проклятие фарисеям сменяется восхвалением того, кто настороже к «миру» (107, ср. 25-е; «мир» как разбойники).

Если изречения 103 и 105 осуждают родственные узы, а 104-е иастаивает на обособлении духовиой активности от иных сфер деятельности человека, то 108-е

снова говорит о молитве и посте, о которых уже шла речь в 6-м и 15-м.

В 109-м автор возвращается к теме враждебности «мира» к человеку, узнавшему «отца и мать» (в духовном смысле), т. е. идущему путем гносиса.

Завершающие сочинение девять изречений как бы подводят итог сказанному ранее, они касаются большинства тем, в той или иной степени уже затронутых в апокрифе. Так, 110-е опять поднимает вопрос о единстве и разделенности (ср.: 4, 12, 28), 111-е снова заключено в форму притчи о «царствии» и, подобно предыдущим, посвящено избранным, которые следуют «знанию».

В изречении 112 оттеняется особый характер этого знания. Слова «Тот, кто напился из моих уст, станет как я» указывают на состояние, единое для Иисуса и его учеников.

В 113-м (автор и тут прибегает к притче) повествуется о «царствии» как о состоянии, достигаемом человеком. Это не тот, кто обладает тайным сокровищем (духовным началом) и не подозревает о нем, а тот, кто обнаруживает сокровище (т. е. осознает себя). Оно побуждает его к дальнейшей деятельности (духовной).

Отрицательное отношение к «миру» еще раз отразилось в изречении 114, содержащем призыв отказаться от богатства. Оно противопоставлено духовному сокровищу, о котором говорит изречение 113. Между 114-м и 115-м существует связь в «ключевом слове»: «от мира» (114), «мир» (115).

И все от «мира», гласит изречение 115, ничто по сравнению с учениками Иисуса, достигшими состояния «царствия». Опять слышна тема жизни и смерти: «...и тот, кто живой от живого, не увидит смерти». В последний раз настойчиво проводится мысль: «Тот, кто нашел самого себя,— мир недостоин его».

За основной оппозицией «мир — царствие» идет другая — «душа — плоть» (ср. 116-е с 34-м «дух — тело» и 91-м: «душа — тело»).

Обратившись к теме «царствия» прямо, а не в форме притчи (117), автор возвращает читателя к мысли, высказанной вначале (ср. 2), но тогда не до конца понятной. Теперь в конце евангелия она звучит

яснее. Иисус говорит: «Оно не приходит, когда ожидают. Не скажут: Вот, здесь! — или: Вот, там! — Но царствие Отца распространяется по земле, и люди не видят его». Ответ Иисуса на вопрос учеников недвусмыслен: царствие принадлежит тем, «кто нашел самих себя», кто стал «духом живым» (118). В этом изречении говорится о том тождественном жизни духовном состоянии, которое не знает деления «мира» (ср.: 27 и 42). Достигнуть — значит вступить в «царствие небесное». Изречения 117 и 118 связаны «ключевым словом»: «царствие» (117), «в царствие» (118).

После 118-го в рукописи стоит название сочинения — Евангелие от Фомы.

Итак, помимо очевидной общности представлений, помимо «ключевых слов», связывающих изречения, в апокрифе есть еще то, что можно обозначить как стилевое единство памятника. Это не только повторяющиеся художественные приемы, принцип оппозиции, с помощью которого изречения строятся и соединяются друг с другом, но и способ передачи смысла отдельных изречений через определенную их последовательность.

Хотя каждое из 118 изречений заслуживает более обстоятельного анализа, внешних параллелей, которые в литературе продолжают расти, изучение текста в его целостности — необходимая ступень для перехода к его исследованию под другим углом зрения.

При таком изучении рассеивается и первое недоумение по поводу того, почему евангелие было запрещено церковью. Несмотря на то что внешнее сходство с каноном велико и только немногие из массы изречений не имеют параллелей с новозаветными евангелиями, общая установка памятника неканоническая. Если в каноне, по словам А. Гарнака, дают знать о себе три идейные основы: учение о владычестве Бога, о любви к Богу и ближним, о прощении грехов [20], то здесь их заменяет учение о едином духовном начале, о двух состояниях и о самопознании человека как о пути к спасению.

Тема избранничества сопряжена с идеей возможности преодолеть «мир» и достигнуть «царствия», открытой людям, которые несут духовное начало. Однако эту возможность реализуют лишь немногие.

Иисус в Евангелии от Фомы обрисован иначе, чем у синоптиков или Иоанна. Нет подробностей, касающихся его жизни и смерти на кресте, совсем не чувствуется историзирующая тенденция, столь сильная в каноне. Вместо того образно переданы основы учения. Путь спасения мыслится здесь как путь поисков, путь познания особого рода, ориентированного на экстаз, а не на логическое мышление. Настроить человека на это — одна из целей евангелия.

Эстетическая цельность присуща сочинению, хотя евангелист, несомненно, располагал большой традицией, вероятно и устной и письменной. Но одно не противоречит другому. Апокриф — не компиляторская работа, а плод творчества, переосмыслявшего материал и вносившего в произведение единство.

Евангелие от Фомы

Это тайные слова, которые сказал Иисус живой и которые записал Дидим Иуда Фома. И он сказал: Тот, кто обретает истолкование этих слов, не вкусит смерти.

1. Иисус сказал: Пусть тот, кто ищет, не перестает искать до тех пор, пока не найдет, и, когда он найдет, он будет потрясен, и, если он потрясен, он будет удивлен, и он будет царствовать над всем.

2. Иисус сказал: Если те, которые ведут вас, говорят вам: Смотрите, царствие в небе! — тогда птицы небесные опередят вас. Если они говорят вам, что оно — в море, тогда рыбы опередят вас. Но царствие внутри вас и вне вас.

3. Когда вы познаете себя, тогда вы будете познаны и вы узнаете, что вы — дети Отца живого. Если же вы не познаете себя, тогда вы в бедности и вы — бедность.

4. Иисус сказал: Старый человек в его дни не замедлит спросить малого ребенка семи дней о месте жизни, и он будет жить. Ибо много первых будут последними, и они станут одним.

5. Иисус сказал: Познай то, что (или того, кто) перед лицом твоим, и то, что скрыто (или тот, кто скрыт) от тебя,— откроется тебе. Ибо нет ничего тайного, что не будет явным.

6. Ученики его спросили его; они сказали ему: Хочешь ли ты, чтобы мы постились, и как нам молиться, давать милостыню и воздерживаться в пище? Иисус сказал: Не лгите, и то, что вы ненавидите, не делайте этого. Ибо все открыто перед небом. Ибо нет ничего тайного, что не будет явным, и нет ничего сокровенного, что осталось бы нераскрытым.

7. Иисус сказал: Блажен тот лев, которого съест человек, и лев станет человеком. И проклят тот человек, которого съест лев, и лев станет человеком.

8. И он сказал: Человек подобен мудрому рыбаку, который бросил свою сеть в море. Он вытащил ее из моря, полную малых рыб; среди них этот мудрый рыбак нашел большую (и) хорошую рыбу. Он выбро-

сил всех малых рыб в море, он без труда выбрал большую рыбу. Тот, кто имеет уши слышать, да слышит!

9. Иисус сказал: Вот, сеятель вышел, он наполнил свою руку, он бросил (семена). Но иные упали на дорогу, прилетели птицы, поклевали их. Иные упали на камень, и не пустили корня в землю, и не послали колоса в небо. И иные упали в терния, они заглушили семя, и червь съел их. И иные упали на добрую землю и дали добрый плод в небо. Это принесло шестьдесят мер на одну и сто двадцать мер на одну.

10. Иисус сказал: Я бросил огонь в мир, и вот я охраняю его, пока он не запылает.

11. Иисус сказал: Это небо прейдет, и то, что над ним, прейдет, и те, которые мертвы, не живы, и те, которые живы, не умрут.

12. В (те) дни вы ели мертвое, вы делали его живым. Когда вы окажетесь в свете, что вы будете делать? В этот день вы — одно, вы стали двое. Когда же вы станете двое, что вы будете делать?

13. Ученики сказали Иисусу: Мы знаем, что ты уйдешь от нас. Кто тот, который будет большим над нами? Иисус сказал им: В том месте, куда вы пришли, вы пойдете к Иакову справедливому, из-за которого возникли небо и земля.

14. Иисус сказал ученикам своим: Уподобьте меня, скажите мне, на кого я похож. Симон Петр сказал ему: Ты похож на ангела справедливого. Матфей сказал ему: Ты похож на философа мудрого. Фома сказал ему: Господи, мои уста никак не примут сказать, на кого ты похож. Иисус сказал: Я не твой господин, ибо ты выпил, ты напился из источника кипящего, который я измерил.

И он взял его, отвел его (и) сказал ему три слова. Когда же Фома пришел к своим товарищам, они спросили его: Что сказал тебе Иисус? Фома сказал им: Если я скажу вам одно из слов, которые он сказал мне, вы возьмете камни, бросите (их) в меня, огонь выйдет из камней (и) сожжет вас.

15. Иисус сказал: Если вы поститесь, вы зародите в себе грех, и, если вы молитесь, вы будете осуждены, и, если вы подаете милостыню, вы причините зло вашему духу. И если вы приходите в какую-то землю и идете в селения, если вас примут, ешьте то,

что вам выставят. Тех, которые среди них больны, лечите. Ибо то, что войдет в ваши уста, не осквернит вас, но то, что выходит из ваших уст, это вас осквернит.

16. Иисус сказал: Когда вы увидите того, который не рожден женщиной, падите ниц (и) почитайте его; он — ваш Отец.

17. Иисус сказал: Может быть, люди думают, что я пришел бросить мир (εἰρήνη) в мир (κόσμος), и они не знают, что я пришел бросить на землю разделения, огонь, меч, войну. Ибо пятеро будут в доме: трое будут против двоих и двое против троих. Отец против сына и сын против отца; и они будут стоять как единственные.

18. Иисус сказал: Я дам вам то, чего не видел глаз, и то, чего не слышало ухо, и то, чего не коснулась рука, и то, что не вошло в сердце человека.

19. Ученики сказали Иисусу: Скажи нам, каким будет наш конец. Иисус сказал: Открыли ли вы начало, чтобы искать конец? Ибо в месте, где начало, там будет конец. Блажен тот, кто будет стоять в начале: и он познает конец, и он не вкусит смерти.

20. Иисус сказал: Блажен тот, кто был до того, как возник.

21. Если вы у меня ученики (и) если слушаете мои слова, эти камни будут служить вам.

22. Ибо есть у вас пять деревьев в раю, которые неподвижны и летом и зимой, и их листья не опадают. Тот, кто познает их, не вкусит смерти.

23. Ученики сказали Иисусу: Скажи нам, чему подобно царствие небесное. Он сказал им: Оно подобно зерну горчичному, самому малому среди всех семян. Когда же оно падает на возделанную землю, оно дает большую ветвь (и) становится укрытием для птиц небесных.

24. Мария сказала Иисусу: На кого похожи твои ученики? Он сказал: Они похожи на детей малых, которые расположились на поле, им не принадлежащем. Когда придут хозяева поля, они скажут: Оставьте нам наше поле. Они обнажаются перед ними, чтобы оставить это им и дать им их поле.

25. Поэтому я говорю: Если хозяин дома знает, что приходит вор, он будет бодрствовать до тех пор, пока он не придет, и он не позволит ему проникнуть

в его дом царствия его, чтобы унести его вещи. Вы же бодрствуйте перед миром, препояшьте ваши чресла с большой силой, чтобы разбойники не нашли пути пройти к вам. Ибо нужное, что вы ожидаете, будет найдено.

26. Да был бы среди вас знающий человек! Когда плод созрел, он пришел поспешно,— его серп в руке его,— (и) он убрал его. Тот, кто имеет уши слышать, да слышит!

27. Иисус увидел младенцев, которые сосали молоко. Он сказал ученикам своим: Эти младенцы, которые сосут молоко, подобны тем, которые входят в царствие. Они сказали ему: Что же, если мы — младенцы, мы войдем в царствие? Иисус сказал им: Когда вы сделаете двоих одним, и когда вы сделаете внутреннюю сторону как внешнюю сторону, и внешнюю сторону как внутреннюю сторону, и верхнюю сторону как нижнюю сторону, и когда вы сделаете мужчину и женщину одним, чтобы мужчина не был мужчиной и женщина не была женщиной, когда вы сделаете глаза́ вместо гла́за, и руку вместо руки, и ногу вместо ноги, образ вместо образа,— тогда вы войдете в [царствие].

28. Иисус сказал: Я выберу вас одного на тысячу и двоих на десять тысяч, и они будут стоять как одно.

29. Ученики его сказали: Покажи нам место, где ты, ибо нам необходимо найти его. Он сказал им: Тот, кто имеет уши, да слышит! Есть свет внутри человека света, и он освещает весь мир. Если он не освещает, то — тьма.

30. Иисус сказал: Люби брата твоего, как душу твою. Охраняй его как зеницу ока твоего.

31. Иисус сказал: Сучок в глазе брата твоего ты видишь, бревна же в твоем глазе ты не видишь. Когда ты вынешь бревно из твоего глаза, тогда ты увидишь, как вынуть сучок из глаза брата твоего.

32. Если вы не поститесь от мира, вы не найдете царствия. Если не делаете субботу субботой, вы не увидите Отца.

33. Иисус сказал: Я встал посреди мира, и я явился им во плоти. Я нашел всех их пьяными, я не нашел никого из них жаждущим, и душа моя опечалилась за детей человеческих. Ибо они слепы в сердце

своем и они не видят, что они приходят в мир пустыми; они ищут снова уйти из мира пустыми. Но теперь они пьяны. Когда они отвергнут свое вино, тогда они покаются.

34. Иисус сказал: Если плоть произошла ради духа, это — чудо. Если же дух ради тела, это — чудо из чудес. Но я, я удивляюсь тому, как такое большое богатство заключено в такой бедности.

35. Иисус сказал: Там, где три бога, там боги. Там, где два или один, я с ним.

36. Иисус сказал: Нет пророка, принятого в своем селении. Не лечит врач тех, которые знают его.

37. Иисус сказал: Город, построенный на высокой горе, укрепленный, не может пасть, и он не может быть тайным.

38. Иисус сказал: То, что ты услышишь твоим ухом, возвещай это другому уху с ваших кровель. Ибо никто не зажигает светильника (и) не ставит его под сосуд и никто не ставит его в тайное место, но ставит его на подставку для светильника, чтобы все, кто входит и выходит, видели его свет.

39. Иисус сказал: Если слепой ведет слепого, оба падают в яму.

40. Иисус сказал: Невозможно, чтобы кто-то вошел в дом сильного и взял его силой, если он не свяжет его руки. Тогда (лишь) он разграбит дом его.

41. Иисус сказал: Не заботьтесь с утра до вечера и с вечера до утра о том, что вы наденете на себя.

42. Ученики его сказали: В какой день ты явишься нам и в какой день мы увидим тебя? Иисус сказал: Когда вы обнажитесь и не застыдитесь и возьмете ваши одежды, положите их у ваших ног, подобно малым детям, растопчете их, тогда [вы увидите] сына того, кто жив, и вы не будете бояться.

43. Иисус сказал: Много раз вы желали слышать эти слова, которые я вам говорю, и у вас нет другого, от кого (вы можете) слышать их. Наступят дни — вы будете искать меня, вы не найдете меня.

44. Иисус сказал: Фарисеи и книжники взяли ключи от знания. Они спрятали их и не вошли и не позволили тем, которые хотят войти. Вы же будьте мудры, как змии, и чисты, как голуби.

45. Иисус сказал: Виноградная лоза была поса-

жена без Отца, и она не укрепилась. Ее выкорчуют, (и) она погибнет.

46. Иисус сказал: Тот, кто имеет в своей руке,— ему дадут; и тот, у кого нет, то малое, что имеет,— у него возьмут.

47. Иисус сказал: Будьте прохожими.

48. Ученики его сказали ему: Кто ты, который говоришь нам это? (Иисус сказал им): Из того, что я вам говорю, вы не узнаете, кто я? Но вы стали как иудеи, ибо они любят дерево (и) ненавидят его плод, они любят плод (и) ненавидят дерево.

49. Иисус сказал: Тот, кто высказал хулу на Отца,— ему простится, и тот, кто высказал хулу на Сына,— ему простится. Но тот, кто высказал хулу на Духа святого,— ему не простится ни на земле, ни на небе.

50. Иисус сказал: Не собирают винограда с терновника и не пожинают смокв с верблюжьих колючек. Они не дают плода. Добрый человек выносит доброе из своего сокровища. Злой человек выносит плохое из своего дурного сокровища, которое в его сердце, (и) он говорит плохое, ибо из избытка сердца он выносит плохое.

51. Иисус сказал: От Адама до Иоанна Крестителя из рожденных женами нет выше Иоанна Крестителя. <...> Но я сказал: Тот из вас, кто станет малым, познает царствие и будет выше Иоанна.

52. Иисус сказал: Невозможно человеку сесть на двух коней, натянуть два лука, и невозможно рабу служить двум господам: или он будет почитать одного и другому он будет грубить. Ни один человек, который пьет старое вино, тотчас не стремится выпить вино молодое. И не наливают молодое вино в старые мехи, дабы они не разорвались, и не наливают старое вино в новые мехи, дабы они не испортили его. Не накладывают старую заплату на новую одежду, ибо произойдет разрыв.

53. Иисус сказал: Если двое в мире друг с другом в одном и том же доме, они скажут горе: Переместись! — и она переместится.

54. Иисус сказал: Блаженны единственные и избранные, ибо вы найдете царствие, ибо вы от него (и) вы снова туда возвратитесь.

55. Иисус сказал: Если вам говорят: Откуда вы произошли? — скажите им: Мы пришли от света, от места, где свет произошел от самого себя. Он... в их образ. Если вам говорят: Кто вы? — скажите: Мы его дети, и мы избранные Отца живого. Если вас спрашивают: Каков знак вашего Отца, который в вас? — скажите им: Это движение и покой.

56. Ученики его сказали ему: В какой день наступит покой тех, которые мертвы? И в какой день новый мир приходит? Он сказал им: Тот (покой), который вы ожидаете, пришел, но вы не познали его.

57. Ученики его сказали ему: Двадцать четыре пророка высказались в Израиле, и все они сказали о тебе. Он сказал им: Вы оставили того, кто жив перед вами, и вы сказали о тех, кто мертв.

58. Ученики его сказали ему: Обрезание полезно или нет? Он сказал им: Если бы оно было полезно, их отец зачал бы их в их матери обрезанными. Но истинное обрезание в духе обнаружило полную пользу.

59. Иисус сказал: Блаженны бедные, ибо ваше — царствие небесное.

60. Иисус сказал: Тот, кто не возненавидел своего отца и свою мать, не сможет быть моим учеником, и тот, кто не возненавидел своих братьев и своих сестер и не понес свой крест, как я, не станет достойным меня.

61. Иисус сказал: Тот, кто познал мир, нашел труп, и тот, кто нашел труп — мир недостоин его.

62. Иисус сказал: Царствие Отца подобно человеку, у которого [хорошие] семена. Его враг пришел ночью, высеял плевел вместе с хорошими семенами. Человек не позволил им (служителям) вырвать плевел. Он сказал им: Не приходите, чтобы, вырывая плевел, вы не вырвали пшеницу вместе с ним! Ибо в день жатвы плевелы появятся, их вырвут и их сожгут.

63. Иисус сказал: Блажен человек, который потрудился: он нашел жизнь.

64. Иисус сказал: Посмотрите на того, кто жив, пока вы живете, дабы вы не умерли,— ищите увидеть его! И вы не сможете увидеть самаритянина, который несет ягненка (и) входит в Иудею. Он сказал ученикам своим: (Почему) он с ягненком? Они сказали ему: Чтобы убить его и съесть его. Он сказал им: Пока он

жив, он его не съест, но (только) если он убивает его, (и) он (ягненок) становится трупом. Они сказали: Иначе он не сможет ударить. Он сказал им: Вы также ищите себе место в покое, дабы вы не стали трупом и вас не съели.

65. Иисус сказал: Двое будут отдыхать на ложе: один умрет, другой будет жить. Саломея сказала: Кто ты, человек, и чей ты (сын)? Ты взошел на мое ложе, и ты поел за моим столом. Иисус сказал ей: Я тот, который произошел от того, который равен; мне дано принадлежащее моему Отцу. (Саломея сказала:) Я твоя ученица. (Иисус сказал ей:) Поэтому я говорю следующее: Когда он станет пустым, он наполнится светом, но, когда он станет разделенным, он наполнится тьмой.

66. Иисус сказал: Я говорю мои тайны... тайна. То, что твоя правая рука будет делать,— пусть твоя левая рука не знает того, что она делает.

67. Иисус сказал: Был человек богатый, у которого было много добра. Он сказал: Я использую мое добро, чтобы засеять, собрать, насадить, наполнить мои амбары плодами, дабы мне не нуждаться ни в чем. Вот о чем он думал в сердце своем. И в ту же ночь он умер. Тот, кто имеет уши, да слышит!

68. Иисус сказал: У человека были гости, и, когда он приготовил ужин, он послал своего раба, чтобы он пригласил гостей. Он пошел к первому, он сказал ему: Мой господин приглашает тебя. Он сказал: У меня деньги для торговцев, они придут ко мне вечером, я пойду (и) дам им распоряжение: Я отказываюсь от ужина. Он пошел к другому, он сказал ему: Мой господин пригласил тебя. Он сказал ему: Я купил дом, и меня просят днем. У меня не будет времени. Он пошел к другому, он сказал ему: Мой господин приглашает тебя. Он сказал ему: Мой друг будет праздновать свадьбу, и я буду устраивать ужин. Я не смогу прийти. Я отказываюсь от ужина. Он пошел к другому, он сказал ему: Мой господин приглашает тебя. Он сказал ему: Я купил деревню, я пойду собирать доход. Я не смогу прийти. Я отказываюсь. Раб пришел, он сказал своему господину: Те, кого ты пригласил на ужин, отказались. Господин сказал своему рабу: Пойди на дороги, кого найдешь, приведи их, чтобы они

поужинали. Покупатели и торговцы не войдут в места моего отца.

69. Он сказал: У доброго человека был виноградник; он отдал его работникам, чтобы они обработали его и чтобы он получил его плод от них. Он послал своего раба, чтобы работники дали ему плод виноградника. Те схватили его раба, они избили его, еще немного — и они убили бы его. Раб пришел, он рассказал своему господину. Его господин сказал: Может быть, они его не узнали (в оригинале: Может быть, он их не узнал). Он послал другого раба. Работники побили этого. Тогда хозяин послал своего сына. Он сказал: Может быть, они постыдятся моего сына. Эти работники, когда узнали, что он наследник виноградника, схватили его, они убили его. Тот, кто имеет уши, да слышит!

70. Иисус сказал: Покажи мне камень, который строители отбросили! Он — краеугольный камень.

71. Иисус сказал: Тот, кто знает все, нуждаясь в самом себе, нуждается во всем.

72. Иисус сказал: Блаженны вы, когда вас ненавидят (и) вас преследуют. И не найдут места там, где вас преследовали.

73. Иисус сказал: Блаженны те, которых преследовали в их сердце; это те, которые познали Отца в истине. Блаженны голодные, потому что чрево того, кто желает, будет насыщено.

74. Иисус сказал: Когда вы рождаете это в себе, то, что вы имеете, спасет вас. Если вы не имеете этого в себе, то, чего вы не имеете в себе, умертвит вас.

75. Иисус сказал: Я разрушу [этот] дом, и нет никого, кто сможет построить его [еще раз].

76. [Некий человек сказал] ему: Скажи моим братьям, чтобы они разделили вещи моего отца со мной. Он сказал ему: О человек, кто сделал меня тем, кто делит? Он повернулся к своим ученикам, сказал им: Да не стану я тем, кто делит!

77. Иисус сказал: Жатва обильна, работников же мало. Просите же господина, чтобы он послал работников на жатву.

78. Он сказал: Господи, много вокруг источника, но никого нет в источнике.

79. Иисус сказал: Многие стоят перед дверью, но единственные те, которые войдут в брачный чертог.

80. Иисус сказал: Царствие Отца подобно торговцу, имеющему товары, который нашел жемчужину. Этот торговец — мудрый: он продал товары (и) купил себе одну жемчужину. Вы также — ищите его сокровище, которое не гибнет, которое остается там, куда не проникает моль, чтобы съесть, и (где) не губит червь.

81. Иисус сказал: Я — свет, который на всех. Я — все: все вышло из меня и все вернулось ко мне. Разруби дерево, я — там; подними камень, и ты найдешь меня там.

82. Иисус сказал: Почему вы пошли в поле? Чтобы видеть тростник, колеблемый ветром, и видеть человека, носящего на себе мягкие одежды? [Смотрите, ваши] цари и ваши знатные люди — это они носят на себе мягкие одежды и они не смогут познать истину!

83. Женщина в толпе сказала ему: Блаженно чрево, которое выносило тебя, и [груди], которые вскормили тебя. Он сказал ей: Блаженны те, которые услышали слово Отца (и) сохранили его в истине. Ибо придут дни, вы скажете: Блаженно чрево, которое не зачало, и груди, которые не дали молока.

84. Иисус сказал: Тот, кто познал мир, нашел тело, но тот, кто нашел тело,— мир недостоин его.

85. Иисус сказал: Тот, кто сделался богатым, пусть царствует, и тот, у кого сила, пусть откажется.

86. Иисус сказал: Тот, кто вблизи меня, вблизи огня, и кто вдали от меня, вдали от царствия.

87. Иисус сказал: Образы являются человеку, и свет, который в них, скрыт. В образе света Отца он (свет) откроется, и его образ скрыт из-за его света.

88. Иисус сказал: Когда вы видите ваше подобие, вы радуетесь. Но когда вы видите ваши образы, которые произошли до вас,— они не умирают и не являются — сколь великое вы перенесете?

89. Иисус сказал: Адам произошел от большой силы и большого богатства, и он недостоин вас. Ибо... смерти.

90. Иисус сказал: [Лисицы имеют свои норы], и птицы имеют [свои] гнезда, а Сын человека не имеет места, чтобы преклонить свою голову (и) отдохнуть.

91. Иисус сказал: Несчастно тело, которое зависит от тела, и несчастна душа, которая зависит от них обоих.

92. Иисус сказал: Ангелы приходят к вам и пророки, и они дадут вам то, что ваше, и вы также дайте им то, что в ваших руках, (и) скажите себе: В какой день они приходят (и) берут то, что принадлежит им?

93. Иисус сказал: Почему вы моете внутри чаши (и) не понимаете того, что тот, кто сделал внутреннюю часть, сделал также внешнюю часть?

94. Иисус сказал: Придите ко мне, ибо иго мое — благо и власть моя кротка, и вы найдете покой себе.

95. Они сказали ему: Скажи нам, кто ты, чтобы мы поверили в тебя. Он сказал им: Вы испытываете лицо неба и земли; и того, кто (что?) перед вами,— вы не познали его; и это время — вы не знаете, (как) испытать его.

96. Иисус сказал: Ищите и вы найдете, но те (вещи), о которых вы спросили меня в те дни,— я не сказал вам тогда. Теперь я хочу сказать их, и вы не ищете их.

97. Не давайте того, что свято, собакам, чтобы они не бросили это в навоз. Не бросайте жемчуга свиньям, чтобы они не сделали это...

98. Иисус [сказал]: Тот, кто ищет, найдет, [и тот, кто стучит], ему откроют.

99. [Иисус сказал:] Если у вас есть деньги, не давайте в рост, но дайте... от кого вы не возьмете их.

100. Иисус [сказал: Царствие] Отца подобно женщине, которая взяла немного закваски, [положила] это в тесто (и) разделила это в большие хлебы. Кто имеет уши, да слышит!

101. Иисус сказал: Царствие [Отца] подобно женщине, которая несет сосуд, полный муки, (и) идет удаляющейся дорогой. Ручка сосуда разбилась, мука рассыпалась позади нее на дороге. Она не знала (об этом), она не поняла, (как) действовать. Когда она достигла своего дома, она поставила сосуд на землю (и) нашла его пустым.

102. Иисус сказал: Царствие Отца подобно человеку, который хочет убить сильного человека. Он извлек меч в своем доме, он воткнул его в стену, дабы

узнать, будет ли рука его крепка. Тогда он убил сильного.

103. Ученики сказали ему: Твои братья и твоя мать стоят снаружи. Он сказал им: Те, которые здесь, которые исполняют волю моего Отца,— мои братья и моя мать. Они те, которые войдут в царствие моего Отца.

104. Иисусу показали золотой и сказали ему: Те, кто принадлежит Цезарю, требуют от нас подати. Он сказал им: Дайте Цезарю то, что принадлежит Цезарю, дайте Богу то, что принадлежит Богу, и то, что мое, дайте это мне!

105. Тот, кто не возненавидел своего отца и свою мать, как я, не может быть моим [учеником], и тот, кто [не] возлюбил своего [отца и] свою мать, как я, не может быть моим [учеником]. Ибо моя мать... но поистине она дала мне жизнь.

106. Иисус сказал: Горе им, фарисеям! Ибо они похожи на собаку, которая спит на кормушке быков. Ибо она и не ест и не дает есть быкам.

107. Иисус сказал: Блажен человек, который знает, [в какую пору] приходят разбойники, так что он встанет, соберет... и препояшет свои чресла, прежде чем они придут.

108. Они сказали [ему]: Пойдем помолимся сегодня и попостимся. Иисус сказал: Каков же грех, который я совершил или которому я поддался? Но когда жених выйдет из чертога брачного, тогда пусть они постятся и пусть молятся!

109. Иисус сказал: Тот, кто познает отца и мать,— его назовут сыном блудницы.

110. Иисус сказал: Когда вы сделаете двух одним, вы станете Сыном человека, и, если вы скажете горе: Сдвинься, она переместится.

111. Иисус сказал: Царствие подобно пастуху, у которого сто овец. Одна из них, самая большая, заблудилась. Он оставил девяносто девять (и) стал искать одну, пока не нашел ее. После того как он потрудился, он сказал овце: Я люблю тебя больше, чем девяносто девять.

112. Иисус сказал: Тот, кто напился из моих уст, станет как я. Я также, я стану им, и тайное откроется ему.

113. Иисус сказал: Царствие подобно человеку, который имеет на своем поле тайное сокровище, не зная о нем. И [он не нашел до того, как] умер, он оставил его своему [сыну]. Сын не знал; он получил это поле (и) продал его. И тот, кто купил его, пришел, раскопал (и) [нашел] сокровище. Он начал давать деньги под проценты [тем, кому] он хотел.

114. Иисус сказал: Тот, кто нашел мир (и) стал богатым, пусть откажется от мира!

115. Иисус сказал: Небеса, как и земля, свернутся перед вами, и тот, кто живой от живого, не увидит смерти. Ибо (?) Иисус сказал: Тот, кто нашел самого себя,— мир недостоин его.

116. Иисус сказал: Горе той плоти, которая зависит от души; горе той душе, которая зависит от плоти.

117. Ученики его сказали ему: В какой день царствие приходит? (Иисус сказал): Оно не приходит, когда ожидают. Не скажут: Вот, здесь! — или: Вот, там! — Но царствие Отца распространяется по земле, и люди не видят его.

118. Симон Петр сказал им: Пусть Мария уйдет от нас, ибо женщины недостойны жизни. Иисус сказал: Смотрите, я направлю ее, дабы сделать ее мужчиной, чтобы она также стала духом живым, подобным вам, мужчинам. Ибо всякая женщина, которая станет мужчиной, войдет в царствие небесное. Евангелие от Фомы

Евангелие от Филиппа

Третье произведение во II кодексе Наг-Хаммади — Евангелие от Филиппа (страницы 51.29—86.19).. Как и Евангелие от Фомы, будучи переводом с греческого, оно написано на саидском диалекте коптского языка. По значимости оно не уступает предшествующему, хотя и во многом отличается от него. .Как и то, оно возбуждает у исследователей множество вопросов мировоззренческих и собственно исторических, литературоведческих и языковых [1]. Не менее чем первое оно заслуживает анализа эстетического.

Издатели разбили это произведение, подобно предыдущему, на ряд глав — изречений [2]. Вначале эти изречения представляют собой более или менее обособленные единицы, связанные общими темами, образными и понятийными ассоциациями. К концу характер повествования меняется, относительно спокойный тон уступает место экстатическому подъему, объем изречений увеличивается, стирается их обособленность, все труднее становится отделять их друг от друга. Финал несет печать того страстного вдохновения, которое отличает многие гностические памятники.

Евангелие от Филиппа, как и Евангелие от Фомы, перекликается с каноническими текстами Нового завета, но число параллельных мест относительно невелико. Зато больший простор открывается для рассмотрения апокрифа в свете истории античной философии. Впрочем, и для исследования христианской догматики, обрядов, таинств, символики он служит первоклассным источником и в этом смысле содержит не меньше (если не больше) материала, чем Евангелие от Фомы.

Мы не беремся перечислить все общие и специальные темы, при разработке которых может быть использован этот источник, остановимся на одной — предполагающей уяснение социальной природы гностицизма.

Сама по себе эта тема с трудом обозрима даже с точки зрения тех горизонтов, которые она открывает

перед учеными. Их не может не интересовать социальный состав приверженцев гностических учений[3], место споров о гносисе в церковной истории II — III вв., непосредственно связанной с политическим и общественным развитием Римской империи. Нередкие в гностических текстах образы, позволяющие окунуться в атмосферу реальной жизни людей, уловить отзвук волновавших их некогда общественных проблем, не оставляют равнодушным историка. Наконец, мысли гностических авторов о нормах поведения человека, как и суждения их противников о том, чем оборачивается гносис во взаимоотношениях между людьми, требуют анализа. Изучая гносис в его противоположности иному мировосприятию иному социальному поведению, воспринимая его как протест, как своего рода бунт по отношению к современной ему исторической ситуации, усвоенным нормам морали, исследователь не удовлетворяется этим и пытается увидеть изучаемое им явление вписанным в эпоху поздней античности, ее частью, ее порождением.

И гностический текст, которому посвящен очерк,— Евангелие от Филиппа, темы, кого занимает собственно социальная история поздней античности, также может быть изучен в разных планах. Попытаемся привлечь внимание к одному из них. На наш взгляд, важно в существе гносиса, который представлен в этом сочинении, уловить социальную природу, не отделяя ее, однако, от этого существа, не обособляя от философской или религиозной тематики. Именно в спекуляциях, как будто не принадлежащих сфере социально-политической борьбы, мы силимся различить то, что вне истории общества не может быть понято.

Памятник всегда сложнее любой его интерпретации. И это сочинение очень широко открыто самым разным толкованиям. Оно замечательно даже среди произведений Наг-Хаммади, подчас поражающих своей многозначностью. К тому же оно чрезвычайно разнообразно как с содержательной, так и с формальной стороны. Все это заставляет любую попытку его интерпретации считать заранее неполной и огрубленной. Поэтому здесь, выделяя некоторые основные

темы, устанавливая внутренние связи между отдельными положениями, мы вынуждены помнить, что есть в апокрифе многое, нами не затронутое, а следовательно, не исключена возможность совсем иных толкований.

В полной мере относится к Евангелию от Филиппа следующее: есть нечто общее в гностических текстах и вместе с тем каждый из них несет свой собственный гносис, в каждом по-своему расставлены акценты, каждый выразителен на свой лад. Индивидуальность памятников сказывается и на форме, столь свободной, что она с трудом поддается определениям, и на содержании: тщетно искать полное единство с другими сочинениями в суждениях, находимых в апокрифе,— об избранности гностиков, о характере взаимодействия противоположных начал в мироздании, о том, что такое духовность. Евангелие от Филиппа отражает мировосприятие сложное и внутренне в общем довольно цельное. Но было бы ошибкой забыть, что это только один из возможных вариантов гностического миропонимания.

В апокрифе довольно явственно проступают два уровня бытия, с которыми в изречениях связываются слова «мир» и «царствие небесное». Взаимозаменяемость слов и образов тут, как и в других гностических памятниках, чрезвычайно велика. Поэтому в дальнейшем мы для краткости будем обозначать уровни именно этими терминами, хотя в текстах одно сопоставление сменяет другое: «мир» — «царствие небесное» (24. 87), «мир» — «эон» (11. 103—104), «мир» — «другой эон» (7), «мир» — «истина» (44.93). Есть в апокрифе и третий уровень, о котором говорится в изречении 63: «или в мире, или в воскресении, или в местах середины (ср.: 107), но не он преимущественно занимает внимание автора документа.

Присмотримся к тому, какими приметами наделены «мир» и «царствие». Сказанное в изречении 63 («В этом мире есть и хорошее, есть и плохое. То, что в нем хорошее,— не хорошее, и то, что в нем плохое,— не плохое») имеет отклик в изречении 10: «Свет и тьма, жизнь и смерть, правое и левое — братья друг другу. Их нельзя отделить друг от друга. Поэтому и хорошие — не хороши, и плохие — не плохи,

и жизнь — не жизнь, и смерть — не смерть. Поэтому каждый будет разорван в своей основе от начала».

В «мире», где все перемешано, каждая из составляющих его частей не может быть совершенной. Полнота осуществления — удел иных уровней: и того, который в изречении 63 назван «серединой» («Но есть плохое за этим миром, что воистину плохо, что называют серединой. Это — смерть»), и другого, «царствия» (о нем читаем в изречении 10: «Но те, кто выше мира,— неразорванные, вечные»). «Мир» же лишен нерушимости («...ибо не было нерушимости мира...».— 99).

В отличие от «мира» с разрозненностью слагающих его частей, с неизбежной ущербностью того, что есть в нем, суть «царствия», как раскрывается она в образах апокрифа,— в подлинном единстве: «Те, кто там,— не одно и другое, но они оба — только одно» (103—104. Ср.: 26, 60, 61, 69, 77, 78, 123 и др.). Крепость, исполненность, совершенство — эти выражения постоянно встречаются в тех местах сочинения, где говорится о «царствии» (см., например, финал произведения, начиная с изречения 123 и далее).

Речь идет не о простом отделении света от тьмы, хорошего от плохого и т. д., а о качественно новом состоянии, некой претворенности того, что было в «мире»: «Господь вошел в красильню Левия. Он взял семьдесят две краски, он бросил их в чан. Он вынул их все белыми и сказал: Подобно этому, воистину Сын человека пришел как красильщик» (54. Ср.: 9, 69, 108). (Здесь, как и в других местах, приведя тексты, мы опускаем важное звено между ними и обобщениями — рассмотрение образных систем, имеющихся в апокрифе. Без их учета мы не пришли бы к нашей интерпретации, но их обсуждение увело бы в сторону.)

Полной отделенности «царствия» от «мира» нет. Первое есть своеобразное преодоление «мира» («Если некто становится сыном чертога брачного, он получит свет... Того, кто получит свет сей, не увидят и не смогут схватить. И никто не сможет мучить такого человека, даже если он обитает в мире, а также когда он уходит из мира».—127; «Тот, кто вышел из мира, не сможет более быть схвачен, как бывший в мире.

Он являет, что он выше страсти... и страха. Он — господин [природы], он — избраннее ревности».— 61). «Царствие» и «мир» обнаруживают единство в духовном смысле (см. о Духе святом.—16, 33, 34).

Уровни, или состояния, бытия предполагают деление иное, чем человек и его окружение. И человек, и то, что вне его, могут пребывать в «мире», могут переходить к иному уровню бытия, к «царствию».

Наличие связи человека с тем, что вне его, их единство ясно дают знать о себе в представлении о том, каков путь от «мира» к «царствию». С одной стороны (и апокриф всячески подчеркивает это), необходимы определенным образом направленные усилия человека, свободного в своем выборе: «Пока мы в этом мире, нам следует приобрести себе воскресение, чтобы, если мы снимем с себя плоть, мы оказались бы в покое и не бродили в середиие. Ибо многие сбиваются с пути. Ибо хорошо уйти из мира прежде, чем человек сотворит грех» (63, ср. 7, 67, 112 и др.).

Убежденностью в возможности человека выбрать, стать тем или иным пронизаны, например, изречения 113 и 114.

Оттеияется важность самопознания: «Не всем тем, кто всем обладает, положеио позиать себя. Однако те, кто не познает себя, ие будут наслаждаться тем, чем они обладают. Но лишь те, кто познал себя, будут иаслаждаться этим» (105).

Установке на внутренние усилия человека, иа изменение его отвечает встречная — то, что вне его, открывается ему, дается: «Иисус овладел ими всеми тайно. Ибо он ие открылся таким, каким он был [воистину]. Но ои открылся так, как [можно было] видеть его. Так [им всем] он открылся: он [открылся] великим — как великий, он открылся малым — как малый, ои [открылся] аигелам — как аигел и людям — как человек. Поэтому его Логос скрыт от каждого. Некоторые видели его, думая, что видят самих себя. Но когда он открылся своим ученикам в славе на горе, ои не был малым, он стал великим. Но он сделал великими учеников, чтобы оии могли видеть его, великого» (26); «[Те же, кто пребывает в истиие], исполнятся совершеиства, когда вся истина откроется. Ибо

истина подобна незнанию: сокрытая, она покоится в самой себе, но, когда она открывается (и) познается, ее прославляют. Насколько могущественнее она незнания и заблуждения! Она дает свободу. Логос сказал: Если вы познаете истину, истина сделает вас свободными. Незнание — это рабство. Знание — это свобода. Если мы познáем истину, мы найдем плоды истины в нас самих. Если мы соединимся с ней, она воспримет нашу плерому» (123).

Путь перехода от одного уровня бытия к другому мыслится в апокрифе как процесс познания — откровения. Бытие оказывается знанием (истинным или ложным), знание — бытием: «Невозможно, чтобы некто видел что-либо из вечного, если он не станет подобным этому. В истине не так, как с человеком, который в мире: этот видит солнце, хотя он не солнце, и он видит небо, землю и другие предметы, не будучи всем этим. Но ты увидел нечто в том месте — ты стал им. Ты увидел Дух — ты стал Духом. Ты увидел Христа — ты стал Христом. Ты увидел [Отца — ты] станешь Отцом. Поэтому в [этом месте] ты видишь каждую вещь, и [ты не видишь] себя одного. Видишь же ты себя в том [месте]. Ибо [ты станешь] тем, что ты видишь» (44; ср. 122: «Никто не сможет видеть жениха и невесту, если он [не] станет таковым»).

Единство мироздания обнаруживает себя в том, что мы назвали бы теорией познания — бытия. Ее некоторые черты довольно отчетливо проступают в тексте, хотя, повторяем, интерпретируя, улавливая контур учения, мы вынуждены постоянно говорить о том, что в евангелии выражено с помощью образов. Да и общие понятия, употребленные в нем, тоже не остаются содержательно неизменными в интерпретируемой системе.

Итак, единство мироздания в его духовности не нарушают ни метаморфозы его, ни многослойность, ни множественность. Это единство проявляет себя в некоем соответствии уровней бытия. Рассуждая о нем, евангелист прибегает к понятиям «образ», «символ».

«Мир», все принадлежащее ему восприняты в качестве образа «царствия», и этому посвящены многие изречения: «Познайте [общение] неосквер-

ненное, ибо оно обладает [великой] силой. Его образ существует в оскверненной форме» (60); «[Господь восстал] из мертвых. [Он явился таким, каким] он был. Но [тело его] было совершенным. [Ибо у него была] плоть. Но эта [плоть — плоть] истинная. [Наша же плоть] — неистинная, но [мы обладаем] образом истинной» (72).

О бытии как открытии сокрытого, как познании с большой силой говорится в конце сочинения: «[Пока] внутренности человека скрыты, человек жив. Если внутренности его являются (и) выходят наружу, человек умрет. Так и с деревом. Пока корень его скрыт, оно цветет (и) растет, если корень его является, дерево сохнет. Так и с каждым порожденным в мире, не только с открытым, но и с сокрытым. Ибо, пока корень зла скрыт, оно сильно. Но если оно познано, оно распускается, и, если оно раскрылось, оно погибло». И далее: «Мы же,— да врезается каждый из нас в корень зла, которое в нем, и вырывает [его] до корня его в своем сердце. Но оно будет вырвано, когда мы познаем его. Но если мы в неведении о нем, оно укореняется в нас и производит свои плоды в нашем сердце. Оно господствует над нами, мы — рабы ему. Оно пленяет нас, чтобы мы делали то, что мы [не желаем], (и) то, что мы желаем, мы бы [не] делали. [Оно] могущественно, ибо мы не познали его» (123).

«Истина не пришла в мир обнаженной, но она пришла в символах и образах. Он не получит ее по-другому» (67); «Тайны истины открыты в символах и образах» (124),— не устает повторять евангелист. Понимание того, что мироздание едино, несмотря на все разнообразие его форм, стоит за этими словами. Познание как путь таинств («Открытое — через открытое, скрытое — через скрытое. Существуют некоторые вещи, скрытые — через открытое. Есть вода в воде, есть огонь в помазании».— 25), как чтение символов («...мы проникаем туда — в сокровенное истины — путем символов презираемых и вещей слабых».—125) и одновременно как течение бытия, как само бытие — это, пожалуй, одна из наиболее волнующих евангелиста тем.

С этим же связаны тексты, посвященные именам, которые по своему значению в апокрифе в какой-то

мере приближаются к образам: «Но истина породила имена в мире из-за того, что нельзя познать ее без имен. Истиина едина, она является множеством, и (так) ради иас, чтобы обучить нас этому единству посредством любви через множество» (12).

Верный себе, автор апокрифа оттеняет и другое свойство имен: «Имена, которые даны вещам земным, заключают великое заблуждение, ибо они отвлекают сердце от того, что прочно, к тому, что не прочно, и тот, кто слышит (слово) «Бог», не постигает того, что прочно, но постигает то, что не прочно. Также подобным образом (в словах) «Отец», и «Сын», и «Дух святой», и «жизнь», и «свет», и «воскресение», и «церковь», [и] во всех остальных не постигают того, что прочно, но постигают то, что не прочно, [разве только] познали то, что прочно. [Имена, которые были] услышаиы, существуют в мире [для обмана. Если бы они были] в эоне, их и день не называли бы в мире и не полагали бы среди вещей земных. Они имеют конец в эоне» (11).

В именах заключена большая сила (13). Их значение велико, что естественно для миропонимания, в котором познание столь явственно тяготеет к тому, чтобы быть приравненным к бытию.

Пожалуй, теперь проясняется и еще одна особенность текстов. Она бросается в глаза читателю с первых же фраз евангелия, но о ней уместно упомянуть именно тут. И «мир» и «царствие» часто описываются в одних и тех же терминах (3, 4, 23, 24 и др.). Это — не словесная бедность, а своеобразное выражение того, о чем только что шла речь. С одной стороны, жизнь, истина, свет присущи лишь «царствию», с другой — их образы, их некое слабое подобие знает и «мир». И потому слова одни и те же, но прямое указание в тексте («Одна — Эхамоф, а другая — Эхмоф. Эхамоф — просто мудрость. Эхмоф — мудрость смерти, которая есть мудрость смерти, та, которая познала смерть, та, которая называется малой мудростью» — 39; «...огонь — это помазание, свет — это огонь. Я не говорю об этом огне, у которого нет формы, но об ином, форма которого бела, который является светом прекрасным и который дает красоту» — 66; ср. также 103—104), или настораживающая

парадоксальность формы (3, 21), или слог притчи (114) не дают усомниться, какой уровень бытия имеется в виду, а вместе с тем говорят об их единстве.

Выразительна и не менее полна смысла и пресловутая инверсия. Ведь и это не простая перемена мест, но всегда и перемена, и новое содержание терминов. Меняется предмет повествования, изображается новый уровень бытия: «В этом мире рабы служат свободным. В царствии небесном свободные будут прислуживать рабам. Сыновья чертога брачного будут прислуживать сыновьям брака...».— 87 [4].

Так, в самых общих чертах, опустив многое из того, о чем можно было бы думать и думать, мы восприняли апокриф в виде некой системы представлений и средств выражения. Возвратимся же к тому, с чего начинали очерк,— о какой социальности свидетельствует эта система.

Автор апокрифа не забывает, что он живет в обществе. Не говоря о той социальной реальности, которая встает за образами сочинения (изречения 59, 73, 110, 123 и др.) позицию христианина (а наш автор, подобно многим гностикам, смотрел на себя как на последователя христианского учения — изречение 6) он противопоставляет другим возможностям. Изречение 49, где сказано об этом, интересно делениями, названными в нем (иудей, римлянин, эллин, варвар, раб, свободный),— от них автор отказывается. В стороне от политических, религиозных, культурных различий стоит то, что, по мнению евангелиста, связывается с исповедуемым им учением.

В этом отношении показательно и другое изречение: «Хозяин в домах иажил всякое: и детей, и рабов, и скотину, и собак, и свиней, и пшеницу, и ячмень, и солому, и траву, и [кости], и мясо, и желуди. Но он мудрый, и он познал пищу каждого: перед детьми он положил хлеб [и оливковое масло и мясо], перед рабами он положил [клещевинное масло и] пшеницу, и скоту [он бросил ячмень] и солому и траву. Собакам он бросил кости, [а свиньям он] бросил желуди и крошки (?) хлеба. Так и ученик Бога. Если он мудрый, он постигает ученичество. Формы телесные не введут его в обман, но он посмотрит на состояние души каждого (и) заговорит с ним. Есть много

животных в мире, имеющих форму человека. Когда он познает их, свиньям он бросит желуди, скотине он бросит ячмень и солому и траву, собакам он бросит кости, рабам он даст всходы, детям он даст совершенное» (119). «Состояние души каждого» — вот единственно удовлетворяющий автора признак, который может быть положен в основу деления людей.

Другими словами, речь идет о познании, о том, в какой степени человек совершенен по гностическим мерилам. Это принцип некоего разделения и связи людей, социальность особого рода, социальность познающих.

Познание, составляющее сам стержень миропонимания, отраженного в евангелии, изменение бытия через познание, бытие, сводимое в конце концов к познанию,— все это социально значимо, ибо имеет следствием и определенный модус поведения человека в обществе, и решение, пусть даже с переводом в другую плоскость, некоторых социальных проблем. Сколь бы образным ни был язык апокрифа, но среди многих смыслов разве не различим один, реальный, в словах, заключающих поистине апокалиптические видения финала: «Но когда это явится, тогда свет совершенный распространится на каждого. И все, кто в нем, получат помазание. Тогда рабы будут свободными и выкуплены будут пленные» (125)?

Путь жизни, действительно рассчитанный на индивидуальные усилия человека, субъективно воспринимался и объективно был чем-то большим, нежели сугубо частное дело каждого. Субъективно, ибо с познанием менялось все, хотя и в единственной, только с данным человеком связанной форме: «Если некто становится сыном чертога брачного, он получит свет. Если некто не получит его в этих местах, он не сможет получить его в том месте. Того, кто получит свет сей, не увидят и не смогут схватить. И никто не сможет мучить такого (человека), даже если он обитает в мире, а также, когда он уходит из мира. Он уже получил истину в образах. Мир стал эоном, ибо эон для него — плерома. И он таков: он открыт ему одному, он не скрыт в зле и ночи, но скрыт в дне совершенном и свете священном» (127). Объективно

это было не участие в политических столкновениях, в действиях, прямо направленных на более или менее общие перемены в судьбах империи, а изменение самого человека, приобретение им нового миропонимания, нового самосознания, что в конечном счете также не могло не сказываться на истории общества. Тот же факт, что наряду с установкой на личные усилия человека отсутствует грань между человеком и его окружением в наиболее фундаментальном делении, которое знает апокриф,— на «мир» и «царствие», весьма показателен. В этой растворенности человека в более общих целостностях, названных нами уровнями бытия, пожалуй, различима некая компенсация социальной отчужденности, которую испытывали люди поздней античности, увлекавшиеся гносисом.

Евангелие от Филиппа

1. Еврей создает еврея, и называют его так: прозелит. Но прозелит не создает прозелита: [люди истинные] таковы, каковы они [с самого начала], и они создают других, также людей [истинных]. Достаточно им появиться.

2. Раб только ищет (путь) быть свободным, но он не ищет имущества своего господина. Сын же — не только сын, но он присваивает[1] себе (и) наследство отца.

3. Те, кто наследует мертвое, мертвы сами, и они наследуют мертвое. Те, кто наследует живое,— живы, и они наследуют живое и мертвое. Мертвые не наследуют ничего. Ибо как мог бы наследовать мертвый? Если мертвый наследует живое, он не умрет. Но тот, кто мертвый, будет жить более![2]

4. Язычник не умирает, ибо он никогда не жил, чтобы он мог умереть. Тот, кто поверил в истину, начал жить, и он подвергается опасности умереть, ибо он живет.

5. Со дня, когда пришел Христос, создан мир, украшены города, отброшено мертвое.

6. Когда мы были евреями, мы были сиротами, у нас была только мать. Но когда мы стали христианами, у нас появились отец и мать.

7. Те, кто сеет зимой, собирают урожай летом. Зима — это мир, лето — это другой эон. Будем сеять в мире, чтобы собрать урожай летом. Поэтому нам не следует молиться зимой; за зимой — лето. Если же кто станет собирать урожай зимой, он не соберет урожая, но (только) вырвет (побеги).

8. Как тот, кто таким образом не существует, не принесет плода,— не только не производит он [в этом месте], но даже в субботу [его сила] бесплодна.

9. Христос пришел выкупить некоторых: освободить одних, спасти других. Он выкупил тех, кто чужой, сделал их своими. И он отделил своих, тех, кого он положил залогом по воле своей. Он положил душу (свою), когда пожелал, не только тогда, когда он открылся, но со дня существования мира он по-

ложил душу (свою). Когда он пожелал, тогда прежде всего он пришел взять ее, ибо она была оставлена залогом. Она была среди разбойников, и ее взяли как пленницу. Он освободил ее и спас (и) хороших в мире, и плохих.

10. Свет и тьма, жизнь и смерть, правое и левое — братья друг другу. Их нельзя отделить друг от друга. Поэтому и хорошие — не хороши, и плохие — не плохи, и жизнь — не жизнь, и смерть — не смерть. Поэтому каждый будет разорван в своей основе от начала. Но те, кто выше мира,— неразорванные, вечные.

11. Имена, которые даны вещам земным, заключают великое заблуждение, ибо они отвлекают сердце от того, что прочно, к тому, что не прочно, и тот, кто слышит (слово) «Бог», не постигает того, что прочно, но постигает то, что не прочно. Также подобным образом (в словах) «Отец», и «Сын», и «Дух святой», и «жизнь», и «свет», и «воскресение», и «церковь», [и] во всех остальных — не постигают того, что [прочно], но постигают, что не прочно, [разве только] познали то, что прочно. [Имена, которые были] услышаны, существуют в мире [для обмана. Если бы они были] в эоне, их и день не называли бы в мире и не полагали бы среди вещей земных. Они имеют конец в эоне.

12. Единственное имя не произносится в мире — имя, которое Отец дал Сыну. Оно превыше всего. Это — имя Отца. Ибо Сын не стал бы Отцом, если бы он не облачился во имя Отца. Те, кто обладает этим именем, постигают его, но не произносят его. Те же, кто не обладает им, не постигают его. Но истина породила имена в мире из-за того, что нельзя познать ее без имен. Истина едина, она является множеством, и (так) ради нас, чтобы научить нас этому единству посредством любви через множество.

13. Архонты пожелали обмануть человека, ибо увидели, что он — одного происхождения с воистину хорошими вещами. Они взяли имя хороших (и) дали его дурным, дабы путем имен обмануть его и привязать их к дурным вещам. И после этого, если они делают им милость, они заставляют их отделиться от дурных и помещают их среди хороших, тех, кото-

рых они знают. Ибо они желали взять свободного и сделать его своим рабом [3] навеки.

14. Есть силы, которые дают... этому человеку, не желая сделать его... чтобы они стали... ибо если человек... жертвоприношения... и приносили в жертву животным силам... [эти] были подобны животным. Те, которых они приносили им в жертву,— они приносили их в жертву живыми. Когда же их принесли в жертву, они становились мертвыми. Человека принесли в жертву Богу мертвым, а он стал живым.

15. До пришествия Христа не было хлеба в мире. Как в раю, где был Адам, было много деревьев, пищи животных, не было зерна, пищи людей. Человек питался, как животные. Но когда пришел Христос, совершенный человек, он принес хлеб с неба, чтобы человек питался пищей человека.

16. Архонты думали, что они делали то, что они делали, своей силой и своей волей. Но Дух святой втайне совершал все через их посредство, как он желал. Истину, ту, которая существует изначала, они сеют повсюду. И многие видят ее, когда сеют ее, но лишь немногие видят ее, когда убирают ее.

17. Некоторые говорили, что Мария зачала от Духа святого. Они заблуждаются. Того, что они говорят, они не знают. Когда (бывало, чтобы) женщина зачала от женщины? Мария — дева, которую сила не осквернила. Она — великая анафема для иудеев — апостолов и (мужей) апостолических. Эта дева, [которую] сила не осквернила,— [чиста], осквернились силы. И Господь не [сказал бы]: [Отец] мой, [который на] небесах,— если бы у него не было [другого] отца, но он сказал бы просто: Отец мой.

18. Господь сказал ученикам: ...войдите в дом Отца, не берите же ничего в доме Отца и не выносите наружу.

19. Иисус — имя скрытое. Христос — имя открытое. Поэтому Иисус не существует ни в одном языке, но его имя — Иисус, как его называют. Христос же: его имя по-сирийски — Мессия, а по-гречески — Христос. Вообще все остальные обладают им, согласно языку каждого из них. Назареянин — это то, что открыто из того, что скрыто.

20. Христос имеет все в самом себе: и человека, и ангела, и тайну, и Отца.

21. Те, кто говорит, что Господь умер изначала и он воскрес, заблуждаются, ибо он воскрес изначала и он умер. Если некто не достиг воскресения вначале, он не умрет. Бог жив — тот (уже) будет (мертв).

22. Не спрячут предмета большой ценности в большом сосуде, но часто мириады, которые не счесть, бывали брошены в сосуд (стоимостью) в ассарий. Подобным образом с душой: предмет ценный, она заключена в презренное тело.

23. Есть некоторые, кто боится воскреснуть обнаженным. Это потому, что они желают воскреснуть во плоти, и они не знают, что те, кто носит [плоть,— те] обнаженные. Те, кто [разденется], чтобы быть обнаженным,— [те] не обнаженные. Ни плоть, [ни кровь не могут] наследовать [царствие] божие. Каково же то, что не будет наследовать? Это то, что на нас. А каково то, что будет наследовать? Это то, что принадлежит Иисусу и его крови. Поэтому он сказал: Тот, кто не будет есть моей плоти и пить моей крови, не имеет жизни в себе. Какова его плоть? (Его плоть) — Логос, а его кровь — Дух святой. Тот, кто получил это, имеет еду, и питье, и одежду. Я же, я осуждаю иных, которые говорят, что эта плоть не воскреснет. Итак, оба они ошибаются. Ты говоришь, что плоть не воскреснет. Но скажи мне, что же воскреснет, чтобы мы почитали тебя. Ты говоришь, что дух во плоти, и также свет сей есть во плоти. Логос — сей другой, который есть во плоти, ибо, что бы ты ни сказал,— ты ничего не говоришь помимо плоти. Надо воскреснуть в этой плоти, ибо все в ней.

24. В этом мире те, кто надевает одежды,— избранные по одеждам. В царствии небесном одежды избранные у тех, кто наложил их на себя водой и огнем, которые очищают все место.

25. Открытое — через открытое, скрытое — через скрытое. Существуют некоторые вещи, скрытые,— через открытое. Есть вода в воде, есть огонь в помазании.

26. Иисус овладел ими всеми тайно. Ибо он не

открылся таким, каким он был [воистину]. Но он открылся так, как [можно было] видеть его. Так [им всем] он открылся: он [открылся] великим — как великий, он открылся малым — как малый, он [открылся] ангелам — как ангел и людям — как человек. Поэтому его Логос скрыт от каждого. Некоторые видели его, думая, что видят самих себя. Но когда он открылся своим ученикам в славе на горе, он не был малым, он стал великим. Но он сделал великими учеников, чтобы они могли видеть его, великого. Он сказал в тот день на евхаристии: О тот, который соединил совершенство и свет с Духом святым, соедини ангелов с нами, образами.

27. Не пренебрегайте агнцем, ибо без него нельзя увидеть врата. Никто не сможет направиться к царю, будучи обнаженным.

28. Человек неба — многочисленнее его сыновья, чем у человека земли. Если сыновья Адама многочисленны, хотя они умирают, насколько более (числом) сыновья человека совершенного, те, которые не умирают, но порождаются постоянно.

29. Отец создает сына, а сын не может создать сына. Ибо тот, кто порожден, не может порождать. Но сын приобретает себе братьев, не сыновей.

30. Все те, кто порождается в мире, порождаются благодаря природе, и некоторые — благодаря [Духу. Те, кто] порождается благодаря ему... к человеку, ибо [они питаются] от обещания [места] наверху.

31. [Тот, кто питается] из уст, [и, если бы] слово выходило оттуда, он стал бы питаться из уст и он стал бы совершенным. Ибо совершенные зачинают от поцелуя и рождают. Поэтому мы также целуем друг друга, зачиная от благодати, которая есть в нас, в одних и в других.

32. Трое шли с Господом все время. Мария, его мать, и ее сестра, и Магдалина, та, которую называли его спутницей. Ибо Мария — его сестра, и его мать, и его спутница.

33. Отец и Сын — простые имена. Дух святой — двойное имя. Ибо они повсюду: они наверху, они внизу, они в сокрытом, они в открытом. Дух

святой, он в открытом, он внизу, он в сокрытом, он наверху.

34. Святым служат злые силы. Ибо они слепы из-за Духа святого, дабы они думали, что они служат своим людям, тогда как они работают на святых. Из-за этого ученик спросил однажды Господа о некой вещи, относящейся к миру. Тот сказал ему: Спроси свою мать, и она даст тебе от чужого.

35. Апостолы сказали ученикам: Пусть все наше приношение обретет себе соль. Они называли [мудрость] солью. Без нее приношение неприемлемо.

36. Но мудрость бесплодна [без] сына. Поэтому [его] называют остаток соли. Место, где они... своим способом Дух святой... бесчисленны ее сыновья.

37. То, что есть у отца, принадлежит сыну, и сыну, пока он мал, не доверяют того, что принадлежит ему. Когда он становится человеком, его отец дает ему все то, что принадлежит ему.

38. Те, которые заблуждаются,— те, которых породил Дух, и они заблуждаются из-за него. Поэтому одним и тем же Духом огонь зажигается и гаснет.

39. Одна — Эхамоф, а другая — Эхмоф. Эхамоф — просто мудрость, Эхмоф — мудрость смерти, которая есть мудрость смерти, та, которая познала смерть, та, которая называется малой мудростью.

40. Существуют животные, которые подчиняются человеку, как, например, теленок, осел и другие подобного рода. Существуют иные, которые не подчиняются и живут одни в пустыне. Человек пашет в поле с помощью животных, которые подчиняются. И благодаря этому он питается с животными — и с теми, которые подчиняются, и с теми, которые не подчиняются. Подобным образом человек совершенный пашет с помощью сил, которые (ему) подчиняются, все вещи приготовляет для их бытия. Ибо благодаря этому все место держится: и хорошее, и плохое, и правое, и левое. Дух святой заботится обо всем и управляет [всеми] силами, [теми], которые подчиняются, и теми, которые не подчиняются, и единственными. Ибо он [собирает] их, он скрывает их, чтобы [они получили, если он] захочет [снлу].

41. ...если бы он был вылеплен... ты нашел бы, что его сыновья — благородное произведение. Если бы он не был вылеплен, но порожден, ты нашел бы, что его семя благородно. Но вот он вылеплен, (и) он породил. Какое это благородство!

42. Вначале появилось прелюбодеяние, затем убийца, и он был порожден от прелюбодеяния. Ибо он был сыном змия. Поэтому он стал человекоубийцей, как и его отец, и он убил своего брата. Так, всякое сообщество, которое появляется от несхожих друг с другом начал,— прелюбодеяние.

43. Бог — красильщик. Как хорошие краски, которые называют истинными, умирают вместе с тем, что окрашено ими, так и то, что окрасил Бог. Ибо бессмертны краски его, они становятся бессмертными благодаря его цветам. Итак, Бог крестит тех, кого он крестит, в воде.

44. Невозможно, чтобы некто видел что-либо из вечного[4], если он не станет подобным этому. В истине не так, как с человеком, который в мире: этот видит солнце, хотя он не солнце, и он видит небо, землю и другие предметы, не будучи всем этим. Но ты увидел нечто в том месте — ты стал им. Ты увидел Дух — ты стал Духом. Ты увидел Христа — ты стал Христом. Ты увидел [Отца — ты] станешь Отцом. Поэтому [в этом месте] ты видишь каждую вещь и [ты не видишь] себя одного. Видишь же ты себя в том [месте]. Ибо [ты станешь] тем, что ты видишь.

45. Вера получает, любовь дает. [Никто не сможет получить] без веры, никто не сможет дать без любви. Поэтому, чтобы получить, мы верим, а чтобы воистину дать, (мы любим). Ибо, если некто дает без любви, нет ему пользы от того, что он дал.

46. Тот, кто не получил еще Господа,— еще еврей.

47. Апостолы, которые были до нас, называли (его) так: Иисус Назареянин Мессия, то есть Иисус Назареянин Христос. Последнее имя — Христос. Первое — Иисус. То, которое в середине,— Назареянин. Мессия имеет два значения: и Христос, и измеренный. Иисус — по-еврейски искупление. Назара — истина. Назареянин — (тот, кто) от истины.

Христос — тот, кто измерен. Назареяиин и Иисус — те, которые измерены.

48. Жемчужина, если она брошена в грязь, не станет более презираемой, и, если ее натрут бальзамом, она не станет более ценной. Но она всегда ценна для ее обладателя. Подобным образом сыновья Бога, где бы они ни были, они всегда имеют ценность для их Отца.

49. Если ты говоришь: Я — иудей,— никто не двинется. Если ты говоришь: Я — римлянин,— никто не встревожится. Если ты говоришь: Я — эллин, варвар, раб, свободный,— никто не вздрогнет. Если ты [говоришь]: Я — христианин,— [все] содрогнутся. О, если бы я смог [получить] такой знак, который [архонты] были бы не в состоянии перенести,— это имя!

50. Бог — пожиратель людей. Поэтому ему [принесен в жертву] человек. До того как приносили в жертву человека, приносили в жертву животных. Ибо то были не боги — те, кому приносили в жертву.

51. Сосуды стеклянные и сосуды глиняные появляются с помощью огня. Но сосуды стеклянные, если они разбиваются, создаются снова, ибо они появляются от дуновения. Сосуды же глиняные, если они разбиваются, уничтожаются, ибо появляются они без дуновения.

52. Осел, ходя вокруг жернова, сделал сто миль, шагая. Когда его отвязали, он находился все на том же месте. Есть люди, которые много ходят и никуда не продвигаются. Когда вечер настал для них, они не увидели ни города, ни села, ни творения, ни природы, ни силы, ни ангела. Напрасно несчастные трудились.

53. Евхаристия — это Иисус, ибо его называют по-сирийски Фарисатха, то есть тот, кто распространился. Действительно, Иисус пришел, распяв на кресте мир.

54. Господь вошел в красильню Левия. Он взял семьдесят две краски, он бросил их в чан. Он вынул их все белыми и сказал: Подобно этому, воистину Сын человека пришел как красильщик.

55. София, которая называется бесплодной,— мать ангелов. И спутница [Сына — это Мария]

Магдалина. [Господь любил Марию] более [всех] учеников, и он [часто] лобзал ее [уста]. Остальные [ученики, видя] его [любящим] Марию, сказали ему: Почему ты любишь ее более всех иас? Спаситель ответил им, он сказал им: Почему не люблю я вас, как ее?

56. Слепой и тот, кто видит, когда оба они во тьме, они не отличаются друг от друга. Если приходит свет, тогда зрячий увидит свет, а тот, кто слеп, останется во тьме.

57. Господь сказал: Блажен тот, кто существует до того, как он появился. Ибо тот, кто существует, был и будет.

58. Господство человека не открыто, но скрыто. Поэтому он — господин над животными, которые сильнее его, которые велики в том, что открыто, и в том, что скрыто, и это — он, который дает им пропитание. Но если человек отделяется от них, они убивают друг друга, они кусают друг друга. И они пожирали друг друга, ибо не находили пищи. Но теперь они нашли пищу, ибо человек возделал землю.

59. Если некто опускается в воду, выходит оттуда, ничего не получив, (и) говорит: Я — христианин,— он взял имя в долг. Но если он получил Дух святой, он имеет в качестве дара имя. Тот, кто получил дар, у него не отбирают его, тот же, кто получил (его) в качестве долга, его лишают его.

60. Подобным образом [истинное бракосочетание]: если некто в таинстве, таинстве брака, он — велик, ибо [без него] не будет мира. Ибо основа [мира — человек], основа же [человека — это брак]. Познайте [общение] неоскверненное, ибо оно обладает [великой] силой. Его образ существует в оскверненной форме.

61. Среди духов нечистых существуют мужские, существуют женские. Мужские — это те, что соединяются с душами, обитающими в форме женщины, а женские — те, что объединены с теми, которые в форме мужчины из-за того, что она отделена. И никто не сможет убежать от них, когда они овладевают им, если только не обретает он силы мужчины и женщины, то есть жениха и невесты. Ее же получают в чертоге брачном в образе. Когда

женщины глупые видят мужчину, сидящего в одиночестве, они бросаются на него, резвятся с ним, оскверняют его. Подобным образом, если мужчины глупые видят женщину, сидящую в одиночестве, красивую, они убеждают ее, насилуют ее, желая ее осквернить. Но если они видят мужа и его жену, сидящих рядом, женщины не могут войти к мужчине и мужчины не могут войти к женщине. Так же бывает, если образ и ангел соединяются друг с другом, и никто не может осмелиться войти к мужчине или к женщине. Тот, кто вышел из мира, не может более быть схвачен, как бывший в мире. Он являет, что он выше страсти... (и) страха. Он — господин [природы], он — избраннее ревности. Если [видят такого], его схватывают, его бьют. И как сможет он убежать от этих [желаний и] страха? Как сможет он [спрятаться от них?] Бывает [часто], некоторые [приходят, говорят:] Мы верующие,— дабы [уйти] от духов нечистых и демонов. Ибо если бы был у них Дух святой, дух нечистый не прилепился бы к ним.

62. Не бойся плоти и не люби ее. Если ты боишься ее, она будет господствовать над тобой. Если ты полюбишь ее, она поглотит тебя, она подавит тебя.

63. Или в мире, или в воскресении, или в местах середины — да не оказаться мне в них! В этом мире есть и хорошее, есть и плохое. То, что в нем хорошее,— не хорошее, и то, что в нем плохое,— не плохое. Но есть плохое за этим миром, что воистину плохо, что называют серединой. Это — смерть. Пока мы в этом мире, нам следует приобрести себе воскресение, чтобы, если мы снимем с себя плоть, мы оказались бы в покое и не бродили в середине. Ибо многие сбиваются с пути. Ибо хорошо уйти из мира прежде, чем человек сотворит грех.

64. Есть одни — и не желают, и не могут. Другие же, если желают, нет им пользы, ибо они не сделали. Ибо то, что они желают, делает их грешниками. Но нежелание,— справедливость скроет их обоих: и отсутствие желания, и отсутствие дела.

65. Ученик апостола [в ви]дении увидел неких запертых в доме огненном, и связанных в [доме] огненном, (и) брошенных в [дом] огненный. И им

сказали, [что невоз]можно им спастись... Они получили [смерть как] наказание, которое называют тьмой [внешней]. Ибо... в воде и огне.

66. [Душа] и дух произошли от воды, огня и света, которые сын чертога брачного (...) Огонь — это помазание, свет — это огонь. Я не говорю об этом огне, у которого нет формы, но об ином, форма которого бела, который является светом прекрасным и который дает красоту.

67. Истина не пришла в мир обнаженной, но она пришла в символах и образах. Он не получит ее по-другому. Есть возрождение и образ возрождения. Следует воистину возродить их через образ. Каково воскресение? И образ через образ,— следует, чтобы он воскрес. Брачный чертог и образ через образ,— следует, чтобы они вошли в истину, которая — восстановление. Это следует тем, которые не только приобретают имя Отца, и Сына, и Духа святого, но приобретают их для самих себя. Если некто не приобрел их для себя, имя также будет отнято у него. Итак, их получают в помазании полноты силы [креста], что апостолы назвали правым и левым. Ибо сей более не христиании, ио ои — Христос.

68. Господь [создал] все в тайне: крещение, помазание, евхаристию, выкуп и чертог брачный.

69. [Господь сказ]ал: Я пришел [сделать части нижние] подобиыми частям [верхним и части] внешние частям [виутренним. Я пришел соединить их] в том месте. [Ои открылся в том] месте в [символах и образах]. Те, кто говорит, что... есть наверху... они заблуждаются. [Ибо] тот, кто [так] открылся, есть тот, кого иазывают: тот, кто от иниза. И тот, кому прииадлежит скрытое, есть тот, кто выше иего. Действительио, хорошо сказать: внутрениее и внешнее и внешнее от внешнего. Поэтому Господь назвал гибель «тьмой виешией». Нет ничего вне ее. Он сказал: Отец мой, который в скрытом. Ои сказал: Войди в свою комиату, закрой свою дверь за собой (и) молись своему Отцу, который в сокрытом, то есть тому, кто внутри всех их. Но тот, кто внутри всех их,— это Плерома. За ним нет иикого, кто был бы внутри. Это тот, о ком говорят: Тот, кто над ними.

70. До Христа многие уходили. Откуда они ушли,— туда оии больше не могли войти. И куда они пришли,— оттуда они больше не могли уйти. Но пришел Христос. Те, кто вошел,— он дал им уйти. И те, кто ушел,— он дал им войти.

71. Когда Ева была в Адаме, не было смерти. После того, как она отделилась [от него], появилась смерть. Если она снова войдет в него и он ее примет, смерти больше не будет.

72. Боже мой, Боже мой, для чего, Господи, ты меня оставил? — Он сказал это на кресте. Ибо он отделил от этого места... что было порождено... от Бога. [Господь восстал] из мертвых. [Он явнлся таким, каким] он был. Но [тело его] было совершенным. [Ибо у него была] плоть. Но эта [плоть — плоть] истинная. [Наша же плоть —] не истинная, но [мы обладаем] образом истинной.

73. Чертог брачный — не [для] животных и не для рабов и женщин оскверненных. Но он для мужей свободных и дев.

74. Благодаря Духу святому мы порождены. Но возрождены мы Христом в обоих. Мы помазаны в Духе. Когда мы родились, мы соединились.

75. Никто не сможет увидеть себя ни в воде, ни в зеркале без света. И снова, ты не сможешь увидеть (себя) в свете без воды и без зеркала. Поэтому надо креститься в обоих — в свете и воде. Ибо свет — это помазание.

76. Было три дома местом воздания даров в Иерусалиме. Один открыт на запад, его называют святым. Другой открыт на юг, его называют святым святого. Третье место открыто на восток, его называют святым святых,— место, куда первосвященник входит один. Крещение — это дом святой, искупление — святое святого, (а) [святое] святых — это чертог брачный. Крещение обладает воскресением и искуплением, причем искупление — в чертоге брачном, а чертог брачный — в том, что выше них... ты не найдешь его... Это те, кто молится... Иерусалим... в Иерусалиме мо[лятся... в Иеруса]лиме они созерцают... то, что называют [святым] святых... завеса отделяет его. [Но что такое] чертог брачный, если не образ [чертога брачного], который выше [нечистоты]? Его

завеса разрывается сверху донизу. Ибо следовало, чтобы некоторые поднялись снизу вверх.

77. Те, кто облекся совершенным светом, их не видят силы и не могут схватить их. Но облекутся светом в тайне, в соединении.

78. Если бы женщина не отделилась от мужчины, она бы не умерла вместе с мужчиной. Его отделение было началом смерти. Поэтому пришел Христос, дабы снова исправить разделение, которое произошло вначале, объединить обоих и тем, кто умер в разделении, дать жизнь (и) объединить их.

79. Итак, женщина соединяется со своим мужем в чертоге брачном. Ибо те, кто соединился в чертоге брачном, более не будут разделены. Потому Ева отделилась от Адама — ибо она не соединилась с ним в чертоге [брачном].

80. Душа Адама произошла от дуновения. Ее спутник — [дух]. Та, кто ему дала его,— его мать. [И с] его душой ему дали [дух] ...ее место. Ибо когда он объединился, [он произнес] слова, которые были выше, чем силы. Они завидовали ему, [ибо они были] отделены от союза духовного, [который есть без зла] сокрытого. Они...

81. Иисус явил [на берегу] Иордана Плерому [царствия] небесного, которая была до начала всего. Затем он возродился. [Затем он возродился] как Сын. Затем он был помазан. [Затем] он был выкуплен. Затем выкупил он.

82. Если дозволено говорить тайну, Отец всего соединился с девой, которая снизошла, и свет осветил его в тот день. Он явился в великом чертоге брачном. Поэтому его тело, которое появилось в тот день, вышло из чертога брачного, как то, которое появилось от жениха и невесты. Подобным образом Иисус воздвиг все в нем благодаря этому. И следует, чтобы каждый ученик вошел в его покой.

83. Адам произошел от двух дев: от духа и земли девственной. Поэтому Христос был порожден девой, дабы исправить ошибку, которая произошла вначале.

84. Есть два дерева в середине рая. Одно порождает [животных], другое порождает людей. Адам [съел] от дерева, которое породило животных.

Он стал животным. Он породил животных. Поэтому почитают [животных, которые подобны] Адаму. Дерево, [с которого Адам съел] плод,— [дерево животных]. Поэтому многочисленны были [дети его. Они] съели [плод дерева животных]. Плод [дерева животных] породил людей — [животных, которые] почитают человека — [животное. И] Бог создал [человека, и]. люди создали Бога.

85. Подобным образом в мире люди создают богов и почитают свои создания. Следовало бы богам почитать людей, как существует истина.

86. Дела человека происходят от его силы. Поэтому их называют силами. Его дела — его дети, которые происходят от покоя. Поэтому его сила обитает в его делах, а покой открывает себя в детях. И ты найдешь, что это проникает в плоть до образа, и это человек по образу. Он делает свои дела благодаря своей силе, но благодаря покою он порождает своих детей.

87. В этом мире рабы служат свободным. В царствии небесном свободные будут прислуживать рабам. Сыновья чертога брачного будут прислуживать сыновьям брака. Сыновья чертога брачного имеют [одно и то же] имя. Покой же есть с одними и с другими. У них нет нужды...

88. Созерцание... их больше... в тех, которые в...слава... не суть.

89. ...сошел в воду... выкупить его... те, кто... в имени его. Ибо он сказал: ...чтобы мы исполнили всю справедливость.

90. Те, кто говорит, что умрут сначала и воскреснут,— заблуждаются. Если не получают сначала воскресения, будучи еще живыми, (то), когда умирают, не получают ничего. Также подобным образом говорят о крещении: говорят, что велико крещение, ибо, если принимают его, будут живыми.

91. Апостол Филипп сказал, что Иосиф, плотник, посадил сад, ибо он нуждался в деревьях для своего ремесла. Это он создал крест из деревьев, которые он посадил, и семя его было подвешено к тому, что он посадил. Его семя было Иисус, а посаженное — крест.

92. Но дерево жизни — в середине рая, и олива, от которой происходит помазание. Благодаря ему (произошло) воскресение.

93. Этот мир — пожиратель трупов. Все, что в нем поедается,— также [ненавистно]. Истина — пожиратель жизни. [Поэтому] никто из тех, кто вскормлен [в истине, не сможет] умереть. Иисус пришел из того места, и он принес пищу [оттуда]. И тем, кто хотел, он дал жизнь, чтобы они не умерли.

94. [Бог] создал рай. Человек [жил] в раю. Есть... нет в... бога. В... люди, которые... разделять. Этот рай [— место], в котором мне скажут: [Ешь] это или не ешь [этого, как ты] желаешь. Это — место, где я буду есть все, ибо там древо познания. Это оно убило Адама. Но в этом месте древо познания сделало человека живым. Закон был древом. У него есть сила дать знание того, что хорошо, и того, что плохо. И оно не устранило его от того, что плохо, и не утвердило в том, что хорошо. Но оно создало смерть для тех, кто съел от него. Ибо, когда он сказал: Ешь это, не ешь этого,— это было началом смерти.

95. Помазание выше крещения. Ибо благодаря помазанию мы были названы христианами, (а) не благодаря крещению. И Христос был (так) назван благодаря помазанию. Ибо Отец помазал Сына и Сын помазал апостолов, а апостолы помазали нас. Тот, кто помазан, обладает всем, он обладает воскресением, светом, крестом, Духом святым. Отец дал это ему в чертоге брачном; он получил (это).

96. Был Отец в Сыне и Сын в Отце. Таково есть царствие небесное.

97. Хорошо Господь сказал: Некоторые вошли в царствие небесное смеясь, и они вышли... христианин... и тотчас... в воду он вошел... всего. Поэтому... шутка, но он презрел эти... царствие [небесное]... Если он презрел... и он рассматривает это как шутку... смеясь.

98. Также подобиым образом с хлебом, чашей, маслом, даже если есть иное, что выше этого.

99. Мир произошел из-за ошибки. Ибо тот, кто создал его, желал создать его негибнущим и бессмертным. Он погиб и не достиг своей надежды. Ибо не было нерушимости мира и не было нерушимости

того, кто создал мир. Ибо нет нерушимости дел, но — детей. И нет дела, которое смогло бы получить нерушимость, если оно не станет ребенком. Но тот, кто не имеет силы получить,— насколько более не сможет он дать!

100. Чаша молитвы содержит вино, она содержит воду, служа символом крови, над которой совершают евхаристию. И она наполняется Духом святым. И она принадлежит полностью совершенному человеку. Когда мы выпьем это, мы получим совершенного человека.

101. Вода живая — это тело. Следует, чтобы мы облеклись человеком живым. Поэтому, если некто идет (и) опускается в воду, он обнажается, дабы облечься им.

102. Лошадь порождает лошадь, человек порождает человека, бог порождает бога. Подобным образом с женихом и [невестой. Их дети произошли] от покоя брачного. Не было [также] иудеев, [происходивших] от эллинов, [пока] существовал [закон]. И [мы сами, мы произошли] от иудеев, [прежде чем стали] христианами... и назвали... ибо род избранный... и истинный человек, и сын человека, и семя сына человека. Этот род истинным называется в мире.

103—104. Вот место, где находятся дети чертога брачного. Есть соединение в этом мире мужчины и женщины, место силы и слабости. В эоне — иной вид соединения. Однако мы называем их этими именами. Но существуют иные, они выше всех имен названных, и они выше жестокого. Ибо, где есть сила, там есть избранные силы. Те, кто там,— не одно и другое, но они оба — только одно. Тот, кто здесь,— этот не сможет выйти из плотского тела.

105. Не всем тем, кто всем обладает, положено познать себя. Однако те, кто не познает себя, не будут наслаждаться тем, чем они обладают. Но лишь те, кто познал себя, будут наслаждаться этим.

106. Совершенный человек не только не сможет быть схваченным, но не сможет он быть и увиденным. Ибо, если он будет увиден, его схватят. Иным способом никто не сможет приобрести себе эту благодать, кроме как если он облечется совершенным светом и [станет сам] совершенным светом. [После того, как

облечется им], он войдет [в свет]. Таков есть [свет] совершенный.

107. [И следует], чтобы стали мы [людьми духовными], пока мы не вышли [из мира]. Тот, кто получил все, [не будучи господином] в этих местах, не сможет быть [господином] в том месте. Только Иисус знает конец этого. Но он [пойдет в] середину, как несовершенный.

108. Человек святой свят весь, вплоть до тела его. Ибо, если он получил хлеб, он освятит его, или чашу, или другое все, что он получил,— он очищает это. И как не очистит он также тела?

109. Подобно тому как Иисус налил воду крещения, он вылил смерть. Вот поэтому мы опускаемся в воду и не опускаемся в смерть, дабы нам не быть брошенными в дух мира. Когда он веет, бывает зима, когда Дух святой веет, бывает лето.

110. Тот, кто обладает знанием истины,— свободен. Свободный не творит греха, ибо тот, кто творит грех,— раб греха. Мать — это истина, а знание — согласие[5]. Тех, кому не дано творить грех, мир называет свободными. Знание истины возвышает сердце тех, кому не дано творить грех. Это делает их свободными и делает их выше всего. Но любовь созидает. Итак, тот, кто стал свободным из-за знания,— из-за любви раб тех, кто еще не смог подняться до свободы знания. И знание делает их способными, [ибо оно побуждает их] стать свободными. Любовь ничего [не берет]. Как [возьмет она что бы то ни было? Все] принадлежит ей. Она не говорит: [Это — мое —] или: Это — мое, [но она говорит: Это] — твое.

111. Любовь духовная — это вино и миро. Наслаждаются этим все те, кто будет помазан этим. Наслаждаются также (и) те, кто стоит вне их, пока стоят те, кто помазан. Если те, кто помазан помазанием, удаляются (и) уходят, те, кто не помазан, когда они только стоят вне их, пребывают снова в своем зловонии. Самаритянин ничего не дал раненому, кроме вина и масла. Это — не что иное, как помазание. Он излечил раны, ибо любовь покрывает множество грехов.

112. Те, кого породит женщина, подобны тому, кого она любит. Если это ее муж, они подобны ее

мужу. Если это любовник, они подобны любовнику. Часто, если женщина спит со своим мужем по необходимости, а сердце ее с любовником, с которым она соединяется, тех, кого она породила, она порождает подобными любовнику. Но вы, которые пребываете с сыном Бога, не связывайтесь с миром, но связывайтесь с Господом, дабы те, кого вы породите, не были подобны миру, но были бы подобны Господу.

113. Человек соединяется с человеком, лошадь соединяется с лошадью, осел соединяется с ослом. Роды соединяются с такими же родами. Подобным образом дух соединяется с духом, и Логос [сочетается] с Логосом, [и свет] сочетается [со светом. Если ты] станешь человеком, [человек] возлюбит [тебя]. Если ты станешь [духом], дух соединится с тобой. Если ты станешь Логосом, Логос соединится с тобой. Если [ты] станешь светом, свет будет сочетаться с тобой. Если ты станешь теми, которые принадлежат вышине, те, которые принадлежат вышине, будут покоиться на тебе. Если ты станешь лошадью, или ослом, или теленком, или собакой, или овцой, или любым другим животным, тем, кто наверху и внизу,— ты не сможешь быть любим ни человеком, ни духом, ни Логосом, ни светом, ни теми, которые принадлежат вышине, ни теми, которые принадлежат внутренности. Они не будут покоиться в тебе, и ты не имеешь части в них.

114. Тот, кто раб против своей воли,— он сможет быть свободным. Но тот, кто стал свободным по милости своего господина и сам отдал себя в рабство,— он более не сможет быть свободным.

115. Хозяйство мира — из четырех видов, в хранилище их содержат: из воды, земли, воздуха и света. И хозяйство Бога подобно этому из четырех: из веры, надежды, любви и знания. Наша земля — это вера, в которую мы пустили корень, вода — это надежда, которой [мы] питаемся, воздух — это любовь, благодаря [которой] мы растем, а свет — [это] знание, [благодаря] которому мы созреваем.

116. Благодать — это... крестьянин... в небо... Блажен тот, кто не опе[чалил ни одну] душу. Это — Иисус Христос. Он встретил все место и никого не

обременил. Поэтому блажен тот, кто таков, ибо он — совершенный человек. Ибо таков Логос.

117. Спросите нас о нем, ибо трудно его выпрямить. Как мы сможем выпрямить этого великого? Как он даст покой каждому?

118. Прежде всего, не следует никого печалить, ни большого, ни малого, ни неверующего, ни верующего, затем — дать покой тем, кто покоится в добре. Есть некоторые, чье преимущество — давать покой тому, кто хорош. Тот, кто делает доброе, не может дать покой этим (людям), ибо он приходит не по своей воле. Не может он и печалить, причем он не заставляет, чтобы они мучались. Но тот, кто становится хорош, порой печалит их. Тот, кто обладает природой, дает радость доброму. Но некоторые из-за этого печалятся зло.

119. Хозяин в домах нажил всякое: и детей, и рабов, и скотину, и собак, и свиней, и пшеницу, и ячмень, и солому, и траву, и [кости], и мясо, и желуди. Но он мудрый, и он познал пищу каждого: перед детьми он положил хлеб [и оливковое масло и мясо], перед рабами он положил [клещевинное масло и] пшеницу, и скоту [он бросил ячмень], и солому, и траву. Собакам он бросил кости, [а свиньям он] бросил желуди и крошки (?) хлеба. Так и ученик Бога. Если он мудрый, он постигает ученичество. Формы телесные не введут его в обман, но он посмотрит на состояние души каждого (и) заговорят с ним. Есть много животных в мире, имеющих форму человека. Когда он познает их, свиньям он бросит желуди, скотине он бросит ячмень, и солому, и траву, собакам он бросит кости, рабам он даст всходы, детям он даст совершенное.

120. Есть Сын человека, и есть сын Сына человека. Господь — это Сын человека. И сын Сына человека — это тот, кто создан Сыном человека. Сын человека получил от Бога (власть) создавать. Он имеет (способность) порождать.

121. Тот, кто получил (возможность) создавать,— это творение. Тот, кто получил (возможность) порождать,— это порождение. Тот, кто творит,— не может порождать. Тот, кто порождает,— может творить. Однако говорят, что тот, кто творит, порож-

дает. Но его порождение — это творение. [Поэтому] он порождает не своих детей, а [свои образы]. Тот, кто творит, действует [открыто], и он сам [открыт]. Тот, кто порождает, действует [сокрыто], и он [сокрыт. Порождение не подобно] образу. Тот, кто творит, творит открыто, а тот, кто порождает, [порождает] детей сокрыто.

122. Никто [не сможет] узнать, в какой [день мужчина] и женщина сочетаются друг с другом, кроме них самих. Ибо брак мира — это тайна для тех, кто взял женщину. Если брак оскверненный скрыт, насколько более брак неоскверненный — тайна истинная? Он — не плотский, но чистый, он принадлежит не желанию, но воле. Он принадлежит не тьме и ночи, но принадлежит он дню и свету. Брак, если он обнажен, становится развратом, и невеста, не только если ее познает другой мужчина, но даже если она покидает ложе свое и ее видят,— развращена. Да знает она только отца своего и мать свою, и друга жениха, и детей чертога брачного. Дано им проникать всякий день в чертог брачный. Но другие — да пожелают они лишь слышать голос ее (и) наслаждаться благовонием ее! И да насытятся они, как собаки, крохами, которые падают со стола. Женихи и невесты принадлежат чертогу брачному. Никто не сможет видеть жениха и невесту, если он [не] станет таковым.

123. Когда Авраам... чтобы увидеть то, что он должен был увидеть, [он совершил обрезание] крайней плоти, показав [нам], что следует погубить плоть... мир. Насколько их... и живы. [Если они были] открыты, они умерли по [примеру] человека открытого. [Пока] внутренности человека скрыты, человек жив. Если внутренности его являются (и) выходят наружу, человек умрет. Так и с деревом. Пока корень его скрыт, оно цветет (и) растет, если корень его является, дерево сохнет. Так и с каждым порождением в мире не только с открытым, но и с сокрытым. Ибо, пока корень зла скрыт, оно сильно. Но если оно познано, оно распускается, и, если оно открылось, оно погибло. Поэтому Логос говорит: Уже топор утвержден у корня деревьев. Он не рассечет — то, что будет рассечено, снова разрастается, но топор вре-

зается вглубь, пока не вырвет корня. И Иисус уничтожил корень всего места, а другие частично. Мы же — да врезается каждый из нас в корень зла, которое в нем, и вырывает [его] до корня его в своем сердце. Но оно будет вырвано, когда мы познаем его. Но если мы в неведении о нем, оно укореняется в нас и производит свои плоды в нашем сердце. Оно господствует над нами, мы — рабы ему. Оно пленяет нас, чтобы мы делали то, чего мы [не желаем], (и) то, что мы желаем, мы бы [не] делали. [Оно] могущественно, ибо мы не познали его. Пока [оно существует], оно действует. Незнание есть мать [дурного для нас], незнание служит [смерти]. Те, кто происходит от [незнания], и не существовали, и [не существуют], и не будут существовать. [Те же, кто пребывает в истине], исполнятся совершенства, когда вся истина откроется. Ибо истина подобна незнанию: сокрытая, она покоится в самой себе, но, когда она открывается (и) познается, ее прославляют. Насколько могущественнее она незнания и заблуждения! Она дает свободу. Логос сказал: Если вы познаете истину, истина сделает вас свободными. Незнание — это рабство. Знание — это свобода. Если мы познаем истину, мы найдем плоды истины в нас самих. Если мы соединимся с ней, она воспримет нашу плерому.

124. Теперь есть у нас открытые вещи творения. Мы говорим, что они — вещи сильные, почитаемые и что вещи скрытые — слабые, презираемые. Так с открытыми вещами истины, они слабые и презираемые, а те, которые сокрыты,— сильные и почитаемые. Но тайны истины открыты в символах и образах.

125. Но чертог брачный скрыт. Это — святое в святом. Завеса утаивала сначала, как Бог правит творением. Но когда завеса разорвется и то, что внутри, откроется,— будет покинут тогда сей дом пустынный! Более того, он будет сокрушен. Божественность же вся не убежит в святую святых, ибо не сможет она соединиться со светом [не]соединенным и с Плеромой не[разорванной. Но] будет она под крылами креста [и под его] руками. Этот ковчег будет [для нее] спасением, когда потоп воды захватит их. Если некоторые — из рода священства, они смогут войти внутрь за завесу с первосвященником.

Поэтому завеса не разорвалась ни только вверху, ибо тогда было бы открыто только тем, которые принадлежат вышине, ни только внизу она не разорвалась, ибо тогда было бы явлено только тем, которые принадлежат низу. Но разорвалась она сверху донизу. Верх открыт нам, которые внизу, чтобы мы вошли в сокровенное истины. Это действительно то, что почитаемо, то, что сильно. Но мы проникнем туда путем символов презираемых и вещей слабых. Но презираемы они перед лицом славы совершенной. Есть слава — выше славы, есть сила — выше силы. Поэтому совершенство открыто нам с сокровенным истины. И святое святых явилось, и чертог брачный призвал нас внутрь. Пока это скрыто, зло ведет к тщете и не выделено оно из середины семени Духа святого, они — рабы зла. Но когда это явится, тогда свет совершенный распространится на каждого. И все, кто в нем, получат помазание. Тогда рабы будут свободными и выкуплены будут пленные.

126. [Всякое] растение, что посадил не Отец мой, который на небесах, [будет] вырвано. Те, кто разделен, будут соединены и исполнены совершенством. Все те, кто [войдет в] чертог брачный, разожгут [свет], ибо [не порождают они] как в браках, которые [мы не видим, тех], что в ночи. Огонь [пылает] в ночи (и) распространяется. Но тайны этого брака совершаются днем и при свете. День сей или свет не ослабевает.

127. Если некто становится сыном чертога брачного, он получит свет. Если некто не получил его в этих местах, он не сможет получить его в том месте. Того, кто получил свет сей, не увидят и не смогут схватить. И никто не сможет мучить такого (человека), даже если он обитает в мире, а также когда он уходит из мира. Он уже получил истину в образах. Мир стал эоном, ибо эон для него — плерома. И он таков: он открыт ему одному, он не скрыт в зле и ночи, но скрыт в дне совершенном и свете священном. Евангелие от Филиппа

Комментарии

Евангелие от Филиппа

[1] Букв. «приписывает».

[2] Букв. «Мертвый, если он наследует живое, не умрет, но, мертвый, он еще будет жить».

[3] Букв. «себе рабом».

[4] Букв. «из прочного». В коптском тексте здесь употреблен тот же термин, что и в изречении 11.

[5] Если допустить ошибку переписчика в коптском тексте — «отец».

Гром. Совершенный Ум

Произведение, которое известно в историографии под этим названием (чаще сокращенно — «Гром») [1], сохранилось в собрании коптских рукописей из Наг-Хаммади в единственном экземпляре. В кодекс VI, в котором оно переписано вторым от начала, включены следующие тексты: «Акты Петра и двенадцати апостолов», «Гром. Совершенный Ум», «Достоверное слово», «Понятие нашей великой силы», отрывок из «Государства» Платона (588В—599В), герметический трактат, условно называемый «О восьмом и девятом», герметическая молитва, герметическое произведение «Асклепий». Той же рукой, что и кодекс VI, переписаны кодексы IV, V, VIII и IX. М. Краузе и Пахор Лабиб, издававшие кодекс, считают, что его можно датировать серединой IV в.[2] «Гром», как и другие тексты из этого кодекса, написан на саидском диалекте коптского языка с отклонениями преимущественно в сторону верхиеегипетских наречий. «Гром» занимает страницы 13.1—21.32 рукописи. Подобно прочим произведениям из собрания Наг-Хаммади, «Гром» представляет собой перевод с греческого.

Памятнику посвящена сравнительно небольшая специальная литература, в которой особого внимания заслуживают две статьи, появившиеся почти одновременно в середине 70-х годов,— Дж. Мак Рая и Ж. Киспеля [3].

Первая из них принадлежит перу исследователя, переводившего «Гром» для издания «Библиотека из Наг-Хаммади на английском языке» [4]. Он относит памятник к жанру эллинистических откровений, где использована форма egō eimi («я есмь»), широко представленная в гностической традиции, в частности в документах из Наг-Хаммади. Автор подчеркивает своеобразие памятника, его уникальность в эллинистической и римской литературе. За недостатком данных Мак Рай категорически отказывается датировать его. Памятник, согласно Мак Раю, лишен повествовательного обрамления, написан от первого лица женского рода, не названного по имени, виднмо,

какого-то божества. Ученый подчеркивает, что ему известно очень мало параллелей к содержанию документа в гностической или библейской литературе. В «Громе», по его словам, в целом нет ничего специфически христианского или иудейского, нет также ясного отношения к гностической мифологии. Самой отличительной чертой «Грома» Мак Рай считает антитетический и даже парадоксальный характер утверждений, сделанных в форме «я есмь»: «Говорящая не только называет себя источником или сущностью добра, мудрости, знания и проч., но отождествляет себя также с противным. Это та черта произведения, которая разительно отличает его «я есмь»-возглашений в литературе откровений, будь то гностических или иных» [5].

Свои сопоставления отдельных пассажей «Грома» с отрывками из Библии, ареталогическими надписями Исиды, с индусскими, иранскими и мандейскими текстами, с фрагментами из Гераклита, наконец, с двумя пассажами из пятого и четвертого произведений II кодекса Наг-Хаммади ученый заключает попыткой ответить на вопрос, что означает необычайный документ, который он анализирует. Мак Рай утверждает следующее. Первое. Определения в форме антитезы и парадокса имеют целью подчеркнуть, что божество «полностью запредельно относительно мира с его космологическими, социальными, этическими и религиозными ценностями» [6]. Второе. Отрешение от ценностей мира есть выражение «основополагающей дуалистической перспективы гностиков». Наконец, третье. Размышляя о том, что сулило этике подобное отрешение, Мак Рай вспоминает Иринея, писавшего о Карпократе и его последователях. Те учили, что только, по мнению людей, одно есть добро, а другое — зло, хотя по природе ничего нет злого (Против ересей. I. 25. 5). Таким образом, по Мак Раю, хотя памятник прямо не соприкасается с каким бы то ни было гностическим мифом, по своему умонастроению он глубоко гностичен [7].

Другой крупный знаток текстов Наг-Хаммади, Ж. Кнспель, рассмотрел «Гром» с точки зрения истории гностических идей и мифологии неортодоксального иудаизма. Подмечая в тексте памятника сле-

ды влияния эллинистической среды, Ж. Киспель счел I век до н. э. и Александрию наиболее вероятным временем и местом создания оригинала[8]. Амбивалентные утверждения «Грома», как и некоторых привлекаемых текстов, Киспель связывает с монистическим принципом. Это отнюдь не дуализм, по мнению исследователя, в смысле признания фундаментальных оппозиций реальности[9].

В труде Киспеля, по его собственному признанию во многом гипотетическом, привлечен не только разнообразный материал для сравнения некоторых пассажей «Грома» с другими источниками, но и предпринята попытка соотнести этот памятник с историей мифологии и религиозной мысли древности и средневековья.

Можно, однако, идти к пониманию текста «Грома» не от параллелей его отдельным пассажам или принадлежности к тому или иному историко-культурному феномену, но и несколько иначе, а именно уяснить, какие связи обнаруживаются между разными частями «Грома», на какие соображения наталкивают построение и характер повествования, что, собственно, представляет собой текст в целом. Этому не было уделено достаточно внимания в известных нам работах, а потому на этом мы и хотели бы остановиться.

Начнем разбор с первой строки таблицы 13, содержащей, видимо, название произведения: «Гром. Совершенный Ум». В названии две части. Что касается первой, связь грома с божеством в разных традициях отмечена уже Мак Раем. Слово «гром» и по-коптски и по-гречески женского рода. Текст произведения также дан от первого лица женского рода. Вторая часть названия — «Совершенный Ум» может быть переведена, по справедливому замечанию Киспеля, и как «Полный Ум»[10]. Это словосочетание есть и в самом тексте.

В литературе подчеркивается, что составленный от первого лица «Гром» содержит ряд самоопределений говорящей. Это, разумеется, так, но все самоопределения произносятся как речь, обращенная к другим. К другим относятся также обращения, заповеди и запреты, содержащиеся в «Громе». На подразумеваемое существование «других» — слушающих,

поучаемых, обличаемых, чья реакция в известной степени направляет движение речи, характер самоопределений и наставлений,— на это обстоятельство исследователи не обращали внимания. Присмотримся же к тому, как складывается в этом монологе общение с теми, к кому он обращен, общение, которое составляет его стержень. Об этом прямо говорится в начале и в конце произведеиия, и это в разных формах дает знать о себе на протяжении всего повествования.

Памятник можно представить в виде сменяющих друг друга блоков-обращений (О) и блоков-самоопределений (С). Они распределяются следующим образом: I О: 13.2—15; I С: 13.16—14.15; II О: 14.15—25; II С: 14.26—34; III О: 14.34—15.24; III С: 15.25—30; IV О: 15.31—16.3; IV С: 16.3—17.3; V О: 17.6—18.6; V С: 18.7—20.8; VI О: 20.9—28; VI С: 20.28— очевидно, до начала таблицы 21; VII О: 21...8—32.

Обратимся к началу: «Я послана Силой. И я пришла к тем, кто думает обо мне. И нашли меня среди тех, кто ищет меня. Смотрите на меня те, кто думает обо мне! Те, кто слушает, да слышат меня! Те, кто ждал меня, берите меня себе. И не гоните меня с ваших глаз! И ие дайте, чтобы ваш голос ненавидел меня, ни ваш слух! Да не будет не знающего меня нигде и никогда! Берегитесь: не будьте не знающими меня!» (13.2—15). Следующее за этим самоопределение: «Ибо я первая и последняя» (13.16) — первое звено в длинной цепи подобных высказываний, которые воспринимаются как поясняющие, почему необходимо излагаемое знание слушателям.

Хотя отдельные куски текста имеют в своих истоках различную традицию, в ткани произведения они составляют некое единство. Разнообразные, нередко поражающие своей противоречивостью самоопределения имеют одну цель — дать представление о всеобъемлющей природе того, кто обращается с речью: говорится ли об отношениях родства, о восприятии людей, поведении, взят ли в самоописании космологический, гносеологический или антропологический аспект. Думается, что далеко отстоящие друг от друга определения связаны между собой отношением

«и... и...», а не «или... или...». Речь идет, при всем многообразии проявлений, об одном всепроникающем, всюду обнаруживающем себя начале.

Не потому ли так органична связь говорящего с теми, к кому он обращается, первого — содержащего в себе разные полюсы и вторых — столь же неоднозначно относящихся к ведущей речь?

Намеченному в I С: «Я почитаемая и презираемая. Я блудница и святая» (13.16—18) — и т. д. есть соответствие в следующих затем обращениях к другим (II О). В этих обращениях обрисовывается их противоречивое отношение к говорящей: «Почему вы, кто ненавидит меня, вы, кто любит меня? Вы, кто отвергает меня, признаете меня! И вы, кто признает меня, отвергаете меня!» (14.15—20). Обращением к другим, характером их восприятия вызван переход к новым самоопределениям (II С): «И вы, кто говорит правду обо мне, лжете обо мне! И вы, кто солгал обо мне, говорите правду обо мне! Вы, кто знает меня, станете не знающими меня! И те, кто не знал меня, да познают они меня! Ибо я знание и незнание» (14.20—27).

Для удобства рассмотрения композиции «Грома» мы отделили блоки обращений и самоопределений. Но границы между ними нередко стерты. Уже в II С самоопределения перемежаются обращением к другим и цепь заповедей продолжается дальше в II О: «Я твердость и я боязливость. Я война и мир. Почитайте меня! Я презираемое и великое. Почитайте мою бедность и мое богатство!» (14.30—15.1). И в самом блоке III О, в предупреждениях и запретах внимающим, говорится о произносящей речь, об отношении к ней: «Не будьте высокомерны, когда я брошена на землю! И вы найдете меня среди идущих. И не смотрите на меня, (попранную) в кучу навоза, и не уходите и не оставляйте меня, когда я брошена. И вы найдете меня в царствии» (15.2—9). Но эти оброненные то тут, то там замечания говорящей о себе подчинены задаче наставить других, передать им знание, изменить их. Блок III О насыщен этим обращенным к другим самоописанием — косвенным, а отрывок 15.15—16 — и прямым («Я же, я милосердна и я немилосердна»).

Снова плавный переход от сочетающего в себе крайности восприятия людей в III О к самоопределениям III С: «В самом деле, почему презираете вы мой страх и проклинаете мою гордыню? Но я та, кто во всяческих страхах, и жестокость в трепете» (15.22—27). Экспрессия нарастает, все отчетливее дает знать о себе тема знания — незнания, с самого начала связанная с говорящей (13.13—15), вспыхивающая и далее (14.23—27, особ. 26—27: «Ибо я знание и незнание»), все глубже захватывающая текст.

За новым самоопределением: «Я неразумна и я мудра» (15.29—30) — следует IV О с вопросами к слушающим, предваряющими расширенный ответ на них говорящей в IV С о знании и мудрости варваров и эллинов («Ведь я мудрость эллинов и знание варваров. Я суд над эллинами и варварами» — 16. 3—6). Противоположности знание — незнание сменяются другими: жизнь — смерть, закон — беззаконие. (Отрывок 16.1—9 помимо прочего интересен сравнительно редкими в документах из Наг-Хаммади упоминаниями таких реалий, как «Египет, эллины, варвары». Заметим попутно, что Египет вторично упоминается в том же сборнике, где переписан «Гром», в «Асклепии».) После ряда поворотов темы знания, как бы удаления от нее («Я, я безбожна, и я, чьих богов множество».— 16.24—25), снова звучит: «Я немудрая, и мудрость получают от меня» (16.27—29).

В таких же контрастах повествуется и об отношении к говорящей ее слушателей. В их восприятии она видит себя как в зеркале, недоумевая из-за искажений, задавая вопросы «Почему... почему...» — и тут же как бы отвечая на них указанием на свое многообразие в том или ином смысле.

Следующее за испорченным местом V О, частично восстанавливаемое, содержит советы, выраженные таким же, что и предыдущий текст, образным и во многом темным для нашего понимания языком. Это наставления тем, к кому обращена речь, наставления, как обрести говорящую. И образный строй «Толкования о душе» [11], и тема детства в новозаветной традиции, и многое другое напрашивается для сравнения. Но даже если нечто подобное было у истоков текста, остается вопрос, на чем сказалось влияние — на плане

его выражения или содержания.

Новая серия самоопределений (V C) по обыкновению начинается с того же, о чем говорилось в предыдущем обращении (17.35—18.1: «Не отделяйте меня от первых, которых вы [познали]», 18.7—8: «Я знаю, я, [первых], и те, кто после меня, они знают [меня]»). В этих строках содержится намек на роль посредницы, который есть и в самом начале произведения (13.2—4). И там и тут дается представление о ряде качественных понижений. Этот ряд в 13.2—4 связан говорящей («я»), в 17.36—18.8 — отношением к знанию.

Следующее дальше определение: «Я же (совершенный) Ум и покой» (18.9—10) — побуждает вспомнить название, где «совершенный Ум» упомянут рядом с «Громом». Судя по общей тексту особенности — совмещении далеко отстоящих друг от друга определений, однако имеющих отношение к одному началу, и здесь эти два определения, возможно, объединены не случайно. Заглавие произведения «Гром. Совершенный Ум» указывает на одну смысловую перспективу, здесь же — «Я же [совершенный] Ум и покой» — на другую. Вместе с тем повторение слов «совершенный Ум» позволяет думать, что речь идет об одном начале, лишь освещаемом с разных сторон.

Тема знания, которая с каждой строкой сильнее и обнаженнее звучит в памятнике, все теснее сплетает в нечто единое говорящую и слушающих: «Я знание моего поиска и находка тех, кто ищет меня, и приказание тех, кто просит меня» (18.11—13).

И дальше слышится мотив, который со всей мощью проходит в конце,— дается определение, выходящее за рамки обычной жизни слушающих (18.14—20). Но текст возвращается к знакомым образам мира и войны (ср. 14.31—32), чужака и общинника, чтобы опять погрузиться в сферу наиболее общих категорий: «Я сущность и то, что не есть сущность» (18.27—28).

Отрывок 18.27—19.4 заслуживает внимания, будучи примером того, как обыгрывается одно слово (в данном случае οὐσία), делая постепенным переход к ведущей теме знания, как осуществляется «сползание» смысла через замещение одного слова в сходных на первый взгляд предложениях.

Самоопределения, следующие дальше, с акцентами на противоположных качествах, лаконичны и выразительны. Крайние возможности, присущие одной природе, проступают в таких утверждениях, как: «Я немая, которая не может говорить, и велико мое множество слов» (18.23—25), «Я та, кто взывает, и я та, кто слышит» (18.33—35) и проч.

Самый затяжной пассаж с самоопределениями сменяют обращения (VI О), которые заставляют слушателей по-иному взглянуть на самих себя. Это преддверие конца произведения, данное в ином ключе, чем остальной текст. Провозглашается единство внешнего и внутреннего в людях: «Ибо ваше внутреннее есть ваше внешнее, и, кто слепил внешнее ваше, придал форму вашему внутреннему. И то, что вы видите в вашем внешнем, вы видите в вашем внутреннем...» (20.18—24). Эту мысль сопровождают знакомые слова, подчеркивающие доступность и недоступность говорящей (VI С): «Я — это слух, который доступен каждому. Я речь, которая не может быть схвачена» (20.28—31).

Мы подходим к финалу, но лакуна прерывает текст. За ней идет последнее обращение (VII О), отчасти перекликающееся с 18.15—20: «Так внимайте, слушающие, и вы также, ангелы, и те, кто послан, и духи, которые восстали от смерти» (21.13—18). И далее вместо крайностей прежних самоопределений, контрастов в восприятии речи — финал, выдержанный совсем в другом духе: единения, умиротворенности, постоянства: «Ибо я то, что одно существует, и нет у меня никого, кто станет судить меня. Ибо много привлекательных образов, которые существуют в многочисленных грехах, и необузданности, и страстях постыдных, и наслаждениях преходящих, и они схватывают их (людей), пока те не станут трезвыми и не поспешат к своему месту упокоения. И они найдут меня в этом месте и будут жить и снова не умрут» (21.18—32).

Итак, читая «Гром» таким образом, чтобы, задерживая внимание на частностях, не упускать из виду целостности памятника, внутренних связей, скрепляющих текст, приходим к следующим умозаключениям и предположениям.

Контрастность во всем — композиционно-стилистическом строе произведения, его содержании — не только не разрушает единство, напротив, создает и утверждает его. Текст, будучи по форме монологом, по сути дела строится на отношениях между провозглашающей его и теми, к кому обращена речь. Самоопределение говорящей (род самопознания), спровоцированное существованием «других», тех, кому говорящая открывает себя, собственное отражение в их сознании, в свою очередь воспринятое ей,— эта игра отражений, подобий и искажений, эффект зеркала, хорошо знакомый по документам из Наг-Хаммади (ср. очерк, посвященный Апокрифу Иоанна),— все это делает связь между говорящей и слушающими столь тесной, что обе стороны, перебрав всю гамму отношений — от взаимного отталкивания до тяготения, в конце произведения предстают в единении.

Но единство говорящей и слушающих ощутимо не только в последней части, где контрасты как бы сходят на нет. Оно есть также там, где наиболее отличаются друг от друга самоопределения говорящей и где одностороннее восприятие слушающих, неспособных увидеть единства в противоположных явлениях.

Наконец, контрастность, подчиненная цельности, есть и в композиции памятника. Первая часть с ее противоположными определениями говорящей уступает место заключительной, где речь держит единое. Это еще одно проявление принципа, пронизывающего «Гром»: единства в противоположностях.

Поэтому, отдавая должное Мак Раю и Киспелю, чьи исследования во многом продвинули понимание памятника, мы не можем во всем согласиться с ними. Нам трудно принять интерпретацию Мак Рая, который считал, что «Гром» написан в духе апофатики, что памятник провозглашает полную запредельность божества, от имени которого ведется речь, и все самоопределения первой части имеют в виду не реальность, но только мнения людей. Мы думаем иначе: и первая часть, и заключение говорят о реальности, но разных уровней. То начало, от имени которого ведется в «Громе» речь, заявляет о своем присутствии и на одном уровне — во множестве противоположных явле-

ний, и на другом — лишенном этих контрастов. Это уровни реальности, единые наличием одного начала. «Я есмь» в сочетании с противоположными определениями повторяется с первых же строк, «Я есмь то, что одно существует»,— слышится в финале произведения.

Поэтому думается, нет оснований применительно к «Грому» говорить о «фундаментальной дуалистической перспективе гностика» [12]. Вырисовывается иная картина. Двойственность мира человеческих ценностей, которую в их единстве до поры до времени не воспринимают люди, отвечает реальности первого уровня, в котором являет себя божество. Эта реальность существует, покуда она не осознана. С ее осознанием, ее «заклинанием» появляется возможность перехода к реальности иного уровня, открываемой «отрезвленными» людьми.

Единство задается памятнику не только говорящей, но и людьми, на первом уровне — ошибающимися, наставляемыми, прозревающими и на втором — обретающими жизнь.

Единство сообщает «Грому» и тема знания (незнания), пронизывающая его. Самоопределения держащей речь должны помочь слушателям узнать себя. Это все та же властно заявляющая о себе в гностических документах, основная для Апокрифа Иоанна тема знания как самопознания. Напоминающий заклинание, текст подчинен тому, чтобы направить людей, раскрыть цельность того, что в их сознании разобщено и противоречиво, перевести их на новую ступень восприятия — реальности. В этой преобразующей читателя установке памятника своеобразно отражается его социальная природа.

Если попытаться кратко определить суть и пафос памятника, думается, можно сказать следующее. Это очень далеко простирающаяся, образно выраженная мысль о единстве во множестве онтологических, гносеологических, социальных, культурных противоположностей. Причудливое сочетание в тексте кусков, явно имеющих разные истоки, переплавка этого разнородного материала в одном горне, приравнивание многообразных образов и понятий друг другу — в духе поздней античности, поклонения тысяченменной

Исиде, стремления Филона Александрийского сблизить Платона и Библию, обращения христианских богословов к античной мифологии и философии и т. д. Эти явления принадлежат эпохе, когда памятник мог существовать и был переписан в собрание рукописей Наг-Хаммади.

Что же касается этого собрания, «Гром» не однако там. Божество, от имени которого ведется речь в документе, в некотором смысле сродни Софии Эпинойи из Апокрифа Иоанна. Разумеется, можно говорить лишь о каких-то чертах сходства, подсказанных неоднородностью этого образа, совместившего в себе знание и незнание. Другой памятник из собрания иного характера, чем Апокриф Иоанна,— «Толкование о душе», где влияние христианских идей весьма ощутимо, также напоминает «Гром» мучающейся своим падением и раздвоенностью главным действующим лицом произведения — душой. Несомненная близость, отмеченная всеми комментаторами, есть у отрывка из «Грома» с двумя текстами из второго сборника Наг-Хаммади — пятым и четвертым. Как ни далеки могут быть по своему происхождению эти памятники, для определенного уровня сознания, в большей или меньшей степени окрашенного влиянием гностического умонастроения, для составителей сборников, их заказчиков и читателей они обладали известным единством. Недаром в шестом сборнике вместе с «Громом» оказалось несколько памятников, близких христианской традиции, а также герметических, не говоря об отрывке из «Государства» Платона. В этом пестром наборе издателями английских переводов в аннотациях к текстам было справедливо отмечено влияние гностического мировосприятия в идеях и образах [13].

Упоминая о связях «Грома», как феномена позднеантичной культуры, с документами, близкими по времени, не стоит забывать о жизни выраженных в нем мыслей в будущем — даже таком отдаленном, как Возрождение. Пусть мифологизирована речь памятника и ведет ее некое женское божество, эта речь отстаивает то единство мира, которое со временем вдохновит и Фичино, и Джордано Бруно, и многих других.

Гром. Совершенный Ум

[13]

(1) Гром. Совершенный Ум.
(2) Я послана
(3) Силой. И я пришла к тем, кто
(4) думает обо мне. И нашли меня
(5) среди тех, кто ищет меня.
(6) Смотрите на меня те, кто думает обо мне!
(7) Те, кто слушает, да слышат меня!
(8) Те, кто ждал меня, берите меня
(9) себе. И не гоните меня
(10) с ваших глаз!
(11) И не дайте, чтобы ваш голос
(12) ненавидел меня, ни ваш слух!
(13) Да не будет не знающего меня
(14) нигде и никогда! Берегитесь,
(15) не будьте не знающими меня!
(16) Ибо я первая и последняя. Я
(17) почитаемая и презираемая.
(18) Я блудница и святая.
(19) Я жена и
(20) дева. Я мать
(21) и дочь. Я члены тела
(22) моей матери. Я неплодность,
(23) и есть множество ее сыновей. Я
(24) та, чьих браков множество, и
(25) я не была в замужестве. Я облегчающая роды
(26) и та, что не рожала. Я
(27) утешение в моих родовых муках. Я
(28) новобрачная и новобрачный.
(29) И мой муж тот, кто
(30) породил меня. Я мать
(31) моего отца и сестра моего
(32) мужа, и он мой отпрыск.
(33) Я раба того, кто
(34) приготовил меня. Я госпожа

[14]

(1) моего отпрыска. Но он тот, кто породил меня
(2) до времени в род

(3) рождения. И он мой отпрыск
(4) во времени, и моя сила
(5) от него. Я опора
(6) его силы в его детстве, [и]
(7) он посох моей
(8) старости. И что он желает,
(9) случается со мной. Я молчание,
(10) которое нельзя постичь, и мысль,
(11) которой вспомятований множество.
(12) Я глас, который многогласен,
(13) и слово, которое многовидно.
(14) Я изречение
(15) моего имени. Почему те, кто ненавидит меня,
(16) вы, кто любит меня, и
(17) вы ненавидите тех, кто любит меня?
(18) Вы, кто отвергает меня, признаéте
(19) меня! И вы, кто признает
(20) меня, отвергаете меня! И вы, кто говорит
(21) правду обо мне, лжете обо мне! И
(22) вы, кто солгал обо мне, говорите правду обо мне!
(23) Вы, кто знает меня, станете
(24) не знающими меня! И те, кто не
(25) знал меня, да познают они меня!
(26) Ибо я знание и
(27) незнание. Я
(28) стыд и дерзость.
(29) Я бесстыдная, я
(30) скромная. Я твердость и
(31) я боязливость. Я война
(32) и мир. Почитайте
(33) меня! Я презираемое
(34) и великое. Почитайте мою

[15]

(1) бедность и мое богатство!
(2) Не будьте ко мне высокомерны, когда я
(3) брошена на землю! И
(4) вы найдете меня среди идущих.
(5) И не смотрите
(6) на меня, (попранную) в кучу навоза, и не уходите
(7) и не оставляйте меня, когда я брошена.
(8) И вы найдете меня в
(9) царствии. И не смотрите

(10) на меня, когда я брошена среди тех,
(11) кто презираем, и в местах скудных,
(12) и не глумитесь надо мной.
(13) И не бросайте меня к тем,
(14) кто искалечен, в насилии.
(15) Я же, я милосердна
(16) и я немилосердна. Берегитесь,
(17) не ненавидьте мое послушание
(18) и моей воздержанности
(19) не любите. В моей слабости
(20) не покидайте меня и
(21) не бойтесь моей силы.
(22) В самом деле, почему презира-
(23) ете вы мой страх и
(24) проклинаете мою гордыню?
(25) Но я та, кто во
(26) всяческих страхах, и жестокость
(27) в трепете. Я та, которая слаба,
(28) и я невредима в
(29) месте наслаждения. Я
(30) неразумна и я мудра.
(31) Почему вы возненавидели меня
(32) в ваших советах? Потому что я
(33) буду молчать среди тех, кто молчит,
(34) и я явлюсь и скажу.

[16]

(1) И почему возненавидели меня вы, эллины?
(2) Потому что я варвар среди
(3) варваров? Ведь я мудрость
(4) эллинов и знание
(5) варваров. Я суд над эллинами
(6) и варварами. Я
(7) та, чей образ многочислен в Египте
(8) и чьего образа нет среди вар-
(9) варов. Я та, кого возненавидели
(10) повсюду и кого возлюбили
(11) повсюду. Я та, кого зовут
(12) «жизнь», и вы
(13) назвали «смерть». Я та,
(14) кого зовут «закон»,
(15) и вы назвали «беззаконие».
(16) Я та, кого вы преследовали,

(17) И я та, кого вы схватили.
(18) Я та, кого вы рассеяли,
(19) и вы собрали меня.
(20) Я та, перед кем вы стыдились,
(21) и вы были бесстыдны передо мной.
(22) Я та, которая не празднует,
(23) и я та, чьих праздников множество.
(24) Я, я безбожна, и
(25) я, чьих богов множество.
(26) Я та, о которой вы подумали,
(27) и вы пренебрегли мною. Я
(28) немудрая, и мудрость получают
(29) от меня. Я та, которой вы
(30) пренебрегли, и
(31) вы думаете обо мне. Я та,
(32) от которой вы сокрылись, и
(33) вы открываетесь мне. Но когда
(34) вы скрываете себя,
(35) я сама откроюсь.

[17]

(1) Ибо [когда] вы
(2) откроетесь, я сама
(3) скроюсь от вас. Те, кто
(4) [ ] через него [ ]
(5) [ ] неразумное [ ]
(6) [ ]. Возьмите у меня
(7) [знание] из печали
(8) [сердечной] и возьмите меня
(9) к себе из знания
(10) [и] печали [сердечной]. И возьмите
(11) меня к себе из мест
(12) презренных и из разорения.
(13) И награбьте в тех, какие
(14) хорошие, хотя бы презренно.
(15) От стыда возьмите меня
(16) к себе бесстыдно.
(17) И от бесстыдства
(18) и стыда унижайте мои чле-
(19) ны в ваших. И
(20) идите ко мне
(21) те, кто знает меня и кто
(22) знает мои члены, и

(23) вы создадите великих в малых
(24) первых творениях.
(25) Идите к детству
(26) и не ненавидьте его,
(27) потому что оно ничтожное и малое.
(28) И не отвращайте
(29) великостей в частях
(30) от малостей,
(31) ибо познаваемы малости
(32) великостями. Почему
(33) вы проклинаете меня
(34) и почему вы почитаете меня?
(35) Вы избили и вы
(36) сжалились. Не отделяйте меня от первых,

[18]

(1) которых вы [познали]. И не
(2) изгоняйте никого [и не]
(3) возвращайте никого [ ]
(4) [ ] возвращайтесь [ ]
(5) не [зна]ет его [ ]
(6) [ ] то, что мне принадлежит [ ].
(7) Я знаю, я, [первых, и]
(8) те, кто после меня, они знают [меня].
(9) Я же [совершенный] Ум
(10) и покой [ ].
(11) Я знание моего поиска и
(12) находка тех, кто ищет меня, и
(13) приказание тех, кто просит меня,
(14) и сила сил в моем зна-
(15) нии ангелов, которые посланы
(16) по моему слову, и богов
(17) в их время (*вар.*: среди богов) по моему совету,
(18) и духов всех мужей, которые
(19) пребывают со мной, и жен, которые
(20) пребывают во мне. Я та, которая
(21) почитаема, и которой воздают славу,
(22) и которой пренебрегают
(23) с презрением. Я
(24) мир, и война
(25) произошла из-за меня. И я
(26) чужая и горожанка.
(27) Я сущность и то, что не

(28) есть сущность. Те, кто произошел
(29) от сосуществования со мной,
(30) не знают меня. И те, кто в моей
(31) сущности, те знают меня.
(32) Те, кто близок мне, не знают
(33) меня. И те, кто далек
(34) от меня, те познали меня.
(35) В день, когда я близка

[19]

(1) [вам, я] далека от
(2) {вас. И] в день, когда я
(3) [далека] от вас,
(4) [я близка] вам. Я
(5) [одеянне] сердец.
(6) [И я] природы. Я
(7) [ ] творение духа
(8) [и про]винность душ.
(9) [Я] захватывание и не
(10) [захватывание]. Я связь и
(11) развязывание. Я неподвижность
(12) и я развязывающее. Я
(13) нисходящее вниз и
(14) поднимаются ко мне. Я суд
(15) и оправдание. Я, я
(16) безгрешна, и корень
(17) греха произрастает из меня.
(18) Я вожделение для
(19) видения, и душевная
(20) сдержанность есть во мне. Я
(21) слух, который доступен
(22) каждому, и речь, которая не может быть
(23) схвачена. Я немая,
(24) которая не может говорить, и велико
(25) мое множество слов. Слушайте
(26) меня в уступчивости и вы
(27) получите от меня учение в твердости.
(28) Я та, кто взывает
(29) {наземь}, и бросают
(30) меня иаземь.
(31) Я та, кто приготовила хлеб,
(32) и мой ум внутри. Я знание
(33) моих имен. Я

(34) та, кто взывает, и я та,
(35) кто слышит.

[20]

(1) Я являюсь [и]
(2) иду в [ ]
(3) природа [ ]
(4) знак [ ]
(5) [ ]. Я это [ ]
(6) [ ] их защита [ ].
(7) Я та, которую называют
(8) «истина». И несправедливость [мое имя].
(9) Вы почитаете меня
(10) и вы нашептываете против [меня]. [ ]
(11) побеждающие их. Судите
(12) их, пока они не совершили суд над вами,
(13) ибо судья и пристрастие
(14) есть в вас. Если вы судимы
(15) этим, кто
(16) оправдает вас? Или если вы
(17) оправданы им, кто сможет
(18) схватить вас? Ибо ваше
(19) внутреннее есть ваше
(20) внешнее, и кто слепил внешнее
(21) ваше, придал форму
(22) вашему внутреннему. И то, что
(23) вы видите в вашем внешнем,
(24) вы видите в вашем внутреннем;
(25) это явлено и это ваше одеяние.
(26) Слушайте меня, слушающие,
(27) и примите поучение моих слов,
(28) вы, кто знает меня! Я — это
(29) слух, который доступен каждому.
(30) Я речь, которая не
(31) может быть схвачена. Я
(32) имя голоса и голос
(33) имени. Я знак
(34) писания и проявленность
(35) разделения. И я

[21]

(строки 1—3 отсутствуют)

(4) [ ] свет [ ]
(5) [ ] и [ ]
(6) [ ] слушающие [ ]
(7) [ ] вам [ ]
(8) [ ] великая сила. И
(9) [ ] не поколеблет имени.
(10) [ ] тому, кто создал меня.
(11) Я же, я произнесу его чмя.
(12) Так смотрите на его слова и писания,
(13) которые исполнились. Так внимайте,
(14) слушающие, и
(15) вы также, ангелы,
(16) и те, кто послан,
(17) и духи, которые восстали от
(18) смерти. Ибо я то,
(19) что одно существует, и нет у меня никого,
(20) кто станет судить меня. Ибо много
(21) привлекательных образов, которые
(22) существуют в многочисленных грехах,
(23) и необузданности (мн. ч.),
(24) и страстях постыдных,
(25) и наслаждениях преходящих,
(26) и они схватывают их (людей),
(27) пока те не станут трезвыми и
(28) не поспешат к своему месту упокоения.
(29) И они найдут
(30) меня в этом месте и
(31) будут жить и снова не
(32) умрут.

Евангелие от Марии

Евангелие от Марии дошло до нас на саидском наречии коптского языка (Берл. пап. 8502), в кодексе, который по своему содержанию прямо примыкает к рукописям из Наг-Хаммади: два произведения из четырех, заключенных в кодексе, сохранились также в собрании из Наг-Хаммади. Это — Апокриф Иоанна и «Мудрость Иисуса Христа» (другое название этого текста — «Евгност счастливый»).

Евангелие от Марии, с которого начинается кодекс, привлекает внимание своим построением. Издавший памятник немецкий ученый В. Тилль настаивал на гетерогенности текста [1], французский исследователь М. Тардье в книге «Берлинский кодекс» занял иную позицию: он категорически утверждал цельность евангелия [2]. Имеющийся в кодексе текст представляет собой коптский перевод с греческого оригинала, к сожалению частично утраченный. Не сохранилось начало евангелия (страницы 1—6), нет также страниц 11—14. Дошли страницы 7.1—10, 23 и 15.1—19.5. Помимо коптского перевода есть греческий фрагмент памятника в папирусах Рейланда [3], соответствующий страницам 17.4—19.5 коптского папируса. Однако в основе коптского перевода, который, по мнению М. Тардье, восходит ко II в., была другая редакция евангелия, а не та, что представлена во фрагменте III в. Название текста — «Евангелие от Марии» — дано в конце его.

Образ Марии Магдалины, первой, согласно Евангелию от Иоанна (20.11—18), узревшей Иисуса воскресшим, занимает в новозаветной традиции особое место. В гностической литературе легенда о Марии Магдалине разрабатывалась широко и поразному. Епифаний упоминал апокрифические сочинения, связываемые с именем Марии: «Вопросы Марии» (Panarion. XXVI.8.1—2) и «Родословие Марии» (XXVI.12.1—4). Первый из этих текстов, вызывавший ужас своим кощунственным для христианина содержанием, был частично пересказан Епифанием. В нем Марии была отведена роль наиболее доверенного Иисусу лица. Возможно, как ответ на эту, выдержан-

ную в весьма натуралистических тонах редакцию легенды сложилась иная — в строго аскетическом духе. Она отразилась в коптской рукописи, известной с XVIII в. и удержавшей наименование, которое закрепил за ней ее первый исследователь,— «Пистис Софиа» [4].

Момент, к которому приурочено повествование Евангелия от Марии, приходится на отрезок между воскресением и вознесением Иисуса. По мнению В. Тилля, памятник состоит из двух частей: в первой части, сохранившейся лишь со страницы 7, содержится учение явившегося ученикам Иисуса о материи, грехе, болезни и смерти (до конца страницы 9), во второй (с начала страницы 10 до 19.5) — Мария Магдалина повествует о своем видении Иисуса и о том, что Иисус открыл ей. Вторая часть также дошла с лакунами. Недосказанной остается мысль о главенствующей роли ума, срединного между душой и духом, у того, кто созерцает видение. После пробела в рукописи (страницы 11—14) продолжена тема восхождения души, преодолевающей враждебные власти. Помимо этого документ содержит интересное обрамление — изложение беседы учеников Иисуса — Марии, Андрея, Петра, Левия. В обмене репликами раскрываются их разный склад и несходство во взглядах.

Двухчастность памятника свидетельствует, по мнению В. Тилля, о существовании первоначально независимых друг от друга текстов, которые из-за их небольшого размера были затем соединены, хотя, собственно, ничего общего между собой не имели [5]. В свою очередь М. Тардье, не отрицая двухчастности евангелия, обратил внимание на его единый план. По мнению М. Тардье, оно вписывается в религиозно-философские споры школы сирийского писателя конца II — начала III в. Вардесана (Бар-Дайсана) по вопросам природы и этики: «Кажется, что к древней традиции изречений Иисуса как будто прилепились звучные слова из недавнего спора» [6].

Трудно не согласиться с доводами М. Тардье о единстве памятника. Но при отсутствии первых семи страниц рукописи кажется чересчур смелым утверждение, что там было учение о демиурге и творении [7]. Осторожность В. Тилля, не пытавшегося описать то,

что не сохранилось, и опиравшегося в своем понимании произведения только на уцелевший текст [8], представляется более надежной. Думается, что стержень памятника составляет тема спасительного для человека знания. Один за другим, как связанные с этой темой, освещаются вопросы материи, греха, болезни, смерти, отыскания внутреннего мира (εἰρήνη), а затем преодоления душой враждебных ей властей. Сохранившийся на странице 7 конец размышлений о материи или подробности о властях, с которыми спорит душа в ее странствиях, даны не сами по себе, а в связи с темой спасительного знания.

Как можно заметить по скупому перечню вопросов, затронутых в евангелии, оно, при его небольшом размере, содержательно и располагает к разнообразным сопоставлениям. Чтобы дать представление о возможностях, открывающихся перед исследователями памятника, ограничимся одним примером — разбором пассажа о восхождении души (15.1—17.5). Наделенный чертами, присущими только ему, он может быть изучен как некое целое. В отличие от первой части евангелия, передающей наставления Иисуса ученикам, отрывок о восхождении души включен в рассказ Марии. Она повествует, как узрела Иисуса в видении и удостоилась его похвалы. Затем, пересказав свой вопрос, обращенный к Иисусу, душой или духом созерцает человек видение, Мария приводит его ответ. Здесь текст прерывается. Мы лишены возможности установить последовательность, в которой возникает новая тема — о восхождении души. Страница 15 рукописи сразу вводит читателя в спор души со второй властью из четырех. В виде диалога переданы вопросы властей и ответы души. Его сопровождают краткие пояснения. После заключительных слов души в рукописи следует: «Сказав это, Мария умолкла, так как Спаситель говорил с ней до этого места» (17.7—9). Отсюда ясно, что рассказ о восхождении души и спорах ее с властями, вложенный в евангелии в уста Иисуса, передан ученикам услышавшей его от Иисуса Марией.

Обратим внимание на то, что излагаемое в пассаже знание несколько иного порядка, чем в первой части произведения. Там его, как это явствует из

текста, Иисус поведал сам своим ученикам, и оно прямо относилось к земной жизни человека. Здесь же оно было открыто только ближайшему из учеников — Марии и касалось участи души, освобожденной от телесных уз.

Напрашивается мысль о большей эзотеричности этого знания. Одновременно с переходом к его изложению меняется в евангелии и стилистика. Это уже не род катехизиса, предлагаемый в первой части. Тот, кто воспринимает текст, становится сам как бы участником событий — спора души с властями. Душа побеждает в нем всякий раз, превращаясь из ответчицы в обличительницу.

Диалог души с властями несколько напоминает разгадывание культовых загадок [9]. Описание переводится с одного смыслового уровня на другой — глубинный уровень гностических значений. Он проступает в ответах души. Но они не просто заключают в себе описание ситуации в новых терминах. Обнаруживаемое в этих ответах знание соответствует некоему онтологическому сдвигу, сопровождаемому возвышением души, ее переходом в новое состояние.

Присмотримся к тексту отрывка. Столкновение души со второй властью, вожделением, с чего начинается пассаж, обнаруживает, что эта власть, посягающая на душу, винящая ее, сама оказывается изобличенной ею в своем заблуждении. Душа говорит: «Я узрела тебя. Ты меня не узрела, и ты меня не узнала. Я была для тебя как одеяние, и ты меня не узнала» (15.6—8). И как результат следует: «Сказав это, она (т. е. душа) пошла своей дорогой в великом ликовании» (15.9).

То же повторяется с третьей властью, незнанием: «И душа сказала: «Почему ты судишь меня, хотя я не судила? Я была схвачена, хотя я не схватила. Меня не поняли, а я, я поняла, что все подлежит высвобождению, будь то вещи земные, будь то небесные» (15.16—16.1). И снова: «Устранив третью власть, душа поднялась выше...» (16.1—3).

Наконец, последний обмен репликами между четвертой властью (гневом в семи формах) и душой. Эта часть диалога особенно примечательна. Спрашивая душу, куда та направляется, власть называет ее

«убивающей людей», «поглощающей пространства» (16.15—16). Отвечая, душа не оставляет без внимания эти упреки. Она отводит удар, поясняя: «Что хватает меня, убито; что опутывает меня, уничтожено» (16.17—19), переводит брошенное ей обвинение в другую плоскость. Что же касается второго прозвища («поглощающая пространство»), то и на него есть отклик в реплике души. Она так говорит теперь о себе, что ее спор с властями видится в ином свете, а именно как событие ее внутренней жизни: «...вожделение мое пришло к концу, и незнание умерло... Узы забвения временны...» (16.19—17.7).

Власти, которые поначалу рисуются как внешние относительно души, так же как и путь восхождения, наводящий на мысль о преодоленном пространстве, обретают новый смысл. Речь идет о противоборстве качеств в человеческой душе, об очищении ее, избавлении от того несовершенного, что было в ней («вожделение мое пришло к концу»). Реплика души, обращенная к третьей власти («Почему ты судишь меня, хотя я не судила? Я хотела схватить, хотя я не схватила» — 15.17—19), видимо, означает следующее. Душа лишь постольку может быть схвачена и судима, поскольку сама причастна подобной активности. Заметим, что власти, с которыми встречается душа, носят имена, характеризующие человеческие свойства: вожделение, гнев, невежество. В работах, посвященных евангелию, их называют властями небесных сфер [10]. Это вводит отрывок в контекст космологических тем. Но особенность пассажа в том и состоит, что сюжеты, относящиеся к взаимоотношениям души с внешним миром, получают новое звучание, интериоризуются — и вот они уже оборачиваются картиной внутренней жизни человека, его ве́дения или неве́дения. Мы наблюдаем экстатирующее сознание, обращенное на самое себя, с которым в большей или меньшей степени связаны гностические поиски.

Рассмотренный текст подводит к полноте гносиса, где внешнее по отношению к душе раскрывается как ее внутреннее. Победа над внешними властями сливается с ее внутренней победой, освобождением, исчезновением страстей, незнания, забвения. Открывается перспектива, на которую в тексте указыва-

ют такие понятия, как «покой», «вечность», «молчание».

Не вполне ясно, о чем идет речь в изучаемом пассаже: об участи души после смерти (так полагают В. Тилль и М. Тардье) или о ее просветлении, когда она, верная гносису, своей отрешенностью от телесных соблазнов оказывается способной достичь состояния, описываемого в документе. Неясность не кажется случайной, если вспомнить другой гностический памятник — Евангелие от Филиппа, где сказано: «Того, кто получил свет сей, не видят и не смогут схватить. И никто не сможет мучить такого (человека), даже если он обитает в мире, а также, когда он уходит из мира» (изречение 127) [11].

Как следует из этих слов, на том высоком уровне просветленности, о котором говорится в тексте, естественная смерть человека перестает быть решающим рубежом. Полнота гносиса доступна человеку, «даже если он обитает в мире».

Пассаж из Евангелия от Марии во многом перекликается и с Апокрифом Иоанна. Еще В. Тилль отметил сходство этих двух произведений в именах властей. На сравнение напрашивается часть апокрифа, посвященная тому, что ожидает души. В обоих памятниках встречаются понятия покоя и молчания, несущие столь важную смысловую нагрузку. И там и тут говорится о путах забвения и незнании, хотя и в разных планах: апокриф включает это в ответ на вопрос о происхождении судьбы, в евангелии же об этих путах говорит избавляющаяся от них душа.

Как уже было сказано, легенда о Марии Магдалине известна в гностической литературе в разных редакциях. Евангелие от Марии своей сдержанностью по отношению к роли Марии напоминает новозаветную традицию. Тем не менее и в текстах совсем иного толка, на которые ссылается Епифаний, уловимы точки соприкосновения с Евангелием от Марии. Например, в части «Панариона», посвященной ереси гностиков (они у Епифания выделены наряду с василидианами, николаитами, карпократианами, керинфианами, валентинианами и т. д.), говорится об архонтах семи небес и о том, каким образом «души спасаются». «Душа, исходя отсюда, проходит через этих архонтов

и не может не пройти, если не будет сколько-нибудь в полноте знания, или,— добавляет от себя Епифаний,— лучше сказать, сего незнания, и исполненная им, не избежит рук архонтов и властей» (XXVI.10). Однако дальнейшее разъяснение этого «знания» («незнания») не напоминает пассажа из Евангелия от Марии. В другом месте Епифаний пишет: «Под именем же святого ученика Филиппа выдают подложное евангелие; в нем говорится: «Открыл мне Господь, что душе должно говорить при восхождении на небо и как отвечать каждой из высших сил»; именно говорит она: «Познала я сама себя... Я знаю о тебе,— продолжает она,— кто ты, ибо принадлежу к высшим...»» (XXVI.13). Но и этот текст, в известной мере ассоциируемый с Евангелием от Марии, перемежается подробностями, не имеющими общего с последним, уводит Епифания к толкованию, не приложимому к коптскому документу.

Пассаж из евангелия располагает к сопоставлениям не только с гностической традицией. Типологически он в той или иной мере близок памятникам разных культур. Тема восхождения души, сопровождаемого столкновением со злыми силами, проступающее в диалоге разгадывание загадок, форма, тяготеющая к ритмическим эффектам, позволяют смотреть на текст как на цельный, в своих истоках, быть может, восходящий к обрядам посвящений.

Но вернемся к вопросу, поставленному в начале очерка — о монолитности и гетерогенности апокрифа. Каким бы своеобразным и цельным ни представлялся исследованный выше отрывок, налицо его тесная связь с другими частями памятника. Тема внутреннего очищения человека, организующая пассаж о восхождении души, напоминает первые поучения в евангелии — о грехе, болезнях, смерти (7.13—8.10). Слова Спасителя, следующие затем («Мой мир, приобретите его себе! Берегитесь, как бы кто-нибудь не ввел вас в заблуждение, говоря: «Вот, здесь!» или «Вот, там!» Ибо Сын человека внутри вас. Следуйте за ним!») (8.14—20) выдержаны в том же ключе, что и пассаж — напряженного внимания к внутренним ценностям. Эти слова в свою очередь перекликаются с изречениями 2 и 117 Евангелия от Фомы как своей

формой, так и содержанием. В одних и тех же словах выражена в начале евангелия мысль о разрешении: «Все существа, все произведения, все творения пребывают друг в друге и друг с другом; и они снова разрешатся в их собственном корне. Ведь природа материи разрешается в том, что составляет ее единственную природу» (7.3—8),— и в заключительных репликах души из отрывка: «Меня не познали, я же, я познала, что все подлежит разрешению, будь то вещи земные, будь то небесные» (15.20—16.1); «В мире я была разрешена от мира (вар.: миром) и в отпечатке отпечатком свыше» (16.21—17.3).

Евангелие от Марии

Страницы 1—6 отсутствуют

[7]

...] Материя тогда
разрушится или нет? Спаситель сказал:
«Все существа, все создания, все творения
пребывают друг в друге и друг с другом;
5 и они снова разрешатся
в их собственном корне. Ведь
природа материи разрешается
в том, что составляет ее единственную природу.
Тот, кто имеет уши слышать, да слышит!»
10 Петр сказал ему: «Коли ты
разъяснил нам все вещи, скажи нам еще это:
что есть грех мира?»
Спаситель сказал: «Нет греха, но
вы те, кто делает грех, когда
15 вы делаете вещи, подобные природе
разврата, которую называют «грех».
Вот почему благо сошло
в вашу среду к вещам всякой природы,
дабы направить ее к
20 ее корню». Далее он продолжил
и сказал: «Вот почему вы болеете
и умираете, ибо

[8] а

вы [любите] то, что [вас] обманывает. Тот,
кто постигает, да постигает! Материя породила
страсть, не имеющую подобия,
которая произошла от чрезмерности.
5 Тогда возникает смятение во
всем теле. Вот почему я сказал вам:
Крепитесь, и, если вы ослабли,
крепите же себя пред разными формами
10 природы. Тот, кто имеет уши
слышать, да слышит!»
Сказав это, блаженный

простился со всеми ими и сказал:
«Мир (εἰρήνη) вам! Мой мир (εἰρήνη),
15 приобретите его себе! Берегитесь, как бы
кто-нибудь не ввел вас в заблуждение, говоря:
«Вот, сюда!» или «Вот, туда!»
Ибо Сын человека
внутри вас. Следуйте
20 за ним! Те, кто ищет его,
найдут его. Ступайте же и проповедуйте
евангелие царствия. Не

[9]

ставьте предела кроме того,
что я утвердил вам, и не давайте
закона как законодатель,
дабы вы не были схвачены им».
5 Сказав это, он удалился. Они же
были в печали, пролили обильные слезы и
сказали: «Как пойдем мы
к язычникам и проповедуем
евангелие царствия Сына
10 человека? Если они
не сберегли его, как они
сберегут нас?» Тогда Мария
встала, приветствовала всех их
и сказала своим братьям: «Не плачьте,
15 не печальтесь и не сомневайтесь,
ибо его благодать будет
со всеми вами и послужит защитой
вам. Лучше же
восхвалим его величие, ибо он
20 приготовил нас и сделал нас людьми».
Сказав это, Мария обратила их сердца
ко благу, и они начали
рассуждать о словах Спасителя.

[10]

Петр сказал Марии: «Сестра,
ты знаешь, что Спаситель любил тебя
больше, чем прочих женщин.
Скажи нам слова Спасителя, которые
5 ты вспоминаешь, которые знаешь ты,

не мы, и которые мы и не слышали».
Мария ответила и сказала:
«То, что сокрыто от вас, я возвещу
вам это». И она начала говорить им
10 такие слова: «Я,— сказала она,— я
созерцала Господа в видении, и я
сказала ему: «Господи, я созерцала тебя
сегодня в видении». Он ответил и
сказал мне: «Блаженна ты, ибо ты не дрогнула
15 при виде меня. Ибо где ум,
там сокровище». Я сказала
ему: «Господи, теперь скажи: тот, кто созерцает
видение,— он созерцает душой
[или] духом?» Спаситель ответил мне и
20 сказал: «Он не созерцает душой и не
духом, но ум, который
между двумя,— и [тот, который
созерцает видение, и он [тот
(Страницы 11—14 отсутствуют)

[15]

его. И вожделение сказало:
«Я не увидела тебя нисходящей,
но теперь вижу тебя восходящей.
Почему же ты лжешь,
5 принадлежа мне?» Душа ответила и
сказала: «Я увидела тебя. Ты меня не увидела
и меня не узнала. Я была
Для тебя как одеяние, и ты меня не узнала».
Сказав это, она удалилась в великом ликовании.
10 Снова она пришла к
третьей власти, именуемой
«Незнание». Она
спросила душу, сказав:
«Куда ты идешь? Лукавство
15 схватило тебя. Но ты схвачена.
Не суди!» И
душа сказала: «Почему ты судишь меня,
хотя я не судила? Я была схвачена,
хотя не схватила. Меня не
20 познали, я же, я познала, что
все подлежит разрешению, будь то вещи земные,

[16]

будь то небесные». Устранив
третью власть, душа
поднялась выше и увидела
четвертую власть в
5 семи формах. Первая форма — это тьма; вторая —
вожделение; третья — незнание;
четвертая — смертная ревность;
пятая — царствие плоти;
10 шестая — лукавство
плоти; седьмая —
яростная мудрость. Это семь
господств гнева. Они вопрошают
душу: «Откуда идешь ты, убивающая людей?»—
15 или: «Куда направляешься ты, поглощающая
пространства?» Душа ответила
и сказала: «Что хватает меня,
убито; что опутывает меня,
уничтожено; вожделение мое
20 пришло к концу, и незнание
умерло. В [мире] я была разрешена

[17]

от мира (вар.: миром) и в
отпечатке отпечатком
свыше. Узы забвения
временны. Отныне
5 я достигну покоя
времени, вечности, в
молчании». Сказав это, Мария
умолкла, так как Спаситель
говорил с ней до этого места.
10 Андрей же ответил и сказал
братьям: «Скажите-ка, что вы можете сказать
по поводу того, что она сказала.
Что касается меня, я не верю,
что Спаситель это сказал. Ведь эти учения
15 суть иные мысли». Петр
ответил и сказал по поводу
этих самых вещей. Он
спросил их о Спасителе: «Разве

говорил он с женщиной втайне
20 от нас, неоткрыто? Должны мы
обратиться и все слушать
ее? Предпочел он ее более нас?»

[18]

Тогда Мария расплакалась и сказала
Петру: «Брат мой Петр, что же ты
думаешь? Ты думаешь, что я
сама это выдумала в моем
5 уме или я лгу о Спасителе?»
Левий ответил и сказал Петру:
«Петр, ты вечно гневаешься.
Теперь я вижу тебя состязающимся с
женщиной как противники.
10 Но если
Спаситель счел ее достойной, кто же
ты, чтобы отвергнуть ее? Разумеется,
Спаситель знал ее очень хорошо.
Вот почему он любил ее
15 больше нас. Лучше устыдимся!
И облекшись совершенным человеком,
удалимся, как он
велел, и проповедуем
евангелие, не ставя
20 другого предела, ни другого закона,
кроме того, что сказал Спаситель». Когда

[19]

[...] и они начали
уходить, [дабы про] возглашать и проповедовать.
Евангелие
от
5 Марии

Примечания

Гностицизм и христианство

[1] См.: *Еланская А. И.* Коптская рукописная книга // Рукописная книга в культах народов Востока. Кн. 1 М., 1987

[2] *Robinson J. M.* From the Cliff to Cairo: The Story of Discoverers and the Middlemen of Nag Hammadi Codices // Colloque international sur les textes de Nag Hammadi: (Québec, 22—25 août 1978)/Éd. par B. Barc.Québec; Louvain, 1981 P 21 58.

[3] Всего найдено более 50 произведений, некоторые из них известны помимо собрания Наг-Хаммади, некоторые переписаны там дважды и трижды. Сохранность текстов разная, но большей частью хорошая.

[4] *Еланская А. И* Коптская литература // История всемирной литературы. Т 11. М., 1984. С. 360—364.

[5] *Jonas H* A Retrospective View // Proceeding of the International Colloquium on Gnosticism. Stockholm, 1977 P 13—14, *Quispel G* ·Gnosis and Psychology // The Rediscovery of Gnosticism. Vol. 1: The School of Valentinus, Leiden, 1980. P 17—29; ср. *Robinson J M.* Introduction // The Nag Hammadi Library in English. Leiden, 1984. P 1

[6] *Doresse J* Une bibliothèque copte découverte en Haute-Egypte // Académie Royale de Belgique. Bulletin de la classe des Lettres et des Sciences morales et politiques. 5-e série. Vol XXXV 1949. P. 435—449; *Idem.* Une bibliothèque gnostique copte // La nouvelle Clio. 1. 1949. P 59—70.

[7] *Lipsius R. A.* Die Quellenkritik des Epiphanios. Wien, 1865.

[8] *Harnack A.* Lehrbuch der Dogmengeschichte. Tübingen, 1886.

[9] Об истории проблемы гностицизма до 1933 г см превосходный по насыщенности сведениями и глубине анализа очерк А. Ш. Пюэша, впервые опубликованный в 1934 г., «Où en est le problème du gnosticisme?» (*Puech H ·Ch.* En quête de la Gnose. P., 1978. P 143—183) О дальнейших этапах этой истории можно судить по множеству работ, ежегодно издающихся на разных языках мира по теме «гностицизм», а также по отчетам международных коллоквиумов: в Мессине в 1966 г о происхождении гностицизма, в Стокгольме в 1973 г — о гностицизме; международной конференции в Йеле в 1978 г О зарубежных работах по гностицизму см.. *Сидоров А И* Зарубежная литература по гностицизму (Критико-аналитический обзор) // Современные зарубежные исследования по античной философии. М., 1978. С. 168—169; *Он же* Проблемы гностицизма и синкретизм позднеантичной культуры в историографии // Актуальные проблемы классической филологии М., 1982. С. 91—148.

[10] Об этом см.. *Colpe C* The Challenge of Gnostic Thought for Philosophy, Alchemy and Literature // The Rediscovering of Gnosticism. Vol. 1. P. 32—56.

[11] В море исследований, посвященных гностической тематике в связи с рукописями из Наг-Хаммади, помогают ориентироваться прежде всего библиографические указатели, составляемые Д. М. Шолером (*Scholer D. M.* Nag-Hammadi Bibliography: 1948—1969. Leiden, 1971). Продолжение этой работы регулярно публи-

кується (Novum Testamentum: An International Quarterly for New Testament and Related Studies).

[12] *Harnack A.* Lehrbuch der Dogmengeschichte. T. I. 5. Aufl. Tübingen, 1931. S. 250.

[13] *Quispel G.* Vallentinan Gnosis and Apocryphon of John // The Rediscovery of Gnosticism. Vol. I. P. 119.

[14] *Ionas H.* Gnosis und spätantiker Geist. Göttingen, 1934.

[15] Le origini dello gnosticismo: Colloquio di Messina 13—18 aprile 1966/Testi e discussioni publicati a cura di Ugo Bianchi. Leiden, 1967.

[16] *Wilson R. McL.* Twenty Years after // Colloque international sur les textes de Nag Hammadi (Québec, 22—25 août 1978). P. 63.

[17] *Smilh M.* History of the Term Gnosticos // The Rediscovery of Gnosticism. Vol. II: Sethian Gnosticismus. Leiden, 1981.

[18] The Facsimile Edition of Nag Hammadi Codices of the Departement of Antiquities of the Arab Republic of Egypt in Conjunction with UNESCO. Leiden, 1972—1977. Английский перевод библиотеки Наг-Хаммади: The Nag-Hammadi Library in English. Leiden, 1977.

[19] *Wilson R. McL.* Op. cit. P. 63.

[20] См.: Народы Азии и Африки. 1981. № 3. С. 216—217.

[21] См.: *Болотов В. В.* Лекции по истории древней церкви. СПб., 1910. Т. II. С. 170.

Апокриф Иоанна

[1] *Schmidt C.* Irenäus und seine Quelle in Adv. Haer. I.29 // Philothesia. B., 1907. S. 315—336.

[2] *Till W.* Die Gnostischen Schriften des Koptischen Papyrus Berolinensis 8502. B., 1955.

[3] *Krause M., Pahor Labib.* Die drei Versionen des Apocryphon des Johannes im Koptischen Museum zu Alt-Kairo. Wiesbaden, 1962.

[4] *Till W.* Op. cit.; *Krause M., Pahor Labib.* Op. cit.; *Giversen S.* Apocryphon Johannis. Copenhagen, 1963; The Apocryphon of John (II.1; III.1; IV.1 and BG 8502, 2). Transl. by F. Wisse // The Nag Hammadi Library in English; *Tardieu M.* Codex de Berlin. P., 1984.

[5] *Tardieu M.* Op. cit. P. 43.

[6] *Säve-Söderbergh T.* Holy Scriptures or Apologetic Documentations? The «Sitz im Leben» of the Nag Hammadi Library // Nag Hammadi Studies. Leiden, 1975. VII. P. 3—14.

[7] *Ménard J. E.* La Gnose et textes de Nag Hammadi // Colloque International sur les textes de Nag Hammadi (Québec, 22—25 août 1978). Québec; Louvain, 1981. Гностической библиотекой продолжает именовать собрание Ж. Квиспель, обосновывая свое мнение: *Quispel G.* Valentinian Gnosis and Apocryphon of John // The Rediscovery of Gnosticism. I. The School of Valentinus. Leiden, 1980. P. 122.

[8] *Hadot P.* Exercices spirituels et philosophie antique. P., 1981. P. 27—28, 56.

[9] *Giversen S.* Op. cit.

[10] Следуем делениям по: *Krause M., Pahor Labib*. Op. cit. В скобках первая цифра обозначает страницу, вторая (через точку) — строку.

[11] Наг-Хаммади. II.2. Изреч. 3 (см.: *Трофимова М. К.* Историко-философские вопросы гностицизма. Наг-Хаммади, II, сочинения 2, 3, 6, 7. М., 1979. С. 160).

[12] Наг-Хаммади. II.2.115 (см. там же. С. 170).

[13] Наг-Хаммади. II.3.105 (см. там же. С. 183).

[14] *Ménard J. E.* Op. cit. P. 7.

[15] Ср. с краткой версией в Берл. пап. 8502. 26. 15—27. 4; «Он узнает самого себя в своем собственном свете, окружающем его, том, который есть источник воды жизни, свет, полный чистоты. Источник духа устремляется из живой воды света, и он снабдевает все эоны и мир во всех видах. Он узнал свой собственный образ, когда увидел его в чистой воде света, окружающего его» (*пер. сост.*).

[16] Ср. миф о Дионисе-Загрее и зеркале (см.: *Лосев А. Ф.* Античная мифология и ее историческом развитии. М., 1957. С. 157, 172).

[17] Tractatus Tripartitus. Pars I. De Supernis/Ed. R. Kasser, M. Malinin, H.-Ch. Puech, G. Quispel, J. Zandee. Bern, 1972. P. 42—43.

[18] Тема зеркального отражения в античной литературе полно освещена: *Hadot P.* Le mythe de Narcisse et son interpretation par Plotin // Nouvelle Revue de Psychanalyse. 1976. № 13. P. 81—108.

[19] *Mahé J.-I.* Le sens des symboles sexuels: Les textes de Nag-Hammadi // Colloque du Centre d'Histoire des Religion (Strasbourgh, 23—25 octobre 1974). Leiden, 1975. P. 121—146.

[20] Из двадцати восьми случаев употребления в нашем тексте tamio в разных формах только два — с положительным оттенком — имеют отношение к высшему миру, двадцать шесть — с отрицательным оттенком — касаются деятельности Софии я низшего мира; ktisis употребляется четырежды и лишь в отрицательном смысле; sônt — один раз и также с отрицательным оттенком.

[21] *Tardieu M.* Op. cit. P. 42.

[22] Наг-Хаммади. II.7.138 (см.: *Трофимова М. К.* Указ. соч. С. 193).

[23] Наг-Хаммади. II.3.44 (см. там же. С. 175).

Евангелие от Фомы

[1] В нумерации изречений мы пошли за Ж. Дорессом, который в 1959 г. первым предложил деление памятника на 188 главизречений (*Doresse J.* L'Evangile selon Thomas ou les paroles secrètes de Jesus. P., 1959). В дальнейшем многие исследователи приняли деление на 114 изречений, предложенное в том же 1959 г. в издании: L'Evangile selon Thomas: Texte copte/Ed. et trad. par A. Guillaumont, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till, Iassah abd al Masin. На 114 изречений, хотя и несколько иначе, разделен памятник в кн.: *Grant R. M., Freedman D.* The Secret Sayings of Jesus. L.; Glasgow, 1960.

[2] Однако этот апокриф хорошо знали в древности. Очень интересное наблюдение было сделано А. Ш. Пюэшем, который

в ранее найденных трех папирусах из Оксиринха обнаружил совпадение нескольких фрагментов, содержащих греческую версию изречений Иисуса, с коптским текстом евангелия (об этом см., в частности, статью 1957 г., перепечатанную в кн.: *Puech H.-Ch.* En Quête de la Gnose: II. Sur L'Evangile selon Thomas. P., 1978. P. 33.

[3] *Wilson R. McL.* Studies in Gospel of Thomas. L., 1960. P. 9.

[4] Ссылка на статью Г. Гаррнет — она осталась автору настоящей работы недоступной — имеется в книге: *Grant R. M., Freedman D. N.* Op. cit. P. 99.

[5] Ibid. P. 112.

[6] Евангелие от Фомы скорее наводит на мысль о беседе Иисуса с толпой, а не только с отдельными учениками (см., например, изречение 83: «Женщина в толпе сказала ему...»; изречение 76 (восстановление очень правдоподобно): «[Некий человек сказал] ему...»).

[7] «Иисус сказал: Блажен тот лев, которого съест человек, и лев становится человеком. И проклят тот человек, которого съест лев, и лев станет человеком». Мы присоединяемся к А. Ш. Пюэшу, который предлагает читать в конце: «человек станет львом».

[8] Р. Грант — Д. Фридман тоже рассматривают изречения 11 и 12 как одно (*Grant R. M., Freedman D. N.* Op. cit. P. 123).

[9] О семантических рядах в мифологии см.: *Дьяконов И. М.* Введение // Мифология древнего мира. М., 1977.

[10] Ср. также изречение о доме, построенном на камне (Мф. 7.24—25; Исаия 11.2).

[11] Этот образ, употребленный в ином контексте, может ассоциироваться не с «миром», но с «царствием» (см.: 11.3.24). Об образах подробно говорится в Евангелии от Филиппа, где раскрывается их место в бытии и познании.

[12] В литературе существуют различные версии перевода: Ж. Дорресс: «Soyez vous ⟨comme⟩ des passants»; А. Ш. Пюэш: «Soyez passant»; Р. Грант — Д. Фридман: «Come into being as you pass away». Мы склонны присоединиться к варианту Дорресса — Пюэша.

[13] *Grant R. M., Freedman D. N.* Op. cit. P. 148.

[14] Изречение 57 приводит Блаженный Августин (Contra adversarium legis et prophetarum. II.4.14): Иисус разъясняет апостолам, спрашивающим его о пророках, что те оставили живого и говорят о мертвых.

[15] Изречение 69 — ср.: Мф. 21.33—41; Мк. 12.1—9; Лк. 20.9—16. Изречение 70 — ср.: Мф. 21.42; Мк. 12.10; Лк. 20.17.

[16] Изучавшие изречение 71 А. Ш. Пюэш, Ж. Дорресс и Р. Грант — Д. Фридман предлагают разные переводы. Коптский текст не содержит безусловных доказательств в пользу какого-либо одного варианта. Приведем поэтому все три:

А. Ш. Пюэш: «Jésus a dit: Celui qui connaît le Tout, étant privé de soi-même, est privé du Tout»;

Ж. Дорресс: «Jésus dit: Celui qui connaît le Tout, qui n'a besoin que lui-même, il a besoin de tout le Lieu!»;

Р. Грант — Д. Фридман: «Jesus said: He who knows the All, in that he alone has need, has need everywhere».

[17] Об образах см.: Евангелие от Филиппа: Изречения 26, 60, 61, 67, 69, 72, 86, 124, 125.

[18] О «покое» ср. изречение 56.

[19] Ср.: Евангелие от Филиппа: Изречение 87.

[20] См.: *Гарнак А.* История догматов // Общая история европейской культуры. Т. V. Отд. I. С. 228.

Евангелие от Филиппа

[1] Сошлемся в качестве примера на обстоятельную монографию Ж. Э. Менара (*Ménard J. E.* L'Evangile selon Philippe. Strasbourg, 1967). Анализ теологии евангелия позволил ученому прийти к выводу, что этот памятник относится к среде валентинианского толка типа «Пистис Софиа», причем заметна близость его к манихейской традиции. Менар считает «Евангелие от Филиппа» более древним, чем «Евангелие от Фомы». Он полагает, что «коптский переводчик имел перед глазами греческий оригинал, который отразил сирийскую среду и который восходит, самое большее, к III веку... Можно также заключить, что, несмотря на все семитские влияния, «Евангелие от Филиппа» представляет собой гностический труд эллинистического типа. Оно находится на слиянии двух больших греческих философских школ — неоплатонизма и стоицизма» (Ibid. P. 35).

[2] Как и в «Евангелии от Фомы», исследователей увлекает задача — обнаружить разные наслоения в памятнике, представить текст в виде работы ряда редакторов (см., например: *Kasser R.* L'Evangile selon Philippe // Revue de Théologie et de Philosophie. 1970. CIII. I. P. 18—19). Но подобное расщепление текста далеко не всегда выглядит убедительно.

[3] К этому вопросу исследователи возвращаются постоянно. Вот несколько примеров, по которым можно составить представление о разнообразии мнений. Преобладает мысль об аристократичности гностического мировосприятия, о его элитарности см., например: *Puech H. Ch.* En quête de la Gnose. I. P., 1978. P. XXII. (Однако, строго говоря, это еще не есть определение социального лица его адептов.) Ср.: *Маргулес Б. Б.* О социальных корнях христианского гностицизма (доклад, прочитанный на международном коллоквиуме в Галле в 1967 г. Отд. оттиск. Б. м., Б. г. С. 160). В последней работе делался упор на возможность увидеть в гностических учениях Египта «социальные взгляды и чаяния народных масс» (С. 164—165). Автор связал христианский гнозис Египта с крестьянством (С. 162). «Голос предместий» больших городов древности, подобных Александрии, Антиохии или Ктесифону, слышался в гностических текстах другим исследователям (см.: *Tardieu M.* Trois mythes gnostiques. P., 1974. P. 39).

[4] Ср. изречение 110: «Тот, кто обладает знанием истины, свободен. Свободный не творит греха, ибо тот, кто творит грех,— раб греха... Знание истины возвышает сердце тех, кому не дано творить грех. Это делает их свободными и делает их выше всего. Но любовь созидает. Итак, кто стал свободным из-за знания, из-за любви, раб тех, кто еще не смог подняться до свободы знания...»

Гром. Совершенный Ум

[1] О дискуссии по поводу названия см.: *MacRae G.* Discourses of the Gnostic Revealer // Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism (Stockholm, August 20—25 1973). Stockholm, 1977. P. 113.

[2] *Krause M., Pahor Labib.* Gnostische und hermetische Schriften aus Codex II und Codex VI. Glückstadt, 1971. S. 26.

[3] *MacRae G.* Op. cit. P. 111—122; *Quispel G.* Jewisch Gnosis and Mandaean Gnosticism. Some Reflection on Writting «Brontè» // Colloque du Centre d'Histoire des Religion (Strasbourg, 23—25 octobre 1974). Leiden, 1975. P. 82—122.

[4] The Nag Hammadi Library in English. Leiden, 1977. P. 271—277. Первый немецкий перевод и транскрипция «Грома» имеются в кн.: *Krause M., Pahor Labib.* Op. cit. S. 122—132.

[5] *MacRae G.* Op. cit. P. 114—115.

[6] Ibid. P. 121.

[7] Ibid. P. 122.

[8] *Quispel G.* Op. cit. P. 86.

[9] Ibid. P. 105—107.

[10] Ibid. P. 82.

[11] См.: *Трофимова М. К.* Историко-философские вопросы гностицизма (Наг-Хаммади, II, сочинения 2, 3, 6, 7). М., 1979. С. 188—192.

[12] *MacRae G.* Op. cit. P. 121.

[13] The Nag Hammadi Library in English. P. 265, 278, 285, 290, 292, 298, 300.

Евангелие от Марии

[1] *Till W.* Die gnostischen Schriften des Koptischen Papyrus Berolinensis. 8502. 2. Aufl./Bearb. von H.-M. Schenke. B., 1972. S. 25—26.

[2] *Tardieu M.* Codex de Berlin. P., 1984. P. 22.

[3] Catalogue of the Greek Papyri in John Rylands Library (Manchester). Vol. III. L., 1938. P. 22; *Till W.* Op. cit. S. 24—25.

[4] *Schmidt C.* Koptisch-gnostische Schriften. Bd I: Die Pistis Sophia. Die beiden Bücher des Jeü. Unbekanntes altgnostische Werk. 2. Aufl. B., 1954. S. XVI.

[5] *Till W.* Op. cit. S. 26.

[6] *Tardieu M.* Op. cit. P. 25.

[7] Ibid. P. 22.

[8] *Till W.* Op. cit. S. 27.

[9] *Елизаренкова Т. Я., Топоров В. Н.* О ведийской загадке типа brahmodya // Паремиологические исследования. М., 1984.

[10] *Tardieu M.* Op. cit. P. 233.

[11] Ср. изречения 106 и 61, а также комментарии в кн.: *Трофимова М. К.* Историко-философские вопросы гностицизма. С. 39—43.

Содержание

3 От составителей

5 *Часть I.* Апокрифические евангелия новозаветной традиции

6 Возникновение раннехристианской литературы
33 Неканонические речения (аграфа) и фрагменты неизвестных евангелий
44 Аграфа
45 Комментарии
47 Фрагменты неизвестных евангелий
48 Комментарии
50 Иудео-христианские евангелия
66 Фрагменты Евангелия эбионитов
68 Фрагменты Евангелия евреев
70 Комментарии
75 Евангелие от Петра
94 Евангелие от Петра
97 Комментарии
101 Протоевангелие Иакова
117 История Иакова о рождении Марии
127 Комментарии
130 Евангелие детства (Евангелие от Фомы)
142 Евангелие детства (Евангелие от Фомы)
148 Комментарии
151 Примечания

161 *Часть II.* Гностические апокрифы из Наг-Хаммади

162 Гностицизм и христианство

173 Апокриф Иоанна
197 Апокриф Иоанна
217 Комментарии

219 Евангелие от Фомы
250 Евангелие от Фомы
263 Евангелие от Филиппа
274 Евангелие от Филиппа
296 Комментарии
297 Гром. Совершенный Ум
308 Гром. Совершенный Ум
316 Евангелие от Марии
324 Евангелие от Марии
329 Примечания

Монография

Апокрифы древних христиан

Исследование,
тексты, комментарии

Редактор
Т Г Христенко

Младший редактор
Ю. А Голосовская

Оформление художника
А. А. Кузнецова

Художественный редактор
А. И. Ольденбургер

Технический редактор
Л. П. Гришина

Корректор
З. Н. Смирнова

ИБ № 3036

Подписано в печать с готовых диапозитивов 08.08.89. Формат 84×108 1/32 Бумага типографская № 2. Литература. Высокая печать Усл печ л 17,64 Усл кр -отт 17,64 Учетно-издательских листов 17,87 Доп тираж 46 000 экз. Заказ № 1263 Цена 3 р. 20 к.

Издательство «Мысль». 117071 Москва, В-71, Ленинский проспект, 15

Набрано в ордена Октябрьской Революции и ордена Трудового Красного Знамени МПО «Первая Образцовая типография» Союзполиграфпрома при Государственном комитете СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли. 113054, Москва, Валовая, 28.

Отпечатано с готовых диапозитивов в Московской типографии № 11 Союзполиграфпрома при Государственном комитете СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли. Москва, 113105, Нагатинская ул., д. 1