

ческие виллы, и отражают, таким образом, общую тенденцию развития рабовладельческого строя в этот период.

В этой же связи следует рассматривать и вольноотпущенничество. В I—II вв. оно знаменует собой развитие рабовладельческих отношений в Галлии, а позднее превращается в один из источников колоната, ярким примером чего могут служить уже упоминавшиеся села в Белгике, заселенные отпущенниками.

Н. Н. Белова

EPIGRAPHICAL AND ARCHAEOLOGICAL EVIDENCE ON FORMS OF DEPENDENCE IN THE AGRICULTURE OF ROMAN GAUL, I—III CENTURIES

by N. N. Belova

Inscriptions from rural areas seldom contain direct information on the use of slave labour in agriculture. However, they rather often mention slaves and freedmen, which suggests a definite development of slave relations in the *civitates* of these districts and justifies the conjecture that, at least in some cases, the slaves and freedmen mentioned were employed in agricultural work. A strong argument in favour of this conclusion is the fact that these inscriptions are found in the same area in which the medium-sized villa (the typical form of the agricultural unit exploiting slave labour) is also often found. Direct evidence of the employment of slave labour in agriculture is provided by the ruins of several such villas, from which may be reconstructed the plan of the farm buildings, among them the slave quarters and storerooms for agricultural implements, etc. Stocks for punishing slaves, and remains of *ergastula*, are also found in these ruins.

Traces of the exploitation of slave labour appear in all three of the Gallic provinces, but are most unambiguously revealed in the highly Romanised *civitates* of southern, central and northeastern Gaul, the regions which came under the direct and active influence of Italic-Roman slave institutions.

The same sources attest the important role still played, throughout the three centuries under review, by the earlier Celtic form of dependence, the *clientela*. The *colonatus* also appears, but for the most part on large estates and the institution relates to a period later than the *floruit* of the villas worked by slave labour.

К МЕТОДИКЕ ИЗУЧЕНИЯ ИСТОЧНИКОВ ПО ИСТОРИИ РАННЕГО ХРИСТИАНСТВА

(На примере литературы об «Евангелии от Фомы»)

Любой исторический труд вызывает к себе интерес двоякого рода: предметом размышлений может стать как содержание суждений автора, так и способ, которым он к ним пришел. Задумываясь над содержанием труда, над его основными идеями, над смыслом употребляемых понятий, мы нащупываем в нем более или менее явные следы влияния общего мировоззрения автора. Хотя сказывается это всегда по-разному — одни черты мировоззрения выступают на первый план, другие остаются в тени, — все же система общих идей, априорных для данного исследования, составляет основу, на которой оно вырастает. Именно она в значительной мере определяет то, как будут поняты автором источники, она как бы сообщает направление их интерпретации, создает границы ее.

Исторический труд привлекает внимание не только своим конкретным содержанием. Источниковедческие приемы автора, последовательность логических операций, вся структура исследования — то, что в сочинении не существует вне конкретного содержания, — может быть отделено нами от этого последнего и подвергнуто анализу.

Многоплановость исторического произведения, соответствующая разнообразию тех точек зрения, с которых мы его изучаем, должна предостеречь от однозначных оценок. Мы можем, не соглашаясь с идеями того или иного автора, следовать некоторым из его методических приемов или, разделяя в отдельных случаях его общен историческую концепцию, разойтись с ним в способах работы с источником, в ходе рассуждений и выводах.

Открытие всякого нового исторического источника двояким образом влияет на науку. Во-первых, ставший доступным документ заставляет ученых в большей или меньшей степени изменить и углубить содержание их представлений о том или ином факте, событии, явлении. Во-вторых, в процессе изучения документа совершенствуется и логическая сторона исторического исследования, его методика. Поэтому обширная зарубежная литература, обязанная своим появлением открытию в 1945—1946 г. близ совр. деревни Наг-Хаммади (древн. Хенобоскион) коптско-гностических рукописей, которые знакомят нас с идейной атмосферой, религиозными поисками и чувствами людей первых веков нашей эры, — эта литература интересна не только с точки зрения ее содержания, но и с методической стороны.

Круг приведенных примеров ограничивается литературой, посвященной одному памятнику — «Евангелию от Фомы», занимающему среди найденных близ Наг-Хаммади евангелий, религиозных трактатов, откровений, диалогов, деяний исключительное место. Все в этом памятнике — сравнительно ранняя датировка кодекса, в котором дошло до нас евангелие (знатоки коптской палеографии колеблются между серединой III и V веком¹), отличная сохранность текста («Вот тайные слова, которые сказал Иисус живой и которые записал Дидим Иуда Фома» — так начинается евангелие²) — не могло не вызвать острого интереса у тех, кто занимается историей раннего христианства. Перед исследователями встала задача интерпретировать новый источник, сумевший пролить свет на один из наиболее темных периодов в многовековом существовании христианской религии. В сочинении, претендующем на изложение тайного учения Иисуса и отвергнутом церковью, ученые вот уже два десятилетия ищут ответы на многочисленные вопросы, касающиеся идейного развития раннего христианства.

Нас занимает здесь по преимуществу методика работ, рассматривающих «Евангелие от Фомы».

Среди исследователей «Евангелия от Фомы» немало лиц, связанных с конфессионализмом различного толка. Это обстоятельство в той или иной мере определяет угол их зрения, отбор изучаемых вопросов, способы анализа, содержание отдельных суждений. Но, как уже говорилось, исторический труд неоднороден, и потому следует как можно внимательнее рассмотреть его, чтобы сказавшиеся в нем особенности авторского мировоззрения не заслонили от нас других достоинств или недостатков труда. Без внимательного рассмотрения специальной литературы немислимо дальнейшее изучение памятника: как методика будущего исследования, так и конкретная тематика его могут быть выработаны лишь на основе критического освоения того, что уже было сделано в этом направлении. К тому же этот анализ может быть полезен и для уяснения некоторых более общих явлений в развитии современной историографии раннего христианства, а также для уточнения тех методических принципов, которые следует применять при работе с источниками по истории раннего христианства.

Начнем с тех методов в библистике, которые оказали очень сильное влияние на зарубежную литературу, посвященную новооткрытому евангелию, с так называемых критики текста и критики формы. Ближайшая область, в которой названные методы

¹ Apocryphon Iohannis, the Coptic Text of Apocryphon Iohannis in the Nag Hammadi Codex II with Translation, Introduction and Commentary by S. Giversen, Copenhagen, 1963, стр. 16.

² Ев. от Фомы, 80, 10—12.

проявились весьма отчетливо, — это область изучения синоптических евангелий. Нередко пишут о последовательности, в которой эти методы сменяли друг друга: критика текста, популярная в протестантской среде конца XIX — двух первых десятилетий XX столетия, после выхода в свет в 1921 г. работы Р. Бульмана «История синоптической традиции»³ постепенно уступила место критике формы.

Не следует сводить критику текста и критику формы к тем общенсторическим методам, которые мы в конечном счете обнаруживаем почти в любом исследовании и которые существуют, вероятно, столь же длительное время, как и сама историческая наука. Метод критики текста и метод критики формы подразумевают одновременно и более узкое и более широкое содержание, чем понятие «общенсторический метод». Узость проявляется в том, что оба названных метода связаны с изучением вполне определенного круга источников — евангельских текстов, хотя в большей или меньшей степени обязаны своим появлением соответствующим исканиям в области античного источниковедения. Широта же — в том, что предполагается применение собственно не одного, а целого ряда последовательно сменяющих друг друга приемов исследования, причем их предопределяют некоторые общие идеи, которыми руководствуется исследователь.

Работы, связанные как с критикой текста, так и с критикой формы, предполагают одну цель — перейти от синоптических евангелий, от изложения учения Иисуса к самому учению, к его аутентичной основе. В основу первого метода положен прием сравнения евангельских текстов Матфея, Марка и Луки (с учетом основных рукописных вариантов). Внимательно изучались лексика, грамматика и синтаксис евангелий⁴. То общее, что обнаруживалось в результате подобного сравнения текстов, должно было, по мнению сторонников этого метода, указывать на источники евангелий и лечь в основу некоего первоначального текста. Больше всего сомнений внушал материал, встречавшийся лишь у одного евангелиста⁵.

Критика текста сопровождалась возникновением гипотез об относительной древности того или иного евангелия, о заимствованиях евангелистов друг у друга. Защищали идею о существовании двух основных самостоятельных источников синоптических евангелий: Q и Марка. Одновременно слышались голоса в пользу противоположных мнений: «Евангелие от Матфея» предшествовало Марку и Луке; Лука использовал Матфея; Марк использовал Матфея и Луку⁶. Склонялись к признанию четырех источников для синоптических евангелий.

Как ни верны были некоторые наблюдения о схождениях и расхождениях в текстах синоптиков, как ни важен самый факт привлечения к этому внимания исследователей, все же прийти к удовлетворительным выводам, дать единственно возможное объяснение, свести концы с концами только путем дробления текста на фразы и слова и последующего конструирования архетипа оказалось невозможным. Достигнуть согласованной теории развития текста, которая объясняла бы основные расхождения в синоптических евангелиях с помощью более или менее исключительного применения приемов критики текста, не удавалось. Бесполезные попытки абсолютизировать эти приемы, пойти по пути почти механических манипуляций с вырванными из общего контекста евангелий отрывками свидетельствовали о необходимости как-то изменить методику исследования. Поэтому и в период увлечения критикой текста для большей убедительности гипотез о существовании того или иного источника синоптиков исследователи нередко выходили за рамки сопоставления евангельских версий, обращались к общим характеристикам евангелий, к их связям с идейной жизнью эпохи, т. е. пользовались иными методическими приемами.

³ R. B u l t m a n n, *Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen, 1921.

⁴ О последовательности операций над текстом синоптических евангелий по этому поводу см. Fr. C. G r a n t, *The Gospels. Their Origin and Their Growth*, L., 1957, гл. IV (стр. 40—51).

⁵ А. Ю л и х е р, *Религия Иисуса и начало христианства до Никейского собора*, пер. с немецкого, в кн. «Общая история европейской культуры», том V, отдел 1, СПб, [б. г.], стр. 160.

⁶ См. W. R. F a r m e r, *The Synoptic Problem*, N. Y.—L., 1964.

Спорадическое, стихийное обращение к подобным параллелям с 20-х гг. нынешнего столетия преобразилось в сознательно проводимый принцип, легло в основу метода, обозначаемого в немецкой литературе терминами *Formgeschichte*, *Traditionsgeschichte*, *Redaktionsgeschichte*, *Redaktionstheologie*, в английской — *form criticism*. Прежде на евангельские тексты смотрели с точки зрения возможности восстановить общий письменный источник (или источники) синоптиков, теперь стали искать следы устной традиции, которая, по мнению сторонников нового метода, лежала в основе евангелий. Для этого делили евангелие на отдельные сюжеты; изучали форму, в которой они сохранились в евангелиях; от этой формы шли к восстановлению мотивов и характера тех поучений, частью которых сюжет был когда-то, прежде чем евангелист включил его в свое повествование, в свою теологическую систему. Отсекали как более поздние наслоения те части текста, которые указывали на связь с теологией евангелистов, раннехристианской общины или иудаизма. Остаток же полагали возможным связать с Иисусом. Таким образом, в евангелиях стремились распознать различные этапы формировавшейся в течение более или менее длительного времени традиции. Историю предания восстанавливали, двигаясь от нынешнего состояния текстов через различные влияния раннего христианства и иудаизма к реконструируемой традиции, какой она должна была быть в начале освоения ее раннехристианской общиной для своих специальных целей. В евангелиях видели теологически мотивированный рассказ⁷, а не историческое повествование, считали, что они представляют учение раннехристианской общины, что в их основе лежит множество источников, что записи текстов предшествовала живая устная традиция.

Хотя один из горячих сторонников описанного выше метода Ф. Грант подчеркивает, что этот метод не имеет ничего общего с исторической критикой, что речь идет о критике чисто литературной⁸, нам очевидна его значимость для целей собственно исторического исследования. Если даже отвлечься от конкретного содержания гипотез, вошедших в историческую науку с методом критики формы (например, об устной традиции, лежащей в основе евангелий), то в трудах Р. Бульмана, М. Дибелиуса, И. Иеремии и других можно отметить бесспорно перспективный для дальнейших исследований сформулированный и отчасти проводимый ими принцип изучения евангельских текстов с точки зрения связи их с раннехристианской и иудейской традицией.

Легче всего уяснить особенности метода критики текста и метода критики формы, обратившись к конкретным примерам. Мы заимствуем их, как было сказано выше, из литературы, комментирующей «Евангелие от Фомы». Поскольку этот памятник стал достоянием ученых, когда время безусловного господства метода критики текста осталось позади и критика формы широко распространилась в зарубежной библеистике, постольку с первым методом в историографии «Евангелия от Фомы» мы имеем дело лишь в той мере, в какой отдельные приемы его были усвоены сторонниками нового метода и применялись ими в сочетании с этим последним.

Изречение 36⁹ (87, 5—7). «Иисус сказал: Нет пророка, принятого в своей деревне. Пусть не лечит врач тех, кто знает его!».

Комментирующий текст Ж. Доресс утверждает, что это развернутая форма изречения, которое мы читаем у Матф. 13, 57; Марк. 6, 4 и Иоан. 4, 44. Более полное содержание его есть у Лук. 4, 24¹⁰. Р. Грант и Д. Фридман считают изречение развившимся из Лук. 4, 24, к которому оно ближе, чем к другим параллелям (Матф. 13, 57; Марк. 6, 4). Вторая часть иногда рассматривается как аутентичная, но на равных основаниях в ней можно подозревать и модификацию «поговорок», цитированной Лук. 4, 23¹¹.

⁷ Правда, в литературе эта мысль неоднократно высказывалась и прежде. Она встречается уже у Реймаруса (1694—1768) — см. об этом M. P e r r i n, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, L., 1967, стр. 210.

⁸ G r a n t, ук. соч., стр. VIII.

⁹ Нумерацию изречений даем по J. D o r e s s e, *L'Évangile selon Thomas ou les paroles secrètes de Jésus*, P., 1959.

¹⁰ D o r e s s e, ук. соч., стр. 167.

¹¹ Robert M. G r a n t with David Noel F r e e d m a n, *The Secret Sayings of Jesus*, L. — Glasgow, 1960, стр. 142.

Р. Вильсон колеблется, признать ли изречение аутентичным или видеть в нем расширенную каноническую версию ¹².

Итак, к чему пришли комментаторы? Более осторожный в данном случае Доресс ограничился лишь указанием на то, что существует параллель тексту Фомы, и не коснулся проблемы заимствований. Грант и Фридман сочли возможным предложить ее решение (Фома заимствовал у Луки), однако усомнились по поводу второй части изречения — признать ли слова принадлежащими Иисусу, или отнестись к ним как к переработанному автором евангелия от Фомы тексту Луки. Эти колебания разделил Вильсон. Таким образом, комментаторы не смогли получить с помощью сравнения текстов однозначный ответ на вопрос «кто у кого заимствовал?». Но ведь если даже мы сочли бы гипотезу об аутентичности второй части изречения 36 доказанной, то что дало бы это нашему представлению о системе религиозных взглядов Иисуса?

Изречение 67 (92, 2—20). «Иисус сказал: Был человек богатый, который имел много добра. Он сказал: Я использую мое добро, чтобы посеять, собрать, посадить, наполнить мои амбары плодами, дабы я не нуждался ни в чем. Вот о чем он думал в своем сердце. И в ту же ночь он умер. Тот, кто имеет уши, да слышит!».

Доресс свел свой комментарий к констатации, что та же самая притча есть у Лук. 12, 16—20¹³. Грант и Фридман видели у Фомы просто исправленную версию притчи о богатом глупце, приведенной Лук. 12, 16—20. Пропуск, допущенный Фомой по сравнению с текстом Луки («... в сию ночь душу твою возьмут у тебя...»¹⁴ — 12, 20), Грант и Фридман пытались объяснить тем, что слова эти якобы были введены в изречение 88¹⁵ (по нумерации Доресса — 92). Вильсон полагал, что Фома знакомит нас с поздним развитием притчи, имеющейся у Луки. Это, однако, не означало, по мнению Вильсона, непременно прямого заимствования у Луки. Свободное цитирование на память, как думал Вильсон, в большей степени было свойственно автору «Евангелия от Фомы», чем использование «ножниц и клея» ¹⁶.

Снова перед нами разворачиваются довольно бесплодные поиски первоначального варианта, тем более обреченные на неудачу, что тексты для сравнения берутся в явно урезанном виде. В первую очередь это относится к тому тексту Луки, с которым сравнивают изречение 67. Действительно, за § 20, на котором и Доресс, и Грант — Фридман обрывают цитату, следует § 21, который, как бы резюмируя содержание притчи, объясняет значение ее образного языка: «Так бывает с тем, кто собирает сокровища для себя, а не в бога богатеет». Эти слова позволяют смотреть на притчу в целом как на элемент религиозной системы, притом строго определенной — той, которая в самоотречении, в безраздельном служении богу утверждает путь спасения. Лишенная же этих слов притча у Луки может быть истолкована лишь как напоминание о непрочности земного богатства, что, разумеется, не тождественно с приведенным выше ее осмыслением.

Задача, которую ставит перед исследователями текст Фомы, еще сложнее. Здесь нет дополнительного ключа к интерпретации притчи, зато есть призыв, который у него неоднократно встречается и который должен насторожить читателя: «Тот, кто имеет уши, да слышит!» ¹⁷ Это — призыв быть внимательным, вдуматься в скрытый смысл притчи. Он перекликается с началом евангелия, где тем, кто постигнет значение слов Иисуса, обещано бессмертие ¹⁸. Но как расшифровать изречение, на зашифрованность которого столь недвусмысленно намекает евангелие? Мы видим единственный путь: он не в буквальных сопоставлениях с вырванными из общего контекста отрывками из

¹² R. Mc L. Wilson, *Studies in the Gospel of Thomas*, L., 1960, стр. 60—61, 147, 151.

¹³ Dorese, ук. соч., стр. 183 сл.

¹⁴ Переводы из новозаветных текстов даны по изд. Московской патриархии, М., 1956.

¹⁵ Grant — Freedman, ук. соч., стр. 159 и 173.

¹⁶ Wilson, ук. соч., стр. 99 сл.

¹⁷ Эту формулу, неоднократно встречающуюся в канонических евангелиях (Матф. 13, 9; Марк. 4, 9 и 4, 23; Лук. 8, 8, и т. д.), мы находим у Фомы в изречениях 8, 26, 29, 67, 69, 100.

¹⁸ Ев. от Фомы, 80, 12—14; «И он сказал: Тот, кто найдет истолкование этих слов, не вкусит смерти».

синоптиков и других авторов, а в поисках связи изречения с целым — с той религиозной системой, которая более или менее явственно вырастает перед читающими «Евангелие от Фомы».

Каждое изречение — элемент религиозной системы, которую представляет евангелие, но элементом оно может быть названо лишь постольку, поскольку его рассматривают в связи с целым. Взятое же вне этой связи изречение может и не напоминать о религиозном сознании (это верно, например, для изречения 67). Если бы оно дошло не в виде части «Евангелия от Фомы», а само по себе, то что мы могли бы извлечь из него, кроме указания на неосведомленность человека о его будущем? В евангелии же изречение выполняет иную и вполне определенную функцию. Собственно говоря, только эта функция, только это значение, которое становится понятным, когда мы смотрим на изречение сквозь призму целого, заставляет различать в отдельном изречении черты этого целого, черты определенной религиозной системы. Осуждение мира — одна из центральных тем «Евангелия от Фомы». Это осуждение здесь, в отличие от канонической системы Луки, не тождественно, однако, служению богу. В изречении 67 индиксатором системы Луки, не тождественно, однако, служению богу. В изречении 67 индиксатором системы Луки, не тождественно, однако, служению богу. В изречении 67 индиксатором системы Луки, не тождественно, однако, служению богу. В изречении 67 индиксатором системы Луки, не тождественно, однако, служению богу.

Изречение 68 (92, 10—35). «Иисус сказал: У человека были гости, и когда он приготовил ужин, он послал своего раба, чтобы тот позвал гостей. Он пошел к первому (и) сказал ему: Мой господин зовет тебя. Тот 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 (и) сказал ему: Мой господин позвал тебя. Тот сказал ему: Я купил дом и меня просят на день; у меня не будет времени. Он пошел к другому (и) сказал ему: Мой господин зовет тебя. Тот сказал ему: Мой друг собирается жениться, и я — тот, кто устроит свадебный пир; я не могу пойти, я отказываюсь от ужина. Он пошел к другому (и) сказал ему: Мой господин зовет тебя. Тот сказал ему: Я купил деревню; я иду собрать доход; я не смогу пойти; я отказываюсь. Раб пошел (обратно) и сказал своему господину: Те, кого ты позвал на ужин, отказались. Господин сказал своему рабу: Выйди на дороги; тех, кого ты найдешь, приведи, чтобы они поужинали; покупатели и торговцы не войдут в места моего отца».

Снова Доресс в комментариях к притче приводит варианты (Матф. 22, 1—10 и Лук. 14, 16—24), указывая на наибольшую близость ее формы у Фомы к Луке¹⁹. Позиция Гранта и Фридмана определена. «Здесь Фома переписывает притчу о пире из Лук. 14, 16—24, добавляя некоторые необходимые детали из подобного рассказа у Матф. 22, 1—10»²⁰. Притча о пире в передаче Фомы кажется Гранту и Фридману более городской по своему характеру, чем в передаче Луки. Заключительные слова изречения 68 эти авторы связывают с Лук. 14, 24 и рассказом синоптиков об изгнании торгующих из храма. Фома, по их мнению, уточняет мысль о мирских делах, которыми большинство людей занято больше, чем царством небесным: продажа и покупка сбивают их с пути²¹. Вильсон присоединяется к мнению Гранта и Фридмана о том, что версия Луки отражает сельскую атмосферу, версия же Фомы — городскую. Он объясняет это перенесением притчи из Палестины в эллинистическое окружение²².

Подробный анализ изречения 68 в совокупности с параллелями из Матфея и Луки находим у Перрина. Перрин действует, руководствуясь методом критики формы, теоретическому обоснованию и защите которого посвящена первая глава его книги²³; тем интереснее для нас его комментарий²⁴. Приведя различные версии сюжета, Перрин отмечает в них то, что, по его мнению, обязано влиянию теологии Матфея и Луки, их отношению к проповеди нового учения в среде язычников. Затем он обращается к версии «Евангелия от Фомы», считая ее полностью независимой от канона и более примитивной, за исключением мотивов, по которым гости отказываются от приглашения. Перрин не находит у Фомы ту аллегорию, которую он видит у синоптиков. Акцент в

¹⁹ D o r e s s e, ук. соч., стр. 184.

²⁰ G r a n t — F r e e d m a n, ук. соч., стр. 161.

²¹ Там же.

²² W i l s o n, ук. соч., стр. 100 сл.

²³ P e r r i n, ук. соч., стр. 15—53.

²⁴ Там же, стр. 110—114.

изречении 68 падает на заключение, которое отражает гностическое презрение к материальному миру и тем, кто поглощен его заботами.

Проделанная комментатором предварительная работа позволяет ему набросать ту версию притчи, которая и представляется ему наиболее близкой к учению Иисуса. Предоставим слово самому Перрину: «Мы можем затем вообразить рассказ о человеке, который приготовил ужин и пригласил гостей. Когда пришло время, он послал своего слугу вторично за гостями, которые ранее изъявили свое согласие посетить его, а теперь все стали отказываться; по той или иной причине ни один из них не смог прийти. Что же сделает хозяин? Помня о заслуге и милости подаяния, он пошлет своего слугу позвать бедных на ужин, как сделал это сборщик податей Бар Майон ²⁵». Интерпретируя этот рассказ, Перрин утверждает, что акцент его был на взаимоотношениях гостей и хозяина, которые аналогичны отношениям между евреями и богом ²⁶.

Подведем итоги. Комментаторов (за исключением Доресса) по-прежнему занимает вопрос о том, кто у кого заимствовал. Мнения на этот счет высказываются разноречивые: Фома заимствовал притчу у Луки и Матфея (Грант — Фридман); версии синоптиков и Фомы — самостоятельные (Перрин).

Пути, которыми идут исследователи, различны. Одни, пытаясь восстановить границы распространения отдельных версий, оставляют в стороне вопрос о роли притчи в евангелии и считают возможным извлечь прямые указания на то, что их интересует, из деталей, которые говорят о месте действия притчи. Такой «прямолинейностью» интерпретации грешит и рассуждение Гранта — Фридмана о заключении изречения 68. Связь притчи о пире с одной из основных тем Фомы — с отвержением мира, его забот и радостей — представляется несомненной. Здесь не место говорить о религиозном значении этой темы, о ее гностической окраске у Фомы. Обо всем этом дает нам право судить не изречение 68, а совокупность многих данных, извлекаемых из «Евангелия от Фомы». Но и относительно изречения 68, читаемого в связи с другими изречениями, справедливым представляется утверждение, что скрытый смысл притчи — осуждение мира. Поэтому едва ли верно, толкуя притчу в целом метафорически, понимать буквально фразу, направленную против покупающих и продающих.

У Перрина мы наблюдаем попытку подойти к притче с точки зрения ее значимости для религиозной системы того источника, в котором она сохранилась. Руководствуясь этим намерением, он стремится объяснить своеобразие каждой версии притчи той особой целью, которую преследовал евангелист. Прав или неправ Перрин в конкретных случаях, самый принцип, по нашему мнению, заслуживает внимания. Но, наметив связь отдельных версий с целым — с теологией тех памятников, в которых мы их находим, Перрин делает следующий шаг. Он устраняет из притчи все, на эту связь указывающее, и оставляет рассказ, по его мнению, первоначальный, восходящий к Иисусу, а по нашему мнению, — лишенный именно того, что собственно интересует нас в притче, когда мы занимаемся историей религии, — ее связи с древней религиозной системой. Мы полагаем, что с помощью отсеечения частей, говорящих о зависимости притчи от теологии источника, в котором она дошла, нельзя подойти к ее раннему варианту, поскольку такая операция в конце концов уничтожает возможность судить о притче как об элементе древней религиозной системы. Притча превращается в объект исследования филологического, этнографического, какого угодно, но только не исследования религиозного сознания древних.

Однако было бы неверным сказать, что у Перрина на последнем этапе его изучения притчи отсутствует ее религиозная интерпретация. Она есть у Перрина, но своеобразие его интерпретации заключается в том, что она не выявляет значения притчи как элемента религиозной системы, представленной в источнике, а навязывает ей то религиозное содержание, которое из контекста источника извлечь нельзя.

На примерах комментариев к трем из 118 изречений «Евангелия от Фомы» мы проследили некоторые приемы методов критики текста и критики формы.

²⁵ Речь идет об одном из действующих лиц сюжета, рассказанного в Талмуде (j. Sanh. 6, 23 c — приводим по P e r r i n, ук. соч., стр. 111 сл.).

²⁶ P e r r i n, ук. соч., стр. 113 сл.

Критика текста, сводившаяся к изолированному сравнению отдельных версий, не подвела ученых к сколько-нибудь согласному представлению о развитии традиции, ее преемственности, относительной хронологии и т. д. Своеобразие источника, заключенное не в уникальности высказанных суждений, а в их сочетании и значении, неизбежно исчезало при попытках пользоваться одними только приемами критики текста.

Метод критики формы больше удовлетворяет целям, которые стоят перед исследователем «Евангелия от Фомы»: во-первых, попытаться понять смысл, вложенный в него автором и намеренно скрытый от читателей за привычными образами народных рассказов; во-вторых, найти подходящее место этой системе религиозных взглядов в нашем представлении об идейном развитии древних.

Как уже говорилось, значение отдельных мыслей можно понять, только соотнося их с целым. В этом отношении распознавание связей выбранного сюжета с общей системой идей памятника кажется нам необходимым этапом исследования. Поэтому, если подходить к «Евангелию от Фомы» как к памятнику религиозной мысли, вполне закономерно пытаться обнаружить в изречениях следы зависимости от теологии евангелиста. Этот прием сторонников критики формы представляется оправданным. Когда же затем они снимают в источнике все, указывающее на обнаруженную зависимость, полагая при этом, что избавились от более поздних частей, они, в сущности, уничтожают возможность видеть в изречениях черты религиозной системы. Такой прием критики формы, якобы ведущий нас к более ранним слоям христианской религии, а на самом деле уводящий вообще от религиозной системы сознания древних, мы не можем принять.

Итак, разбор методов, применявшихся исследователями «Евангелия от Фомы», приводит к мысли, что дальнейшее изучение памятника должно основываться на анализе всей системы религиозных идей. Поэтому следует изучать в памятнике то, что является составными частями этой системы, и так, чтобы эти составные части системы в нашем восприятии не переставали ими быть. Это — необходимый этап исследования, без которого невозможна дальнейшая работа с источниками. Любые более широкие историко-религиозные сопоставления, попытки связать памятник с той или иной идейной средой, привлечь его для решения разнообразных проблем истории христианства и гностицизма — все это представляется нам невыполнимым без соблюдения того принципа, к которому мы стремились привлечь внимание читателя.

Хотя методику исследования можно отделить от его содержания, оба момента тесно связаны между собой и влияют друг на друга. Это ясно видно на примере работ, касающихся «Евангелия от Фомы», их методических особенностей и тематической направленности.

Наиболее остро дискутируется тема, связанная с определением места, которое занимает новонайденное евангелие в истории раннехристианской традиции. Мнения, высказанные специалистами по этому поводу, весьма разнообразны. Часть исследователей стоит за зависимость памятника от канона²⁷. Другие, напротив, считают, что «Евангелие от Фомы» развилось из традиции, самостоятельной по отношению к канонической²⁸.

Конечная цель большинства авторов существующих работ — обнаружить аутентичные части евангелия, т. е. традицию, которую они могли бы возвести к Иисусу. Сторонники критики текста полагают, что приближаются к искомому, пуская в ход «критерий многократного засвидетельствования». Сторонники критики формы изымают из текста все то, что имеет отношение к теологии раннехристианской общины, гудаизму, гностицизму, как к наслоениям более поздним. Мы не раз уже замечали, что в результате таких усилий в руках исследователей нередко оказывается текст, лишенный рели-

²⁷ Например, Grant — Freedman, ук. соч., стр. 110.

²⁸ Например, H.-Ch. Puech, *Das Thomas-Evangelium*, в кн. Hennecke — Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, I, Tübingen, 1959, стр. 199 сл., особенно 221 сл.; Leopoldt — Schenke, *Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag-Hamadi*, Hamburg — Bergstedt, 1960; Wilson, ук. соч., стр. 144 сл.; Perrin, ук. соч., стр. 36—37.

гиозной интерпретации. Но диспут о притче, взятой вне религиозной интерпретации, так же не имеет отношения к истории религии, как спор о реальном существовании Иисуса. Ведь религия — не что иное, как интерпретация особого рода, идет ли речь о притче или о жизни человека. Поэтому тщетны для целей истории религии усилия, итогом которых оказывается разрыв связей с этой интерпретацией.

В заключение хотелось бы указать на несколько вопросов, подход к которым тесно связан с методикой исследования. К ним относится прежде всего тема, которой касаются почти все, кто занимался «Евангелием от Фомы», — тема композиции памятника. Специалисты обращают внимание на отсутствие связи между отдельными изречениями²⁹, на случайность плана, на противоположность в этом отношении между Фомой и синоптиками. Изолированный по преимуществу анализ отдельных отрывков и породил подобные утверждения. Хотя разница в композиционных принципах Фомы и синоптиков велика (что обусловлено разницей их религиозных систем), все же, тем не менее, своеобразная последовательность в порядке изречений существует. Далеко не простая композиция произведения подчас намекает на скрытый смысл изречений. Поэтому мы должны с особенным вниманием присматриваться к ней, как к возможному ключу для истолкования евангелия.

Постоянный интерес изучающих «Евангелие от Фомы» привлекает к себе вопрос об отношении этого памятника к гностицизму. Не всматриваясь пока в существо тех суждений, которые по этому поводу были высказаны, мы и здесь остановимся только на моментах методического порядка, от которых в значительной мере зависит обоснованность выводов.

О первом из них, пожалуй, яснее всего высказался Г. Джоунас. Речь идет о последовательном отношении к гностической доктрине как к абстракции, вводимой современными исследователями³⁰ и соответствующей некоторому комплексу общих черт (разными учеными понимаемому по-разному) во множестве конкретных явлений духовной жизни древних. Приходится помнить, что эпитет, которым мы определяем содержание памятника — гностическое или не-гностическое, отвечает не интерпретации древних (хотя самый термин обязан своим происхождением именно им), а нашей интерпретации, зависящей от того, какого рода сумму признаков мы условились понимать под термином «гностицизм». Поэтому спор о том, считать ли «Евангелие от Фомы» гностическим или нет, теряет смысл, если в термине «гностицизм» спорящие видят разное содержание.

Второй момент, тоже имеющий отношение к методической стороне темы, сформулировал Г. Шенке, который писал: «Не все темное и таинственное — гностическое! Трудно определить, гностическое это или нет, в том случае, когда перед глазами не целое с его частями, а только частности, т. е. отдельные высказывания, представления, фрагменты системы»³¹. Это, в сущности, частный случай того общего правила, о котором говорилось выше, — истолкование отдельных образов, мыслей ложно, если оно вырвано из общей системы идей источника. Мы не вправе говорить о гностических деталях текста, можно судить лишь о целостном мировоззрении, об его гностическом характере. В противном случае мы рискуем потерять ясность представления о гностицизме как о нашей абстракции высшего порядка, имеющей отношение к особенностям мировоззрения древних, и раствориться в массе конкретных образов, которые в равной мере могли быть строительным материалом при создании древними самых различных систем мироздания.

Таковы наши наблюдения над методикой и содержанием литературы, посвященной «Евангелию от Фомы», которая требует, однако, и конкретного анализа по существу рассматриваемых проблем.

М. К. Трофимова

²⁹ См., например, Wilson, ук. соч., стр. 16—17.

³⁰ H. Jonas, *The Gnostic Religion*, 1958, стр. 41 сл.

³¹ H.-M. Schenke, *Die Gnosis*, в кн. «Umwelt des Urchristentums», I. Darstellung des neutestamentlichen Zeitalters, herausgegeben von J. Leipoldt und W. Grundmann, B., 1965, стр. 375.

THE METHODOLOGY OF SOURCE ANALYSIS IN RELATION TO THE HISTORY
OF EARLY CHRISTIANITY*by M. K. Trofimova*

The author discusses the two principal methods, textual criticism and form-criticism, which are applied in modern Biblical studies in order to discover the «authentic» elements in the sources. Taking for purposes of analysis commentaries on three sayings in the «Gospel According to Thomas», Nos. 36, 67 and 68, the author concludes that by comparing the various versions of these sayings in isolation from the general context of the source in each case (the method of textual criticism) it is impossible to arrive at an understanding of the development of religious tradition. Form-criticism is a more satisfactory tool for historical research, since it enables the critic to see the individual text in its relation to the religious systems reflected in the document as a whole. But when the form-critic then sets aside everything in the document which reveals this special relation, on the ground that it is relevant only to later religious systems, the remaining disjointed words and phrases, which he qualifies as «authentic», have, since they are taken out of all context, nothing in common with the religious thought of the ancient author.
