

Коментарии к Евангелие от Фомы

Перевод, вступительная статья, примечания — кандидат исторических наук М. К. Трофимова.

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 Евангелие 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, сделанные 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 направлению. Здесь, разумеется, тоже есть своя внутренняя 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 на протяжении всего произведения. Образы и понятия 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 новому 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 отдельные изречения[4]. Однако “ключевые слова” демонстрировали чисто внешние связи, и это не помешало многим авторам (Ж. Доресс, Р. Вильсон и др.) уподоблять евангелие антологии. В некоторых случаях исследователи подчеркивали **внутреннюю смысловую связь между изречениями**, но обычно объясняли ее тем, что автор сочинения брал их блоками из другого источника, например у синоптиков.

На наш взгляд, при всем несходстве древней мистической

литературы с той античной, 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 экстазирующего сознания, то устремляющегося новым путем, то возвращающегося к старому, то повторяющегося и как бы замороженного 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, имеющих 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 типично 3-е, где налицо излюбленный композиционно-стилистический прием евангелиста. Оно соединяет два парных утверждения, 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 знанием, 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 представлением о познании особого рода, **в первую очередь о самопознании**. Характер такого познания, сулящего человеку **приобщение к некоей целостности**, преодоление отчужденности, проявляется в словах: **“Если же вы не познаете себя, тогда вы в бедности и вы — бедность”**.

Изречение 4 в целом продолжает **тему знания, дарующего жизнь**. Не станем останавливаться 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 обозначается тема инверсии** (**“много первых будут последними”**), которая в дальнейшем прозвучит неоднократно. Привлекает внимание также самый конец изречения (**“... и они станут одним”**). Из других изречений, где не раз повторяется **оппозиция единство — разделенность**, вытекает, что она связана с основными 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 познанию звучит и в изречении 5: **“... познай то, что**

перед лицом твоим, и то, что скрыто от тебя, откроется тебе. Ибо нет ничего тайного, что не будет явным”.

Отчетливо выраженное и связанное с процессом 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. Доресса, “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 8 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 разьединении 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 *ῥορε*, 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 учениками 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 нематериальной 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 (то есть 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, то есть 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 опасаться.** 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 исключаящие 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, связанного 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**” (Рар. Ох., 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 непременно 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 и 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**

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. Подобно 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 большую 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”**), то есть 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 предыдущим. 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 противопоставляются 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 канонem**, 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 канонem 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 закапчивается 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 виноградунике (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 виноградунике 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”**. Заключение в нем формулу Ж. Доресс называет таинственной. Налицо противопоставление. **Что означает слово “все”?** Доресс, 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 художественного 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 избраннычество 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, понизывающим 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 с 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. Попробуем и здесь не отступать от принятого однажды принципа — проследить 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” (то есть 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 издателем 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, настораживает изречение 90. По справедливому замечанию комментаторов, оно повторяет слова из канона (Мф.8.20; Лк.9.58). Но едва ли его надо 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 памятника биографический элемент — из жизнеописания Иисуса. Выражение “Сын человека” в 90-м сопоставимо с таким же в 110-м, где оно относится к тем, кто верен учению Иисуса, изречение 91 можно истолковать как продолжающее мысль, высказанную в 90-м, то есть предполагать, что и тут и там речь идет **об участии 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 должно 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 содержания, 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 сравнениях, 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 **настаивает на обособлении духовной 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), то есть 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 (то есть **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 недостойн 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 представлении, 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, переосмыслившего материал и вносившего в произведение единство[21].

.....

Nors tokius tekstus rengė sovietinės sistemos mokslininkai, neva ateistai, tačiau aš ne iš nuogirdų žinau, kad daugelis jų buvo tiesiog sąžiningi tyrinėtojai ir labai apsišvietę žmonės. Dabar tokių beveik nebėra...

Хотя подобные тексты были подготовлены учёными советской системы, якобы атеистами, я знаю не понаслышке, что многие из них были просто честными исследователями и очень просвещёнными людьми. Сейчас их почти не осталось...

Источник: Апокрифы древних христиан: Исследование, тексты, комментарии / Акад. обществ. наук при ЦК КПСС. Ин-т науч. атеизма; Редкол.: А. Ф. Окулов (пред.) и др. — М.: Мысль, 1989. — стр. 219 — 262.

http://khazarzar.skeptik.net/books/kat_thom.htm