

# ОРИГИНАЛЬНОЕ ЧТЕНИЕ ПЕРИОДА Ин 1:1-5. ТЕКСТУАЛЬНАЯ ТРАДИЦИЯ, ПОЭТИКА И МЕСТО В РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ<sup>1</sup>

## СОДЕРЖАНИЕ

1. Решение текстуальной проблемы чтения версетов Ин 1:3-4 в *GNT*.
  - 1.1. Где ставить точку?
  - 1.2. Подбор свидетелей текста версетов Ин 1:3-4 в *GNT*.
  - 1.3. Христианские авторы, представленные свидетелями текста версетов Ин 1:3-4 в *GNT*.
2. «Западное» чтение версетов Ин 1:3-4, его происхождение и рецепция.
  - 2.1. Характеристика «западного» чтения версетов Ин 1:3-4.
  - 2.2. Происхождение «западного» чтения версетов Ин 1:3-4.
  - 2.3. Рецепция «западного» чтения версетов Ин 1:3-4.
3. Реальные свидетели чтения версетов Ин 1:3-4, включённого в текст *GNT*, и их показания.
  - 3.1. Кто и почему из свидетелей текста версетов Ин 1:3-4 в *GNT* не указан в критическом аппарате к 4-му версету?
  - 3.2. Гераклеон (согласно Оригену), Ориген, Евсевий Кесарийский и Епифаний как свидетели текста версетов Ин 1:3-4, принятого в *GNT* в качестве оригинального.
  - 3.3. Модификации текста версетов Ин 1:3-4, принятого в *GNT* в качестве оригинального.
  - 3.4. Свидетели чтения III (по Цану), или A<sub>1</sub> (по Ламаршу).
  - 3.5. Свидетели чтения IV (по Цану), или A<sub>2</sub> (по Ламаршу).
  - 3.6. Александрийский кодекс как текстуальный свидетель чтения версетов Ин 1:3-4.

---

<sup>1</sup>Доклад к Пятым библейским чтениям памяти о. Александра Меня. Москва, 16-17 мая 2009 года.

4. Единственное альтернативное вариантное чтение версетов Ин 1:3-4, представленное в критическом аппарата *GNT*.
  - 4.1. *Textus receptus* версетов Ин 1:3-4.
  - 4.2. Арианский и духоборческий споры как повод к появлению рассматриваемого чтения версетов Ин 1:3-4.
  - 4.3. Поиск самых ранних свидетелей чтения **I** (по Цану), или **B** (по Ламаршу).
  - 4.4. Сознательные пользователи чтения **B**.
  - 4.5. Иоанн Златоуст как самый яркий свидетель чтения **B** и его происхождения.
  - 4.6. Исихий, пресвитер иерусалимский, и его место в критическом аппарате *GNT* к версетам Ин 1:3-4.
  - 4.7. Ватиканский кодекс как текстуальный свидетель чтения версетов Ин 1:3-4.
5. Какое ещё чтение версетов Ин 1:3-4 известно?
  - 5.1. Общее впечатление от решения проблемы установления текста версетов Ин 1:3-4 в *GNT*. Необходимость новых поисков.
  - 5.2. Чтение **II** согласно Теодору Цану.
  - 5.3. Григорий Нисский как свидетель чтения **II** (по Цану) согласно Иньясу де ла Потри.
  - 5.4. Чтение **C** согласно Ламаршу и установленные им его свидетели.
  - 5.5. Курт Аланд об интересующем нас чтении.
6. Патристические и другие свидетельства в пользу оригинальности чтения **C**.
  - 6.1. Период Ин 1:1-5 и характер его цитирования в древней христианской литературе.
  - 6.2. Какие древние христианские авторы, включённые в аппарат *GNT* как свидетели текста версетов Ин 1:3-4, не могут рассматриваться в качестве таковых?
  - 6.3. Свидетели времени теологического монизма.
    - 6.3.1. Татиан.
    - 6.3.2. Феофил Антиохийский.
    - 6.3.3. Иринеи Лионский.

- 6.4. Свидетели времени становления триадологического персонализма.
  - 6.4.1. Тертуллиан.
  - 6.4.2. Ипполит.
  - 6.4.3. Послание Гемenea.
- 6.5. Свидетели эпохи никейской и постнической ортодоксии.
  - 6.5.1. Александр Александрийский.
  - 6.5.2. Афанасий.
  - 6.5.3. Эволюция воззрений на чтение версетов Ин 1:3-4 у Евсевия Кесарийского.
  - 6.5.4. Евсевий Эмесский.
  - 6.5.5. Каппадокийцы и их противник Евномий.
  - 6.5.6. Епифаний.
  - 6.5.7. Дидим.
  - 6.5.8. Макарий/Симеон.
  - 6.5.9. Иоанн Златоуст и предшествующая ему традиция понимания версета Ин 1:4.
  - 6.5.10. Свидетельство Феодора Мопсуэстского.
  - 6.5.11. Феодорит.
  - 6.5.12. Аммоний.
- 6.6. Показания папирусов 66-го и 75-го.
  - 6.6.1. Чтение периода Ин 1:1-5 в папирусе 66-м (Бодмер II).
  - 6.6.2. Чтение версетов Ин 1:3-4 в папирусе 75-м (Бодмер XV) и его последующая «коррекция».
- 6.7. Неожиданное славянское свидетельство чтения С.
- 6.8. Критические выводы относительно вариантных чтений версетов Ин 1:3-4 в свете имеющихся текстуальных данных.
  - 6.8.1. Показания греческих рукописей.
  - 6.8.2. Показания ранних переводов.

6.8.3. Показания отцов церкви и других раннехристианских свидетелей.

7. Период Ин 1:1-5 как поэтический и религиозный текст.

7.1. Литературные характеристики периода Ин 1:1-5 в науке XX века.

7.1.1. Гипотеза Чарльза Бёрни об арамейском иудео-христианском гимне в честь воплотившегося творческого Божьего Слова и её рецепция в науке XX века.

7.1.2. Установление хиастического характера пролога Евангелия согласно Иоанну (1:1-18).

7.1.3. Гипотеза Курта Аланда о ритмическом балансе при стихodelении версетов Ин 1:3-4 согласно чтению А.

7.1.4. Гипотеза Шарля де Сидрака о структуре версетов Ин 1:3-4 и наблюдение Жерара Роше.

7.2. Поэтическая структура периода Ин 1:1-5.

7.2.1. Поэтическая структура пролога (Ин 1:1-18) согласно Жану Иригуану и место в ней периода Ин 1:1-5.

7.2.2. Поэтическая структура пролога (Ин 1:1-18) согласно Гартмуту Гезе и место в ней периода Ин 1:1-5.

7.2.3. Поэтическая структура периода Ин 1:1-5 при чтении С.

7.3. Период Ин 1:1-5 в контексте Иоаннова корпуса. Проблема библейских, межзаветных и новозаветных аллюзий.

7.3.1. Несостоятельность мнения Брюса Мецгера о соответствии версетов Ин 1:4-3 при чтении **В** стилистическому узусу Иоаннова корпуса.

7.3.2. Понятия *жизнь* и *свет* как качественные предикаты Логоса в контексте Иоаннова корпуса.

7.3.3. Соотношение периода Ин 1:1-5 с Быт 1:1 дал.

7.3.4. Соотношение периода Ин 1:1-5 с учением о Сыне Божьем как о космическом принципе у Филона Александрийского и в новозаветной керигме (1 Кор 8:5-6; Евр 1:1-4 и Кол 1:15-17).

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- AB – *The Anchor Bible Commentaries*. New York, 1964 ff.
- ATR – *Anglican Theological Review*. Evanston, Illinois, 1918 ff.
- BEvTh - *Beiträge zur evangelischen Theologie*. München, 1940 ff.
- BP – *Biblia Patristica*. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique. Paris, 1975 ff.
- BibS – *Biblische Studien*. Freiburg, 1895 ff.
- CBQ – *Catholic Biblical Quarterly*. Washington, DC, 1939 ff.
- CCL – *Corpus christianorum, series latina*. Turnhout, 1954 ff.
- CSCO – *Corpus scriptorium christianorum orientalium*. Paris, Louvain, 1903 ff.
- CSEL – *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*. Wien, 1866 ff.
- GCS – *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*. Leipzig, Berlin, 1897 ff.
- GNO – *Gregorii Nysseni opera*. T. 1, 2. Edidit W. Jaeger. Leiden, 1960.
- GNT – *The Greek New Testament*. Fourth Revised Edition (1983). 2d Print. Stuttgart, 1993.
- JBL – *Journal of Biblical Literature*. Atlanta, GA, 1881 ff.
- LD – *Lectio Divina*. Paris, 1946 ff.
- NovTSup – *Novum Testamentum, Supplements*. Leiden, 1958 ff.
- NTAbh – *Neutestamentliche Abhandlungen*. Münster, 1908 ff.
- NTS – *New Testament Studies*. Cambridge, 1954 ff.
- PG – *Patrologiae cursus completus, series graeca*. Accurante J.-P. Migne. Parisiis, 1857—1866. T. 1—161.
- PL – *Patrologiae cursus completus, series latina*. Accurante J.-P. Migne. Parisiis, 1844—1864. T. 1—225.
- PTA - *Papyrologische Texte und Abhandlungen*. Bonn, 1968 ff.
- PTS – *Patristische Texte und Studien*. Berlin-New York, 1964 ff.
- RB – *Revue Biblique*. Jërusalem, 1892 ff.
- RSR - *Recherches de Science Religieuse*. Paris, 1910 ff.
- SB – *Sümiotique et Bible*. Lyon, 1975 ff.
- SC – *Sources Chrëtiennes*. Paris, 1941 ff.
- SE – *Science et Esprit*. Montréal-Ottawa, 1948 ff.
- SSL – *Spicilegium sacrum lovaniense*. Louvain, 1922 ff.
- SeT – *Studi e Testi*. Biblioteca Apostolica Vaticana, 1906 ff.
- STAC – *Studien und Texte zu Antike und Christentum*. Tübingen, 1998 ff.
- TCGNT – *A Textual Commentary on the Greek New Testament* by Bruce M. Metzger. Second Edition. Stuttgart, 1994.
- TU – *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*. Leipzig, Berlin, 1882 ff.
- VD - *Verbum Domini*. Roma, 1921 ff.
- WUNT I – *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*. 1. Reihe. Tübingen, 1950 ff.
- WUNT II – *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*. 2. Reihe. Tübingen, 1976 ff.
- ZKG - *Zeitschrift für Kirchengeschichte*. Gotha, Stuttgart, 1877 ff.
- ZNW - *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche*. Berlin, 1900 ff.

## **1. Решение текстуальной проблемы чтения версетов Ин 1:3-4 в GNT.**

Если мы обратимся к 4-му изданию *Греческого Нового Завета* (*The Greek New Testament* – далее *GNT*), выпускаемому Объединёнными Библейскими Обществами<sup>2</sup> и представляющему итог масштабной работы, проведённой в последние три с лишним столетия по выявлению оригинального текста Нового Завета<sup>3</sup>, то увидим, что, пожалуй, единственной текстуальной проблемой, которая там не нашла удовлетворительного решения, будет установление оригинального чтения версетов Ин 1:3-4. В свою очередь данное установление окажется возможным только в том случае, если указанные versets будут рассмотрены в контексте всего периода Ин 1:1-5, о чём свидетельствует раннехристианская (II-V/VI вв.) традиция его интерпретации. Её исследованию, равно как и поэтике периода Ин 1:1-5, а также определению его места в раннехристианской религиозной мысли и оценке его исследований в истекшем столетии я посвятил последние 12 лет своих трудов, наиболее важными результатами которых и намерен поделиться в настоящих заметках.

### 1.1. Где ставить точку?

В указанном критическом издании<sup>4</sup> и в «Текстуальной комментарии» к нему, составленном по поручению и при участии редакционного комитета проф. Брюсом Мецгером (*A Textual Commentary on the Greek New Testament* – далее *TCGNT*)<sup>5</sup>, данная проблема сводится к вопросу о том, где следует поставить точку, служащую разделению versets 3-го и 4-го, а именно: перед конструкцией ὃ γέγονεν (=что сотворено, в Синодальном переводе: *что начало быть*), так что бы ею начинался 4-й verset, или же после неё, когда ею бы, соответственно, 3-й verset заканчивался. Редакционный комитет в своём большинстве склонился к тому, чтобы в тексте *GNT* именно первый вариант воспроизвести в качестве оригинального чтения.

### 1.2. Подбор свидетелей текста versets Ин 1:3-4 в *GNT*.

При этом из свидетелей текста интересующего нас пассажа редакционным комитетом были исключены содержащие его древнейшие греческие рукописи, а именно

---

<sup>2</sup>*The Greek New Testament*. Former Editions edited by Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, and Allen Wikgren. Fourth Revised Edition edited by Barbara Aland, Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, and Bruce M. Metzger in cooperation with the Institute for New Testament Textual Research, Münster/Westphalia. 2d Print. - Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft/United Bible Societies, 1993.

<sup>3</sup>Об этом см. мой «Краткий очерк истории текстуальной критики Нового Завета». / Страницы, 12:4. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – С. 483-504.

<sup>4</sup>*GNT* – P. 312.

<sup>5</sup>*A Textual Commentary on the Greek New Testament*. A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament by Bruce M. Metzger on behalf and in cooperation with the Editorial Committee of the United Bible Societies' Greek New Testament. - Second Edition. - Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft/United Bible Societies, 1994. – P. 167-168.

датируемые рубежом II-III в. папирусы 66-й и 75-й (в оригинальном виде, без последующей правки), а также унциальные библейские кодексы IV-V вв. Синайский, Ватиканский и Александрийский, хотя в других случаях именно их показания имели бы приоритет. Причина столь нестандартного подхода вызвана как раз отсутствием в них пунктуации<sup>6</sup>. Насколько такой подход оправдан с точки зрения греческой библейской палеографии, это особый вопрос. В специальном исследовании (его результаты представлены в разделах 3.6; 4.7 и 6.6) я наглядно показываю, что нередкое отсутствие пунктуации при характерном для древней письменности *scriptio continua*<sup>7</sup> вовсе не отменяет наличия в соответствующей рукописи синтаксиса, когда оказывается возможным выделить не только целые периоды, но и входящие в них предложения и даже наиболее значительные клаузы. Собственно, и отмеченные рукописи дают нам интересные свидетельства, касающиеся основных вариантов чтения версетов Ин 1:3-4, бытовавших в II-V веках<sup>8</sup>.

В свою очередь ранние переводы Нового Завета, начиная со старолатинского (не ранее 2-й пол. II в. н.э.), в качестве свидетелей текста и вариантных чтений в *GNT* приводятся. Другое дело, что их число, также как и древнейших греческих рукописей невелико, так что, в любом случае, на первый план здесь выдвигаются куда более многочисленные патристические свидетельства: цитирование версетов Ин 1:3-4, прежде всего в контексте всего периода Ин 1:1-5, и прямые аллюзии к указанному периоду, включая отмеченные версеты, у христианских писателей II-V веков.

### 1.3. Христианские авторы, представленные свидетелями текста версетов Ин 1:3-4 в *GNT*.

Обратившись к аппарату, рассматриваемому вариантные чтения пассажа Ин 1:3-4 в *GNT*, мы обнаружим, что практически все христианские писатели II-III вв., как католические, так и гностические, держались того разделения версетов 3-го и 4-го, при котором точка ставится перед конструкцией ὁ ὑἱ γενν. В качестве свидетелей такого чтения здесь представлены, если их выстроить хронологически: Гераклион (согласно Оригену), Птолемей (согласно его посланию к Флоре, сохранившемуся у Епифания, и Иринею) и, вообще, валентиниане (согласно Иринею), Феофил Антиохийский, Иринею (согласно латинскому переводу его пространного сочинения «Против ересей» и армянскому переводу его «Доказательства апостольской проповеди»), Климент Александрийский, наасены и ператы (согласно Ипполиту), Ипполит, Гераклид (согласно

<sup>6</sup>*TCGNT* – P. 167.

<sup>7</sup>*scriptio continua* – *продолжающееся (непрерывное) письмо* (лат.), имеется в виду древний обычай в виду необходимости экономить дорогой пергамен (выделанная телячья кожа) или также не дешёвый папирус (бумага из тростника, растущего в дельте Нила) писать без пробелов и нередко без знаков препинания. Впрочем, для выделения периодов, а также значимых предложений и даже клауз небольшие пробелы в последнем случае всё же делались. Кроме того, имела место тенденция начинать с отдельной строки новый период, даже если предыдущую строку приходилось оставлять незаполненной. Также писцы стремились при возможности начать строку с новой предложения или клаузы.

<sup>8</sup>Особенностям греческой библейской палеографии, проявившихся в указанных рукописях и позволяющих прочесть в них вариантные чтения Ин 1:3-4, я посвятил специальное выступление на XIII Андреевских чтениях, проведённых в Москве Библейско-богословским институтом св. апостола Андрея 12-13 декабря 2008 года. В дальнейшем этому я намерен посвятить отдельную публикацию.

Оригену), Тертуллиан, Ориген, Новациан, Киприан, послание Гемедея. Этот внушительный ряд, включающий в себя известных авторов II – III вв. в том или ином объёме цитировавших версет Ин 1:3, дал редакционному комитету *GNT* повод с высокой степенью уверенности следующим образом высказаться в пользу оригинальности такого раздела версетов 3-го и 4-го: «На большинство членов редакционного комитета соответствующее воздействие оказало согласие до-никейских христианских писателей (как ортодоксов, так и еретиков), которые относили ὁ γέγονεν (=что сотворено) к тому, что следует далее»<sup>9</sup>.

Однако в большинстве случаев мы здесь столкнёмся с цитированием только двух первых клауз (ab) 3-го версета: «*Всё через Него (Логоса<sup>10</sup>) было сотворено, и без Него не было сотворено ничего*». Означает ли это, что в данном случае речь не идёт об укороченном цитировании и что соответствующие христианские авторы начинали 4-й версет с конструкции «*Что сотворено...*»? Это как раз тот вопрос, ответ на который большинства редакционного комитета *GNT* должен быть признан совершенно неудовлетворительным, о чём в разделе 6.2 и далее.

В свою очередь и среди авторов эпохи догматических споров IV – V вв. аппарат *GNT* представит нам немало свидетелей отмеченного разделения версетов 3-го и 4-го как православных, так и ариан разных толков, а именно греческих: Александра Александрийского, Евсевия (в 15-ти случаях из 19-ти), ариан (согласно Епифанию и Амвросию), Афанасия, Маркелла Анкирского, Мелетия Антиохийского, Кирилла Иерусалимского, Аполлинария, Григория Нисского, Евномия, Дидима (в 2/3 произведений, впрочем, спорных в плане их принадлежности ему), Макария/Симеона, Епифания (в 6-ти случаях из 10-ти), «еретиков» (согласно Златоусту), Кирилла Александрийского, Исихия (в 2-х случаях из 5-ти), Феодорита (в 3-х случаях из 5-ти), и латинских: Мария Викторина, Амброзиастра, Илария, Амвросия (в 6-ти случаях из 7-ми), Хромация, «многих людей» (согласно Иерониму), Иеронима (в 12-ти случаях из 18-ти), Августина.

## **2. «Западное» чтение версетов Ин 1:3-4, его происхождение и рецепция.**

### **2.1. Характеристика «западного» чтения версетов Ин 1:3-4.**

Представленная выше картина вызывает серьёзные сомнения в своей убедительности как раз в связи с проблемой чтения 4-го версета, если его открывать

---

<sup>9</sup>*TCGNT*. – P. 167.

<sup>10</sup>Здесь и далее, где я предлагаю свой перевод с греческого, термины *Логос* и *София*, переводимые обычно как *Слово* и *Мудрость (Премудрость)*, оставляются мною не переведёнными, поскольку их семантика всё равно не передаётся в полной мере указанным образом, а кроме того, в первом случае утрачивается мужской род, с которым связано представление о Логосе как о Сыне Божьем. В переводах же с латыни, где используются термины *Verbum* (у Тертуллиана *Sermo*) и *Sapientia*, даётся уже их соответствующая русская передача.



конструкцией ὁ γέγονεν. Что же происходит? Оказывается, большинство авторов II – III вв. воспроизведёт первую клаузу 4-го версета с лексической заменой, так что она будет читаться: ὁ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἐστίν - *Что сотворено в Нём (Логосе) есть жизнь*. Данная замена, как указывает Б. Мецгер, «связана с тем, что грамматическая форма перфекта γέγονεν (служащая обозначению результата действия) предполагает далее наличие глагола в форме настоящего времени ἐστίν вместо глагола в форме имперфекта (прошедшего времени длительного (несовершенного) вида) ἦν»<sup>11</sup>. В свою очередь на вторичность такого чтения как раз и указывается в критическом аппарате *GNT*. Отмечая, что его свидетелями выступают кодексы IV-V вв. Синайский (א)<sup>12</sup> и Безы (D), старолатинский, старосирийский (согласно рукописи Кьюртон), коптские саидский и фаюмский переводы, наконец, многие ранние христианские писатели, редакционный комитет признаёт его искусственность в виду того, что «наличие второго ἦν (в клаузе ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς) очевиднейшим образом требует наличия его и в первой клаузе»<sup>13</sup>. Проще говоря, исправление нестерпимой грамматической погрешности повлекло за собой погрешность стилистическую.

Но кто же в таком случае оказался инициатором чтения первой клаузы 4-го версета: *Что сотворено в Нём (Логосе) есть жизнь*, безусловно, вносящего нелепую редактуру в оригинал, но при этом ставшего, можно сказать, визитной карточкой т.н. западного типа новозаветного текста?

## 2.2. Происхождение «западного» чтения версетов Ин 1:3-4.

Из тех, кто предшествуют древнейшему, по всей видимости, новозаветному переводу, каковым выступает перевод старолатинский, это будут прежде всего гностики-валентиниане (последователи александрийца Валентина, проповедовавшего в Риме примерно с середины 30-х до середины 50-х гг. II в.) и их представитель **Птолемей**. Именно их Ириной обозначит как родоначальников такого чтения, при чём не иначе как в качестве извратителей евангельского текста. Для этого нам следует обратиться к их воззрениям, представленным ок. 160 г. Птолемеем.

В основе системы **валентиниан** лежит учение об Эоне<sup>14</sup> (он же Первоначало, Первоотец, или Отец, наконец, Глубина), которому всегда присуща Мысль (она же Благодать и Молчание). Их порождениями становятся Ум, который один «вмещает в себя величие Отца» (он именуется также Единственным и Началом всего), и Истина. Такова «первая и родоначальная четверица эонов»<sup>15</sup>. В свою очередь, когда Единственный (он же Ум) осознал цель своего порождения, то сам произвёл Логоса (Слово) и Жизнь, от

<sup>11</sup>*TCGNT* – P. 167-168.

<sup>12</sup>В данном случае ссылка на Синайский кодекс как на свидетеля определённого чтения (о котором речь в разделах 2.2 и 2.3) наглядно показывает, что отсутствие пунктуации вовсе не является признаком отсутствия синтаксиса в конкретной рукописи, поскольку имеющая здесь место словозамена увязана не с чем-нибудь, а именно с разделением версетов 3-го и 4-го.

<sup>13</sup>*TCGNT* – P. 168.

<sup>14</sup>Греч. слово αἰών (=век, вечность) происходит от словосочетания ἀεὶ ὄν (=всегда существующий), почему гностики употребляли этот термин для обозначения Божества и Его эманаций.

<sup>15</sup>*Adv. haer.* I.1.1 – SC 264, 28,30, 1-18 (лат. пер.), 28-30, 92-100 (греч. текст.).

которых через их сочетание произошли Человек и Церковь. Таким образом, Глубина и Молчание, Единственный и Истина, Логос и Жизнь, Человек и Церковь, согласно валентинианам, составляют уже «родоначальную восьмирицу»<sup>16</sup>. Далее Логос и Жизнь производят ещё десять, а Человек и Церковь ещё двенадцать эонов. Называя их всех по именам, Ириней отмечает далее: «Вот тридцать эонов заблуждающихся людей, которые скрываются в молчании и никому неведомы. Вот невидимая и духовная их Полнота (Плерома), троичастно разделённая: на восьмирицу, десятицу и двенадцатицу»<sup>17</sup>.

К понятию валентинианской Полноты-Плеромы мы ещё подойдём, поскольку, будучи также христологическим термином новозаветного богословия (см. Ин 1:16; Еф 1:22-23; 3:18-19; 4:13; Кол 1:19; 2:9), она станет предметом ожесточённой полемики Иринея, пока он, наконец, в качестве убийственного аргумента против гностического её понимания не приведёт своё цитирование периода Ин 1:1-5 в 3-й книге *«Против ересей»* (об этом в подразделе 6.3.3).

Но сейчас мы рассмотрим способ цитирования и комментирования этого периода Птолемеем, к которому он также в связи с учением о восьмирице присовокупляет пассаж Ин 1:14cde: *«и мы видели Его славу, славу единственного у Отца, полного благодати и истины»*, комментируя его следующим образом: *«Итак, Иоанн ясно указал на первую четверицу, сказав об Отце, Благодати, Единственном и Истине»*<sup>18</sup>. Соответственно, до этого период Ин 1:1-5 интерпретируется Птолемеем как свидетельство о следующей четверице – Логосе (Слове), Жизни, Человеке и Церкви. Отсутствие последних двух имён в отмеченном пассаже Птолемея не смущает. Вторая клауза 4-го версета: *«и жизнь была светом для людей»*, - понимается им как происхождение от Жизни Человека и Церкви<sup>19</sup>. А вот что касается объяснения Птолемеем происхождения самой Жизни, то здесь мы, судя по всему, встречаемся с самым ранним способом цитирования версетов 3-го и 4-го, закреплённом затем в т.н. западном типе текста, который позволяет гностическому учителю давать соответствующий комментарий и относительно Логоса, и относительно Жизни. Вот эта цитата и комментарий к ней: *«“Все через Него было сотворено, и без Него не было сотворено ничего”: потому что Логос для всех последующих за Ним эонов стал причиной формирования и происхождения. Но “что было сотворено в Нём”, говорит <Иоанн>, “есть Жизнь”. Здесь указал уже на сочетание: поскольку обо всём сказал, что оно было сотворено через Него, а о жизни, что - в Нём. Поэтому она, как сотворённая <в Нём>, ближе к Нему, чем то, что было сотворено через Него: Она вместе с Ним существует и через Него возрастает»*<sup>20</sup>.

<sup>16</sup> *Adv. haer.* I.1.1 – SC 264, 30, 18-28 (лат. пер.), 30-31, 74-92 (греч. текст.).

<sup>17</sup> *Adv. haer.* I.1.3 – SC 264, 32,34, 46-49 (лат. пер.), 33-34, 120-123 (греч. текст.).

<sup>18</sup> *Adv. haer.* I.8.5 – SC 264, 134,136, 180-185 (лат. пер.), 135-136, 964-969 (греч. текст.).

<sup>19</sup> *Adv. haer.* I.8.5 – SC 264, 132, 159-163 (лат. пер.), 132-133,940-945 (греч. текст.).

<sup>20</sup> *Adv. haer.* I.8.5 - SC 264, 132, 152-159 (лат. пер.), 131-132, 932-940 (греч. текст.). Греческий оригинал этого пассажа из сочинения Иринея сохранился у Епифания (*Panar.* 33.3.6 – GCS 25, 451,15), на что в своё время особое внимание обратил Теодор Цан, предпринявший в начале XX в. в своём комментарии на Евангелие Иоанна специальный экскурс вариантных чтений Ин 1:3-4, отметив, что именно против его прочтения Птолемеем протестует Ириней в *Adv. haer.* III.11.1. - См.: Zahn, Theodor, *Das Evangelium des Johannes.* – Kommentar zum Neuen Testament, IV. 5./6. Aufl.- Leipzig, 1921 (repr. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1983). – S. 708-711: Excurs I. *Die Satzabteilung 1, 3. 4.* – S. 708-709.

### 2.3. Рецепция «западного» чтения версетов Ин 1:3-4.

Здесь, однако, встаёт вопрос: почему столь откровенно «еретическое» чтение, да ещё к тому же вносящее лексическую замену в оригинальный текст, получило столь широкое распространение и рецепцию? Ответ на него, думаю, будет довольно прост. Сочинение Птолемея большинство католических авторов, равно как и старолатинские переводчики явно не читали. Зато способ его цитирования, возникнув в Египте и получив распространение в Риме, многим представился приемлемым в виду понятности содержащейся в нём идеи: Логос – источник жизни. В свою очередь очевидная несостыковка такого чтения с завершающим периодом Ин 1:1-5 его последним версетом, равно как и с последующими пассажами пролога Иоаннова Евангелия (Ин 1:6-13), где *свет* (а, соответственно, и *жизнь*), будучи качественным предикатом Логоса, выступает уже как Его синоним, при тогдашнем характере экзегезы (мы это наглядно увидим уже у Оригена) оказывалась вполне терпимой. Данный случай, вообще, довольно показателен для т.н. западного типа текста, для которого, по наблюдению Мецгера, характерно пристарастие к парафразу, когда «слова, части предложений и даже целые предложения здесь свободно заменяются, пропускаются или вставляются»<sup>21</sup>.

Из тех, кто от старолатинского перевода не зависит, к числу свидетелей рассматриваемого чтения следует отнести опять же гностиков - **наасенов** и **ператов** (согласно Ипполиту)<sup>22</sup>, а также частично **Климента Александрийского** (†до 215)<sup>23</sup>. Далее критический аппарат к Ин 1:4 в *GNT* представляет нам внушительный список авторитетных латинских церковных писателей, начиная с **Киприана Карфагенского** (†258)<sup>24</sup>, за которым следуют **Марий Викторин** (†после 363)<sup>25</sup>, **Иларий** (†367)<sup>26</sup>,

---

<sup>21</sup>*TCGNT* – P. 6\*.

<sup>22</sup>*Refut.* V.8.5 – GCS 26, 89, 26-27; V.8.12 – 113,14. – См.: Zahn, Th., *op. cit.* – S. 709.

<sup>23</sup>В критическом аппарате к Ин 1:4 в *GNT* отмечается, что свидетелями данного чтения выступают лишь некоторые рукописи с сочинениями Климента Александрийского, на которые ссылается Ориген. Однако выявивший все новозаветные цитаты у Климента М. Меес обнаружил у него два случая (из 5-ти) такого цитирования Ин 1:4а в «Педагоге» (*Paid.* I.27.1 - GCS 12, 106,4), а также в «Извлечениях из Феодота», где, преследуя полемические цели, им как раз излагается учение Феодота и других представителей восточной школы гностиков-валентиниан (*Exc. Th.* 6.4 - GCS 17, 107,24). – См.: Mees, M., *Die Zitate aus dem Neuen Testament bei Clemens von Alexandrien.* Rom, 1970. – S. 90-91 (§ 315).

<sup>24</sup>*Test.* II.3 – CCL 3, 31,8. Киприан полностью цитирует период Ин 1:1-5 в соответствии со старолатинским переводом, а следовательно, с т.н. западным типом текста.

<sup>25</sup>Например, аллюзия: «*et quod effectum in eo, vita fuit – и что свершилось в Нём, стало жизнью*» . – *Cand. ep.* I.11 – SC 68, 124,6-7 и цитата: «*et quod in eo factum est, vita est – и что в Нём сотворено, есть жизнь*». – *Ad Cand.* 29 – SC 68, 168,8-9. В одном случае из 5-ти, согласно аппарату *GNT*, Марий Викторин цитирует Ин 1:4а – «*quod factum est in ipso vita erat – что сотворено в Нём было жизнью*» (*Adv. Arium* I.41 – SC 68, 308, 37-38), что вероятно связано с его знанием греческого текста, хотя и во вторичном его варианном чтении.

<sup>26</sup>*Lib.* II.20 – CCL 72, 55, 2.

Амброзиастр (†после 384)<sup>27</sup>, Амвросий (†397)<sup>28</sup>, Гауденций (†после 406)<sup>29</sup> и Августин (†430)<sup>30</sup>, зависящих в своём цитировании Ин 1:3-4 от старолатинского перевода.

В этом же ряду находится и латинский перевод сочинения Иринея «Против ересей», появившийся, вероятнее всего, уже в начале III века. Данное включение совершенно справедливо, поскольку там, где у этого отца церкви имеется единственная цитата, призванная представить выдвигаемое им в качестве аргумента в споре с гностиками чтение всего периода Ин 1:1-5 (*Adv. haer.* III.11.1), она даётся в соответствии со старолатинским переводом и, соответственно, с т.н. западным типом текста. Что это за собой влечёт, мы увидим в подразделе 6.3.3, когда представим Иринея как свидетеля оригинального текста версетов Ин 1:3-4, каковым он заявляет себя в своём комментарии на указанный пассаж в контексте отмеченного периода.

### 3. Реальные свидетели чтения версетов Ин 1:3-4, включённого в текст *GNT*, и их показания.

#### 3.1. Кто и почему из свидетелей текста версетов Ин 1:3-4 в *GNT* не указан в критическом аппарате к 4-му версету?

Однако соблазнительность разделения версетов 3-го и 4-го, определённого в *GNT* в качестве оригинального, этим отнюдь не исчерпывается. Так, в ряду свидетелей включённого в его текст пассажа Ин 1:3-4, уже согласно критическому аппарату к Ин 1:4, отсутствуют такие авторы II – III вв. как Феофил Антиохийский (первый из известных церковных писателей ок. 165 г. цитирующий текст Иоаннова Евангелия), Тертуллиан, Ипполит, Новациан, автор «Послания семи епископов Павлу Самосатскому» Гемений, а также Гераклеон<sup>31</sup> и Гераклид. К ним следует добавить христианских авторов IV-V вв., а

<sup>27</sup>Ярким примером этого служит его цитация Ин 1:1-4 и комментарий к этому пассажию: *Lib. quest.* CXXII.16-18 – CSEL 50, 370, 11 – 371, 10.

<sup>28</sup>Из аппарата *GNT* к Ин 1:3-4 и отдельно к 4-му версету следует, что Амвросий в 6-ти случаях из 7-ми цитирует последний версет в соответствии с «западным» чтением. Вопросу понимания Ин 1:4а этот отец церкви уделяет особое внимание в своём «Объяснении 12-ти псалмов», где противопоставляет «западное» цитирование: «*quod factum est in ipso vita est – что сотворено в Нём есть жизнь*», - тому, что в его время было известно среди александрийцев и, вообще, египтян, которое он воспроизводит так: «*in ipso vita est – в Нём есть жизнь*» (*Expl. Ps. XII*, 35 – CSEL 64, 98, 4-30). Очевидно, воспроизведение Амвросием, стойким сторонником «западного» чтения Ин 1:3-4, «египетского» варианта и побудило редакционный комитет *GNT* отнести его в единственном случае к свидетелям того чтения, о котором речь пойдёт в разделе 4-м (о свидетельстве Амвросия особо сказано в 4.4).

<sup>29</sup>Этот автор предпочитает такой вариант цитации: «*Quod enim factum est, in illo vita est – Что в самом деле сотворено, есть жизнь в Нём*» - *Trac.* XIX.27 – CSEL 68, 171, 211.

<sup>30</sup>Августин в своём комментарии на Евангелие Иоанна цитирует Ин 1:4а так: «*Quod factum est in illo, vita est – Что сотворено в Нём, есть жизнь*». - См.: *In Io. Trac.* I.1.16 – PL 35, 1387. Критический аппарат *GNT* относит Августина к сторонникам «западного» чтения в 10-ти случаях из 22-х. Тогда как в остальных 12-ти, если следовать этому подсчёту, он читает Ин 1:4а в соответствии с редакцией, получившей в 1-й трети V в. распространение на латинском Западе под воздействием нового перевода Иеронима: «*Quod factum est in illo vita erat – Что сотворено в Нём было жизнью*» (об этом см. в разделе 6.8.2).

<sup>31</sup>Отсутствие Гераклеона среди свидетелей текста в аппарате *GNT* к Ин 1:4 не может вызвать ничего, кроме крайнего удивления, поскольку он хорошо известен науке в качестве такового, благодаря тому, что Ориген воспроизводит в своих «Комментариях на Евангелие Иоанна» фрагмент из сочинения этого известного гностика-валентинианина, в котором приводится как способ цитирования им Ин 1:4, так и сопровождаемая его интерпретация, о чём особо будет сказано в следующем разделе. – См. также: Nagel, T.,

именно: Александра Александрийского, Афанасия, Маркелла Анкирского, Мелетия Антиохийского, Кирилла Иерусалимского, Григория Нисского, Евномия и Хромация. Данное обстоятельство связано с тем, что 3-й версет цитируется у этих авторов чаще всего только в объёме первых двух клауз (ab). Редакционный комитет *GNT* решил, что этого достаточно, чтобы включить их в число свидетелей чтения (в известных его редакциях), в котором точка ставится перед клаузой, начинающейся с конструкции ὁ γέγονεν.

Насколько такое решение оправдано? Это важный вопрос, на который мне придётся ответить отрицательно, поскольку речь здесь идёт преимущественно об укороченном цитировании, иллюстрирующим определённую богословскую идею, на что уже давно указывали серьёзные исследователи, мнения которых я приведу, когда в разделе 6.2 и далее буду рассматривать способы обращения к оригинальному тексту Ин 1:3-4 некоторых из отмеченных и других христианских авторов.

### 3.2. Гераклеон (согласно Оригену), Ориген, Евсевий Кесарийский и Епифаний как свидетели текста версетов Ин 1:3-4, принятого в *GNT* в качестве оригинального.

Пока же рассмотрим весь текст пассажа Ин 1:3-4 в том виде, как он представлен в *GNT*. Вот он: πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν. ὁ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων· - *Всё через Него (Логоса) было сотворено, и без Него не было сотворено ничего. Что сотворено в Нём было жизнью, и жизнь была светом для людей;...* . Сторонник оригинальности такого чтения французский иезуит Поль Ламарш (Paul Lamarche, S.J.) в обстоятельном исследовании Иоаннова пролога, опубликованном в 1964 г., в разделе посвящённом текстуальной проблеме Ин 1:3-4 обозначил это чтение сиглой **A**<sup>32</sup>. В чистом виде в виду отмеченной выше его грамматической (и стилистической) несообразности его рискуют использовать, если верить Оригену, гностик-валентинианин Гераклион, учивший в Риме ок. 170 г., сам дерзновенный Ориген (†253/254), да в своих преимущественно экзегетических произведениях Евсевий Кесарийский (†ок. 340), будучи оригенистом, впрочем, как мы выясним в подразделе 6.5.3, далеко не всегда последовательным. Ценность их свидетельств состоит в том, что мы здесь имеем дело с комментариями к евангельскому тексту, когда указанные авторы приводят аргументы в пользу такого чтения.

Способ цитирования и комментирования **Гераклеоном (Ираклионом)** версетов Ин 1:3-4 известен теперь благодаря тому, что Ориген в своих *«Комментариях на Евангелие Иоанна»* воспроизводит соответствующие фрагменты из недошедших до нас его *«Толкований»* на указанное Евангелие. Понятно, что в связи с нашей проблемой нам интересен тот из них, где он читает версет Ин 1:4, первая клауза которого у него выглядит так: Ὁ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, в связи с чем выражение «ἐν αὐτῷ» он рассматривает как указание на творение в Логосе «духовных людей», или тех, кого гностики называли

*Die Rezeption des Johannesevangeliums im 2. Jahrhundert.* – Leipzig: Evangelische Verlaganstalt, 2000. – S. 323-325 (2.5.4.2.2.1 Joh 1,4 und der pneumatische Mensch).

<sup>32</sup>Lamarche, Paul, S.J., *Le Prologue de Jean.* / RSR 52 (1964). – P. 514.

пневматиками<sup>33</sup>. Читал ли именно так Ин 1:4а сам Валентин, а затем и его последователь Гераклеон? Или же Ориген, что тоже вероятно, воспроизвёл здесь, пусть даже непреднамеренно, свой собственный образ цитирования? Вряд ли мы сможем определённо ответить на эти вопросы. Но в любом случае, этот пример также следует учесть.

А вот что касается самого **Оригена**, то в отмеченных «Комментариях на Евангелие Иоанна», процитировав версет Ин 1:4 известным нам образом (т.е. в соответствии с чтением **A**), он предлагает такой комментарий уже в рамках всего периода: «Должно хранить два “в” (“ἐν”), исследуя разницу между ними. Так первое “в” – “Логос в начале”, второе же – “жизнь в Логосе”. Но Логос не произошёл (οὐκ ἐγένετο) “в начале”. Ведь никогда не было, чтобы начало было бессловесным (ἄλογος). Поэтому говорится: “В начале был Логос”. Но жизнь в Логосе не была (οὐκ ἦν), а произошла (ἐγένετο), только так “жизнь есть свет для людей (ζωή ἐστι τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων)”»<sup>34</sup>. Вот она лёгкость в мыслях необыкновенная гениального Оригена! Он готов не считаться со всем строем Иоаннова богословия, в котором *жизнь* и *свет* выступают как качественные предикаты Логоса и, соответственно, как Его синонимы (об этом в разделах 6.1 и 7.2-3). Тем не менее, его всё же смущает грамматическая нелепость предлагаемого чтения, так что в комментарии к нему он его ненароком поправляет.

В свою очередь **Евсевий Кесарийский**, повторяющий цитирование Оригена и способ его экзегезы, всё же сознаёт возникающую при этом трудность, когда пишет: «... Спаситель учит, говоря: “Я – свет, истина и жизнь”»<sup>35</sup>. Однако и “что сотворено в Нём было жизнью, и жизнь была светом для людей”»<sup>36</sup>. Чисто оригеновское понимание версета Ин 1:4 он предлагает и в комментарии к Пс 55 (LXX): «Что сотворено в Нём, - разумеется, - в Слове Божьем, существующем в начале у Бога, - было жизнью, и жизнь была светом для людей»<sup>37</sup>. Также Евсевий процитирует версет Ин 1:4 в своём позднем сочинении «О церковном богословии»<sup>38</sup>, хотя такой способ цитирования Ин 1:3-4 и, следовательно, интерпретации этого пассажа будут там не единственными, на что придётся обратить особое внимание в подразделе 6.5.3 настоящих заметок.

Ещё одним явным свидетелем «оригенова» чтения, хотя и не в 6-ти (как указано в аппарате *GNT*), а лишь в 2-х случаях<sup>39</sup>, окажется, как ни странно, **Епифаний**. Причина

<sup>33</sup>Io. Comm. II. 19 (13).130 – GCS 10 (1903), 72, 27.

<sup>34</sup>Io. Comm. II. 19 (13).130 – GCS 10 (1903), 76, 9-14. Любопытно, что выше в тех же «Комментариях» (II.10 (6) ) Ориген находит, что сказанное в Ин 1:3а, причём исключительно только в этой клаузе, относится к происхождению Святого Духа от Отца «через Сына». Подробнее об этом см.: Болотов, В. В., *Собрание церковно-исторических трудов*. - Т. 1: *Учение Оригена о Св. Троице*. – М.: «Мартис», 1999. – С. 343-354.

<sup>35</sup>Аллюзия к Ин 8:12 и 14:6.

<sup>36</sup>Comm. in Ps XXXV – PG 23, 321B.

<sup>37</sup>Comm. in Ps LV – PG 23 500D-501A.

<sup>38</sup>De eccl. theol. II.14 – GCS 4 (2., Aufl. 1972), 117, 23-25.

<sup>39</sup>В отличие от редакционного комитета *GNT*, который в качестве свидетельств чтения **A** рассматривал все случаи цитирования Ин 1:3ab (в т.ч. у Епифания), автор этих строк надлежащих свидетелей данного чтения усматривает исключительно в тех случаях, где оно представлено соответствующим разделением версетов 3-го и 4-го, выраженным как буквально, так и контекстуально. Об этом см. Mehlmann, Johannes, O.S.B., *De mente S. Hieronymi circa divisionem versuum Jo I,3* <sup>5</sup>. /VD 33 (1955), P. 86-94 и в подразделе 6.8.2 настоящих заметок.

этого, очевидно, связана с тем, что прожив долгую жизнь (ок. 315-403) и будучи уроженцем Палестины, посетившим и Египет и Сирию, прежде чем занять епископскую кафедру на Кипре, он знал и цитировал чтение, отстаиваемое Оригеном (причём не только как еретическое)<sup>40</sup>. Впрочем, он также цитирует версет Ин 1:3 тем образом, каким это станут в последней трети IV в. практиковать восточные борцы с пневматомахами (об этом специально в разделе 4.4). Наконец, мы встретим у него ещё одно чтение, с которым он познакомился, скорее всего, у Иринея (о чём в подразделе 6.5.6), поскольку не только читал его пять книг «Против ересей», но и сохранил для нас большую часть греческого текста первой из них благодаря её обширному цитированию в своём собственном сочинении, носящем то же название<sup>41</sup>, в котором дал обзор и опровержение всех известных ересей I-IV вв. от николаитов до пневматомахов.

### 3.3. Модификации текста версетов Ин 1:3-4, принятого в *GNT* в качестве оригинального.

Впрочем, чтение **A** (согласно классификации Ламарша) по указанной выше причине грамматической и стилистической некорректности встречается не только в чистом виде. Чаще мы видим его модификации, когда при помощи запятой внутри первой клаузы 4-го версета христианские авторы пытаются исправить его нелепость. Теодор Цан (Theodor Zahn), вообще, отказался рассматривать чтение, включённое позднее в текст *GNT* в его чистом виде. Из четырёх выявленных им вариантов чтения версетов Ин 1:3-4 (о них будет последующий наш разговор), то, что Ламарш впоследствии обозначит как чтение **A**, у Цана представлено как чтения **III** и **IV**<sup>42</sup>, а у Ламарша, соответственно, как **A<sub>1</sub>** и **A<sub>2</sub>**<sup>43</sup>. При этом оба исследователя рассматривают «западную» замену в первой клаузе 4-го версета, когда вместо глагола прошедшего времени ἦν (*erat*) ставится глагол настоящего времени ἐστίν (*est*), как лексический вариант в обоих чтениях. В свою очередь автор этих строк отказался от такой классификации в отношении отмеченных уже в разделе 2.3. латинских отцов церкви, полагая, что та или иная постановки ими запятой в Ин 1:4а ничего по сути не меняет в их следовании именно «западному» чтению.

### 3.4. Свидетели чтения **III** (по Цану), или **A<sub>1</sub>** (по Ламаршу).

Как это ни покажется странным, но Цан, а затем Ламарш на первое место ставят более позднее по времени своего появления чтение. То, что они называют чтением **III** и **A<sub>1</sub>** в первой клаузе 4-го версета выглядит так: Ὁ γέγονεν, ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν... – *Что сотворено, в Нём (Логосе) было жизнью...* . Единичный случай такого цитирования

<sup>40</sup>Таковым может рассматриваться цитирование им Ин 1:4, когда сентенция начинается с Ὁ γέγονεν (*Panar.* 74.6.8 – GCS 37, 322, 12; *Ancor.* 69.8 – GCS 25, 86, 8), на что также обратили внимание Ламарш, а затем Аланд. – См.: Lamarche, P., *op. cit.* – P. 515; Aland, Kurt, *Eine Untersuchung zu Joh I 3. 4. Über die Bedeutung eines Punktes.* / ZNW 59 (1968). – S. 200.

<sup>41</sup>Иначе это произведение называется «Панарион», что означает «ящик со всеми лекарствами», имея в виду «лекарства от всех ересей».

<sup>42</sup>Zahn, Th., *op.cit.* – S. 708.

<sup>43</sup>Lamarche, P., *idem.*

встречается у **Евсевия Кесарийского**, хотя не исключено, что здесь имеет место произведённая уже во 2-й пол. IV в. или даже позднее редакция<sup>44</sup>.

Согласно Златоусту, именно такого чтения придерживались «еретики»<sup>45</sup>. Речь в данном случае идёт о **македонианах**, как называли весьма активных в 60-е – 80-е гг. IV в. полу-ариан, с одной стороны, утверждавших, что Сын «во всём подобен Отцу», а с другой, учивших, что Святой Дух, также как и Сын, будучи творением, не имеет при этом участия в Божестве (отсюда другое название македониан – пневматомахи, или духоборцы). Считалось, что это воззрение восходит к Македонию, бывшему ок. 342 г. епископом Константинопольским, откуда взялось и название «македониане».

Впрочем, независимо от македониан, подобным образом клаузу Ин 1:4а цитируют **Иероним** (†420), но только в своих ранних произведениях<sup>46</sup>, а из греческих отцов церкви, как ни странно, **Кирилл Александрийский** (†444)<sup>47</sup>.

### 3.5. Свидетели чтения IV (по Цану), или A<sub>2</sub> (по Ламаршу).

Зато чтение, обозначенное Цаном под цифрой IV, а Ламаршем как A<sub>2</sub> в первой клаузе 4-го версета читается так: Ὁ γέγονεν ἐν αὐτῷ, ζῶν ἦν. – *Что сотворено в Нём (Логосе), было жизнью*, Оно имеет за собой такого свидетеля, каким по наблюдениям Цана выступает **Климент Александрийский** (†до 215)<sup>48</sup>. Как выявил М. Меес, в трёх случаях из пяти он именно так цитирует клаузу Ин 1:4а<sup>49</sup>. В свою очередь де ла Потри счёл нужным отметить, что учитывая понимание Оригеном данного пассажа, его также следует отнести к сторонникам чтения IV (по Цану)<sup>50</sup>.

### 3.6. Александрийский кодекс как текстуальный свидетель чтения версетов Ин 1:3-4.

А вот один из древнейших из дошедших до нас примеров чтения A, зафиксированный уже греческой новозаветной палеографией. Представлен он в **Александрийском кодексе (codex Alexandrinus)**, датированном V веком<sup>51</sup>. Современная новозаветная текстуальная критика отмечает его в качестве первого свидетеля типа

<sup>44</sup>*Demonstr. evang.* IV.5.2 – GCS 23, 155, 15-16.

<sup>45</sup>*In Io. Hom.* V.1 – PG 59, 53.

<sup>46</sup>*Comm. in proph. min.* II.3.4 – CCL 76A, 625, 272. Редакционный комитет GNT в критическом аппарате к Ин 1:3-4 указывает на 12-ть случаев (из 18-ти) цитирования у него Ин 1:3-4 согласно чтению A, однако, по крайней мере, в 10 случаях речь идёт о цитировании им Ин 1:3ab, которое при этом порой перемежается с цитированием Ин 1:3abc, когда последняя клауза читается: «*quod factum est=что сотворено*». Об этом см.: Mehlmann, J., *op. cit.* – P. 86-94 и в разделе 6.8.2.

<sup>47</sup>*Io. Comm.* I. 6 – PG 73, 85C, 88A. На такой характер цитирования клаузы Ин 1:4а Кириллом Александрийским впервые обратил внимание бельгийский иезуит Иньяс де ла Потри, исследовавший в середине XX в. проблему пунктуации в Ин 1:3-4. – de la Potterie, Ignace, S.J., *De punctuatie en de exegetese van Joh 1, 3.4 in de traditie.* / *Bijdragen*, 16 (1955). – P. 119.

<sup>48</sup>Zahn, Th., *op. cit.* – S. 709.

<sup>49</sup>*Paid.* II.79.3. – GCS 12, 206,6; *Exc. Th.* 6.4. – GCS 17, 107,24; *Adumbr. 1 Joh.* 1.2. – GCS 17, 210,18. – См.: Mees, M., *op. cit.* – S. 90-91 (§ 315).

<sup>50</sup>de la Potterie, I., *op. cit.* – P. 118.



текста, называемого *византийским*<sup>52</sup>, начавшего получать распространение со 2-й четверти IV в. и вобравшего в себя многие из имевшихся к тому времени текстуальных обогащений и редакционных правок литературного и идейного характера. Тем не менее, в древнейших своих свидетельствах он мог сохранить более раннее вариантное чтение, вытесненное в поздних представителях этого типа текста чтением, ставшим затем нормативным (о нём в главе 4). К палеографическим особенностям Александрийского кодекса, писанного в две колонки способом *scriptio continua* без знаков препинания, следует отнести: выделение периодов (при помощи пробелов и специальных знаков на полях, делящих текст на «главы»<sup>53</sup>) и способность писца начать новую сентенцию и значимую клаузу с новой строки. Таким образом, пассаж Ин 1:3-4 читается здесь так:

v. 3 ΠΑΝΤΑ|ΔΙ|ΑΥΤΟΥ|ΕΓΕΝΕΤΟ|ΚΑΙ|ΧΩ

ΡΕΙ|□|ΑΥΤΟΥ|ΕΓΕΝΕΤΟ|ΟΥΔΕ|ΕΝ

v. 4 Ο|ΓΕΓΟΝΕΝ|ΕΝ|ΑΥΤΩ|ΖΩΗ|ΗΝ

ΚΑΙ|Η|ΖΩΗ|ΗΝ|ΤΟ|ΦΩ|□|ΤΩΝ|Α<sub>ΝΩ</sub>|Ν

В последней строке 4-го версета, дабы оставить в её пределах его последнюю клаузу, а 5-й версет начать с новой строки, каллиграф употребил *poen sacrum* (священное имя) – специальное сокращение для часто употребляемых божественных имён, но иногда используемых для сокращения слова *человек* (ΑΝΘΡΩΠΟ□)<sup>54</sup>. Следует отметить особое мастерство создателя Александрийского кодекса, сумевшего все версеты 1-й «главы» Четвёртого Евангелия (Ин 1:1-5) начать с новой строки.

#### 4. Единственное альтернативное вариантное чтение версетов Ин 1:3-4, представленное в критическом аппарата *GNT*.

<sup>51</sup>Этим же веком, впрочем, датируется и т.н. Ефремов кодекс (Codex Ephraemi), содержащий Новый Завет и названный так в связи с тем, что в XII в. его текст был стёрт, а на его месте были записаны трактаты Ефрема Сирина. В 1834 г. Фердинанду Флеку и в 1843 г. Константину Тишендорфу при помощи химических реагентов удалось добиться возможности прочитать первоначальный текст этого пергаменного кодекса. Оказалось, что версеты Ин 1:3-4 представлены в нём чтением *A*, отмеченным соответствующей пунктуацией.

<sup>52</sup>*TCGNT* – Р. 15\*. Этот тип новозаветного текста ещё именуют *антиохийским*, или *сирийским*, по месту его формирования, а также *церковным*, или *койне (общим)*, в связи с его дальнейшим широким распространением и всеобщим принятием.

<sup>53</sup>Греч. словом *κεφάλαια* – главы в древности назывались содержательные единицы, на которые делили евангельский текст. Период Ин 1:1-5 в таких греч. библейских кодексах как Синайский, Ватиканский и Александрийский как раз и составляет 1-й главу Иоаннова Евангелия, соответствующим образом выделяемую, в т.ч. и знаком на поле рукописи.

<sup>54</sup>Интересующий нас пассаж согласно Александрийскому кодексу, хранящемуся в Британской библиотеке в Лондоне (Royal 1 D VIII), воспроизведён благодаря публикации его оизображения, осуществлённому Ирлэмской школой изучения религии (Earlham School of Religion, Richmond, Indiana), – см: [http://www.earlham.edu/~seidti/iam/tc\\_codexa.html](http://www.earlham.edu/~seidti/iam/tc_codexa.html)

#### 4.1. *Textus receptus* версетов Ин 1:3-4.

Единственная альтернатива чтению версетов Ин 1:3-4, включённому в текст *GNT* и его «западному» варианту, как она представлена в его критическом аппарате, хорошо всем известна. Причина этого в том, что с конца IV в. именно она получит широкое распространение, а впоследствии и всеобщее признание, свидетелями чего станут многие сотни и даже тысячи греческих средневековых рукописей. Ему также будет следовать большинство древних переводов<sup>55</sup>, его возьмут на вооружение многие отцы церкви, начиная с указанного времени, наконец, его закрепит печатный *textus receptus*<sup>56</sup>, и вплоть до последней трети XX в. именно его будут воспроизводить все новозаветные переводы позднего Средневековья и Нового времени. В этом случае конструкция ὁ ὑἔρχομεν становится последней клаузой, завершающей 3-й версет. Соответственно, первая клауза 4-го версета читается: *В Нём (Логосе) была жизнь...* Теперь, в отличие от рассмотренных выше вариантов, связанных с чтением А, мы имеем чтение грамматически и стилистически безупречное. Более того, на первый взгляд оно даже представляется соответствующим узусу евангелиста (критику такого воззрения см. в разделе 7.3).

#### 4.2. Арианский и духоборческий споры как повод к появлению рассматриваемого чтения версетов Ин 1:3-4.

Тем не менее, в данном случае придётся согласиться с мнением большинства редакционного комитета *GNT* о том, что такое чтение ни в коем случае не получится рассмотреть в качестве оригинального. И вовсе не потому, что в критическом аппарате его поддерживают относительно поздние свидетели. Любой текстуальный критик знает, что поздняя рукопись произведения или даже его перевода, не говоря о поздней цитате может порой выступать свидетелем как раз более древнего чтения, нежели известные варианты того или иного пассажа. Но в том-то и дело, что это чтение, никак не засвидетельствованное раннехристианскими авторами, вызвано к жизни в конкретное время конкретными обстоятельствами. Вот что в связи с этим написано в текстуальном комментарии к *GNT*: «...когда в IV в. еретики ариане и македониане стали обращаться к этому пассажи, стремясь доказать, что Святой Дух должен рассматриваться как одно из творений, православные писатели почли за благо отнести ὁ ὑἔρχομεν к предшествующей сентенции, таким образом, устраняя возможность еретического истолкования»<sup>57</sup>. Это в

---

<sup>55</sup>В критическом аппарате *GNT* таковыми выступают такие переводы кон. IV-IX вв., как Вульгата (по изданию Папы Климента VIII), сирийские Пешитта и гераклеяский, коптский бохейский, армянский, эфиопский, грузинский и славянский.

<sup>56</sup>*Textus receptus* – текст принятый (лат.), имеется в виду *всеми*. Данное название связано с лейденскими печатниками Бонавентурой и Авраамом Эльзевирами, выпустившими в 1624 г. греческий Новый Завет. В предисловии к его второму изданию (1633) они, в частности, написали: “Textum ergo habes, nunc ab omnibus receptum: in quo nihil immutatum aut corrumpit damus. - Посему ты, [дорогой читатель,] имеешь теперь текст, принятый всеми, в котором мы не даём ничего измененного или испорченного”. Цит. по: *TCGNT* – Р. 9\*.

<sup>57</sup>*TCGNT* – Р. 167.

целом верное замечание, касающееся времени появления рассматриваемого чтения (вообще, арианский и, конкретно, духоборческий спор) требует уточнений. Действительно, ариане, если верить Амвросию Медиоланскому (†397), как это отражено в критическом аппарате к Ин 1:3-4 в *GNT*, ставили точку перед ὁ ὑέυονεν<sup>58</sup>. В этом нет ничего удивительного, учитывая распространение в Александрии чтения, принятого ещё в конце II в. Климентом. Кроме того, в его обоснование за столетие до арианского спора высказался продолжавший пользоваться авторитетом Ориген. Другое дело, что ариане, вероятно, давали чтению, включённому в текст *GNT*, своё толкование, отличное от оригенова, хотя и указывающее на вторичность жизни, сотворённой в Логосе.

#### 4.3. Поиск самых ранних свидетелей чтения I (по Цану), или В (по Ламаршу).

Здесь, однако, куда более интересным представляется вопрос: кто первым стал использовать чтение, призванное противостоять арианам, вообще, и македонианам, в частности? Для Цана, не только блистательного церковного историка и глубокого знатока патристики, но и яркого представителя протестантской ортодоксии первичность чтения, содержащегося в переводе Мартина Лютера, не вызывала сомнений, почему оно у него и проходит под цифрой I, тогда как Ламарш, считающий его вторичным, обозначает его уже сиглой В<sup>59</sup>.

К рассмотрению свидетелей чтения I Цан обращается в конце своего экскурса. Понятно желание учёного-ортодокса найти его свидетельства как можно раньше. Отсюда и его обращение к посланию **Александра Александрийского** к Александру Византийскому, воспроизведённому Феодоритом в его «*Церковной истории*». Именно Александра он называет «первым уверенным свидетелем» этого чтения<sup>60</sup>. Впрочем, это послание, всё равно, написано в 324 г., а главное, вариант, где цитата версета Ин 1:3 даётся там в объёме трёх клауз, так что точка стоит после конструкции ὁ ὑέυονεν, выступающей, таким образом, в роли третьей клаузы, содержат только некоторые поздние кодексы, что явно указывает на редакторскую правку<sup>61</sup>. В других рукописях (тоже, впрочем, поздних) в нём цитируется Ин 1:3ab<sup>62</sup>, почему издатели *GNT* включили (впрочем, как мы увидим в подразделе 6.5.1, опрометчиво) Александра в свидетели своего текста.

В свою очередь в критическом аппарате *GNT* в числе самых ранних свидетелей чтения I (по Цану), или В (по Ламаршу) указываются **Адамантий** (писал вскоре после Никейского собора 325 г.) и, как ни странно, **Евсевий Кесарийский**, у которого оно встречается в 4-х случаях<sup>63</sup>.

<sup>58</sup>*De fide* III.6.41 – CSEL 78, 12, 53-54. На это замечание Амвросия впервые обратил внимание Цан. – См.: Zahn, Th., *op. cit.* – S. 709.

<sup>59</sup>Zahn, Th., *op. cit.* – S. 708; Lamarche, P., *op. cit.* – P. 514.

<sup>60</sup>Zahn, Th., *op. cit.* – S. 710.

<sup>61</sup>Ссылки на них имеются в издании «*Церковной истории*» Феодорита в «*Патрологии*» Миня. См.: PG 82, 893 BC, n. 81.

<sup>62</sup>*Eccl. hist.* I.4.16-17 – GCS 46, 12, 17-18.

<sup>63</sup>Вот эти случаи: *Praepar. evang.* VII.12.9-10 – GCS 43,1, 388, 3-7; XI.19.3 – GCS 43,2, 45, 16-19; *Ecl. proph.* III.2.4. – PG 22, 1124C; *Or. De laud. Const.* 12 – GCS 47, 231,21.

Курт Аланд (Kurt Aland), чей труд *«Исследование Ин 1:3,4. По поводу значения одной точки»*, собственно, и сыграл решающую роль в деле определения текста *GNT* и избранных вариантных чтений, включённых в его аппарат, обнаружил, что цитата Ин 1:3abc в соответствии с чтением **В** содержится у Адамантия в единственном месте, тогда как в латинском переводе Руфина (†410) она приводится только в объёме первых двух клауз 3-го версета<sup>64</sup>. Это ставит под сомнение подлинность такого цитирования<sup>65</sup>, на что впервые обратил внимание Ламарш, впрочем, датировав появление чтения **В** совершенно невозможным временем ок. 300 года<sup>66</sup>.

Что же касается Евсевия, некоторые случаи чтения **В** в произведениях которого также были обнаружены Ламаршем, выдвинувшем предположение об эволюции его взглядов на чтение версетов Ин 1:3-4<sup>67</sup>, то Аланд, наоборот, высказался скептически по поводу их оригинальности, справедливо усмотрев в них позднюю (судя по всему, XI в.) корректуру<sup>68</sup>. В связи с этим прежде всего следует обратиться к известному сочинению Евсевия *«Приготовление к Евангелию»*, написанному, во всяком случае, до Никейского собора. Здесь он дважды полностью воспроизводит пассаж Ин 1:1-4<sup>69</sup>. Другое дело, что общий контекст этого произведения, равно как и другие интерпретации Евсевием в этом его апологетическом опыте идеи Сына Божьего как космического принципа побуждают усомниться в том, что он цитировал версеты Ин 1:3-4 именно в соответствии с чтением **В**. В свою очередь в его *«Пророческих эклогах»* конфликт между цитированием версета Ин 1:4 согласно указанному чтению (как раз оно дошло до нас в имеющихся поздних рукописях) и авторским пониманием Ин 1:3-4 выступает особенно ярко. Соответствующий пассаж в издании греческой серии «Патрологии» Миня читается так: «<...> “Свет истинный, просвещающий каждого человека, приходящего в мир”; в Котором светом [человек] получает жизнь, как утверждает слово Евангелия: “В Нём была жизнь, и жизнь была светом для людей”»<sup>70</sup>. Совершенно очевидно, что выражение: «...в Котором (Свете-Логосе) получает [человек] жизнь», - предполагает здесь в качестве цитаты-аргумента чтение **А**: «То, что было сотворено в Нём (Логосе) было жизнью, и жизнь была светом для людей».

#### 4.4. Сознательные пользователи чтения **В**.

Теперь относительно церковных авторов, выступающих сознательными пользователями рассматриваемого чтения **В**. Первым в их ряду, причём как борец ещё с арианами, что видно из его сочинений, написанных во второй половине 70-х гг. IV в., выступает **Епифаний**<sup>71</sup>, о котором нам ещё придётся говорить. Вот характерный пример цитирования Епифанием Ин 1:3abc согласно чтению **В**, явно выдающий в нём борца с

<sup>64</sup>*De recta in Deum fide* IV.15 - GCS 4, 172, 18-19.

<sup>65</sup>Aland, K., *op. cit.* - S. 197.

<sup>66</sup>Lamarche, P., *op. cit.* - 519.

<sup>67</sup>Lamarche, P., *op. cit.* - P. 518.

<sup>68</sup>Aland, K., *op. cit.* - S. 198.

<sup>69</sup>*Praepar. evang.* VII.12.9-10 - GCS 43,1, 388, 3-7; XI.19.3 - GCS 43,2, 45, 16-19.

<sup>70</sup>*Ecl. proph.* III.2.4. - PG 22, 1124C.

<sup>71</sup>На это обратили внимание Ламарш, а затем Аланд. -См.: Lamarche, P., *op. cit.* - P. 515; Aland, K., *op. cit.* - S. 200-201.

арианами и пневматомахами: «Ведь коли время было до Сына, то, стало быть, насколько оно больше Сына: но как же тогда “через Него все были сотворены, и без Него не было сотворено ничего <из того>, что сотворено”? Ведь если что сотворено (γέγονε), то через Него сотворено (γέγονεν), а Сам Он несозданный (ἄκτιστος) и всегда существующий, потому что Отец был всегда и Его Святой Дух был всегда»<sup>72</sup>.

Рядом с Епифанием в качестве свидетелей чтения версетов Ин 1:3-4, когда разделение между составляющими данный пассаж предложениями проходит после конструкции ὁ γέγονεν, согласно Амвросию, должны быть поставлены «египтяне»<sup>73</sup>, под которыми данный отец церкви подразумевал значительную часть (но далеко не всех) православных александрийцев и других жителей Египта, очевидно, последней четверти IV в., читавших и цитировавших таким образом указанный пассаж, имея цели полемики с пневматомахами и, вообще, с арианами. Вероятно, с этим обстоятельством связано то, что северная бохейрская версия коптского перевода (правда, представленная теперь довольно поздними рукописями) также поддерживает это чтение (об этом в подразделе 6.8.2).

А вот что касается плодотворно трудившегося как раз в то время александрийца Дидима (†398), то хотя в аппарате GNT он отмечен в некоторых случаях как свидетель чтения В, также как в других случаях - чтения А, следует отметить, что и то и другое представляется весьма сомнительным, о чём особо будет сказано в подразделе 6.5.7.

Зато несомненным свидетелем чтения В в последние десятилетия своей жизни, связанные с христианским Востоком, будет создатель Вульгаты – Иероним (об этом в подразделе 6.8.2).

#### 4.5. Иоанн Златоуст как самый яркий свидетель чтения В и его происхождения.

Следующим и самым важным свидетелем рассматриваемого чтения, но главное, его позднего происхождения, вызванного соображениями догматико-полемической конъюнктуры, выступает Иоанн Златоуст (†407), причём не иначе как автор знаменитых гомилий (бесед) на Евангелие Иоанна, написанных им в Антиохии ок. 394 года. Так в начале своей 5-й беседы, как раз на текст версетов Ин 1:3-4, он заявляет: «После слова “ничего” (“οὐδὲ ἓν”) мы не будем ставить точку, как это делают еретики. Они, желая доказать, что Дух Святой есть творение, читают так: “Что сотворено, в Нем было жизнью” (“ὁ γέγονεν, ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν”)<sup>74</sup>.

Здесь интересны следующие два момента. (1) Пневматомахи предлагают свою, причём, судя по всему, новую модификацию известного чтения Ин 1:3-4, выделив в

<sup>72</sup>Ancor. 74.4 – GCS 25, 93, 14. Cf. Panar. 43.1.7 – GCS 31, 188, 8-10; 51.12.6 – 265, 4-6; 69.56.2 – GCS 37, 203, 7-13.

<sup>73</sup>Exp. Ps 34.35 – CSEL 64, 98. Указанную цитату из Амвросия на эту тему приводят в своих исследованиях де ла Потри, а затем Аланд. – См.: de la Potterie, I., *op. cit.* – P. 119; Aland, K., *op. cit.* – S. 202-203.

<sup>74</sup>In Io. Hom. V.1 – PG 59, 53. Любопытно, что в качестве «еретического» Златоуст приводит именно чтение А, которого позднее держался Кирилл Александрийский (см. 3.4), и, очевидно, которое было распространено на христианском Востоке на рубеже IV-V веков.

начале 4-го версета конструкцию ὁ ὑέρονεν в отдельную клаузу, призванную, как им кажется, показать, что *жизнь*, ассоциируемая ими со Святым Духом (ср. Ин 6:63) *сотворена*. (2) Однако Златоуст, заявив: «мы не будем ставить точку, как это делают еретики», имея в виду, таким же образом как они, не апеллирует при этом здесь ни к авторитету евангелиста, ни к древнему преданию, тем самым показывая, что и вводимое им чтение также оказывается новым.

Но самое интересное будет дальше. Последующие рассуждения о несостоятельности «еретических» (духоборческих и, вообще, арианских) воззрений, к которым Златоуст прибегает в своих «Беседах на Евангелие Иоанна», он строит, опираясь уже не на недавно введенное чтение, а совсем на другое, действительно, древнее и, очевидно, хорошо известное в Антиохии, о чём будет особо сказано в подразделе 6.5.9.

#### 4.6. Исихий, пресвитер иерусалимский, и его место в критическом аппарате *GNT* к версетам Ин 1:3-4.

Исихий, бывший с 412 г. пресвитером в Иерусалиме († после 450), вошёл в греческую агиографию как «истолковавший всё Священное Писание»<sup>75</sup>. Однако дошедшее до нас его письменное наследие сравнительно невелико. Так, в греческой серии «Патрологии» Миня оно занимает менее 800 колонок<sup>76</sup>. В критическом аппарате *GNT* к Ин 1:3-4 Исихий отмечен в двух позициях, а именно - как цитирующий в двух случаях из пяти 3-й версет в объёме первых двух клауз и в трёх случаях завершающий его цитацию конструкцией ὁ ὑέρονεν. В свою очередь как текстуальный свидетель 4-го версета он не отмечен. Таким образом, его обращение к Ин 1:3 ограничивается лишь указанными случаями. Какой же вывод из этого следует? Очевидно тот, что как греческий христианский писатель, чьё творчество пришлось на 1-ю половину V в., он, как многие на Востоке в то время, был приверженцем чтения **В** (по Ламаршу), получившего тогда широкое распространение и признание в Сиро-Палестинском регионе. А что касается укороченного цитирования им 3-го версета в объёме только первых двух его клауз, то оно вовсе не исключает отмеченного пристрастия (равно как и в случае приверженности того или иного древнего христианского автора к любому из вариантных чтений версетов Ин 1:3-4), будучи связанным всего лишь с соображением стиля, когда тезис жёстко уравнивается антитезисом, исключая, как излишний, параллелизм третьей клаузы (в том или ином её составе) клаузе первой. Исихий наглядно демонстрирует это, предлагая такой вариант цитирования Ин 1:3ab – *Через Него всё было сотворено, и без Него не было сотворено ничего; ... - Δι' αὐτοῦ πάντα ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν...*<sup>77</sup>. Обратим внимание на авторскую инверсию: Исихий ставит на первое место

<sup>75</sup> Авторы курсов греческой патрологии и справочных статей об Исихии берут, впрочем, эту характеристику из такого позднего источника как Месяцеслов императора Василия II Болгаробойцы (царствовал в 976-1025 гг.). См.: Aland, K., and Aland, B., *The Text of the New Testament. An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans/Leiden: E. J. Brill, 1987. – P. 175 (и соответствующие ссылки); Мень, А., прот., *Библиологический словарь*. – М.: Фонд имени Александра Меня, 2002. – Т. 1. – С. 574-575 (и соответствующие ссылки).

<sup>76</sup> PG 93, 787-1560.

<sup>77</sup> *Frag. in Ps LXXVII* – PG 93, 1249C.

инструментальную конструкцию δι' αὐτοῦ, чтобы тем самым поставить логическое ударение на второй клаузе: «и без Него не было не сотворено ничего».

#### 4.7. Ватиканский кодекс как текстуальный свидетель чтения версетов Ин 1:3-4.

Древнейший пример чтения **В**, зафиксированный в греческой палеографии, будет представлен **Ватиканским кодексом (codex Vaticanus)**, который датируется IV в., очевидно, последней его третию. Этот библейский кодекс в своей новозаветной части относится к первостепенным свидетелям древнего, сформировавшегося ещё во II в., александрийского типа новозаветного текста, в ряду которых также стоят Климент Александрийский и частично Ориген<sup>78</sup>. Тем не менее, в нём мы встретим чтение версетов Ин 1:3-4 отнюдь не то, что было свойственно указанным авторам при цитировании данного пассажа, а то, что было продиктовано соображениями догматико-полемиической конъюнктуры при создании этой замечательной рукописи, написанной в три колонки способом scriptio continua без знаков препинания, но с выделением в «главу» периода Ин 1:1-5 и с явным стремлением писца начать значимые сентенции с новой строки<sup>79</sup>. Вот как это выглядит в случае с интересующим нас пассажем, когда им таким способом выделяются 3-й и 4-й версеты:

v. 3     ΠΑΝΤΑ|ΔΙ|ΑΥΤΟΥ|ΕΓΕΝΕ  
          ΤΟ|ΚΑΙ|ΧΩΡΙ|□|ΑΥΤΟΥ|ΕΓΕ  
          ΝΕΤΟ|ΟΥΔΕ|ΕΝ|Ο|ΓΕΓΟΝΕ<sup>N</sup>

v. 4     ΕΝ|ΑΥΤΩ|ΖΩΗ|ΗΝ|ΚΑΙ|Η  
          ΖΩΗ|ΗΝ|ΤΟ|ΦΩ|□<sup>+</sup>|ΚΑΙ|ΤΟ                    +ΤΩΝ|ΑΝΘΡΩΠΩΝ

Чтобы начать 4-й версет с новой строки, каллиграф оканчивает последнее слово предыдущего версета надписной буквицей, дабы оставить его в заданных рамках колонки. Однако при всей своей тщательности, в последней строке 4-го версета каллиграф пропустил определение *человеков* (ΤΩΝ|ΑΝΘΡΩΠΩΝ), отметив затем этот пропуск специальным знаком и написав его на правом поле рукописи<sup>80</sup>.

<sup>78</sup>TCGNT – P. 15\*.

<sup>79</sup>Помимо, понятно, 1-го версета, начинаемого крупным инициалом (художественно украшенной заглавной буквы), каллиграф, создавший Ватиканский кодекс, в пределах пролога (Ин 1:1-18) с новой строки начинает версеты 3-й, 4-й, 8-й, 12-й, 14-й, 15-й, 17-й. Также с новой строки он начинает 19-й версет. Тогда как версеты 2-й, 6-й, 9-й, 10-й и 18-й отделяются им от предыдущих при помощи достаточно заметных пробелов.

<sup>80</sup>Интересующий нас пассаж согласно Ватиканскому кодексу, хранящемуся в Ватиканской Апостольской библиотеке (Gr. 1209), воспроизведён благодаря публикации его изображения, осуществлённому Ирлэмской школой изучения религии (Earlham School of Religion, Richmond, Indiana), – см: [http://www.earlham.edu/~seidti/iam/tc\\_codexv.html](http://www.earlham.edu/~seidti/iam/tc_codexv.html)

## 5. Какое ещё чтение версетов Ин 1:3-4 известно?

### 5.1. Общее впечатление от решения проблемы установления текста версетов Ин 1:3-4 в GNT. Необходимость новых поисков.

Картина, являемая текстом и критическим аппаратом GNT, а также текстуальным комментарием к нему (включая и особое мнение Б. Мецгера), производит странное впечатление. С одной стороны, чтение, включённое в текст, и его модификации поражают своей грамматической и/или стилистической нелепостью, что никак не вяжется с узусом Иоанновых Евангелия и Посланий. С другой стороны, чтение, которое, казалось бы, могло удовлетворять требованиям не только грамматики и стиля, но и узуса евангелиста (в последнем случае это окажется не так, что мы и выясним в разделе 7.3) является явно вторичным.

Что же делать? Для начала обратиться к серьёзным исследованиям проблемы оригинального чтения версетов Ин 1:3-4, на которые я здесь уже ссылался. В этом случае окажется, что есть ещё одно чтение, которое, если рассмотреть его в периоде Ин 1:1-5, одно только в полной мере окажется удовлетворительным с точки зрения соответствия как стилю последнего, так и содержанию Иоанновых Евангелия и 1-го послания (о чём в разделах 7.2-3). Но, что не менее важно, оно окажется засвидетельствованным целым сонмом отцов церкви, как ранних, так и «золотого века христианской литературы», что мне и удалось выявить в результате моих исследований и что будет показано в разделах 6.3-5.

### 5.2. Чтение II согласно Теодору Цану.

**Теодор Цан** обозначает это чтение цифрой II, и в соответствии с ним пассаж Ин 1:3-4 будет читаться: *Всё через Него (Логоса) было сотворено, и без Него не было сотворено ничего <из того,> что сотворено в Нём. Жизнью был (Логос), и жизнь была светом для людей; ...*. Впрочем, Цан отмечает, что такое чтение встречается лишь «один или два раза» у **Епифания**, да и то «als offenbar absurd - в качестве явного абсурда»<sup>81</sup>. Однако затем, рассматривая примеры обращения Епифания к версету Ин 1:3, Цан останавливается и на этом чтении, которое при этом оказывается не таким уж и «абсурдным». Прямое цитирование Епифанием Ин 1:3abc, когда точка стоит после клаузы ὁ ὑἔγενεν ἐν αὐτῷ, Цан обнаруживает в его сочинении «Якорь», причём как раз в той главе, где этот отец церкви полемизирует с пневматомахами<sup>82</sup>. Затем как возможную аллюзию данного чтения Цан рассматривает пассаж из другого сочинения Епифания «Против ересей», или «Панарион», где тот полемизирует уже с арианами. На самом деле, аллюзия там довольно прямая, вот она: «...святий Иоанн в святом Евангелии засвидетельствовал, сказав: “<...> Всё через Него было сотворено, без Него не было сотворено ничего”, и далее. Если же в Нём было сотворено (ἐν αὐτῷ ἐγένετο) и Им (ὑπ’ αὐτοῦ), то тогда Он

<sup>81</sup>Zahn, Th., *op. cit.* – S. 708.

<sup>82</sup>*Ancor.* 75.1 – GCS 25, 94, 10. – См.: Zahn, Th., *op. cit.* – S. 710.



создал Адама, и опять создал Себе тело от Марии Девы»<sup>83</sup>. Здесь, как это чаще всего бывает у Епифания, отмечает Цан, он, процитировав Ин 1:3ab, добавляет «и далее»<sup>84</sup>. Тем не менее так же, согласно наблюдениям Цана, он выступает и как свидетель чтений **I** и **IV**<sup>85</sup>. Следует сказать, что самостоятельно исследовав все случаи обращения Епифания к версету Ин 1:3 я пришёл к выводу, что Цан практически полностью их обозрел, и прежде всего те, где Епифания можно рассматривать как свидетеля того или иного вариантного деления версетов в Ин 1:3-4, а также как свидетеля цитирования данного пассажа Птолемеом, согласно Иринею, когда обнаруживается чтение, представляющее вариант **IV** (по Цану). Сам же факт того, что Епифаний известен как читатель греческого оригинала Иринеевых книг «Против ересей» (Цан обращает на это особое внимание<sup>86</sup>) весьма важен, поскольку это обнаруживает в них наиболее вероятный источник чтения **II**, встречающегося, наряду с другими вариантными чтениями версета Ин 1:3, в сочинениях Епифания.

### 5.3. Григорий Нисский как свидетель чтения **II** (по Цану) согласно Иньясу де ла Потри.

*Иньяс де ла Потри*, принимающий введенную Цаном классификацию вариантных чтений версетов Ин 1:3-4, наряду с Епифанием включает в число свидетелей чтения **II** также **Григория Нисского** (†394) в связи с соответствующим характером цитирования им Ин 1:3abc в трактате «Против Евномия»<sup>87</sup>. Впрочем, рассматривая варианты чтения версетов Ин 1:3-4 в опубликованной им тогда же в Риме на латыни специальной статье, учёный иезуит считает нужным заявить, что последнее из них (**II** по Цану), «cum semel vel bis tantum inveniatur in tota traditione, negligi potest - как обнаруживаемое во всей традиции только в одном или двух случаях, можно оставить без внимания»<sup>88</sup>.

### 5.4. Чтение **C** согласно Ламаршу и установленные им его свидетели.

*Поль Ламарш* идёт ещё дальше. Обозначив интересующее нас чтение сиглой **C**<sup>89</sup>, он в числе его свидетелей обнаруживает не только уже известных нам Епифания и Григория Нисского, но также **Евсевия Эмесского** (†359), отмечая, что версет Ин 1:4 у него выглядит так: «Жизнью был (Логос), и жизнь была светом людей»<sup>90</sup>, и **Псевдо-Златоуста** (нач. V в.)<sup>91</sup>.

<sup>83</sup> *Panar.* 44.4.9 – GCS 31, 195,21-26. – См.: Zahn, Th., *op. cit.* – S. 710.

<sup>84</sup> Zahn, Th., *op. cit.* – S. 710.

<sup>85</sup> Zahn, Th., *op. cit.* – S. 710.

<sup>86</sup> Zahn, Th., *op. cit.* – S. 708.

<sup>87</sup> *C. Eunom.* I.23 – GNO I, 115, 25 – 116, 14. – См.: de la Potterie, I., *op. cit.* – P. 119 (при этом И. де ла Потри ссылается на единственное авторитетное ко времени его исследования издание Миня – PG 45, 344C-D).

<sup>88</sup> de la Potterie, I., S.J., *De interpunctione et interpretatione versuum Joh. I, 3-4.* / VD 33 (1955). – P. 200.

<sup>89</sup> Lamarche, P., *op. cit.* – P. 514.

<sup>90</sup> *De filio* 19 – SSL 26, 58, 13; *De fide* 8 – 85, 8. – См.: Lamarche, P., *op. cit.* – P. 519.

В свою очередь у **Амвросия** (†397) в его трактате «*О вере*» (согласно PL 16, 598) Ламарш обнаружил аллюзию к версетам Ин 1:3-4, представляющую «соединение интерпретаций **A** и **C**»<sup>92</sup>. Впрочем, представить такое было бы невозможно. И в самом деле, речь здесь идёт всего лишь о «западном» чтении близком к чтению **A**<sub>2</sub> по классификации того же Ламарша. Очевидно, что отмеченное «соединение» французский исследователь усмотрел в том, что Амвросий, детализируя свою цитацию клаузы Ин 1:4а - «*Quod factum est in ipso, vita est*», в комментарии к ней сделал акцент на том, что сотворёно в Слове, подчеркнув, что речь идёт о живущих. Для этого он увязал выражение «*in ipso – в Нём*» со сказанным Павлом в Деян 17:28 – «*В Нём (в Боге) мы все живём и движемся...*»<sup>93</sup>.

Впрочем, для нас важен сам подход Ламарша к чтению, обозначенному им сиглой **C**, в поддержку которого он выстроил отмеченный выше ряд свидетелей. Данный подход обозначен им в следующем замечании: «*Cette coupe n'est pas impossible, mais improbable elle est rarement adoptée. - Это чтение не представляется невозможным, тем не менее, оно кажется маловероятным в виду его редкости*»<sup>94</sup>. То, что в данном случае Ламарш неправ относительно «малой вероятности», а тем более «редкости» этого чтения, мы увидим, обратившись к материалам разделов 6.3-6 настоящих заметок.

### 5.5. Курт Аланд об интересующем нас чтении.

И вот мы, наконец, подошли к исследованию **Курта Аланда**, который, отталкиваясь от прежних наблюдений своих указанных выше предшественников, рассматривавших патристические свидетельства чтений версетов Ин 1:3-4, существенно их обогатил, но главное сделал выводы, легшие в основу дальнейшего решения относительно текста и аппарата интересующего нас пассажа в *GNT*. Впрочем, это не коснулось рассматриваемого чтения. Отметив определённых Цаном, де ла Потри и Ламаршем в качестве его свидетелей Епифания, Григория Нисского и спорного «Слова» Златоуста (Евсевия Эмесского с его прямыми цитатами и явными аллюзиями Аланд в этом ряду предпочёл не упоминать), он отказывается рассматривать чтение **C** (саму эту сиглу он ни разу не употребляет) в качестве самостоятельного. Цитируя высказывание Цана о нём, как о «явном абсурде», Аланд видит здесь лишь вариант чтения **B**, «*aber mit Komma hinter οὐδὲ ἔν und Punkt nach αὐτῶ - но с запятой вслед за ничего и с точкой после <e> Нём*»<sup>95</sup>. Немецкий учёный не приводит более никаких аргументов в пользу такого, прямо скажем, странного мнения. Впрочем, ход его мысли понять можно. Как и в чтении **B**, он видит в чтении **C** не более чем попытку позднего (не ранее сер. IV в.), причём явно неудачного способа противостояния чтению **A** (в его известных модификациях) как «еретическому».

<sup>91</sup>Имеется в виду спорное в плане принадлежности Златоусту «Слово на слова “В начале было Слово”» (PG 63, 544-545). –См.: Lamarche, P., *op. cit.* – P. 519.

<sup>92</sup>Lamarche, P., *op. cit.* – P. 519.

<sup>93</sup>*De fide* III.6.41-43 – CSEL 78, 122, 51-123,16.

<sup>94</sup>Lamarche, P., *op. cit.* – P. 514.

<sup>95</sup>Aland, K., *op. cit.* – S. 179.

В чём причина такого подхода Аланда, а главное такой уверенности в оригинальности чтения **A** (кстати, лежащей даже вне текстуальных данных), которой он «заразил» членов редакционного комитета *GNT*, мы увидим в подразделе 7.1.3 настоящих заметок. Теперь же перейдём к внимательному рассмотрению патристических свидетельств пассажиа Ин 1:3-4 (кроме тех, что уже выше однозначно определены как свидетели чтений «западного», **A** (в его известных модификациях) и **B**), чтобы понять, как на самом деле большинство раннехристианских авторов и отцов церкви «золотого века» его понимало.

## **6. Патристические и другие свидетельства в пользу оригинальности чтения С.**

### **6.1. Период Ин 1:1-5 и характер его цитирования в древней христианской литературе.**

Прежде всего следует исходить из того, что полноценное цитирование в данном случае – это приведение автором всего периода Ин 1:1-5. Таких примеров в христианской древности мы встретим совсем немного. Кроме комментаторов Евангелия согласно Иоанну (Ориген, Златоуст, Августин, Кирилл Александрийский), членивших, впрочем, его на версеты, которые они и снабжали своими комментариями, здесь мы обнаруживаем валентинианина Птолемея (см. раздел 2.2), Иринейя (о чем в подразделе 6.3.2), да Киприана (см. в разделе 2.3 примеч. 24). Таким образом, во всех остальных случаях нам придётся говорить лишь об усечённом цитировании, когда выбор пассажа, размер и характер его воспроизведения прямо зависел от того, какую свою теологическую мысль автор хотел данной цитатой проиллюстрировать.

### **6.2. Какие древние христианские авторы, включённые в аппарат *GNT* как свидетели текста версетов Ин 1:3-4, не могут рассматриваться в качестве таковых?**

Ответ на этот вопрос довольно прост. Здесь, как сказано выше (см. раздел 6.1), всё упирается в усечённое цитирование, определяемое той теологической мыслью, которую автор стремился проиллюстрировать, исходя из своих представлений о необходимом объёме такого цитирования.

Собственно, теперь мы вплотную подошли к проблеме, отмеченной в разделе 1.3. Скандальность ситуации здесь связана с тем, что многие древние христианские авторы, признанные в *GNT* свидетелями чтения **A** (по Ламаршу) согласно критическому аппарату к Ин 1:3-4, когда речь идёт о разделении версетов, отсутствуют в качестве свидетелей того

или иного чтения в аппарате к 4-му версету. Данное обстоятельство связано с тем, что 3-й версет цитируется у этих авторов либо исключительно, либо преимущественно в объёме первых двух клауз (ab).

Почему же они всё же были признаны свидетелями всего текста Ин 1:3-4, т.е. в объёме обоих версетов, принятого в *GNT* в качестве оригинального? Почему редакционный комитет *GNT* решил, что этого достаточно для того, чтобы включить их в число свидетелей чтения (в известных его модификациях), в котором точка ставится перед клаузой, начинающейся конструкцией ὁ ὑγιονεν. В основе данного решения лежит взгляд К. Аланда, полагавшего, что близкие по времени отцы церкви, и прежде всего Ириней, Тертуллиан, Климент Александрийский и Ориген, при цитировании держались одного и того же контекста, а посему свидетельствовали в пользу чтения А<sup>96</sup>. Этот взгляд Аланд высказал, полемизируя с Ламаршем, считавшим, что отсутствие после «*nihil*» («*ничего*») последующего цитирования не позволяет говорить о Тертуллиане как о свидетеле чтения А<sup>97</sup>.

Нужно сказать, что оба учёных высказали правильные идеи, но сделали из них неправильные выводы. Конечно же, **контекст** всего пассажа Ин 1:3-4, а именно период Ин 1:1-5 здесь крайне важен. Другое дело, что **(1)** он никак является общим для всех древних христианских авторов, в том числе и для доникейских, как этого захотелось Аланду ввиду его идеи, лежащей уже вне текстуальной критики (о чём в подразделе 7.1.3). И **(2)** этот контекст устанавливается не только цитированием, но и прямыми аллюзиями, что как раз нам и продемонстрирует Тертуллиан, о чём в подразделе 6.4.1.

Тем не менее, имеется ряд древних христианских авторов, которые прибегнув к укороченной цитате Ин 1:3ab, впоследствии никак не выявляют себя как свидетели того или иного чтения версетов Ин 1:3-4. Это прежде всего **Гераклид (Ираклид)** (†ок. 245), хотя, согласно Оригену, и единожды цитирующий Ин 1:3ab, но затем никак не обнаруживающий себя как свидетель интересующего нас пассажа<sup>98</sup>. Далее в этом ряду следуют **Новациан** (†после 251), **Викторин Петовийский** (†304), **Маркелл Анкирский** (†ок. 374), **Мелетий Антиохийский** (†381), **Кирилл Иерусалимский** (†386), **Аполлинарий Лаодикийский** (†ок. 390) и **Хромаций** (†407). Их наследие было исследовано автором этих строк, в результате чего выяснилось, что характер их обращения к Ин 1:3ab не позволяет сделать вывод о том, как ими читался весь пассаж Ин 1:3-4<sup>99</sup>.

---

<sup>96</sup>Aland, K., *op. cit.* – S. 191-192.

<sup>97</sup>Lamarche, P., *op. cit.* – P. 517.

<sup>98</sup>*Disp. cum Heracl.* 1. – SC 67, 52, 6.

<sup>99</sup>**Новациан** четыре раза цитирует Ин 1:3ab в своём трактате «*О Троице*», впрочем никак не обнаруживая своего понимания всего пассажа Ин 1:3-4 (*De trin.* XVII.2,5; XXVI.20; XXX.4 – CCL 4, 42, 6, 32; 63, 52; 76, 27); **Викторин** лишь единожды цитирует Ин 1:3ab (*De fab.* VII – CSEL 49, 7, 7-10); **Маркелл**, согласно Евсевию (*Frag.* 52; 129 – GCS 14a, 194; 215) и Епифанию (*Panar.* LXXII.2 – GCS 37, 257, 29-31), цитирует Ин 1:3ab, никак при этом не определяя чтение всего пассажа Ин 1:3-4; **Мелетий**, опять же согласно Епифанию, обнаружил себя единичным обращением к Ин 1:3ab, вне раскрывающего его понимания всего пассажа контекста (*Panar.* 73.33 – GCS 37, 308, 23); **Кирилл Иерусалимский** дважды читает Ин 1:3 в объёме первой и второй клауз (*Cathech.* VI.9 – PG 33, 353A; XI.21 – PG 33, 720A ) и четырежды в объёме только первой (*Cathech.* VI.11 – PG 33, 556B; XI.12 – PG 33, 705B; XI.22 – PG 33, 720B; XVII.6 – PG 33, 976B); дошедшая до нас от **Аполлинария** единичная цитата Ин 1:3ab (*Frag.* 93 – TU 61, 30) также ничего не говорит о его экзегетических предпочтениях; аналогично обстоит дело и с **Хромацием**

Таким образом, выделенных выше авторов следует исключить из числа свидетелей тех или иных вариантных чтений версетов Ин 1:3-4. Зато мы сможем рассмотреть в качестве свидетелей уже их оригинального чтения оставшихся христианских писателей, из перечисленных в разделе 1.3, кроме тех, кто уже был рассмотрен нами как свидетели «западного» чтения или же модификаций чтения А. Более того, нам придётся обратиться ещё к некоторым древнехристианским авторам, выступающих в качестве свидетелей текста версетов Ин 1:3-4, но не учтённых аппаратом *GNT*, что свидетельствует в данном случае о его ненадёжности.

### 6.3. Свидетели времени теологического монизма.

История христианской мысли в плане её теологических установок может быть условно разделена три хронологически неравномерных периода. Поскольку к теме установления свидетельств разночтений версетов Ин 1:3-4 это имеет отношение, то я их здесь обозначу.

**Первый** из них, обнимает последнюю треть II века. Речь идёт о времени, когда Новый Завет после десятилетий циркуляции по христианской экумене относимых к нему книг стал восприниматься церковным сознанием уже как Священное Писание. Именно тогда значительный ряд извлечённых из него пассажей получит прочное церковно-учительное употребление. Следствием этого явилось и то, что, имея нужду в апологетике христианства перед лицом эллинистического мира или преследуя цели антигностической полемики, христианские авторы этого времени – Татиан, Феофил Антиохийский и Иринеи Лионский осмыслили новозаветное учение о Сыне Божьем и Святом Духе, исходя из прежней библейской традиции. Это привело их к идее **теологического монизма**, когда единственный Бог (Он же Бог Израиля) прежде всего рассматривался ими как единственное начало и творец всего. Тем не менее, если следовать Феофилу и Иринею, Он обращается к Своим Логосу (как согласно Ин 1:1 и дал. именуется Его Сын) и Софии (как в то время часто обозначался Его Дух) при сотворении человека, имея в виду загадочное «*Сотворим...*» в Быт 1:26. Самым важным в их сочинениях остаётся то, что Логос и София, или же Сын Божий и Святой Дух предстают именно в функциональном единстве с Богом как Его разум и воля, или же замысел и способность его осуществить, почему их богословская идея, обозначенная мною выше как теологический монизм, также может быть названа **функционализмом**. Собственно, это функциональное единство разума и воли в существе (ипостаси) Бога и являют нам тот Его образ, по которому сотворён человек согласно Быт 1:26. Это влечёт за собой обращение указанных, впрочем, как и более ранних (начиная с Климента Римского), так и более поздних отцов церкви к такому библейскому (в Пс 119 (118):73 и Иов 10:8) и межзаветному антропоморфизму как «руки Божьи», причём не иначе как с целью передачи библейского учения о сотворении человека «*по образу Божьему*»<sup>100</sup>. В связи с занимающей нас проблемой оригинального

(*Sermo 26* – SC 164, 96, 63-66).

<sup>100</sup>Указатель примеров данного антропоморфизма в межзаветной и ранней христианской литературе см.: Bumazhnov, D. F., *Towards a better understanding of identity of the "simple people". Some remarks concerning Origen's treatment of the previous exegetical traditions: ClO XII, 325-337*. In: *Il Commento a Giovanni di Origene: il testo e suoi contesti*. Atti dell' VIII Convegno di Studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la

чтения версетов Ин 1:3-4 отмеченный антропоморфизм представляет особый интерес, поскольку Ириной, обращаясь к нему, интерпретирует в духе теологического монизма соответствующие клаузы 3-го версета.

### 6.3.1. Татиан.

О **Татиане** известно, что по своему происхождению он был сирийцем<sup>101</sup>, впрочем, прекрасно писавшим по-гречески и имевшим неплохое греческое образование. Родился он, вероятно, ок. 120 года. Согласно Ириной (этот рассказ по-гречески воспроизведён также Евсевием в его *«Церковной истории»*), он был слушателем Иустина<sup>102</sup>. Очевидно, Татиан слушал Иустина в Риме ближе к концу его жизни, при том что мученичество последнего имело место ок. 165 г. (иногда его хронологические рамки определяют периодом 163-167 гг.). В анналы христианской литературы вошло написанное Татианом, вероятнее всего, вскоре после кончины своего учителя, *«Слово против греков»*. Оно проникнуто заметным духом ригоризма и уже содержит в себе черты учения будущего движения энкратитов<sup>103</sup>, за которое его как еретика будет порицать Ириной<sup>104</sup>. По видимому, упомянутое произведение Татиана есть своего рода «шедевр» (в ряду многих других, не дошедших до нас его произведений), которым он выражал свою претензию на учительство в Риме вместо почившего Иустина. Однако образ мысли Татиана не был воспринят тамошней церковью, так что ок. 170 г. он вернулся на Восток, где стал во главе основанного на его взглядах нового религиозного движения. В последний период своей жизни (принято считать, что он скончался ок. 185 г.) им был создан свод из четырёх Евангелий (Евсевий поэтому и называет его *«Диатессарон»* - *«По четырём»*)<sup>105</sup>, который, будучи переведенным на сирийский язык долгое время (по крайней мере, до начала V в.) имел широкое употребление в сирийской церкви<sup>106</sup>. В его основе лежал т.н. западный тип евангельского текста, отчего нахождение «западных» чтений в старосирийских свидетельствах объясняют влиянием Татианова *«Диатессарона»*<sup>107</sup>.

Любопытно, что редакционный комитет *GNT* не включил *«Диатессарон»* (дошедший до нас в комментарии к нему Ефрема Сирина) в число свидетелей текста или вариантного чтения в аппарат к Ин 1:3-4. Зато он присутствует в аппарате к Ин 1:4, когда Tradizione Alessandrina (Roma, 28-30 settembre 2004) a cura di E. Prinzivalli. – Biblioteca di Adamantius 3. – Villa Verucchio, 2005. – P. 416, n. 8.

<sup>101</sup>В заключение своей *«Речи против греков»* (42.1), он называет себя «уроженцем ассирийской земли».

<sup>102</sup>Ириной, *Против ересей* I.28.1; Евсевий, *Церковная история* IV.29.1-3.

<sup>103</sup>Название движения происходит от греч. *ἐγκράτεια* – *самообладание* в значении воздержания от брака и употребления мяса и вина.

<sup>104</sup>*Против ересей* I.28.1.

<sup>105</sup>*Церковная история* IV.29.6.

<sup>106</sup>Об этом см.: Мецгер, Б. М., *Ранние переводы Нового Завета. Их источники, передача, ограничения*. Пер. с англ. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2002. – С. 35, примеч. 129.

<sup>107</sup>*TCGNT* – P. 12\*.

армянская версия комментария на него Ефрема Сирина поддерживает текст, а сирийский перевод указанного комментария выступает свидетелем лексического варианта ζωή ἐστιν.

Теперь попробуем найти ответ на вопрос: почему Татиан и/или его «Диатессарон» отсутствуют в *GNT* в аппарате к Ин 1:3-4? Начнём с того, что соответствующий пассаж в «Речи против греков», на который в своё время ещё Т. Цан ссылался как на цитату Ин 1:3<sup>108</sup>, никак ею не является, а представляет собой лишь аллюзию к данному версету. Безусловно, это даёт формальное основание для такого невключения. Тем не менее, эта аллюзия довольно показательна, так что её стоит привести в её ближайшем контексте. Итак, Татиан пишет: «Если будешь выше страстей, то будешь презирать всё, находящееся в миру. Если мы – люди с такими убеждениями, то не преследуйте нас ненавистью, но оставьте демонов и последуйте единственному Богу: “Всё Им (ὕπ αὐτοῦ) и без Него не сотворено ничего (γέγονεν οὐδὲ ἕν)”»<sup>109</sup>. То, что перед нами аллюзия к версету Ин 1:3 не подлежит никакому сомнению. Что же касается характера такого его воспроизведения, то, полагаю, здесь следует согласиться с оценкой Цана, который считал, что прибегая к укороченному цитированию Ин 1:3 такие раннехристианские авторы как Татиан (в данном случае) и Феофил (см. раздел 6.3.2) стремились избежать плеоназма, т.е. словесных излишеств, когда мысль евангелиста представлялась им предельно ясной<sup>110</sup>, по сути, сводясь к тому, что Логос есть «рука Бога», Которой Он всё творит.

В свою очередь, в рассматриваемом пассаже интересны три момента: **а)** единичное использование глагола в форме перфекта, взятого из третьей клаузы; **б)** использование конструкции ὕπ αὐτοῦ, имеющей не столько даже инструментальный, сколько каузативный (причинный) характер, что, очевидно, представлялось Татиану более подходящим, чем прямое цитирование параллелизма *через Него* (δι’ αὐτοῦ) и *в Нем* (ἐν αὐτῷ), аналогом которого в обоих случаях она выступает; наконец, **в)** здесь мы видим яркую иллюстрацию того теологического монизма, о котором было сказано выше: причиной бытия всего объявляется *единственный Бог*, родивший, как о том ранее сказано Татианом, Свой творческий Логос<sup>111</sup>, Который *есть Божественный свет*, почему «*тьма не объяла света*»<sup>112</sup>. Такая интерпретация с учётом привлечения версета Ин 1:5, когда свет отчётливо выступает качественным предикатом Логоса, с достаточной уверенностью позволяет полагать, что Татиан, очевидно, как слушатель Иустина<sup>113</sup>, был знаком именно со чтением **С** интересующего нас пассажа Ин 1:3-4.

Наконец, обратимся к образу его цитирования в «Диатессароне», следуя воспроизведению текста последнего Ефремом Сириным (ок. 306-373). Здесь мы сталкиваемся со следующими двумя фактами. **(1)** Гармонизируя повествования четырёх евангелистов, Татиан открывает свой свод разделом о происхождении Иисуса Христа.

<sup>108</sup>Zahn, Th., *op. cit.* – S. 709.

<sup>109</sup>*Or. ad Graecos* 19.9-10 – PTS 43, 40,32-35.

<sup>110</sup>Zahn, Th., *idem.*

<sup>111</sup>*Or. ad Graecos* 5; 7 – PTS 43, 13-15; 17-18.

<sup>112</sup>*Or. ad Graecos* 13.2 – PTS 43, 30,6-8.

<sup>113</sup>Имеется в виду, что Иустин в начале или середине 30-х гг. II в. получил христианское воспитание и образование в Азии (см. его «Диалог с Трифоном Иудеем», 1.1), когда там ещё были живы непосредственные ученики евангелиста Иоанна (Иустин ссылается на него как на члена Асийской церкви – Диалог 81.4), на что неоднократно указывает асийский уроженец Ириной (*Против ересей* II.22.5; III.1.1, 3.4; V.30.1, 33.3-4).

начало ему кладёт период Ин 1:1-5, к которому присовокупляется версет Ин 1:14 в объёме первых двух его клауз: «*И Логос стал плотью и обитал с нами*», что служит переходом к повествованиям Луки о рождении Иоанна Крестителя и Матфея и Луки о рождении Иисуса. (2) Цитирование Татианом версетов Ин 1:3-4 явно соответствует т.н. западному типу текста, если обратиться к сирийской версии его «*Диатессарона*», которая, несомненно, первична по отношению к армянской. Итак, приведя прямую цитату Ин 1:3ab, после которой ставится точка, Татиан продолжает цитирование Ин 1:3c-4ab, прибегая, впрочем, к парафразу, приводимому здесь в буквальном переводе с сирийского: «*И та, кто создана через Него, та есть жизнь и та жизнь есть свет людей*»<sup>114</sup>. Что касается характера такого парафраза, то он оказывается близок к виденному уже нами (см. раздел 3.1) птолемееву и, вообще, валентинианскому пониманию, когда жизнь воспроизводится в Логосе, или, согласно Татиану «*через Него*». Данное обстоятельство проще всего было бы объяснить тем, что согласно Иринею Татиан после мученичества Иустина «отпал от церкви и, возбуждённый мыслью быть учителем, как превосходящий других, составил собственный образ учения. Он баснословил подобно валентинианам о каких-то зонах...»<sup>115</sup>. Впрочем, сказанное в версете Ин 1:5 Татиан, в отличие от валентиниан, относит всё же к Логосу, что соответствует тому, что говорится о *свете* в Ин 1:6-13. Таким образом, он оказывается первым, кто в полной мере, как и все последующие католические авторы (сам Татиан в «*Диатессароне*» также не обнаруживает себя как гностик), следовавшие чтению А (по Ламаршю) во всех его вариантах, попадает в ловушку внутреннего противоречия между пониманием сказанного в версетах Ин 1:4, с одной стороны, и 5, с другой, что уже явилось следствием первоначальной гностической экзегезы, определившей разделение версетов Ин 1:3 и 4.

### 6.3.2. Феофил Антиохийский.

О **Феофиле Антиохийском** известно немного. Согласно Евсевию, он был шестым епископом Антиохии Сирийской, вероятно, между 169 и 180 годами<sup>116</sup>. В историю христианской мысли он вошёл единственным дошедшим до нас своим сочинением – тремя книгами «*К Автолику*», к которому иногда присовокупают подзаголовок «*О вере христианской*». Написано оно было, вероятнее всего, ок. 165 года. В них Феофил сам, будучи, как это следует из его произведения, прекрасно образованным в греческой литературе и философии человеком, предстаёт вдохновенным проповедником христианства прежде всего в форме теологического монизма, к которому пришёл не только от слышания проповеди, но, как он сам особо указывает, путём изучения и размышления над «священными писаниями святых пророков»<sup>117</sup>. Под последними здесь понимается Ветхий Завет, усвоенный им в русле традиции апостольской керигмы. Своим опытом духовного постижения идеи единственного Бога – Творца всего как прекрасный диалектик Феофил делится с другом-язычником, высмеивающим его веру.

---

<sup>114</sup>SC 121, 45.

<sup>115</sup>Против ересей I.28.1.

<sup>116</sup>Церковная история IV.20.

<sup>117</sup>К Автолику I.14.1



Тем не менее, чаще всего Феофила вспоминают вовсе не в связи с тем, в чём у него перед христианской мыслью есть реальная заслуга. Так, обычно на вопрос: «Кто из отцов церкви впервые употребил термин Троица?» успешному студенту-богослову следует ответить: «Феофил Антиохийский». Дело, однако, в том, что к последующей триадологии Тертуллина, Оригена или же постникеевских ортодоксов это его словоупотребление прямого отношения не имеет. Зато имеет отношение к рассматриваемой теме теологического монизма, в русле которого Феофил и цитирует интересующий нас версет Ин 1:3 в объёме его первых двух клауз.

Так что обратимся сперва к тому высказыванию Феофила, который дал повод к известному поверхностному представлению о нём. Во 2-й своей книге, передавая Автолику со своими комментариями библейский рассказ о шести днях творения (Быт 1:1-31), он, в частности, пишет: «...*те три дня, которые были прежде сотворения светил, суть прообразы троицы (τύποι εἰσὶν τῆς τριάδος), Бога и Его Логоса и Его Софии. А четвёртый день – прообраз (τύπος) человека, нуждающегося в свете. Так что существуют Бог, Логос, София, человек. Потому и сотворены светила в четвёртый день*»<sup>118</sup>. Итак, понятно, что ни о каком триипостасном Божестве здесь речи нет. Первая тройка дней творения понадобилась Феофилу, чтобы обозначить три термина, используемых им в связи с библейской идеей сотворения человека «по образу Бога», Которому свойственны *Его* Логос (разум, замысел) и *Его* София (воля, действие). Отсюда и человек как «подобие Бога» наделяется Им разумом и волей.

Теперь обратимся к тому высказыванию Феофила, где он использует упомянутый выше библейский антропоморфизм, когда в связи с Божьими Логосом и Софией говорит о «руках Божьих», которыми творится человек. Этим, согласно Феофилу, «*Бог, во-первых, показывает достоинство человека. Сотворив всё словом (λόγῳ), Он как бы счёл это маловажным, и только сотворение человека счёл делом достойным Своих рук. <...> Ни кому другому Он не сказал: “Сотворим”*»<sup>119</sup>, как только *Своему Логосу и Своей Софии*»<sup>120</sup>. Здесь парадоксальным образом соединена инструментальность в образе *рук*, и функциональность когда речь заходит о *Логосе* и *Софии*. При этом, что важно, Бог к Ним обращается. Собственно, это и позволит потом Тертуллиану говорить о трёх Лицах. Однако ранняя католическая традиция, основанная на апостольской (новозаветной) керигме, рассматривает Логоса и Софию прежде всего как неотъемлемые свойства существа (ипостаси) Бога. В то же время она же видит в них Его Сына, от Него рождённого, и Его Духа, от Него исходящего. Причём Сына, «*принявшего форму раба*»<sup>121</sup> и пришедшего в мир<sup>122</sup> ради его спасения, а Духа, «*ходатайствующего за святыми, как угодно Богу*»<sup>123</sup>, т.е. проявляющих Себя в личных качествах. Хотя именно в них и обнаруживается полное послушание Сына и Духа Отцу. Так что в любом случае, здесь на

<sup>118</sup> *Ad Autol.* II.15.4 – PTS 44, 62, 16-20.

<sup>119</sup> Имеется в виду сказанное в Быт 1:26а.

<sup>120</sup> *Ad Autol.* II.18.1-2 – PTS 44, 65, 1-10.

<sup>121</sup> Если буквально переводить сказанное Павлом в Флп 2:7.

<sup>122</sup> В Новом Завете греч. слово *κόσμος*, переводимое слав. *миръ*, чаще всего обозначает как всё человечество, так и ту или иную группу людей, а также господствующие в человеческом обществе нравы и обычаи. Тогда как для обозначения *мироздания* оно используется лишь в Деян 17:24; Гал 4:3; Флп 2:15; Кол 2:8,20.

<sup>123</sup> Рим 8:26-27.

первый план выходит Их неразрывная связь с Отцом, словом (умом и мыслью, открываемой во вне) и действием Которого выступают Они в Его домостроительстве.

И вот, мы подошли к первому известному в истории аккуратному цитированию писанного текста Иоаннова Евангелия в объёме Ин 1:1ab+c+3ab. Именно им Феофил, отвергая представления о детях богов в греческой мифологии, иллюстрирует теологический монизм современного ему христианства. Обращаясь к сюжету Быт 3:8, когда Адам «услышал голос Бога», он далее пишет: «*Что же такое голос, как не Логос Бога, Который есть Его Сын? Не так, как ваши поэты и мифологи говорят о сыновьях богов, рождённых от совокупления, но как истина говорит о Логосе, всегда существующем внутри Божьего сердца*<sup>124</sup>. Но прежде, чем что-либо было сотворено, Бог имел Его советником, поскольку Он есть Его ум и мысль. Когда же Бог захотел создать то, что Он определил, Он родил Логоса, проявленного во вне, рождённого прежде всякого создания<sup>125</sup>, не так чтобы Самому Его лишиться, но родил Логоса и вместе с Ним остаётся всегда. Посему нас учат священные писания и все духоносцы, из коих Иоанн говорит<sup>126</sup>: “В начале был Логос, и Логос был с Богом”, показывая этими словами, что изначально был только один Бог и в Нём Логос. Затем он говорит: “и Богом был тот Логос; всё через Него было сотворено, и без Него не было сотворено ничего”. Итак, этого Логоса, Который есть Бог и рождён от Бога, Отец вселенной, когда хочет, посылает в какое-либо место, и Он, посланный Богом, когда является, бывает слышим и видим и находится в известном месте»<sup>127</sup>.

Следует внимательно рассмотреть характер представленного цитирования, поскольку это позволит нам не только решительно не согласиться с редакционным комитетом *GNT*, включившим Феофила в ряд свидетелей чтения *A*, но и увидеть те соображения этого отца церкви, которыми впоследствии будет руководствоваться и Ириней (о чём в следующем подразделе), прибегая в единичном случае как к аналогичному укороченному цитированию Ин 1:1-3 в объёме версетов 1abc и 3ab (*Adv. haer.* II.11.8), так и многократно к воспроизведению только первых двух клауз 3-го версета. Безусловно, Феофил прекрасно видел период в пассаже Ин 1:1-5. Однако он выбирает из него те выражения, которые призваны проиллюстрировать его мысль: **а)** Логос всегда существует в сердце Бога (1ab, ср. Ин 1:18b); **б)** Логос обладает той же сущностью (формой, природой), что и родивший Его Бог (1c, ср. Ин 1:14d, 18b); **в)** без Его (Логоса) совета и посредства не было бы творения всего (3ab). Цитирование ограничивается здесь двумя первыми клаузами 3-го версета именно потому, что, с одной

---

<sup>124</sup>В библейской традиции *сердце* выступает как сосредоточение разума и воли. Данное выражение следует рассматривать в качестве аллюзии к Ин 1:18b, где о Божественном Логосе говорится как о *существующем в лоне* (εἰς τὸν κόλπον) *Отца*.

<sup>125</sup>Аллюзия к Кол 1:15b.

<sup>126</sup>Показательно, что Ветхий Завет назван здесь «священными писаниями», тогда как новозаветные писатели, из коих назван евангелист Иоанн, обозначены Феофилом как «духоносцы». С другой стороны, ниже, перед тем как привести в назидательных целях новозаветные цитаты, Феофил указывает: «*И Евангелие говорит...* (далее цитируются пассажи из Нагорной проповеди – Мф 5:44,46; 6:3) <...> *И ещё Слово Божье повелевает нам...* (далее приводятся цитаты из 1 Тим 2:2 и Рим 13:7-8)» (*К Автолику* III.14.2-4), тем самым свидетельствуя, что термин *Евангелие*, уже закрепился за признаваемыми церковью текстами со словами Иисуса, а *Словом Божьим* (т.е., иначе говоря. Священным Писанием) являются также уже церковно признаваемые апостольские послания.

<sup>127</sup>*Ad Autol.* II.22.3-6 – PTS 44, 70, 8-24.

стороны, его «инструментальное» прочтение - *через Него* (вспомним о «руках Божьих»), для авторов II в., обращавшихся к Ин 1:3, было предпочтительным, но, с другой стороны, и это главное, причём как раз имея в виду необходимость полемики с гностиками (а Феофил полемизировал также с Гермогеном и Маркионом<sup>128</sup>), им важно было подчеркнуть, что *ничего* не было сотворено *без* Логоса.

Итак, цитирование Феофилом известного периода Ин 1:1-5 носит явно избирательный характер с учётом его (цитирования) иллюстративности, а посему утверждать, что в исходном для него тексте раздел (точка) между версетами 3-м и 4-м проходит перед конструкцией ὁ ὑέρονεν не приходится. Опять же, следует согласиться с Цаном, который полагал, что такое цитирование Феофилом 3-го версета связано со стремлением избежать плеонастичности<sup>129</sup>, т.е. словесного излишества. В самом деле, все серьёзные комментаторы последних двух столетий, рассматривая Ин 1:1-2, указывают на репетитивный стиль данного пассажа, когда 2-й версет, являя собой эмфатический параллелизм, в определённых выражениях повторяет 1-й, имея целью подчеркнуть его основную мысль. Другое дело, что носителю греческой языковой культуры, каковым является Феофил, данный повтор представляется излишним, почему он его и опускает при цитировании. Таким же образом поступает он и с 3-м версетом, если воспринимать его в соответствии с чтением С (а то, что Феофил воспринимал его именно так, мы увидим ниже), когда клауза 3с выступает в функции эмфазы клаузы 3а, а их параллелизм достигается путём чередования греческих инструментальных конструкций δι' αὐτοῦ и ἐν αὐτῷ.

Но как же быть с общим контекстом, к которому апеллирует Аланд? Есть ли он в произведении Феофила? Да, есть, и притом довольно интересный.

Так, в той же 2-й книге «К Автолику» в виду цели полемики с космогоническими представлениями греков Феофил, предваряя цитату библейского текста Быт 1:1, пишет буквально следующее: «Итак, чтобы Бог, у Которого бытие (τῷ ὄντι), через дела был воспринят разумом (διὰ ἔργων νοηθῆναι), как и то, что в Логосе Своём (ἐν τῷ λόγῳ αὐτοῦ) Он сотворил небо и землю и то, что в них, [Моисей] стал говорить... » (подчёркнутой – авт.)<sup>130</sup>. Во второй клаузе данной сентенции явно просматривается прямая аллюзия к Ин 1:3с, если следовать чтению С. Последнее проистекает из следующих наблюдений: **а)** предпринимая цитирование текста Быт 1:1, Феофил предваряет его очевидной новозаветной параллелью, каковую являет период Ин 1:1-5, умело извлекая из него необходимые ему для целей христианской экзегезы детали, каковыми становятся понятие *Логоса* (Ин 1:1) и связанная с ним инструментальная конструкция, являющая аллюзию к Ин 1:3с, когда речь заходит о творении Богом «неба и земли»; **б)** прекрасно владея греческим литературным стилем, не допускающим тавтологии, Феофил в связи с этим берёт на вооружение именно эту конструкцию с предлогом ἐν, поскольку другая инструментальная конструкция с предлогом διὰ, уже использована им перед этим, что и не позволяет ему обратиться к более популярной у раннехристианских авторов клаузе Ин 1:3а.

<sup>128</sup>Евсевий, *Церковная история* IV.24.

<sup>129</sup>Zahn, Th., *idem*.

<sup>130</sup>*Ad Autol.* II.10.8 – PTS 44, 54, 25-26.

В свою очередь составители *ВР I* приводят другой не менее интересный пример обращения Феофила к чтению С. Так, в этом указателе я нашёл соответствующую отсылку к Ин 1:4. Как оказалось, это аллюзия к данному версету, встречающаяся в цитируемом Феофилом большом пассаже из популярного в раннехристианской среде «Оракула Сивиллы»<sup>131</sup>, где среди прочего говорится: «Только Тому, Кому принадлежит жизнь и непреходящий вечный свет, и Кто изливает людям радость приятнейшую сладкого мёда, - Тому одному нужно поклоняться...»<sup>132</sup>. Рассматриваемый оракул явно указывает на единственного и исключительно достойного поклонения Бога-Творца, Который имеет Сына (Логоса), Он же жизнь и свет, и Духа, названного здесь *изливаемой Богом радостью*. В первом случае аллюзия к версету Ин 1:4, безусловно, очевидна, причём как раз та, что исходит из чтения его первой клаузы: Ζωή ἦν. Это следует рассматривать как лишнее свидетельство того, что на раннем этапе распространения Евангелия согласно Иоанну, когда был составлен означенный «Оракул», текст версетов Ин 1:3-4, ещё не успевший подвергнуться тем или иным сознательным редактурам, соответствовал именно чтению С.

Наконец, у Феофила имеется прямая аллюзия к Ин 1:3 в которой говорится не только о Логосе-Сыне, но и о Софии-Духе Бога как о Его функциях. Так, предваряя цитату Пс 32:6 (по LXX) Феофил пишет: «Бог через Свой Логос и Софию (διὰ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας) сотворил всё»<sup>133</sup>. Интересно, что для передачи центральной богословской идеи эпохи раннехристианских апологетов, которую мы обозначили как теологический монизм, или функционизм, Феофил, ради достижения простоты и ясности мысли, счёл возможным ограничиться лишь инструментальной конструкцией, встречающейся в первой клаузе 3-го версета. У Иринея с тем же приёмом при формулировании им означенной идеи мы столкнёмся трижды (*Против ересей* I.22.1; II.30.9; V.6.1). Впрочем, имея целью антигностическую полемику, указанный отец церкви также обращается как ко всему периоду Ин 1:1-5, в том числе и цитируя его целокупно, так и к его 3-му версету, используя его в том или ином объёме. Этому и посвящён наш следующий обзор.

### 6.3.3. Иринея Лионский.

Среди свидетелей новозаветного текста **Иринея Лионский** (ок. 135 – ок. 202) занимает особое место. В его лице мы встречаем первого отца церкви, использующего практически почти весь корпус Нового Завета, причём уже как текстуально зафиксированного Священного Писания. Таким образом, он тем самым даёт нам наиболее ранние данные как о его каноне, так и о форме значительного ряда важных в идейном отношении его пассажей. Другое дело, что это обращение было связано с поиском

<sup>131</sup>Так называется появившийся не позднее сер. II в. н.э. христианский памятник, выполненный в жанре предсказаний греч. прорицательниц. Первая из них - Севилла, упоминаемая Гераклитом Эфесским (ок. 540-нач. V до н.э.) положила начало традиции таких предсказаний, став нарицательным именем, которым потом стали называться все прорицательницы греко-римского мира. В данном оракуле (пророчестве) греко-римские язычники призываются к почитанию единственного Бога – творца неба и земли, и принятию Иисуса Христа как своего Спасителя.

<sup>132</sup>*Ad Autol.* II.36.13 – PTS 44, 92, 34-36.

<sup>133</sup>*Ad Autol.* I.7.3 – PTS 44, 24, 12-13.

аргументации для его полемики с гностиками. Отсюда иные новозаветные пассажи, как в случае с версетом Ин 1:3 (о чём ниже), удостаиваются частого его внимания, тогда как другие, тоже важные для понимания современной ему христианской мысли, не рассматриваются вовсе<sup>134</sup>. Претендующий на полноту список всех новозаветных цитат и прямых аллюзий, встречающихся у Иринея, был издан о. Й. Хохом в 1919 г., включив в себя в общей сложности 1004 пассажи, из которых 626 заимствованы из Евангелий, 54 из Деяний Апостолов, 280 из Павлова корпуса (за исключением коротенького Послания к Филимону) 15 из Соборных Посланий (кроме позднейшего 2-го Петра, и весьма кратких 3-го Иоанна и Иуды) и 29 из Откровения Иоанна<sup>135</sup>.

Что касается Иоаннова корпуса, то в подходе к нему роль Иринея поистине уникальна, поскольку он напрямую связан с преданием об Иоанне - ученике Господа, учившем в Эфесе Асийском «до дней Траяна»<sup>136</sup>. В свою очередь Иоаннова ученика - Поликарпа Иринея слушал лично<sup>137</sup>, а другого непосредственного слушателя Иоанна – Папия он, во всяком случае, знал по его недошедшим до нас пяти книгам «*Изъяснений Господних изречений*»<sup>138</sup>. К Четвёртому Евангелию Иринея, согласно Хоху, обращается 121 раз. При этом в 72-х случаях имеют место цитаты, а 49-ти прямые аллюзии<sup>139</sup>.

Прежде всего особую важность для решения нашей проблемы – установления оригинального чтения пассажа Ин 1:3-4, имеет то обстоятельство, что у Иринея он дважды представлен в контексте всего периода Ин 1:1-5. Так, в 1-й книге «*Против ересей*» (I.8.5) в воспроизведении цитирования Птолемеем указанного периода мы обнаруживаем едва ли не первый по времени своего появления пример его т.н. западного чтения (см. раздел 2.2), которое сам Иринея рассматривает не иначе как еретическую интерпретацию (о чём ниже). Тогда как собственное его цитирование периода Ин 1:1-5 (*Против ересей* III.11.1) приводится им с соответствующим комментарием уже в качестве убойного аргумента в споре с гностиками в связи с их учением о Плероме.

Здесь, однако, как впрочем, и в большинстве других случаев, когда нам приходится обращаться к тексту «*Против ересей*», мы, увы, имеем дело не с греческим оригиналом этого произведения, а с его латинским переводом, пусть и появившимся довольно рано, вероятно, уже в начале III века. Что это повлекло за собой в случае с цитированием

---

<sup>134</sup>Так, Иринея ни разу не цитирует и никак иначе не обращается к пассажиру Ин 1:16-17, тогда как понимание им выражений *χάριν ἀντὶ χάριτος* (=за благодатью благодать) и *ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια* (=благодать и истина) представляло бы несомненный интерес, особенно в связи с тем, что в «*Против ересей*» I.8.5 им приводится пространная аллюзия у Птолемея к Ин 1:14, в которой говорится, что слава Сына, данная Ему от Отца «полна благодати и истины», а уже гораздо ниже в том же сочинении (V.18.2) сам Иринея полностью цитирует Ин 1:14 (этот версет входит здесь в составную цитату Ин 1:1-3ab+10-12acd+14ab+cde), однако никак не раскрывает далее своё понимание данного выражения.

<sup>135</sup>Hoh, J., *Die Lehre des hl. Irenäus über das Neue Testament*. / NTAbh Bd. 7, hf. 4/5 (1919). – S. 189-197. Эти данные воспроизводятся Б. Мецгером, впрочем, с ошибочным общим подсчётом новозаветных пассажей – 1075, в его книге *Канон Нового Завета. Возникновение, развитие, значение*. Пер. с англ. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2002. – С. 153.

<sup>136</sup>*Против ересей* II.22.5. Царствование Римского императора Траяна приходится на 98-117 гг. н.э.

<sup>137</sup>*Против ересей* III.3.4.

<sup>138</sup>*Против ересей* V.33.4.

<sup>139</sup>Hoh, J., *op. cit.* – S. 198.

периода Ин 1:1-5, мы увидим в своём месте. Пока лишь заметим, что греческий подлинник *«Против ересей»* получил распространение довольно рано. В 1-й трети III в. его уже широко цитирует Ипполит (†235). В IV в. Евсевий Кесарийский (†339) заимствует из него исторические свидетельства, тогда как Епифаний (†403), включает в свой *«Панарион»* порядка двух третей его 1-й книги (об обращении Епифания к произведению Иринея см. в разделах 4.4, 5.2, и 6.5.6). Из более поздних греческих авторов к книгам 3-й, 4-й и 5-й (2-ю книгу греческие христианские писатели обошли вниманием) будут обращаться Феодорит (†ок. 466), Анастасий Синаит (†после 700), и особенно часто Иоанн Дамаскин (†до 754), а также составители катен (кратких компилятивных комментариев к ветхо- и новозаветным книгам)<sup>140</sup>. Самые поздние сведения о греческом списке *«Против ересей»* в связи с нахождением его в библиотеке Иоанно-Богословского монастыря на Патмосе относятся к 1515 г., когда была составлена опись находившихся там рукописных книг. Однако ок. 1600 г. след этого списка теряется. Во всяком случае, ок. 1640 г. крупнейший греческий богослов того времени Мелетий Сириг уже не смог обнаружить на Востоке ни одной греческой рукописи с этим произведением, так что был вынужден делать обратный перевод необходимых ему цитат с латинского печатного текста<sup>141</sup>. Именно последний, начиная с публикации Эразма Роттердамского 1625 г., получил широкое распространение и лёг в основу всех научных изданий *«Против ересей»* и его переводов Нового времени.

Что же касается обращения к версету Ин 1:3, то ввиду интересов антигностической полемики оно оказывается у Иринея весьма частотным. В своих произведениях *«Против ересей»* и в *«Доказательстве апостольской проповеди»* он в общей сложности обращается к нему 31 раз. Однако в 9-ти случаях (все они отмечены в *BPI*) имеют место аллюзии общего характера, нечего не дающие для решения нашей проблемы. Впрочем, здесь интересен тот факт, что составители *BPI* отнесли к ним не только высказывания типа: *«Бог Словом создал всё и сотворил (Deus Verbo condidit omnia et fecit)»*<sup>142</sup>, но и такие как: *«Бог, Который всё Словом сотворил и Мудростью приготовил (omnia Verbo fecit et Sapientia adornavit)»*<sup>143</sup>.

Понятно, что сначала нам следует рассмотреть непосредственное цитирование Иринеем версета Ин 1:3, поскольку именно к нему обращается К. Аланд, выводы которого о принадлежности данного отца церкви к сторонникам чтения А нам придётся ревизовать. Отношение Аланда к цитированию всего периода Ин 1:1-5 в *«Против ересей»* III.11.1 мы рассмотрим ниже, поскольку связанные с ней текстуальные проблемы требуют отдельного обстоятельного исследования.

---

<sup>140</sup>На сегодняшний день установлен следующий объём греческого оригинала *«Против ересей»*: 74% текста 1-й книги, 11% текста 3-й книги, 7% текста 4-й книги и 17% текста 5-й книги. – SC 263, 61.

<sup>141</sup>Сведения о судьбе патмосского списка греческого текста *«Против ересей»* сообщил в 1878 г. Теодор Цан. – См.: ZKG 2 (1878). – S. 288-291.

<sup>142</sup>*Adv. haer.* II.2.4 - SC 294, 38, 53-54. Аналогичные высказывания встречаются у Иринея также в *Против ересей* II.2.4 (ещё раз); III.11.8; 18.1; 22.1,3; V.12.6.

<sup>143</sup>*Adv. haer.* IV.20.2 - SC 100\*\*, 630, 41-42. Аналогичные высказывания встречаются у Иринея также в *Против ересей*, IV.20.4. *Апостольская проповедь* 5.

Обращаясь к цитированию Иринею версета Ин 1:3, нам в первую очередь следует обратить внимание на его контекст. Итак, указанный версет в общей сложности цитируется им 9 раз, при этом 7 раз он воспроизводит его первую и вторую клаузы (*Против ересей* I.22.2; II.2.5; III.8.3; 11.8; IV.32.1; V.18.2; *Апостольская проповедь* 43) и 2 раза только первую (*Против ересей* I.9.2; III.21.10). Теперь подробнее рассмотрим характер этого цитирования.

Так, в одном случае (*Против ересей* III.11.8) Иринею воспроизводятся в одном пассаже все три клаузы 1-го версета и две первые клаузы 3-го, точно также как это в предыдущем подразделе мы видели у Феофила, и, очевидно, по тем же соображениям.

Однако ещё в двух случаях (*Против ересей* V.18.2 и *Апостольская проповедь* 43) Иринею цитирует Ин 1:1-3, воспроизводя уже два первых версета и две первые клаузы третьего. Именно такое цитирование служит для Аланда лучшим доказательством его приверженности чтению А<sup>144</sup>. Забегая вперёд, скажем, что предпринятое ниже привлечение более широкого контекста, когда в своём сочинении «*Против ересей*» Иринею обращается к 4-му версету (I.9.3) или же воспроизводит весь период Ин 1:1-5, соответствующим образом его комментируя (III.11.1), повлечёт за собой категорическое неприятие вывода Аланда. Пока лишь отметим, что в первом случае (*Против ересей* V.18.2) цитация Иринею воспроизводит текст Ин 1:1-3ab+10-12acb+14ab+cde, что позволяет сделать вывод о том, что он довольно произвольно обходится с текстом, ограничивая цитирование теми версетами и комбинируя входящие в них клаузы так, как представлялось ему подходящим композиционно. Во втором же случае объём цитирования явно определяется задачей проиллюстрировать евангельской цитатой следующую простую в своей катехизичности мысль: «*Этим [ученик Господень Иоанн] твёрдо устанавливает, что это Слово, [Которое] в начале [было] у Бога, [и] через Которое всё произошло, есть также Его Сын*» (*Апостольская проповедь* 43)<sup>145</sup>.

Что касается цитирования Иринею уже собственно версета Ин 1:3, то в «*Против ересей*» в четырёх случаях, отмеченных Аландом и указанных в *BP 1*, он воспроизводит его в объёме первых двух клауз (см. I.22.1; II.2.5<sup>146</sup>; III.8.3; IV.32.1)<sup>147</sup>, тогда как в двух случаях (они также указаны в *BP 1*) только в объёме одной первой (I.9.2; III.21.10)<sup>148</sup>.

Относительно прямых аллюзий к 3-му и 4-му версетам Иоаннова пролога следует отметить, что Аланда они, вообще, не заинтересовали. Не все из них были замечены и составителями *BP 1*. Так что самое интересное из того, что можно в них найти для решения нашей проблемы явилось результатом моего собственного исследования.

---

<sup>144</sup> Aland, K., *op. cit.* – S. 192. Как раз данный случай цитирования Ин 1:1abc + 3ab в «*Апостольской проповеди*» позволил редакционному комитету *GNT* необоснованно увидеть в армянском переводе произведения Иринею свидетельство чтения А.

<sup>145</sup> Цит. по переводу Н. И. Сагарды – Иринею Лионский, *Против ересей. Доказательство апостольской проповеди*. – СПб: Издательство Олега Абышко, 2008. – С.604.

<sup>146</sup> Данный случай цитирования Иринею Ин 1:3 остался незамеченным составителями *BP 1*.

<sup>147</sup> Aland, K., *idem*.

<sup>148</sup> Любопытно, что цитирование Ин 1:3a в *Против ересей* III.21.10 Аланд также включил в свою «доказательную базу». См.: Aland, K., *idem*.

Прежде всего, полагаю, следует представить наблюдение, касающееся единственной у Иринея аллюзии к версету Ин:1:4, поскольку она как раз выступает в ряду непосредственных аргументов, выстроенных им против гностической (валентинианско-птолемеевой) интерпретации периода Ин 1:1-5. Эта интерпретация (см. раздел 2.2), понятно, встречает его решительный отпор. При этом особо интересно завершение последнего, представляющее аллюзию к всему прологу Иоаннова Евангелия, где в одном ряду выстроены почти все содержащиеся в нём качественные предикаты божественного Логоса. Эта аллюзия прошла мимо внимания составителей *BP 1*, хотя её связь с версетами 1-м, 4-м, 14-м и 18-м совершенно очевидна. Итак, возражая Птолемию, Ириной пишет: «Ведь коли оказывается, что один и тот же есть Логос и Единственный (*Logos et Monogenes*), *Жизнь и Свет* (*Zoe et Phos*), Спаситель, Христос и Сын Божий, этот же Самый ради нас воплотился, то рушится здание их Восьмирицы» (подчёркнуто мной – авт.)<sup>149</sup>. Обращает на себя внимание, что в латинском переводе термины, взятые из указанного пролога воспроизведены по-гречески. На первом месте здесь стоит *Logos*, являющийся субъектом для всего пассажа Ин 1:1-18, тогда как *Monogenes* (*Единственный*) выступает Его качественным предикатом в версетах 14-м и 18-м. Безусловно, и следующая пара – *Zoe et Phos* (*Жизнь и Свет*) выступают в том же положении, что в свою очередь имеет источником 4-й версет при его соответствии чтению С, тогда как Свет выступает также синонимом Логоса в версетах 5-м, 7-м, 8-м и 9-м.

Далее следует указать, что у Иринея содержится 13 прямых аллюзий к версету Ин 1:3. Из них 12 соотносятся только с первой его клаузой. Причём 10 из них просто передают содержащуюся в ней мысль, например: «...через Слово... Бог совершил творение»<sup>150</sup>. Зато две другие, кстати, не замеченные составителями *BP 1*, являют нам картину, уже виденную у Феофила, когда для передачи идеи теологический монизм, или функционизм, он пользуется инструментальной конструкцией, встречающейся в первой клаузе 3-го версета. У Иринея применение этого приёма выглядит так: «Бог – Творец, <... > Который сотворил Сам Собою, то есть через Слово и через Мудрость Свою (*per Verbum et per Sapientiam suam*), небо и землю, и море, и всё, что в них»<sup>151</sup>. В другом случае мы видим уже известный нам антропоморфизм - «руки Божьи», связанный с сотворением человека: «Бог прославится в Своём создании»<sup>152</sup>, делая его подобным и соответственным Своему Отроку<sup>153</sup>, Поелику руками Отца, то есть через Сына и Духа (*per Filium et Spiritum*), человек, а не часть человека создаётся по подобию Божьему»<sup>154</sup>.

<sup>149</sup> *Adv. haer.* I.9.4 - SC 264, 144, 69 - 146, 72.

<sup>150</sup> *Против ересей* III.11.1. Аналогичные высказывания см. *Против ересей* II.30.9; III.8.2; V.6.1; *Апостольская проповедь* 6

<sup>151</sup> *Adv. haer.* II.30.9. – SC 294, 320, 12-19.

<sup>152</sup> Из контекста следует, что речь идёт именно о человеке. В Новом Завете и в раннехристианской литературе, когда используется термин *творение* или *создание*, то чаще всего имеется в виду сотворённый Богом человек, или же человечество.

<sup>153</sup> Здесь имеет место прямая аллюзия к Рим 8:28-30, где говорится, что поверившим в Христа согласно с Божьим замыслом Бог предопределил «соответствовать образу Сына Своего», причём не иначе как имея в качестве такого образа Его полное послушание Богу, почему Ириной приводит здесь Его мессианский титул *Отрок* (в значении *раб* согласно Ис 52:13-53:12), с чем и будет связано их последующее прославление.

<sup>154</sup> *Adv. haer.* V.6.1. – SC 153, 72, 1-8.



Теперь мы подошли к самой интересной аллюзии к версету Ин 1:3, встречающейся у Иринея, когда им используются уже две инструментальные конструкции, на этот раз взятые из его первой и третьей клаузы, но, опять же для выражения идеи теологического монизма в связи с творением Богом человека. Рассмотрим соответствующий пассаж: «... Бог ни в чём <...> не имел нужды, как если бы у Него не было Своих рук, для творения того, чему Он Сам у Себя предопределил быть. Ведь с Ним всегда присутствуют Слово и Мудрость, Сын и Дух, через Которых и в Которых (*per quos et in quibus*) Он свободно и по собственному почину всё сотворил, и к Ним Он говорит: “Сотворим человека по образу и подобию Нашему” (Быт 1:26b)» (подчёркнуто мной – авт.)<sup>155</sup>. Выше мы видели, что Иринея, как и ранее Феофил, обращаясь к идее творения Богом всего, и в особенности человека, делает очевидную отсылку к Ин 1:3, указывая при этом, однако, не только на Слово-Сына, но и на Мудрость-Духа, как на свойства, но при этом и на орудия («руки») Божьи<sup>156</sup>. Следует отметить, что Феофил и Иринея для выражения означенной идеи до этого пользовались лишь инструментальной конструкцией из первой клаузы 3-го версета Иоаннова пролога. Теперь Иринея также делает отсылку к содержащемуся там параллелизму, присовокупляя инструментальную конструкцию из третьей клаузы того же версета, который, таким образом, соответствует чтению С<sup>157</sup>.

И вот, наконец, мы подошли к цитированию Иринея всего периода Ин 1:1-5, выступающим у него в качестве аргумента от Писания, которым сокрушается гностическое учение о Плероме. Однако здесь нам приходится столкнуться с проблемой, известной текстуальным критикам, когда более ранний комментарий не согласуется с новозаветным текстом, взятым из более поздней его редакции. В нашем случае в латинском переводе евангельская цитата соответствует т.н. западному типу текста или же одному из вариантов чтения А, ставшему общепринятым в на рубеже II-III вв. как для старолатинского перевода, так и для последующих латинских отцов церкви, тогда как авторский комментарий, как мы увидим, явно был рассчитан на другое чтение. Итак, в дошедшем переводе мы читаем: «“<...> *Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil. Quod factum est in eo uita est*<sup>158</sup>, *et uita erat lux hominum* <...>” “*Omnia*”, inquit, “*per*

<sup>155</sup>*Adv. haer.* IV.20.1. – SC 100\*\*, 627. 17-23.

<sup>156</sup>Профессор Санкт-Петербургской духовной академии Н. И. Сагарда (1870-1943?), составивший в 1907 г. курс лекций по патрологии, находил у Иринея «учение о Святой Троице», приводя именно «*Против ересей*» IV.20.1 как пример того, что он «ясно учит о троичности Лиц» (см.: Сагарда, Н. И., Сагарда, А. И., *Полный корпус лекций по патрологии. С приложениями.* – СПб: «Воскресение», 2004. – С. 505). Однако в свете представленных наблюдений такой взгляд, определяемый соображениями вероучительной конъюнктуры, представляется, как минимум, наивным.

<sup>157</sup>Много позднее Афанасий Александрийский, следуя традиции, восходящей к Клименту Александрийскому, отождествившему Логос с Софией (Мудростью). ввиду поспешного синтеза, связанного с пониманием 1 Кор 1:23-24 (об этом см. в примеч. 177), будет использовать сказанное в Пс 103:24b (по LXX): «*всё мудро* (букв. *ἐν σοφίᾳ* - в мудрости) Ты (Господи) сотворил», - в качестве параллели к Ин 1:3с (об этом см. в разделе 6.5.2). Однако в случае с Иринеем ничего такого и близко нет. Во-первых, София (Мудрость) для него, как и для Феофила, есть синоним Святого Духа, и о Ней в связи с творением Богом «всего» он, как мы видели, неоднократно говорит в рамках аллюзии к Ин 1:3а. Более того, вне версета Ин 1:3 он не находит какого-либо иного библейского выражения этой идеи, кроме сказанного в Пс 32:6 и 9 (по LXX), да и то по преимуществу как параллели опять же к Ин 1:3 (см. *Против ересей* I.22.1; II.2.5; III.8.3; IV.41.1; *Апостольская проповедь* 5). Во-вторых, к тексту Пс 103:24 (по LXX) Иринея, вообще, нигде и никаким образом не обращается.

<sup>158</sup>Издатели «*Против ересей*» («*Adversus haereses*») в серии «*Sources chrétiennes*» («*Христианские источники*») Аделин Руссо (Adelin Rousseau) и Луи Дутрело (Luis Doutreleau) сопровождают данное цитирование таким комментарием: «*Cette leçon se rencontre dans plusieurs manuscrits du Nouveau Testament,*

*ipsum facta sunt*”. *In omnibus ergo est et haec quae secundum nos est conditio: non enim concedetur eis omnia dici ea quae sunt infra Pleroma ipsorum. Si enim et haec Pleroma ipsorum continet, non extra est tanta ista conditio, quemadmodum ostendimus in eo libro qui ante hunc est; si autem extra Pleroma sunt haec, quod quidem impossibile uisum est, non iam est omnia Pleroma ipsorum: non est extra haec tanta conditio.* – “< ...> Всё через Него сотворено, и без Него ничего не сотворено. Что сотворено в Нём есть жизнь, и жизнь была светом для людей <...>” “Всё”, - говорит (евангелист), - “через Него было сотворено”. Во всём заключается и окружающее нас творение: нельзя же уступить им (гностикам) то, что под всем понимается то, что находится внутри их Плеромы. Ведь если их Плерома содержит и это творение, то оно, как я показал в предшествующей книге не вне её, а если оно вне Плеромы, что, впрочем, будет невозможным, то их Плерома уже не всё, значит, это обширное творение не вне» (подчёркнуто мной – авт.)<sup>159</sup>. В последней сентенции уже утверждается, что творения «всего» не было вне Бога и, соответственно, вне Его творческого Слова, что очевидным образом вступает в конфликт с характером цитирования версетов Ин 1:3-4 в латинском переводе, когда на вооружение берётся имеющее гностическое происхождение «западное» чтение, согласно которому в *Слове* уже имело место не творение *того, что сотворено*, а лишь одного из эонов, именуемого *Жизнью*<sup>160</sup>.

Прежде, чем предпринять детальное рассмотрение комментария Ириней к цитируемому периоду Ин 1:1-5, приведённому им с исчерпывающей полотой только для того, чтобы обрести убийственный аргумент против гностической интерпретации как раз его 3-го и 4-го версетов (для этого нам также придётся рассмотреть и соответствующие пассажи во 2-й книге «*Против ересей*», к которым он нас отсылает), обратимся к тому как это цитирование оценивалось до сих пор в научной литературе.

К. Аланд в своей известной статье, посвященной проблеме постановки «одной точки» между версетами в пассаже Ин 1:3-4, не нашёл ничего лучшего, как утверждать, что, оказывается, Ириней в «*Против ересей*» III.11.1, «*liefert uns erfreulicherweise auch den schlüssigen Beweis dafür* - к счастью, оставил нам убедительное доказательство того», что он читал его в соответствии с т.н. западным чтением<sup>161</sup>. Вот, что значит увлечённость идеей о первичности чтения **A!** И это вопреки тому, что здесь имеет место именно тот же самый текстуальный вариант (см. раздел 2.2), который ранее (*Против ересей* I.9.4) Ириней обличил как еретический и оспорил. Конфликт же такой цитации, совершенно очевидно, связанной с текстуальным предпочтением латинского переводчика, для которого «западное» чтение Ин 1:3-4 было нормативным, с сопровождающим её комментарием самого Ириней оказался уже вне поля зрения Аланда. Так что благодаря нему в

notamment dans le *Codex Bezae*. On ne saurait douter qu'elle ait été celle d'Irénée en ce passage, car elle est attestée par les deux familles de manuscrits latins. - Это чтение встречается в некоторых рукописях Нового Завета, а именно в кодексе Безы. Не следует сомневаться, что в данном пассаже оно принадлежит Иринейю, будучи засвидетельствованным двумя семействами латинских списков». (SC 210, p. 278). Отметим, однако, что рукописи, содержащие латинский перевод сочинения Иринейя, не могут выступать надёжными свидетелями того, как он цитировал в данном случае Ин 1:1-5, поскольку, как это порой бывало в древности, они отразили здесь не его цитацию, а традицию нормативного для переводчика «западного» чтения.

<sup>159</sup> *Adv. haer.* III.11.1 - SC 211, 142, 27-38.

<sup>160</sup> Ср. с цитированием Птолемеем Ин 1:1-5 и его комментированием данного пассажа в «*Против ересей*» I.8.5 (см. раздел 2.2).

<sup>161</sup> Aland, K., *idem*.

современной новозаветной текстуальной критике закрепилось мнение, впрочем, появившееся гораздо раньше и также в результате поверхностного подхода к проблеме<sup>162</sup>, что Иринея является свидетелем т.н. западного типа текста Нового Завета<sup>163</sup>. Хотя очевидно, что таким свидетелем выступает не он сам, а латинский перевод его крупнейшего произведения «*Против ересей*».

В последние годы литературное наследие Иринея, причём ни в каком либо ином качестве, а именно как «богослова Иоанновой традиции» привлекло внимание исследователя из Гейдельберга Бернагарда Мучлера<sup>164</sup>, посвятившего специальный обстоятельный труд использованию Иоаннова корпуса в 3-й книге «*Против ересей*»<sup>165</sup>. Не обошла в нём внимание автора и проблема цитирования Иринеем периода Ин 1:1-5 в III.11.1. Для Мучлера здесь имеют значение два пункта. **Первый.** Соответствие данного цитирования в плане разделения 3-го и 4-го версетов греческому тексту 26-го издания Нестле-Аланда<sup>166</sup> представляется ему «*erstaunlich hoch* - в высшей степени удивительным»<sup>167</sup>. **Второй.** Как цитата Ин 1:1-5, так и последующий комментарий Иринея ставят целью опровергнуть дуалистическое по своему характеру гностическое учение. Последнее говорит о «*невидимой духовной Плероме*»<sup>168</sup>, внутри (*infra*) которой находятся тридцать эонов (об этом см. в разделе 2.2). Ему Иринея противопоставляет новозаветное учение о Боге как о «*Полноте (Плероме) всего*»<sup>169</sup>, вне (*extra*) Слова Которого невозможно никакого творения. Тогда как гностики утверждают, что наш мир сотворён «вне Плеромы», объёмлющей «всё», также находящимся вне её Демиургом<sup>170</sup>. Собственно, спор здесь ведётся ради утверждения за «похищенным» гностиками термином *Плерома (Полнота)* его исходного, с точки зрения Иринея как богослова Иоанновой традиции, значения<sup>171</sup>.

Что касается первого пункта, имеющего особую важность для настоящего исследования, то по нему Мучлер не выносит никакого решения, полагая вслед за предшествующими новозаветными текстуальными критиками и комментаторами Четвёртого Евангелия, что он сводится к вопросу о постановке точки перед конструкцией ὃ γέγονεν (*quod factum est*) или же после неё, отмечая всю его «спорность»<sup>172</sup>.

<sup>162</sup>См., например: Kraft, B., *Die Evangelienzitate des heiligen Irenäus nach Überlieferung und Textart untersucht.* / BibS Bd. 21, hf. 4 (1924). – S. 83, 96, 110.

<sup>163</sup>См.: TCGNT – P. 5\*.

<sup>164</sup>Об этом см.: Mutschler, Bernhard, *Irenäus als johannescher Theologe. Studien zur Schriftauslegung bei Irenäus von Lyon.* – STAC 21. – Tübingen: Mohr Siebeck, 2004. – XIV, 331 s.

<sup>165</sup>Mutschler, Bernhard, *Das Corpus Johanneum bei Irenäus von Lyon. Studien und Kommentar zum dritten Buch von Adversus Haereses.* – WUNT I 189. – Tübingen: Mohr Siebeck, 2006. – XVIII, 629 s.

<sup>166</sup>Текст в *GNT* и в изданиях 26-м и 27-м Нестле-Аланда (Nestle-Aland), выпускаемых Германским Библейским Обществом (Deutsche Bibelgesellschaft) полностью совпадает. Указанные издания различаются только организацией и степенью подробности своих критических аппаратов.

<sup>167</sup>Mutschler, B., *ibid.* – S. 188.

<sup>168</sup>*Против ересей* I.1.3.

<sup>169</sup>Именно к этому своему высказыванию отсылает читателей Иринея, упоминая о своей второй книге. См.: *Против ересей* II.1.2, ср.: Ин 1:16; Кол 1:19.

<sup>170</sup>*Против ересей* I.11.1.

<sup>171</sup>Mutschler, B., *op. cit.* – S. 187-191.

<sup>172</sup>«Die Frage der starken Interpuktion (1) vor oder (2) nach *quod factum est* (ὃ γέγονεν, V. 3) ist strittig – Вопрос прочности пунктуации (1) до или (2) после *quod factum est* (ὃ γέγονεν, версет 3-й) спорен». –

По второму пункту Мучлер высказал приведённое выше совершенно обоснованное ввиду своей очевидности суждение. Автор этих строк пришёл к аналогичному выводу ещё до того, как весной 2007 г. смог ознакомиться с работой Мучлера. При этом мной была поставлена задача рассмотреть не только во вступающем в явный конфликт с «западным» чтением Ин 1:1-5 комментарии Иринея, но и в его отсылке ко 2-й книге «Против ересей» те очевидные детали, которые позволяют увидеть реальное цитирование указанного периода.

Итак, что же в результате мы получаем? Как уже отмечалось, здесь принципиально важно, что гностической Плероме Иринея противопоставляет этот же самый термин, когда говорит о божественной полноте. Что же он сказал о ней во 2-й книге «Против ересей»? Читаем: «*Quemadmodum enim poterit super hunc alia Plenitudo aut Initium aut Potestas aut alius Deus esse, cum oporteat Deum horum omnium Pleroma in immense omnia circumcontinere et circumcontineri a nemine? Si autem extra illum est aliquid, iam non omnium est Pleroma, neque continent omnia... - Как может быть выше Его (Бога) другая полнота, или начало, или сила или другой бог, когда нужно, чтобы Бог – Полнота (Pleroma) всего содержал всё в Своей неизменности и не был бы никем содержим? Но если есть нечто вне Его, то Он уже не полнота всего, и не всё содержит» (подчёркнуто мной – авт.)<sup>173</sup>. Затем, касаясь темы творения Богом «всего», Иринея, цитирует Ин 1:3ab, указывая при этом: «*In omnibus autem est et hic qui est secundum nos mundus. Et hic ergo a Verbo eius factus est, sicut Scriptura Geneseos dicit omnia quae sunt secundum nos fecisse Deum per Verbum suum. Similiter autem David exsequitur: “Quoniam ipse dixit, et facta sunt; ipse mandavit, et create sunt”*. – Во “всём” же заключается наш мир. Поэтому Он (Бог) сотворил его Словом, как книга Бытия говорит, что всё с нами существующее Бог сотворил через Своё Слово. Подобно этому и Давид говорит: “Он (Бог) сказал, и стало; Он повелел, и создано” (Пс 32:9 (по LXX))<sup>174</sup>. Здесь же Иринея выдвигает две свои формулы, характеризующие Сына Божьего как творческое Божье Слово. Первую: «*Deus Verbo condidit omnia et fecit. - Бог Словом сотворил всё и создал*»<sup>175</sup>. И вторую: «*<...> simul enim ac mente concepit Deus, et factum est hoc quod mente conceperat - <...> потому как скоро Бог что-либо задумал, так уже и сотворено то, что Он только задумал*»<sup>176</sup>. Первая формула призвана рассматриваться как введение к последующему цитированию Ин 1:3ab в П.2.5, которое Иринея приводит в качестве аргумента, отстаивающего мысль о том, что Бог сотворил всё Своим Словом и помимо Слова «не сотворено ничего». Тогда как вторая выступает уже интерпретацией сказанного в Ин 1:3c, если эту клаузу читать как «ὁ γέγονεν ἐν αὐτῷ - quod factum est in eo – что сотворено в Нем», имея в виду замысел Бога, существующий в Его Слове (Логосе). Отсюда следует, и свидетельство этому было представлено в «Против ересей» I.9.4, что версет Ин 1:4 в подлинном тексте Иринея в III.11.1 начинался клаузой Ζωὴ ἦν - Vita erat (но не est).*

Таким образом, с учётом приведённых выше примеров богословской мысли Иринея и связанных с ними соображений возникает достаточная уверенность в том, что

Mutschler, B., *op. cit.* – S. 188, n. 286.

<sup>173</sup> *Adv. haer.* II.1.2 - SC 294, 26, 10-15.

<sup>174</sup> *Adv. haer.* II.2.5 – SC 294, 40, 72-79.

<sup>175</sup> *Adv. haer.* II.2.4 - SC 294, 38, 54.

<sup>176</sup> *Adv. haer.* II.3.2 - SC 294, 42, 20-21.

он как оригинальному следовал чтению С, воспроизводя версеты 3-й и 4-й при собственном цитировании периода Ин 1:1-5. Так же точно, совершенно очевидно, что интерпретация, первоначально известная как гностическая и закрепившаяся затем в т.н. западном типе текста, а также у ряда александрийских свидетелей была Иринее принципиально чужда.

#### 6.4. Свидетели времени становления триадологического персонализма.

У истоков **второго** периода истории христианской мысли, объемлющего III-й и I-ю четверть IV-го в., стоит Тертуллиан, чье творчество как отца церкви приходится на 197-220 годы. Этот латинский юрист, ставший христианским учителем, введёт в теологию понятие *лица* (*persona*). Сделав на нём акцент, он станет рассуждать об одном лице Бога, а затем о произошедших от Него в процессе домостроительства лицах - рождённого от Него как от Отца Сына и исходящего от Него через Сына (*a Patre per Filium*) Святого Духа. Он первым станет говорить о том, что Бог есть *Три лица* и при этом *Одна сущность* (*tres personae, una substantia*), или же *Единство в Троице* (*unitas in trinitate*). Тем не менее, персональное значение Сына и Духа, согласно Тертуллиану, завершится с окончанием Божьего домостроительства, когда Бог «будет всем во всех» (1 Кор 15:28).

Для Тертуллиана это не означало, однако, разрыва с прежним теологическим монизмом. Но в отличие от Феофила, Иринее и Ипполита (о ком ниже в подразделе 6.4.2), традиционно различавших Логоса и Софию как Сына и Духа Святого, он также как и его александрийский современник Климент попадёт в ловушку поспешного синтеза, отождествив *Софию* (*Sophia*) со *Словом* (*Sermo*) Бога и увидев в них Сына Божьего<sup>177</sup>, органически и неразрывно связанного с Отцом, подобно тому, как луч связан с солнцем, а ствол дерева с его корнем.

Такой ход мысли получит вскоре широкое распространение, хотя и будет существенно модифицирован Оригеном, отказавшимся от понятия *лица* (*πρόσωπον*) в пользу переосмысленного им термина *ипостась* и выдвинувшим получившее затем церковное признание учение о предвечном рождении Сына от Отца. Для этого им будет взято на вооружение прежнее (со времён Климента) александрийское отождествление Софии и Логоса Божьего, утвердившееся в последующей христианской мысли, поскольку это позволяло в нужном ключе толковать сказанное Притч 8:25 (согласно LXX), когда олицетворённая София (Мудрость) говорит: «...*прежде всех холмов [Бог] рождает (γεννᾷ με) меня*»<sup>178</sup>.

---

<sup>177</sup> Данное отождествление, до сего времени остающееся нормативным в школьном богословии, обязано своему происхождению неверной экзегезе слов апостола Павла: «...*мы же проповедуем Христа рапятого – Божию силу и Божию мудрость*» (1 Кор 1:23), когда понятие Божьей мудрости было увязано с лицом Христа. Между тем, как это следует из контекста возвещения Павла о кресте Христовом (1 Кор 1:17-25), речь здесь идёт совсем о другом, а именно - о проявлении Божьей силы и мудрости в том, в чём «мудрость мира» видит «слабость» Бога и Его «глупость», когда спасение призванных Им и поверивших в Иисуса как в Мессию-Христа осуществилось через соблазнительную для иудеев и безумную в глазах язычников позорную казнь на кресте Сына Божьего.

<sup>178</sup> Об учении Оригена о происхождении и лице (ипостаси) Сына Божьего см.: Болотов, В. В., указ. соч. – С. 194-229.

В любом случае, период открытый богословием Тертуллиана следует охарактеризовать как время становления *триадологического персонализма*. В её хронологических рамках, кроме Тертуллиана, для нас представляют интерес Ипполит, хотя и взявший на вооружение его термин *лицо* (*πρόσωπον*), тем не менее в сфере собственно теологической во многом продолживший традицию Иринея, и уже поздний (по отношению к тому же Оригену) автор «*Послания семи епископов Павлу Самосатскому*» Гемений, как свидетели установления оригинального чтения версетов Ин 1:3-4.

#### 6.4.1. Тертуллиан.

Обращение к письменному наследию **Тертуллиана** в связи с этим обнаруживает следующую картину. Тертуллиан один раз цитирует Ин 1:1-3, завершая данную цитацию второй клаузой 3-го версета<sup>179</sup>, точно также, как это мы дважды видели у Иринея. Также единожды у него имеет место цитация Ин 1:1abc+3ab<sup>180</sup>, какую мы встречали по одному разу у Феофила и у Иринея. Ещё 9 раз он цитирует Ин 1:3ab<sup>181</sup>. Кроме того, он три раза цитирует только первую клаузу 3-го версета<sup>182</sup>, и один раз только вторую<sup>183</sup>.

Казалось бы, можно предположить, что он как христианский автор, писавший на латыни, пользовался т.н. западным типом текста, точнее зависимым от него старолатинским переводом в её африканской версии, и, таким образом, действительно, читал версет Ин 1:3 так, как это следует из текста *GNT*, свидетелем которого он там обозначен. Тем не менее, предположение - ещё не факт, на который только и может опираться текстуальный критик. Первым, кто высказал сомнение относительно возможности привлечь Тертуллиана к свидетелям чтения **A** из-за ограниченного характера применяемого им цитирования, когда остаётся неизвестным как он читал 4-й версет, был П. Ламарш<sup>184</sup>, однако К. Аланд по этому поводу вступил с ним в полемику, доказывая, что близкие по времени отцы церкви (Иринея, Тертуллиан, Климент Александрийский и Ориген) при цитировании держались одного и того же контекста, а посему свидетельствовали в пользу именно этого чтения<sup>185</sup>. То, что в случае с Иринеем маститый учёный оказался неправ, мы уже смогли увидеть. Также и контекст цитирования Ин 1:3 у указанных авторов далеко не во всём был общим. Ниже мы увидим, что у Тертуллиана он отличался от того, что мы видели у Иринея. Другое дело, что обращение к такому контексту есть непереносимое условие нашего исследования, и оно откроет нам довольно любопытную картину, получившую историческую перспективу.

<sup>179</sup> *Adv. Prax.* XXI.1 – CCL 2, 1186, 5-7.

<sup>180</sup> *Adv. Herm.* XX.4 – CCL 1, 414, 5-8.

<sup>181</sup> *Adv. Prax.* II.1 – CCL 2, 1160, 7; VII.3,7 – 1166, 24-27, 39; XII.5 – 1173, 33-34; XV.9 – 1185, 19; XIX.3 – 1185, 19; *Adv. Herm.* XLV.1 – CCL 1, 434, 18-19; *Adv. Marc.* V.19.4 – CCL 1, 721, 20; *De resurr. mort.* V.6 – CCL 2, 927, 27-29

<sup>182</sup> *Adv. Prax.* VI.1 – CCL 2, 1165, 17; XVI.2 – 1181, 8; XIX.5 – 1185, 33.

<sup>183</sup> *Adv. Herm.* XVIII.5 – CCL 1, 412, 5.

<sup>184</sup> Lamarche, P., *op. cit.* – P. 517-518.

<sup>185</sup> Aland, K., *op. cit.* – S. 191-192. Этот взгляд полностью был воспринят Эдвардом Миллером в его специальной работе, посвящённой проблеме чтения Ин 1:3-4, рассматриваемой им исключительно в рамках выбора между чтением **A** в качестве оригинального и **B** в качестве вторичного. См.: Miller, Ed. L., *Salvation-History in the Prologue of John. The Significance of John 1:3/4.* – NovTSup Vol. 60. (1989). – P. 30-31.

Итак, можно ли уяснить, как Тертуллиан читает окончание 3-го и начало 4-го версета Иоаннова пролога, обратившись к контексту его цитирования? По крайней мере, в двух случаях нам это удастся сделать. Здесь, однако, следует обратить внимание на то, что живя на Западе империи, как раз в период рецепции там того типа текста (будь то в греческом оригинале или в старолатинском переводе), который свидетельствует в пользу чтения А, Тертуллиан явно не спешит его принять подобно более поздним христианским латинским писателям, очевидно, видя его гностический характер.

В свою очередь, чтобы не устраивать споров о том как читать версет Ин 1:3, он выбирает с формальной точки зрения безупречный путь, обращаясь к бесспорным с текстуальной точки зрения пассажам, а именно к Ин 1:3ab и Кол 1:16, первым из известных ныне раннехристианских авторов предприняв их синтез, которым достигается **текстуальный эффект** чтения С. Вот как он представлен в догматико-полюемическом сочинении «Против Маркиона»: «*Si non est Christus primogenitus conditionis, ut sermo creatoris, per quem omnia facta sunt et sine quo nihil factum est, si non in illo condita sunt uniuersa in caelis et in terris, uisibilia et inuisibilia, siue throni siue dominationes siue principatus siue potestates, si non cuncta per illum et in illo sunt condita, <...>* - Если не Христос, рождённый прежде создания, как творческое Слово, через Которое всё сотворено, без Которого ничего не сотворено, если не в Нём создано всё, что на небе и на земле, будь-то троны, будь-то господства, будь-то начала, будь-то власти, если не всё через Него и в Нём создано, <...>» (подчёркнуто мной – авт.)<sup>186</sup>. В данном пассаже весьма показательны две последние конструкции – *si non cuncta per illum et in illo sunt condita*. Дело в том, что в оригинале Кол 1:16 они читаются так: τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται – *всё через Него и для Него создано*, чему бы соответствовал такой латинский перевод: *omnia per illum et in illum condita sunt*. Однако их аллюзия здесь оказывается ближе к Ин 1:3, если читать первую и третью клаузу этого версета согласно чтению С: πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο - ὁ γέγονεν ἐν αὐτῷ = *omnia per illum facta sunt, - quod factum est in illo*, т.е. *всё через Него (было) сотворено – то, что сотворено в Нём*, чем к последней клаузе Кол 1:16.

А о подходе Тертуллиана к версету Ин 1:4 можно судить по аллюзии, встречающейся в трактате «О воскресении мёртвых», ясно указывающей что *жизнь* и *свет* являются для него качественными предикатами Христа, что соответствует чтению С. Для этого писатель прибегает к следующему риторическому вопросу: «*Atquin si lumen ipsum dei, illud verum, quod est in persona Christi, vitam in se continent eaque vita cum lumine committitur in carnem, peritura est in quam vita committitur?* – *Ведь если даже сам этот истинный свет, который существует в лице Христа и соединяет в себе жизнь со светом, доверяется плоти, то разве должна погибнуть плоть, которой доверена жизнь*» (подчёркнуто мной – авт.)<sup>187</sup>?

Какие же вывод можно сделать из этих, пусть немногочисленных, но зато весьма показательных примеров? А именно тот, что будучи первым известным христианским автором пишущим на латыни, Тертуллиан критически относился к получившему при нём распространение старолатинскому переводу, часто давая собственные интерпретации

<sup>186</sup> Adv. Marc. V.19.4 – CCL 1, 721, 18-25.

<sup>187</sup> De resurr. mort. XLIV.3 – CCL 2, 980, 8-12.

цитируемым им новозаветным пассажам, полагая их более соответствующим духу и букве Апостольской традиции. В нашем случае с его подходом к чтению версетов Ин 1:3-4 это видно достаточно ярко.

#### 6.4.2. Ипполит.

**Ипполит** (ок. 170-ок.236), чей расцвет творчества приходится на вторую декаду III в., был последним крупным христианским автором, связанным с Римом, который писал по-гречески. Сведения о нём довольно скудны. Так, неизвестно был ли он римлянином по происхождению или же прибыл в столицу империи с Востока. Как и Ириней, он также борется с гностицизмом. Соответственно, его труд *«Опровержение всех ересей»* в определённой мере зависит от сочинения первого *«Против ересей»*, воспроизводя существенные пассажи греческого текста его 1-й книги.

Выше (см. раздел 2.3) уже отмечалось, что в качестве свидетелей «западного» чтения версетов Ин 1:3-4 он выставляет гностиков – наасенов и ператов. При этом, согласно его *«Опровержению»* первые читали клаузу после проблемной точки - ὁ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἐστιν<sup>188</sup>, тогда как вторые после ὁ γέγονεν ἐν αὐτῷ ставили запятую перед ζωὴ ἐστιν<sup>189</sup>. Сама же Жизнь, в связи с этим неоднократно упоминается Ипполитом в его антигностическом сочинении как один из эонов в Восьмерице валентиниан, занимающим четвёртое место после Ума, Истины и Логоса. Именно в последнем, согласно гностическому учению, она и была порождена<sup>190</sup>.

Что же касается самого Ипполита как читателя интересующего нас пассажа, то здесь имеет место следующая картина. Хотя в *GNT* в критическом аппарате к Ин 1:3-4 он обозначен как свидетель чтения **A**, обращение к несомненно ему принадлежащему сочинению *«Против Нозта»* свидетельствует о том, что ему как раз свойственно чтение **C**.

Действительно, в указанном сочинении имеется единичное цитирование Ин 1:1abc+3ab, когда к такому хорошо нам уже известному пассажи прибавляется цитата Ин 1:10bc-11ab<sup>191</sup>. Как мы выше видели у Феофила и Ириней, данное воспроизведение версетов 1-го и 3-го Иоаннова пролога свидетельствует о стилистике цитирования (во избежание плеонастичности), а не о текстуальном обычае (следование чтению **A**). Тогда как сказанное в Ин 1:10b – «и мир через Него (Логоса) был сотворён», выступает в качестве эмпазы сказанного в Ин 1:3a. Зато несколько ниже, уже в качестве рефрена представленной таким образом традиционной для представителей теологического монизма мысли о творении Богом всего через Своего Логоса, у Ипполита выступает лишь первая клауза 3-го версета Иоаннова пролога<sup>192</sup>.

Однако эта мысль связана с другой, ранее высказанной Ипполитом, опять же в качестве чёткой декларации теологического монизма, подобной той, что мы видели у

<sup>188</sup> *Refut.* V.8.5 – GCS 26, 89, 26-27.

<sup>189</sup> *Refut.* V.16.12 – GCS 26, 113, 14.

<sup>190</sup> *Refut.* IV.51.9 – GCS 26, 76, 1; VI.20.4 – 148,20; VI.46.2-3 – 178, 5-11; VI.49.3 – 181, 18; VI.51.5 – 184,10; VI.53.3 – 187, 13; X.13.2 – 274,3.

<sup>191</sup> *C. Noeto* 12.3 - Biblioteca Patristica, 35. – Bologna: Edizioni Denoniane, 2000. – P. 174.

<sup>192</sup> *C. Noeto* 17.3 - Biblioteca Patristica, 35. – P. 184.



Татиана. Так, говоря о единственном Боге как о причине появления «всего», Ипполит заявляет: «*Всё (πάντα) ведь было в Нем (ἦν ἐν αὐτῷ), и Он был всем*»<sup>193</sup>. В рамках обозначенной теологической идеи прямая аллюзия к клаузе Ин 1:3с согласно чтению С здесь очевидна.

Зато чуть ниже мы сталкиваемся с виденным уже нами у Феофила и Иринея, функционизмом, когда Логос и София, даже если они упомянуты как лица Сына и Духа, рассматриваются не иначе как функции, свойственные Богу, к Которому одному, собственно, и должно быть отнесено всё сказанное о творении. Так, сказав, что Бог «*через Логоса и Софию являет художество (διὰ λόγου καὶ σοφίας τεχνάζεται)*», Ипполит затем касается темы Логоса и Его воплощения. А именно: Бог, «*имея того Логоса в Себе (ὄν λόγον ἔχων ἐν ἑαυτῷ) невидимым, но существующим, творимому миру являет видимым*»<sup>194</sup>.

### 6.4.3. Послание Геменей.

Выше (в подразделе 6.4.1) отмечалось, что Тертуллиан, свою приверженность чтению С, обнаружил обращением к синтезу Ин 1:3ab+Кол 1:16, где первая клауза последнего: *в Нем было создано всё*, - выполняет функцию Ин 1:3с, не вызывая нежелательного спора в связи с широким распространением в это время чтения А, но достигая нужного текстуального эффекта. Интересно, что на греческом Востоке значительно позже Тертуллиана, а именно ок. 264 г. и, очевидно, независимо от него, этот же приём и опять же, несомненно, по той же причине, учитывая влияние Оригена (см. раздел 3.2) использовал греческий христианский автор **Геменей (Имений)**, написавший известное «*Послание семи епископов Павлу Самосатскому*»<sup>195</sup>.

В последующую эпоху, как мы увидим ниже, когда чтение А будет восприниматься едва ли не как фирменный знак Александрийской школы, к этому приёму как к одному из способов свидетельства в пользу чтения С, будут прибегать такие отцы церкви – никейцы и постникейцы, как Александр и Афанасий Александрийские, Дидим и Феодорит.

### 6.5. Свидетели никейской и постникейской ортодоксии.

**Третий** период в истории христианской мысли, начавшись на Никейском соборе (325 г.), при всех последующих, начиная с Ефесского (431 г.) и Халкидонского (451 г.) соборов, разделениях христианской экумены продолжается до сих пор. Его следует назвать **ортодоксальным**, поскольку у имеющих к нему отношение отцов церкви, начиная с Афанасия, взявших на вооружение понятие ортодоксии (православия), прежний триадологический персонализм обретает свои ставшими окончательными вероисповедные формы, зафиксированные великими каппадокийцами (Василий Кесарийский, Григорий Назианзин и Григорий Нисский).

<sup>193</sup>С. Noeto 10.1-2 - Biblioteca Patristica, 35. – P. 170.

<sup>194</sup>С. Noeto 10.3-4 - Biblioteca Patristica, 35. – P. 172.

<sup>195</sup>См.: Bardy G., *Paul de Samosate. Étude historique*. SSL 4, 1929. – P. 15 (§ 4).

### 6.5.1. Александр Александрийский.

**Александр, епископ Александрийский** (в 312/313-328 гг.), вошёл в историю христианской мысли как первый идейный противник пресвитера своей же поместной церкви Ария, чьё учение выявило серьёзный кризис прежнего триадологического персонализма. Собственно его противостояние Арию, начавшееся в 318 г., и привело к созыву в 325 г. Никейского собора, открывшего эпоху нынешней христианской ортодоксии, отцом которой стал его верный ученик и преемник по Александрийской кафедре Афанасий. Хотя Александр был хорошо образован как экзегет и умело излагал свои мысли, его литературное наследие оказалось на редкость скромным. Так, благодаря «Церковной истории» Феодорита Киррского сохранилось его единственное «Послание к Александру Византийскому», собственно, и позволяющее судить о его образе мысли в противостоянии Арию.

Выше (в разделе 4.3) уже было сказано о неудачной попытке представить Александра как «первого уверенного свидетеля» чтения, которое Т. Цан обозначил римской цифрой **I**, а в дальнейшем **II**. Ламарш назвал чтением **B**. Теперь нам придётся подвергнуть ревизии взгляд К. Аланда на Александра как на свидетеля чтения **A**, в качестве какового он представлен в *GNT*. Иначе говоря, на основании контекста указанного небольшого памятника нам предстоит выяснить: как на самом деле Александр читал версеты Ин 1:3-4?

В указанном выше послании, рассуждая о Сыне Божьем, он цитирует начало Иоаннова пролога в уже хорошо нам известном, можно сказать, ставшим традиционным «неплеонастическом» варианте 1-го и первых двух клауз 3-го версета (Ин 1:1abc+3ab), затем дважды в качестве рефрена им цитируется Ин 1:3a<sup>196</sup>. Таким образом, здесь в любом случае речь идёт об укороченном цитировании.

Однако самое интересное следует далее. Цитируя Евр 1:2 а в качестве очевидной аллюзии к Ин 1:3a и говоря о Сыне, «Которого (Бог) поставил наследником всего, через Которого (δι' οὗ) и сотворил века», Александр приводит затем текст Кол 1:16-17а, когда цитата открывается клаузой: «В Нём было создано всё...»<sup>197</sup>. Таким образом, она оказывается уже в положении прямой аллюзии к Ин 1:3с. Другое свидетельство того, что он выступает сторонником чтения **C**, Александр приводит ниже, когда показывает, что именно в соответствии с ним он читает версет Ин 1:4, задавая следующий риторический вопрос: «Каким образом Бог Логос (ὁ θεὸς λόγος) был бы лучше почтён – как жизнь (ἡ ζωὴ) или как истинный свет (τὸ ἀληθινὸν φῶς)?»<sup>198</sup>. Понятно, что термин *жизнь* здесь выступает качественным предикатом Логоса, в каковом положении он оказывается только в том случае, если первую клаузу 4-го версета читать: Ζωὴ ἦν.

Текстуальные свидетельства в послании Александра, также как и впоследствии многочисленные и яркие свидетельства такого рода в произведениях александрийцев

<sup>196</sup> Eccl. hist. I.4.16 - GCS 46, 12, 14, 18.

<sup>197</sup> Eccl. hist. I.4.25 – GCS 46, 15, 9-13.

<sup>198</sup> Eccl. hist. I.4.30 – GCS 46, 16, 10-11.

Афанасия и Дидима показывают, что чтение **А**, будь-то в варианте Климента Александрийского, Оригена или каком ином, отнюдь не является показателем александрийского типа текста в случае версетов Ин 1:3-4. И, кстати, древнейшие из дошедших до нас рукописей с пространными массивами Евангелия Иоанна – папирусы 66-й и 75-й, имеющие египетское происхождение и относящиеся к рубежу II-III в., как это мы увидим в разделе 6.6, нам это наглядно докажут.

### 6.5.2. Афанасий.

Как бы то ни было, практически всё, что дошло до нас от Александра Александрийского, при всей его выдающейся роли в церковной истории, сводится к цитированному выше посланию. Другое дело его любимый ученик и преемник после его кончины в 328 г. по Александрийской епископской кафедре **Афанасий** (ок. 295-373), проживший полную драматизма жизнь в борьбе за никейское исповедание и оставивший немалое литературное наследие.

К. Аланд решительно относит его к сторонникам чтения **А**, что, как ему представляется, тот «scheint eindeutig - ясно обнаруживает» 12-ю примерами, на которые в статье немецкого учёного имеются ссылки<sup>199</sup>. Впрочем, современный американский исследователь Джон Броган, обратившись к произведениям Афанасия, обнаружил, что к версету Ин 1:3 этот отец церкви обращается 22 раза (в его перечень вошло только 8 примеров цитирования, отмеченных К. Аландом), из которых 11 раз он воспроизводит Ин 1:3ab, 9 раз – Ин 1:3a, один раз Ин 1:3b, и ещё дважды приводит прямую аллюзию Ин 1:3abc в соответствии с чтением **С**<sup>200</sup>. На самом деле, примеров обращения Афанасия к Ин 1:3 всё равно остаётся больше. Уже в 2004 г. мною и в 2005 г. моим студентом Андреем Богословским при написании им под моим руководством курсовой работы «Христос и космос: космология Афанасия Великого как расширенный богословский комментарий на Кол 1:15-20 и Ин 1:3-4», было выявлено ещё четверо таких пассажей. И, таким образом, с учётом пассажей, выявленных К. Аландом и Дж. Броганом, их общее число по нашим подсчётам равняется 30-ти<sup>201</sup>. Кроме того, уже автором этих строк выявлено ещё пять примеров обращения Афанасия к версету Ин 1:4 (и Аланд, и Броган оставили их без

<sup>199</sup> Aland, K., *op. cit.* – S. 199-200.

<sup>200</sup> Brogan, J. J., *The Text of the Gospels in the Writings of Athanasius*. Ph.D. Dissertation. Department of Region Duke University, 1997. – P. 132-134 (примеры цитирования с указанием источников).

<sup>201</sup> (1) *Or. c. gent.* 41 – PG 25, 84B; (2) 42 – PG 25, 84CD (отмечен Аландом и Броганом); (3) *Or. de incorn. Verbi* 2 – PG 25, 100 CD (отмечен Аландом и Броганом); (4) *De decr. Nic. syn.* 13 – PG 25, 448A (отмечен Броганом); (5) 17 – PG 25, 453AB (отмечен Броганом); (6) 21 – PG 25, 453B; (7) *De sent. Dion.* 2 – PG 25, 481AB (отмечен Броганом); (8) 8 – PG 25, 492B (отмечен Броганом); (9) *Or. I c. Arian.* 12 – PG 26, 36B; (10) 13 – PG 26, 40BC (отмечен Броганом); (11) 19 – PG 26, 52B (отмечен Аландом и Броганом); (12) 38 – PG 26, 92A (отмечен Броганом); (13) 56 – PG 26, 129B (отмечен Аландом и Броганом); (14) *Or. II c. Arian.* 5 – PG 26, 157B (отмечен Аландом и Броганом); (15) 24 – PG 26, 197B (отмечен Аландом и Броганом); (16) 27 – PG 26, 204B (отмечен Броганом); (17) 35 – PG 26, 223-224 (отмечен Броганом); (18) 39 – PG 26, 229B (отмечен Броганом); (19) 39 – PG 26, 229C (отмечен Броганом); (20) 50 – PG 26, 252CD (отмечен Броганом); (21) 51 – PG 26, 255A (отмечен Броганом); (22) 71 – PG 26, 297BC (отмечен Аландом и Броганом); (23) 81 – PG 26, 317B (отмечен Броганом); (24) 82 – PG 26, 321A (отмечен Аландом и Броганом); (25) *Or. III c. Arian.* 39 – PG 26, 385B (отмечен Аландом); (26) *Ep. II ad Serap.* 7 – PG 26, 621A (отмечен Аландом); (27) *Ep. III ad Serap.* 4 – PG 26, 632B (отмечен Аландом); (28) *Ep. IV ad Serap.* 3 – PG 26, 640C (отмечен Аландом); (29) *De syn.* 49 – PG 26, 780B (отмечен Броганом); (30) *Sermo maj.* 26 – PG 26, 1280D.

внимания)<sup>202</sup>, из которых можно вынести окончательное представление о том, как он читал весь пассаж Ин 1:3-4.

В тех случаях, которые отмечены Аландом и Броганом, цитирование Афанасием версета Ин 1:3, действительно, большей частью ограничивается первыми двумя клаузами. Но можно ли на основании только этого отнести данного отца церкви к свидетелям чтения А? Не идёт ли в указанных случаях речь всего лишь об укороченном цитировании?

Вот что выяснилось, когда я просмотрел весь корпус Афанасия, но прежде всего обратившись к тем пассажам, на которые ссылается К. Аланд. В приводимом им примере в «Слове 1-м против язычников» знакомое нам «неплеонастическое» цитирование Ин 1:1abc+3ab (обратим внимание на это характерное для Афанасия усечение евангельского текста) предваряет такая аллюзия к Кол 1:16-17, служащая одновременно и аллюзией к Ин 1:3abc: «<...> из того, что существует и бывает нет ничего, что не в Нём (в Боге-Логосе) и не через Него сотворено (γέγονε) и состоялось»<sup>203</sup>. Всего же в 9-ти случаях, когда Афанасий обращается к версету Ин 1:3, он предпринимает синтез первой или первых двух его клауз с Кол 1:16/16-17<sup>204</sup>, что следует рассматривать как аллюзию к Ин 1:3abc согласно чтению С.

Необходимо отметить, что также как и его учитель Александр, Афанасий держался, восходящей к Клименту Александрийскому обычаю отождествлять Божественный Логос с Софией (Мудростью) Божьей, что открывает перед ним возможности новых синтезов, выявляющих в нём приверженца чтения С. Так, в «Слове 1-м против ариан», Афанасий, рассуждая на тему Пс 103:24 (LXX), и Притч 3:19, где речь идёт об олицетворённой Софии, в которой им усматривается указание на Божественный Логос, пишет буквально следующее: «Ведь в Ней всё сотворено (γέγονεν) <...> А эта София есть Логос, как говорит Иоанн: Все через Него было сотворено, и без Него не было сотворено ничего; и Он есть Христос»<sup>205</sup>. В свою очередь в отмеченных Дж. Броганом пассажах во «2-м слове против ариан» эта же мысль выражена так: «<...> всё в Софии (или Софией) сотворено (γέγονε) и без Логоса не было сотворено ничего» и «<...> всё в Софии (или Софией) создано, и без Ней не было сотворено ничего (χωρίς αὐτῆς ἐγένετο οὐδὲ ἔν)»<sup>206</sup>. Совершенно очевидно, что и приведенные примеры следует рассматривать как прямые аллюзии к Ин 1:3abc согласно чтению С.

Однако у Афанасия есть и непосредственное свидетельство указанного чтения. В «Послании о том, что собор Никейский изложил», этот отец церкви задаёт такой вопрос: «От кого много кто представит себе [происхождение] Сына, Который есть София и Логос, в Котором всё сотворено (ἐν ᾧ τὰ πάντα γέγονεν), как не от Самого Бога?»<sup>207</sup>. Как

<sup>202</sup>Or. de incarn. Verbi 21 – PG 25, 133B (аллюзия и цитата Ин 1:4a); 22 – PG 25,133D; De syn. 26 – PG 26, 728B; 27 – PG 26, 736B.

<sup>203</sup>Or. c. gent. I.42 – PG 25, 84D.

<sup>204</sup>Or. c. gent. 41 – PG 25, 84B; De decr. Nic. syn. 17 – PG 25, 453BC; De sent. Dion. 2 – PG 25, 481AB; Or. I c. Arian. 12 – PG 26, 36B; Or. II c. Arian. 50 – PG 26, 252D; 51 – PG 26, 255A; 71 – PG 26, 297C; 81 – PG 26, 317B; Sermo maj. de fide 26 – PG 26, 1280D.

<sup>205</sup>Or. I c. Arian. 19 – PG 26, 52B. Такой же синтез см.: *ibid.* 56 – PG 129B.

<sup>206</sup>Or. II c. Arian. 27 – PG 26, 204B; *ibid.* 81 – PG 26, 517B.

<sup>207</sup>De decr. Nic. syn. 21 – PG 25, 453B.

видим, параллелью к Пс 103:24 (LXX) здесь явно взята клауза Ин 1:3с как раз согласно чтению С.

Теперь посмотрим как Афанасий читает версет Ин 1:4. В «Слове о воплощении Слова» есть такое высказывание: «Господь [Иисус] не немощен, но Он есть Божья сила, Божий Логос и самая жизнь (αὐτοζωή)»<sup>208</sup>. Понятно, что здесь мы имеем дело с аллюзиями к 1 Кор 1:24, Ин 1:1 и 4а. Но ниже в том же пассаже речь уже идёт о прямой цитате клаузы Ин 1:4а согласно чтению С: «Поелику Он и жизнью был (ζωή ἦν) и Божьим Логосом, то и смерти за всех надлежало произойти»<sup>209</sup>. А ещё ниже Афанасий говорит о Божьем Логосе, что Оно есть *настоящая жизнь* (ζωή ὄντος), в чём также просматривается аллюзия к сказанному выше<sup>210</sup>.

Наконец, в «Послании о соборах, бывших в Аримини Италийском и в Селевкис Исаврийской», Афанасий, приводит характеристику Сына Божьего как «*настоящего Логоса (Λόγος ὄντα), Софию, силу, жизнь, света истинного*»<sup>211</sup>. Здесь Его качественные предикаты соответствуют пониманию Афанасием 1 Кор 1:24 и Ин 1:4, 9, если следовать чтению С. Однако тут дело, очевидно, уже не только в нём самом, поскольку речь идёт о цитируемых им исповеданиях веры на бывших в 359 г. соборах – западном в Аримини (ныне Римини на адриатическом побережье Италии) и восточном в Селевкис Исаврийской (на юго-восточном побережье Малой Азии), засвидетельствовавшими соответствующее чтение версета Ин 1:4. В любом случае, здесь имеет место интересное отражение общей тенденции того времени, в связи с которой нам следует обратиться к наследию Евсевия Кесарийского.

### 6.5.3. Эволюция воззрений на чтение версетов Ин 1:3-4 у Евсевия Кесарийского.

Отец церковной истории **Евсевий Кесарийский** прожил долгую жизнь (ок. 260 – ок. 340), пришедшуюся на эпоху кардинальных перемен как во внешнем статусе, так и во внутреннем быте церкви. Она включила в себя масштабное гонение на христиан Диоклетиана (303-304 гг.) и их продолжение на Востоке Галерием (307-311 гг.), за которым последовал краткий период веротерпимости (311-313), сменившийся очевидным курсом Константина (в 313-337 гг.) на замещение христианством прежнего имперского культа. При этом Евсевий не был отстранённым наблюдателем происходящего. Так, ему пришлось пережить и последние антихристианские гонения, обернувшиеся для него потерей любимого учителя – кесарийского пресвитера Памфила (†309), известного оригениста, имя которого он взял в качестве патронима.

В связи с темой настоящего исследования, касаясь фигуры Памфила, интересно отметить, что в своей «Апологии в пользу Оригена», в написании которой в 305-307 гг. ему

---

<sup>208</sup> *Or. de incarn. Verbi* 21 – PG 25, 133B.

<sup>209</sup> *Idem.*

<sup>210</sup> *Or. de incarn. Verbi* 22 – PG 25, 133D.

<sup>211</sup> *De syn.* 26, 27 – PG 26, 728B, 736B.

помогал Евсевий, он цитирует исключительно клаузу Ин 1:3а, когда говорит о творении Богом всего посредством Логоса<sup>212</sup>.

В период становления новой имперской религиозной модели, будучи епископом Кесарии Палестинской, Евсевий Памфил оказывается одним из её главных идеологов, что находит своё выражение не только в его «*Церковной истории*» и «*Жизни Константина*», но и в его деятельном участии в Никейском соборе (325 г.), где его символ (о нём ниже) был предложен как основа вероисповедного единства католической церкви, видевшейся им как церковь имперская. Однако теперь для нас это яркая и богато одарённая личность представляет интерес прежде всего как плодотворный библейский экзегет, пользовавшийся в своё время высоким авторитетом. Как же он читал и комментировал интересующий нас пассаж Ин 1:3-4, обрётший, как мы уже видели, особую актуальность в период арианского спора?

Выше (в разделах 3.2 и 4.3) Евсевий был представлен как орегенист, следующий **оригену** чтению версетов Ин 1:3-4, равно как и был затронут вопрос о том, насколько он может рассматриваться как свидетель чтения **В**, обнаруживаемого в поздних списках с его произведениями. Однако всеохватывающее обращение к произведениям Евсевия всё же не обнаружит в нём последовательного оригениста при интерпретации пассажа Ин 1:3-4.

В том же «*Доказательстве Евангелия*» несколько ниже приведения модификации чтения **А** (**A<sub>1</sub>** по Ламаршу, этот пример отмечен в разделе 3.4) встречается выражение достойное политического противника Евсевия – Афанасия и являющее прямую аллюзию к версету Ин 1:4 в соответствии с чтением **С**: «*Знающие Христа настоящим Логосом (ὄντα Λόγον), Софией, истинным светом и жизнью...*»<sup>213</sup>, повторённое затем ещё раз<sup>214</sup>. Прибегает Евсевий в этом произведении и к знакомому нам синтетическому параллелизму Ин 1:1,3ab+Кол 1:15-17<sup>215</sup>, что также имеет место и в «*Приготовлении к Евангелию*»<sup>216</sup>.

В свою очередь в очевидно позднем трактате Евсевия «*О церковном богословии*» единичное цитирование периода Ин 1:1-5, представленное в следующей комбинации версетов и входящих в них клауз: 1abc+3ab+3c4ab+5a<sup>217</sup>, что свидетельствует о следовании привычному автору чтению **А**, сопровождается серией из четырёх синтетических параллелизмов Ин 1:1,3ab+Кол 1:15-16/17<sup>218</sup>, при том в двух последних случаях особо подчёркивается взаимосвязь клауз Ин 1:3а и Кол 1:16а, содержащих инструментальные конструкции δι' αὐτοῦ и ἐν αὐτῷ, от чего происходит текстуальный эффект чтения **С**.

Однако ярче всего о проделанной Евсевием эволюции в его сторону свидетельствует комментарий на Откр 1:18, где, о Христе он говорит прямо: «*Ведь Он начало жизни, потому что "Сам был жизнью (αὐτὸς ἦν ἡ ζωὴ)"*», при том, что издатель данного тома произведений Евсевия в серии «Греческих христианских писателей» Й. Циглер берёт последнюю клаузу в кавычки в качестве прямой аллюзии к Ин 1:4а<sup>219</sup>.

<sup>212</sup>PG 17, 544C, 550A, 589B.

<sup>213</sup>*Demonstr. evang.* IV.16.19 – GCS 23, 187, 10-11.

<sup>214</sup>*Demonstr. evang.* X.1.13 – GCS 23, 448, 28-29.

<sup>215</sup>*Demonstr. evang.* V, Prooem. 33-34 – GCS 23, 209, 13-23.

<sup>216</sup>*Praep. evang.* XI.19.3-5 – GCS 43, 2, 45, 16 – 46, 1.

<sup>217</sup>*De eccl. theol.* II.14 – GCS 4 (2., Aufl. 1972), 117, 23-25.

<sup>218</sup>*De eccl. theol.* II.2 – GCS 4, 100,23-29; III.3 – 151, 25 – 152, 19; III.6 – 164,5-6; III.21 – 181, 23-25.

<sup>219</sup>*Esaim comm.* II.34 – GCS: Eusebius Werke IX (1975), 305, 21-22. Cf. *Demonstr. evang.* X.2.15 – GCS 23, 456, 3.

И вот мы подошли к самому исторически важному произведению Евсевия, известному всякому радивому студенту-богослову. Понятно, речь идёт о его «Символе», предложенном в 325 г. Никейскому собору. Церковные историки обычно обращают внимание на то, что своей целью он как его составитель имел «все выражения спорные заменить такими, которые для всех удобоприемлемы»<sup>220</sup>. Таким образом, речь шла не просто об отказе от неприемлемой не только для ариан, но и для партии образованных епископов-традиционалистов внебиблейской характеристики Сына Божьего, как *единосущного* (*ὁμοούσιος*=*тождественный по существу*) Отцу, но и об использовании его качественных предикатов, кои имели происхождение, в частности, в том самом чтении периода Ин 1:1-5, которого держались представители будущей церковной ортодоксии в лице старо- и младо-никейцев, т.е. чтения С. В результате член «Символа», свидетельствующий веру в Сына Божьего, начинался так: «[Веруем] и в одного Господа Иисуса Христа, Божьего Логоса, Бога от Бога, света от света, жизнь от жизни, Сына единственного, рождённого прежде всякого создания <...>»<sup>221</sup>, в чём явно просматривается следование Откр 19:13/Ин 1:1а; Ин 1:1с, 4, 18 и Кол 1:15.

#### 6.5.4. Евсевий Эмесский.

Если Евсевий Кесарийский, хотя и явивший себя первоначально оригенистом в своём подходе к версетам Ин 1:3-4, всё же проявлял заметную эволюцию в сторону чтения С, вероятно, руководствуясь при этом конъюнктурными соображениями, то его ученик и продолжатель его догматической и церковно-политической линии **Евсевий, епископ Эмесский** (†359) известен уже в качестве стойкого свидетеля именно данного чтения. Причём, если Афанасий, против которого пришлось выступать Евсевию Эмесскому, преимущественно прибегает к исключаящему споры синтезу Ин 1:3а+Кол 1:16а для достижения нужного текстуального эффекта, то последний к нему практически не обращается, прямо цитируя версеты Ин 1:3-4 так, как считает правильным. Очевидно, что именно поэтому он начисто проигнорирован редакционным комитетом *GNT* в качестве свидетеля для указанных версетов.

Обратиться к наследию этого восточно-христианского автора, богословское творчество которого, по всей видимости, относится к 40-м - 50-м гг. IV в. меня побудило упоминание о нём как о свидетеле чтения С в статье П. Ламарша, указавшего на некоторые примеры этого<sup>222</sup>.

«*Рассуждения*» Евсевия Эмесского дошли до нас в латинском переводе, очевидно, позднем. Сохранение в нём текстуальных особенностей прочтения версетов Ин 1:3-4, безусловно, свидетельствует о его аутентичности тому, как читал этот пассаж автор. В свою очередь стараниями их издателя о. Э. М. Бютерта все библейские цитаты и прямые аллюзии в произведениях Евсевия Эмесского выделены курсивом и отмечены подстрочными примечаниями, что весьма облегчает поиск нужных пассажей<sup>223</sup>.

<sup>220</sup>Болотов, В. В., *Лекции по истории древней церкви*. Посмертное издание под ред. проф. А. Бриллиантова. – Т. 4: История церкви в период вселенских соборов. 3. История богословской мысли. – Пг., 1918. – С. 34.

<sup>221</sup>Цит. по Theodoret, *Eccl. hist.* I.12.4 – GCS 19, 49,9-10.

<sup>222</sup>Lamarche, P., *op. cit.* – P. 519.

<sup>223</sup>См.: Buytaert E. M., O.F.M., ed., Eusèbe d'Emèse. *Discours coservés en latin*. Т. 1. / SSL 26 (1953).

В рассуждении 16-м «*О человеческом восприятии*» указанный автор дважды обращается к интересующему нас пассажи: в первом случае цитируя Ин 1:3abc, а во втором – полностью Ин 1:3-4. При этом Евсевием Эмесским употребляется своеобразная пунктуация, а именно: в первом пассаже после клаузы Ин 1:3a им ставится не запятая, а точка с запятой, тогда как в обих пассажах после клаузы 3b он уже ставит точку. Тем не менее, клаузу 3c он рассматривает в рамках той же сентенции. В свою очередь конструкция *Quod factum est* отделяется им запятой от *in ipso*, чем создается вариант чтения С. Итак, рассмотрим упомянутые примеры цитирования. Первый: «“*Omnia per ipsum facta sunt*”; *dixit semel et non tacuit, sed repetit et ait: “Et sine ipso factum est nihil”. Et iterum non tacuit sed dicit: “Quod factum est, in ipso” ut nihil suspicaret[ur] evadere posse virtutem Filii. – “Всё через Него сотворено”; <евангелист> сказал в первый раз и не умолчал, но повторяет и утверждает: “И без Него не сотворено ничего”. И снова не умолчал, а говорит: “Что сотворено, в Нём”, чтобы ничто не могло поставить под подозрение доблесть Сына»<sup>224</sup>. Второй: «*Dicit iterum de creatures quia “omnia per ipsum sunt facta et sine ipso, factum est nihil. Quod factum est, in ipso”*: *iterum repetit sermonem ad ipsum, ad initium. Et ait: “Vita erat”*; *et post interpretatur et dicit: “Et vita erat lumen hominum”*. – <Евангелист> снова говорит о творении, потому что “всё через Него сотворено и без Него, не сотворено ничего. Что сотворено, в Нём”: вновь обращает речь к Нему, к Началу. И утверждает: “Жизнью был”; а затем истолковывает и говорит: “И жизнь была светом для людей”»<sup>225</sup>.*

Но этими цитатами Евсевий Эмесский не ограничивается. В рассуждении 2-м «*О Сыне*» он прибегает к такой аллюзии к версету Ин 1:3 – «*Solus ipse est, “per quem sunt omnia”*; *solus in quo “sunt omnia facta”*;... - *Только Он - Тот Самый, “через Кого, всё существует”; только в Нём “всё сотворено”*»<sup>226</sup>. В свою очередь цитирование версета Ин 1:4 Евсевий Эмесский неизменно начинает клаузой *Vita erat*<sup>227</sup>, при том, что жизнь и свет выступают у него качественными предикатами Слова – Сына Божьего<sup>228</sup>.

Показания относительно чтений версетов Ин 1:3-4 обоих Евсевиев – Кесарийского и Эмесского свидетельствуют о различиях в текстуальных узусах, имевших место, с одной стороны, в Палестине, где в 1-й пол. IV в. ещё сохранялось влияние Оригена, последние десятилетия жизни которого (231-253/254 гг.) были связаны с Кесарией Палестинской, и в Сирии, где как ранее, так и позднее, имело распространение чтение С, сохранявшееся там со II в. в качестве оригинального.

### 6.5.5. Каппадокийцы и их противник Евномий.

Выше (в разделах 5.3-5) уже было отмечено, как И. де ла Потри, а вслед за ним П. Ламарш и К. Аланд обнаруживают цитирование версета Ин 1:3 согласно чтению С у

<sup>224</sup>*De hom. assumpt.* 1.8 – SSL 26, 367, 5-8.

<sup>225</sup>*Ibid.* 1.10 – SSL 26, 367, 23 – 368, 2.

<sup>226</sup>*De Filio* 31 – SSL 26, 65, 14-15.

<sup>227</sup>*Ibid.* 19 – SSL 26, 58, 13; *De fide* 8 – 85, 8.

<sup>228</sup>*De fide* 24-25 – SSL 26, 93, 6, 15; *De quinque panibus* 5 – 199, 19-21; *De calice* 32 – 237, 1.



**Григория Нисского** (†394) в его пространном трактате «*Против Евномия*»<sup>229</sup>. При этом Аланд рассматривает такое цитирование как вариант чтения **В**. Впрочем, ввиду наличия у этого отца церкви также укороченного цитирования Ин 1:3ab редакционный комитет *GNT* включает его в число свидетелей чтения **А**. Однако озаботившийся два десятилетия спустя после Аланда проблемой оригинального чтения версетов Ин 1:3-4 американский исследователь Эдвард Миллер, привычно выбирая его между чтениями **А** и **В**, исключил Григория Нисского из числа текстуальных свидетелей, поддерживающих то или иное из этих чтений<sup>230</sup>. Безусловно, это «невключение» было совершено сознательно, поскольку этого отца церкви, неоднократно цитировавшего Ин 1:3 и 4, действительно, нельзя причислить к свидетелям ни одного из указанных вариантов. В связи с этим следует отметить, что Миллер «для полноты картины» особо отмечает как «возможное» чтение **С**. Однако его дальнейшее игнорирование в своём исследовании он объясняет тем, что оно «едва просматривается в традиции и не способно претендовать на авторитет»<sup>231</sup>.

Обратимся же к указанному трактату Григория Нисского, где он дважды в пределах одного пассажа цитирует Ин 1:3abc таким образом, что ясно свидетельствует о сознательном характере чтения **С**: «<...> всё сотворённое через Него (Сына) сотворено и в Нём состоялось <...>. Ведь сказано: “Всё через Него было сотворено, и без Него не было сотворено ничего <из того>, что сотворено в Нём” <...>. Поэтому, когда евангелист сказал: “Всё через Него было сотворено, и без Него не было сотворено ничего <из того>, что сотворено в Нём”, он ясно показал, что сотворённое сотворено в Сыне (ἐν υἱῷ τὰ γενόμενα γέγονε), а не через кого-то другого приведено к бытию...»<sup>232</sup>. Здесь также следует обратить внимание на характерный параллелизм в первой сентенции, когда клауза Ин 1:3a вступает в синтез с клаузой Кол 1:17b. Надо сказать, что в рассматриваемом трактате Григорий Нисский также цитирует версет Ин 1:3 и в объёме лишь первой или же первой и второй клауз<sup>233</sup>, что лишний раз показывает, что последний способ цитирования, когда точка ставится после οὐδὲ ἔν, отнюдь не является свидетельством того, что использующий его древнехристианский автор есть сторонник чтения **А**.

Кроме того, ещё трижды Григорий Нисский обращается к синтезу Ин 1:3a или ab и Кол 1:16, что следует рассматривать как прямую аллюзию к Ин 1:3abc согласно чтению **С**, ввиду достигаемого текстуального эффекта<sup>234</sup>.

А то, что данный отец церкви есть сознательный сторонник именно этого чтения видно и из того, что он рассматривает термин ζωή -жизнь, которым открывается в таком случае версет Ин 1:4, как качественный предикат божественного Логоса, например: «Он (Логос) есть Тот, через Кого всё было сотворено (δι’ οὗ τὰ πάντα ἐγένετο), и Кто есть

<sup>229</sup>С. *Eunom.* I.23 – GNO I, 115, 25 – 116, 14. – См.: de la Potterie, I., *De punctuatie en de exegese van Joh 1, 3.4 in de traditie.* – P. 119; Lmarche, P., *op. cit.* – P. 518-519; Aland, K., *op. cit.* – S. 179.

<sup>230</sup>Miller, Ed. L., *op. cit.* – P. 27-29.

<sup>231</sup>*Ibid.* – P. 14, n. 36.

<sup>232</sup>С. *Eunom.* I.23 – GNO I, 115, 25 – 116, 14.

<sup>233</sup>Цитирование в объёме Ин 1:3a: С. *Eunom.* I.17 – GNO I, 99, 25; I.17 – 100, 17; I.24 -126, 20. Цитирование в объёме Ин 1:3ab: С. *Eunom.* II.70 – GNO II, 341, 7-9; III.2 – 16, 7-8; III.3.44 – 123 15-16 (здесь имеется прямая аллюзия к Ин 1:3c согласно чтению **С**: GNO II, 123, 20-24).

<sup>234</sup>С. *Eunom.* II.47-48 – GNO II, 331, 17-20; II.126 – 366, 17-19; II.196 – 395, 10-13.

жизнь (καὶ ζωὴν εἶναι), и Кто – свет для людей»<sup>235</sup>. Любопытно, что аллюзия к версету Ин 1:4 здесь сочетается с аллюзией к клаузе Ин 1:3а.

Григорий Нисский относится к числу великих каппадокийцев – отцов церкви из Каппадокии, которые в 60-е – 80-е гг. IV в. борясь с новым поколением ариан, чьим виднейшим представителем был Кизичский епископ Евномий, и с пневматомахами, завершили здание православной триадологии, взяв на вооружение неоплатоническое учение о трёх ипостасях применительно к Божеству с его чётким различием понятий οὐσία (сущность) и ὑπόστασις. Первое теперь закреплялось за божественной природой, а второе за различаемыми лицами Отца, Сына и Святого Духа.

С учётом обнаруженного у Григория Нисского, понятен мой интерес к тому, как читали столь безусловно важный для целей каппадокийцев пассаж Ин 1:3-4 его старший брат Василий Кесарийский и их друг Григорий Назианзин, именуемый также Богословом, в связи с написанием им знаменитых пяти слов «О богословии». Необходимо отметить, что в критическом аппарате GNT двое последних отцов церкви не обозначены как свидетели того или иного чтения версетов 3-го и 4-го. И не зря.

Так, ни как свидетель чтения **А**, ни как свидетель чтения **В** первый из них – **Василий Кесарийский** или же **Великий** (†379), действительно, выступить никак не может. Но что же мы у него находим? Он неоднократно, опять же полемизируя с Евномием, обращается к весетам 3-му и 4-му Иоаннова пролога. В этом отношении весьма интересен такой встречающийся в его антиевномианском трактате пассаж: «Жив Логос, в Котором сотворены небеса (ἐν ᾧ γεγόνασιν οἱ οὐρανοί). Он – Тот Самый Бог-Логос, о Котором взывает Иоанн: “Всё через Него было сотворено, и без Него не было сотворено ничего”»<sup>236</sup>. Как видим, несмотря на то, что здесь цитируется Ин 1:3ab, с постановкой точки после οὐδὲ ἔν, общий контекст ясно свидетельствует в пользу чтения **С**. Необходимо сказать, что чаще всего Василий предпочитает цитировать Ин 1:3а, т.е. лишь одну первую клаузу 3-го версета<sup>237</sup>. Тем не менее, в пользу того, что он следует именно чтению **С** свидетельствует уже его цитирование версета Ин 1:4, причём в связи со сказанным в Ин 1:1-2: «“В начале был Логос, и Логос был с Богом, и Богом был Логос”. <...> “Был (ἦν)” возводит к началу, точно для того, чтобы заградить уста хулящих, которые говорят: “Его не было”. <...> “Он был с Богом в начале”, и снова прилагает “Был”, чтобы в связи с вечностью Отца представить рождение Единственного (τοῦ Μονογενοῦς). И снова: “Жизнью был (Ζωὴ ἦν), и жизнь была светом для людей”, и: “был свет истинный”. Таким вот образом, с помощью этих обозначений вечности со всех сторон ограждено учение»<sup>238</sup>. Очевидно, мы здесь имеем наиболее важный в стилистическом отношении пример того, как содержание версетов 1-2 и 4 рассматривается в едином периоде Ин 1:1-5, где Логос выступает в качестве субъекта.

<sup>235</sup>С. Eunom. III.2.23 – GNO II, 59, 17-20. Аналогичные примеры см.: С. Eunom. III.1.14 – GNO II, 8, 17-22; III.1.48 – 20, 16-18; III.6.7 – 188, 7-9; III.8.17 – 244, 25; III.8.40 – 253, 25; III.10.27 – 300, 5.

<sup>236</sup>Adv. Eunom. V. – PG 29, 728C.

<sup>237</sup>Это выяснилось при просмотре тех пассажей в произведениях Василия Кесарийского, на которые указывает ВР 5 (р. 303-304) как на содержащие цитаты Ин 1:3 и аллюзии к дпнному версету. Собственно, вышеприведённый пассаж (Adv. Eunom. V) являет собой, пожалуй, единственный случай, когда клаузы 3ab точно цитируются, тогда как клауза 3с передаётся в форме прямой аллюзии.

<sup>238</sup>Adv. Eunom. II. – PG 29, 601BC.

А вот характер чтения версетов Ин 1:3-4 у **Григория Богослова** (†ок. 390), вообще, не ясен. В его «Слове 31-м» («О богословии 5-м») встречается такая аллюзия Ин 1:3: «*Меня не устрашит и то, что по сказанному: “всё через Сына сотворено (γέγονεν)”*, одним из всех будто бы явится Святой Дух. Говорится, ведь: “*Всё, что сотворено (γέγονεν)*”, а не просто “*всё*”: понятно, что не Отец и не то, что не сотворено (μὴ γέγονεν)»<sup>239</sup>. Употребление здесь перфекта γέγονεν из третьей клаузы версета Ин 1:3, казалось бы, может относить этого отца церкви к сторонникам чтения **В**, что, впрочем, совсем ещё не факт.

Василий Кесарийский и Григорий Нисский используют чтение версетов Ин 1:3-4, которое П. Ламарш обозначил сиглой **С**, в своей полемике с **Евномием Кизичским** (†ок. 394). Последний значится в *GNT* как свидетель чтения **А**<sup>240</sup>. Тем не менее, в своей интерпретации Ин 1:3-4 он всё же стоит ближе к своим оппонентам, предпринимая в своей апологии синтез Ин 1:3а+Кол 1:16а<sup>241</sup>, имевший до него богатую традицию использования, причём именно в качестве прямой аллюзии к Ин 1:3abc, достигающей текстуального эффекта чтения **С**.

Прямые свидетельства капподакийцев Василия Кесарийского и Григория Нисского в пользу чтения **С** важны ещё и тем, что наглядно показывают как в этом труднодоступном регионе на востоке Малой Азии (севернее Сирии) оно, попав туда во II в. со списками христианской литературы, содержащими Четвёртое Евангелие, долго там сохранялось в качестве оригинального, очевидно, и не испытав на себе ни гностических, ни оригенических влияний.

### 6.5.6. Епифаний.

Имя **Епифания**, епископа Саламинского (на Кипре), в настоящих заметках уже упоминалось неоднократно. Так, он оказался первым, кого Т. Цан обозначил как единственного, согласно его розысканиям, свидетеля чтения **Π** (**С** – по Ламаршу) (см. раздел 5.2). Также П. Ламарш и тоже вслед за Цаном увидел в нём ещё и сознательного сторонника чтения **В** (см. раздел 4.4), что нашло отражение в критическом аппарате *GNT*. Там же Епифаний предстаёт, на что Цан также первым обратил внимание, и свидетелем чтения **Α** (о чём см. в разделе 3.2). Действительно, Епифаний выступает свидетелем всех указанных вариантных чтений версетов Ин 1:3-4, что должно быть объяснено продолжительностью его жизни, пришедшейся на бурную эпоху догматических споров на христианском Востоке, широтой географии его путешествий, и обширностью его связей с церковными деятелями его времени.

Епифаний родился ок. 315 г. в Палестине, тогда как его зрелые годы пришлись на время борьбы за никейское исповедание и против пневматомахов. Став в 367 г. епископом на Кипре, он впоследствии выступил как обличитель всяческих ересей, известных к

<sup>239</sup> *Or.* 31.12 – SC 250, 298 (147D).

<sup>240</sup> Он дважды цитирует Ин 1:3ab (PG 30, 864B; PG 67,588D), впрочем, не позволяя на основании этого сделать вывод о том как он полностью читает пассаж Ин 1:3-4

<sup>241</sup> PG 30, 860CD.

последней четверти IV в., результатом чего стали два его обширных сочинения - «Якорь» (его написание относится к 374 г.) и «Панарион» (это название обычно переводят как «Домашняя аптека»), больше известное под названием «Против ересей» (его принято датировать 375-377 гг.), из которых и извлекаются требуемые цитаты версетов Ин 1:3 и 4. Палестинское происхождение Епифания, очевидно, сделало его знакомым с чтением А, которое, судя по сочинениям епископа Кесарии Палестинской Евсевия, было там принято в 1-й пол. IV века. Что касается знакомства Епифания с чтением В, то оно, судя по всему, в 70-е гг. IV в. получило уже достаточное распространение по Востоку. Так что источник его для Епифания не трудно увязать с чем-то известным из его жизни, например, с совершённым им ранее путешествием в Египет, или же, скорее, с его знакомством с Иеронимом, который мог привезти его из уже из Сирии, где оно к тому времени стало получать распространение и признание.

Относительно чтения С следует сказать, что оно у Епифания также употреблено вполне сознательно, причем как средство борьбы с пневматомахами. Вот иллюстрирующий это пассаж из «Якоря», который в своё время и имел в виду Цан: *«Некоторые, неверно читающие и не соображающие, полагают нужным разделить чтение так, чтобы сказать: “Всё через Него было сотворено, и без Него не было сотворено ничего”, отделяя сказанное до этого места, и тем самым имея довод к хуле на Святого Духа. Заблуждаясь на счёт этого чтения, они от заблуждения в нём хромают, обращаясь к хуле. Тогда как чтение должно быть таково: “Всё через Него было сотворено, и без Него не было сотворено ничего <из того>, что сотворено в Нем”; то есть, если что сотворено (ὑἑγυονε), то через Него было сотворено (ἑγυετο)*<sup>242</sup>.

Тем не менее, Епифаний не чурался цитировать версет Ин 1:3 в объёме первой и второй клаузы, за что при этом ругал пневматомахов, что специально счёл нужным отметить Ламарш<sup>243</sup>. Но в том то и дело, что само по себе такое усечённое цитирование ещё не может давать повода подозревать кого-либо в «еретической» интерпретации всего пассажа Ин 1:3-4, что, кстати, и демонстрирует Епифаний, когда пишет в «Панарионе»: *«<...> святой Иоанн в святом Евангелии засвидетельствовал, сказав: “<...> Всё через Него было сотворено, без Него не было сотворено ничего”, и далее. Если же в Нем было сотворено (ἐν αὐτῷ ἑγυετο) и Им (ὑπ αὐτοῦ), то тогда Он создал Адама, и опять создал Себе тело от Марии Девы*<sup>244</sup>. Обнаруживаемая в этом пассаже клауза: *«ἐν αὐτῷ ἑγυετο»*, несомненно, есть прямая аллюзия к Ин 1:3с в соответствии с чтением С, с которым, как мы видели, Епифаний был хорошо знаком, не исключая, благодаря греческому оригиналу 3-й книги «Против ересей» Иринея, где воспроизводится весь период Ин 1:1-5. Впрочем, вероятно, здесь также сказалось влияние на Епифания антиевномнианских сочинений великих каппадокийцев – Василия и его младшего брата Григория, стоявших на христианском Востоке во главе борьбы за никейское исповедание и против пневматомахов в 60-е – 80-е гг. IV века.

<sup>242</sup> *Ancor.* 75.1 – GCS 25, 94, 10. – См.: Zahn, Th., *op. cit.* – S. 710.

<sup>243</sup> *Lmarche, P., op. cit.* – P. 515, n. 59.

<sup>244</sup> *Panar.* 44.4.9 – GCS 31, 195, 21- 26.

### 6.5.7. Дидим.

Последний из вышедших 7-й том *BP* полностью посвящён **Дидиму Александрийскому**. Этот отец церкви прожил довольно долгую жизнь (ок. 313-398), будучи современником бурных догматических споров IV века. В критическом аппарате *GNT* он представлен как свидетель обоих рассматриваемых в нём чтений **A** и **B**, при том, что речь идёт о произведениях надписанных его именем, но сомнительных с точки зрения их авторства. Действительно, большинство цитат Ин 1:3 и 4 и аллюзий к данным версетам приходится на трактат «*О Троице*», в принадлежности которого Дидиму принято сомневаться. Тем не менее, на нём стоит остановиться, заглянув наглядный пример того, как цитировали интересующий нас пассаж в древности, дабышний раз показать, что вне наличия необходимого контекста нельзя делать вывод о поддержке чтения **A**, если имеет место цитирование Ин 1:3 в объёме его первых двух клауз.

В большинстве случаев версет Ин 1:3 цитируется здесь только в объёме первой клаузы<sup>245</sup>. Имеется здесь также одинокая цитата Ин 1:3ab<sup>246</sup>. При этом цитируя период Ин 1:1-5 автор трактата выступает как сторонник чтения **B**<sup>247</sup>. Однако далее мы там находим куда более интересный пример, когда автор сначала цитирует Ин 1:3ab<sup>248</sup>, а несколькими строками ниже читает клаузу Ин 1:4a – *В Нём была жизнь...*, т.е. в соответствии с чтением **B**<sup>249</sup>. Касаясь данного трактата, следует сказать, что можно сомневаться в его принадлежности Дидиму, но едва ли может вызвать сомнение аутентичность имеющего в нём место цитирования.

В свою очередь обращение к произведениям Дидима, в подлинности которых никто не сомневается, открывает нам довольно любопытную картину. В «*Комментариях на книгу Иова*» он приводит одиночную цитату Ин 1:3ab, не позволяющую сделать однозначного вывода о характере чтения им всего пассажа Ин 1:3-4<sup>250</sup>. Однако в других случаях в нём просматривается сторонник чтения **C**.

Так, в «*Комментариях на книгу Бытия*» соответствующий текстуальный эффект достигается путём синтеза аллюзий к Ин 1:3a+Кол 1:16a+17b – «*Всё ведь через Логоса было сотворено и в Христе создано, то, что на земле и на небесах, видимое и невидимое, так что в Сыне всё состоялось*»<sup>251</sup>. В свою очередь в «*Катенах на Псалмы*» мы встретим другой синтез, виденный уже нами у Афанасия (см. подраздел 6.5.2), когда Ин 1:3a и Пс 103:24 (LXX) выступают как прямая аллюзия к Ин 1:3abc в соответствии с чтением **C**: «*Логос, через Который всё и София в Которой всё*»<sup>252</sup>. Впрочем, необходимый синтез, выявляющий в Дидиме сторонника отмеченного чтения, достигается им и на материале исключительно Четвёртого Евангелия, о чём свидетельствует пассаж в «*Кратком изложении Соборных Посланий*», дошедший до нас в латинском переводе: «*Nam licet*

<sup>245</sup>*De trin.* III.16 – PG 39, 868D; III.22 – 917B; III.23 – 928A; III.25 – 940C; III.32 – 957B.

<sup>246</sup>*De trin.* III.3 – PG 39, 825B.

<sup>247</sup>*De trin.* I.15 – PG 39, 297B.

<sup>248</sup>PG 39, 300B.

<sup>249</sup>PG 39, 301A.

<sup>250</sup>*Job. comm.* 281.15 – Hagedorn U., Hagedorn D., Keonen L., *Didymos der Blinde, Kommentar zu Hiob Kap. 7,20c -11.* – PTA 3, 152.

<sup>251</sup>*Gen. comm.* 2 – SC 233, 34, A1.

<sup>252</sup>*Ps. cat.* 1047 – PTS 16, 259, 18.

*mundus significet aliquando creaturam, non tamen in maligno positam, sed in Verbo, per quod omnia facta sunt. - Ведь, пожалуй, мир когда-нибудь обнаружит сотворение, но не в ничтожестве, а в Слове, через Которое всё сотворено»<sup>253</sup>.*

Не оставляет Дидим и сомнения относительно своего прочтения версета Ин 1:4. Так, в «Катенах на Псалмы» он заявляет прямо: «Сам же (Логос), будучи жизнью (ζωή ὦν), есть свет для людей»<sup>254</sup>.

В заключение необходимо отметить, что Дидим в своём обращении к версетам Ин 1:3-4 выступает как прилежный ученик и подражатель своего старшего современника и земляка Афанасия, который в качестве читателя интересующего нас пассажа уже был представлен (см. подраздел 6.5.2).

### 6.5.8. Макарий/Симеон.

Другим интересным для нас восточно-христианским автором, чьё творчество приходится уже, как принято считать, на рубеж IV-V в., является **Симеон Месопотамский**, писавший под именем известного подвижника **Макария Египетского** (300-390). Хотя редакционный комитет *GNT* отнёс его к свидетелям чтения **A**, очевидно, имея в виду наличия у него укороченного цитирования Ин 1:3ab, издатель его произведений Хайнц Бертольд не стал подвергать сомнению аутентичность двух пассажей в «Словах» Макария/Симеона, где версеты Ин 1:3-4 цитируются в достаточном объёме, казалось бы, явно свидетельствуя в пользу чтения **B**<sup>255</sup>. Тем не менее, во втором случае, в «Слове 44-м», мы встречаем довольно любопытную интерпретацию, которую стоит здесь привести: «*“Всё через Него было сотворено, и без Него не было сотворено ничего <из того,> что сотворено. В Нём была жизнь”, то есть всё, “что сотворено в Нём (ὁ ῥέγονεν ἐν αὐτῷ),” живёт и движется, потому что Он (Христос) Бог всех и всё живёт<, имея жизнь,> от Бога (καὶ πάντα ζῆ ἐκ θεοῦ)*»<sup>256</sup>. Воспроизведение здесь уже в составе комментария клаузы Ин 1:3с в соответствии с чтением **C**, со всей очевидностью свидетельствует о том, что и цитирование версетов Ин 1:3-4а первоначально также следовало этому чтению, которое затем при переписывании было изменено по соображениям текстуальной конъюнктуры.

А что это было именно так, сам Макарий/Симеон показывает в том же «Слове» чуть ниже, говоря о Христе как о Боге, для чего приводит прямую аллюзию к версету Ин 1:4 – «*Ведь Бог есть жизнь всех. Бог есть свет человеков», и в свете бессмертном живут люди, рождённые свыше от Бога, будучи детьми Божьими*» (подчёркнуто мной – авт.)<sup>257</sup>.

<sup>253</sup>PG 39, 1807A.

<sup>254</sup>*Ps. cat.* 591 – PTS 16, 20, 14.

<sup>255</sup>GCS 66/I, 246, 8-12; GCS 66/II, 76,17-18

<sup>256</sup>GCS 66/II. 76 17-19.

<sup>257</sup>GCS 66/II. 76 24-25 – 77 1.

### 6.5.9. Иоанн Златоуст и предшествующая ему традиция понимания версета Ин 1:4.

Хотя **Иоанн Златоуст** был представлен выше как самый яркий свидетель чтения **В**, поскольку снабдил его комментарием, указывающим на догматико-конъюнктурный характер его происхождения (см. раздел 4.5), он, впрочем, не менее интересен как свидетель предшествующей ему текстуальной традиции, долгое время бытовавшей в Антиохии и греко-язычной Сирии.

В той же 5-й беседе на Евангелие Иоанна (ок. 394 г.), где он «ставит точку» не так, как «еретики», он далее предлагает уже такую экзегезу ко всему периоду Ин 1:1-5, которая как раз и свидетельствует о подходе предшествующей Антиохийской школы к качественным предикатам Божественного Логоса: *«Кто выше назван Логосом, Тот затем именуется и Богом, жизнью и светом. Жизнью, - говорит <евангелист>, - был Логос (Ζωὴ ἡ ἄρ ἦν, φησὶν, ὁ Λόγος), и эта же самая жизнь была светом»*<sup>258</sup>. Как видим, лексемы *Бог* (*Θεός* без артикля), *жизнь* и *свет* выступают в данном случае качественными предикатами Логоса, при том что клауза Ин 1:4а здесь прямо цитируется согласно чтению **С**. Впрочем, продолжая ниже свою полемику с пневматомахами Златоуст пытается соединить несоединимое – пассаж Ин 1:3-4 в варианте **В**, приписав его на этот раз уже евангелисту и назвав «надлежащим», или же «правильным чтением», и традиционное для Антиохийской школы представление о Сыне Божьем как о *свете истинном* (Ин 1:9а) и *жизни* (Ин 1:4а согласно чтению **С**) с последующим цитированием Кол 1:16а уже в качестве антиеретического аргумента<sup>259</sup>.

Тем не менее, то, что именно чтение **С** согласно антиохийской традиции восходит к самому евангелисту, Златоуст даёт понять в 80-й беседе на Евангелие Иоанна (на Ин 17:2 и дал.), когда заявляет: *«Иоанн, когда говорит <о Христе> от своего лица, <...> возводит слово до высокого, говоря каким образом: “Всё через Него было сотворено, и без Него не было сотворено ничего”, и: “Жизнью был” и: “Был свет”, и: “К своим пришёл” <...>»*<sup>260</sup>. Примечательно, что Златоуст здесь цитирует версет Ин 1:3, как это чаще всего было принято в древности, «неплеонастично», т.е. в объёме первых двух клауз. Понятно, что такое воспроизведение никак не может отнести его (как, впрочем, что уже было показано, и многих других древних христианских писателей) к свидетелям чтения **А**, поскольку далее, говоря о «высоком», он воспроизводит как самостоятельную клаузу Ин 1:4а согласно чтению **С**. Затем, как видим, имеет место обращение к периоду Ин 1:9-11, когда следуют аллюзии к Ин 1:9а и к первой клаузе его последнего версета - Ин 1:11а.

В таком случае не является ли другим свидетельством ранней антиохийской текстуальной традиции цитирование в соответствии с чтением **С** Ин 1:3abc в приписываемом Златоусту «Слове на слова “В начале было Слово” и следующие» (в

<sup>258</sup>In Io. Hom. V.1 – PG 59, 53-54.

<sup>259</sup>In Io. Hom. V.2 – PG 59, 55-56.

<sup>260</sup>In Io. Hom. LXXX.21 – PG 59, 434.

греческой «Патрологии» Миня оно отнесено к разделу *dubia* - сомнительные), на что в своё время обратили внимание П. Ламарш, а затем К. Аланд<sup>261</sup>?

### 6.5.10. Свидетельство Феодора Мопсуэстского.

Следующим по времени христианским писателем знакомым с чтением **С**, согласно наблюдению К. Аланда<sup>262</sup>, выступает **Феодор Мопсуэстский** (†428). Решительный сторонник чтения **В**, получившего в 1-й пол. V в. господство на Востоке, свидетелями чего являются также такие восточные переводы того времени как сирийские Пешитта и Филоксенов, грузинский и армянский, он счёл нужным выступить с отвержением чтений **А** и **С**, в связи с чем о последнем пишет следующее: «Некоторые <...> прочли: “Что сотворено в Нём (Ὁ γέγονεν ἐν αὐτῷ)”, говоря это вместо “через Него (δι’ αὐτοῦ)”. Разве не были они тогда глупы, коли евангелист должен был произносить это как нечто учащее нас новому и неведомому людям»<sup>263</sup>?

Так же решительно Феодор Мопсуэстский отстаивает чтение **В**, опять же выступая против чтения **С** и в Ин 1:4а: «*In ipso vita erat*”. *Non dixit: “vita erat”, hoc enim et animantibus vivis convenire potest; sed dicit: “in ipso vita erat”*. – “В Нём была жизнь”. Не сказал: “жизнью был”, в таком случае ведь и одушевлённых к живым можно причислить; но говорит: “в Нём была жизнь”»<sup>264</sup>. Оставим в стороне способ экзегезы данного восточно-христианского автора, связанного с поздней Антиохийской богословской школой. Для нас здесь важно его свидетельство о том, что открытие 4-го версета Иоаннова пролога клаузой «*Zωή ἦν*» имело место в текстуальной традиции Антиохии и связанных с этим церковным центром областей восточного Средиземноморья.

### 6.5.11. Феодорит.

Следующий, на кого нам следует обратить внимание, – один из крупнейших восточно-христианских писателей V в. **Феодорит Киррский** (ок. 393 – ок. 466). В *GNT* он отмечен как свидетель обоих рассматриваемых в этом издании чтений (**А** и **В**). Однако знакомство с его произведениями выявляет в нём сторонника чтения **С**, причём здесь он выступает изошрённым экзегетом уровня Афанасия и Тертуллиана. Действительно, он порой цитирует версет Ин 1:3 в объёме первых двух клауз, впрочем не давая этим повода для определённого вывода<sup>265</sup>. Также в его толковании на Псалом 32-й встречается цитата Ин 1:3abc в соответствии с чтением **В**<sup>266</sup>, что при последовательности Феодорита как

<sup>261</sup>См.: PG 63, 544-545. - Lamarche, P., *op. cit.* - P. 519; Aland, K., *op. cit.* - S. 179.

<sup>262</sup>Aland, K., *op. cit.* - S. 202.

<sup>263</sup>Devreesse R., *Essai sur Théodore de Mopsueste*. Appendice: *Fragments grecs sur s. Jean* (frag. 4). - SeT 141 (1948), 312. Полностью комментарий Феодора Мопсуэстского на Евангелие согласно Иоанну сохранился на сирийском языке, который был издан в сопровождении латинского перевода. Данное высказывание см.: *Theodori Mopsuesteni Commentarius in Evangelium Iohannis Apostoli interpretatus est J.* -M. Voste, O.P. / CSCO 116 (1940), 17, 18-22.

<sup>264</sup>CSCO 116, 19, 15-17.

<sup>265</sup>См.: PG 83, 977A; SC 57, 275, 62-63.

<sup>266</sup>PG 80, 1036C.



эксегета ставит проблему рукописной традиции его наследия. В остальном он также как и его предшественники, начиная с Тертуллиана, предпочитает в экзегетическом отношении безупречный синтез Ин 1:3ab или даже только 3b и Кол 1:16a<sup>267</sup>. Или же в полемике с Кириллом Александрийским, упомянув Бога-Логоса (ὁ θεὸς λόγος), просто цитирует Кол 1:16<sup>268</sup>, чем достигает необходимого ему текстуального эффекта.

Впрочем, все вопросы относительно подхода Феодорита к интересующему нас пассажиру Ин 1:3-4 снимаются при обращении к его чтению клаузы Ин 1:4a. Здесь *жизнь* неизменно выступает у него качественным предикатом Логоса в едином периоде Ин 1:1-5. Так в своём втором антимонофизитском «Диалоге» он пишет: «До вочеловечивания Он был назван Богом (Θεός без артикля), Божьим Сыном, Единственным, Господом, Богом-Логосом и Создателем. “В начале, ведь, был, - говорит, - Логос, и Логос был с Богом; и Богом был Логос”; также “Всё через Него было сотворено”, также “Жизнью был (Ζωὴ ἦν)”, также “Был свет истинный, который просвещает каждого человека, проходящего в мир”; - сколь же этими выражениями в равной мере обнаруживается и природа божества»<sup>269</sup>. На этот пример открытия Феодоритом 4-го версета клаузой «Ζωὴ ἦν» первым обратил внимание Ламарш<sup>270</sup>. Также Феодорит полностью цитирует Ин 1:4, начав его этой клаузой, когда полемизирует с Кириллом Александрийским<sup>271</sup>.

#### 6.5.12. Аммоний.

Последним из восточно-христианских авторов, кто практиковал чтение С, из обнаруженных мной, должен быть назван **Аммоний Александрийский**, живший на рубеже V-VI века. До нас дошли лишь небольшие фрагменты его «Комментариев на Евангелие Иоанна», при этом один из них довольно показателен. Вот, что пишет Аммоний, очевидно, комментируя пассаж Ин 1:3-4 – «*Не в человеке сотворён (υἱογενὲς) Логос, <...> но в нём (человеке) устроил (Логос) Себе плоть от Марии, соединившись словесным насаждением, Тот самый, Кто есть жизнь. Ведь как Он Сам есть жизнь, так и соединена с Ним плоть*»<sup>272</sup>.

#### 6.6. Показания папирусов 66-го и 75-го.

Редакционный комитет *GNT* не стал рассматривать в качестве свидетелей текста версетов Ин 1:3-4, либо его вариантных чтений, наряду с древнейшими из дошедших до нас греческими пергаменными библейскими кодексами Синайским, Ватиканским и Александрийским, также древние греческие папирусы – 66-й и 75-й. Две последние рукописи содержат значительные текстуальные массивы Четвёртого Евангелия и только в этих из известных ныне папирусов содержится его пролог (Ин 1:1-18). Причина же

<sup>267</sup>PG 80, 880BC; PG 83, 461C.

<sup>268</sup>PG 75, 1457B.

<sup>269</sup>PG 83, 109AB.

<sup>270</sup>Lamarche, P., *op. cit.* - P. 518-519.

<sup>271</sup>PG 75, 1153A.

<sup>272</sup>Reus J., *Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche.* / TU 89 (1966), 198 (Frag. 7).

нерассмотрения данных манускриптов в качестве свидетелей текста версетов Ин 1:3-4 та же самая – отсутствие пунктуации. Однако, как и в представленных выше случаях с известными библейскими кодексами, ситуация здесь такова, что при учёте палеографических особенностей указанных папирусов, в свете уже исследованной нами исторической ситуации с проблемой чтения версетов Ин 1:3-4, оказывается вполне возможным получить их весьма интересные показания на сей счёт.

### 6.6.1. Чтение периода Ин 1:1-5 в папирусе 66-м (Бодмер II).

Папирус 66-й, содержащий более половины текста Евангелия согласно Иоанну (1:1-6:11; 6:35-14:26,29-30; 15:2-26; 16:2-4,6-7; 16:10-20:20,22-23; 20:25-21:9), был обнаружен в Египте в 1952 г., после чего был приобретён известным гуманистом и коллекционером Мартином Бодмером (1899-1971), став жемчужиной его библиотеки и музея, расположенного в пригороде Женевы – Колоньи. Наряду с другими греческими новозаветными папирусами, приобретёнными Бодмером в начале 50-х гг. XX в., эта рукопись, также известная как *Bodmer Papyrus II*, сразу стала предметом научного изучения и вскоре (в 1956 и 1958 гг.) была издана в форме фотоконии и набранного текста в сопровождении палеографического введения и текстуальных примечаний, подготовленных профессором классической филологии Женевского университета Виктором Мартаном<sup>273</sup>, который отнёс её написание ко времени ок. 200 года<sup>274</sup>.

Рассматриваемый папирус, стоящий в каталоге Грегори-Аланда среди известных греческих новозаветных папирусов под 66-м номером (p<sup>66</sup>)<sup>275</sup>, следуя датировке Мартана, представлен в *GNT* (р. 8\*, 312-314) как древнейшая рукопись, где мы встречаем интересующий нас текст пролога Иоаннова Евангелия<sup>276</sup>. Её письмо выполнено квалифицированным каллиграфом и легко читается даже не специалистом-палеографом. Более того, 66-й папирус, будучи написанным в обычной античной манере *scriptio continua*, тем не менее снабжён пунктуацией, для чего в специально оставляемых пробелах между значимыми клаузами или же предложениями писец ставит точки, а интересующий нас период Ин 1:1-5 так даже выделен им в отдельную «главу»<sup>277</sup>, оставшуюся, впрочем, во всей рукописи единственной. Показателем этого служит висющаяся строка, а именно, после

---

<sup>273</sup>Для нас представляет интерес первая часть данного издания: *Papyrus Bodmer II. Evangile de Jean, chap. 1-14*. Publié par Victor Martin. Cologny/Geneva: Bibliotheca Bodmeriana, 1956. – 152 p.

<sup>274</sup>Данная датировка основана на схожести письма этой рукописи с имеющим аналогичную датировку оксиринским папирусом, содержащим греч. текст книги Исход (Р. Оху 1074). – *Ibid.* – P. 9.

<sup>275</sup>См.: Aland, Kurt, *Kurzgefasste Liste der Griechischen Handschriften des Neuen Testaments*. – Berlin: Walter de Gruyter, 1963.

<sup>276</sup>Позднее австрийский палеограф Герберт Хунгер предпринял попытку отнести датировку 66-го папируса к 1-й пол. II в. (100-150 гг. н.э.) (см.: Hunger, Herbert, *Zur Datierung des Papyrus Bodmer II (p<sup>66</sup>)*. / *Anzeiger der österreichischen Akademie der Wissenschaft, phil. – hist. Klasse no. 4* (1960). – S. 12-23), однако она не была принята в науку ввиду её очевидной палеографической и текстуальной несообразности. В свою очередь авторитетный британский палеограф Эрик Г. Тёрнер (1911-1983) отнёс написание p<sup>66</sup> к периоду 200-250 гг., указав на особенности его палеографических данных (см.: Turner, Eric G., *Greek Manuscripts of the Ancient World*. 2d ed. rev. and enl. / edited by P. J. Parsons. – London: University of London, Institute of Classical Studies, 1987. – P. 108, no. 63). Тем не менее, в текстуальной критике Нового Завета за p<sup>66</sup> закрепилась первоначальная датировка – ок. 200 г. – См.: Aland, K., and Aland, B., *op. cit.* – P. 100.

<sup>277</sup>См. примеч. 53.

окончания 5-го версета оставшаяся почти треть строки не заполнена, так что 6-й версет, открывающий новый период, начинается с новой строки.

И вот при таком, казалось бы, благоприятном стечении обстоятельств, мы сталкиваемся здесь с проблемой, которая поставила редакционный комитет *GNT* в тупик. Оказалось, что в 66-и папирусе в периоде Ин 1:1-5 пунктуация заканчивается после первой клаузы 3-го версета, чтобы затем возобновиться уже после первой клаузы 5-го версета. Но этого мало. На 5-й строке 1-го листа рукописи, где как раз должна стоять точка, служащая разделению клауз, завершающей 3-й и начинающей 4-й версет, она не только отсутствует, но и имеют место, как это будет мной показано ниже, подряд три случая того, что палеографы называют хаплографией<sup>278</sup>. Всё это явно не случайно. И, более того, вызвано очевидной трудностью для писца сделать выбор между известными ему чтениями версетов Ин 1:3-4. Таковыми, как это следует из представленных выше исследований, выступают чтения **A** (во всех его разновидностях) и **C**, будучи засвидетельствованными известными христианскими памятниками II-III веков. Чтобы это понять, следует обратиться непосредственно к тексту рукописи *Bodmer Papyrus II* и увидеть то, что в ней хорошо просматривается, но не во всём нашло отражения во вводной статье В. Мартана к её публикации<sup>279</sup>.

Так, он не усмотрел явной «хаплографии», когда писец вместо нормативного ΟΥΔΕ|ΕΝ написал ΟΥΔΕΝ. Последующие текстуальные критики также увидели здесь простую лексическую замену, когда сложная отрицательная частица, указывающая на решительное отрицание и количественное числительное среднего рода, обозначающее единичность (это сочетание, собственно, и переводится как *ничего*) заменяется наречием, означающим *несколько*. Сей, безусловно, ложный взгляд базируется на том, что аналогичная картина встречается также в кодексах Синайском (IV в.) и Безы (V в.) в его греческой части. Однако там мы как раз очевидным образом видим случаи хаплографии, поскольку сознательная лексическая замена явила бы в данном случае стилистическое ухудшение текста, не говоря уже о выпадении из текстуальной традиции. Здесь же, нам, видимо, придётся говорить о сознательном акте писца, поскольку три случая хаплографии на одной строке для квалифицированного каллиграфа, способного вникнуть в текст (а писец данного папируса это хорошо демонстрирует) вещь просто невозможная. В. Мартан обнаружил во всей рукописи *Papyrus Bodmer II* лишь семь случаев хаплографии (включая тот, о котором речь пойдёт ниже)<sup>280</sup>, что совсем немного для столь значительного текстуального массива при использовании *scriptio continua*.

Зато следующий случай «хаплографии» Мартаном как раз был отмечен и, более того, даже вызвал у некоторых учёных досаду, поскольку лишил *Papyrus Bodmer II* возможности, как им это представлялось, выступать свидетелем того или иного из известных им вариантных чтений, а именно **A** или **B**<sup>281</sup>. Речь идёт о клаузе Ο|ΓΕΓΟΝΕΝ|

---

<sup>278</sup> *Хаплография* палеографический термин, происходящий от греч. ἀπλοῦς – в данном случае *одиночный* и *γραφή* – *письмо*, служащий для обозначения обыкновенно произвольного опускания повторяющейся буквы или слога.

<sup>279</sup> См.: *Papyrus Bodmer II. Evangile de Jean, chap. 1-14.* – P. [1].

<sup>280</sup> Последние, кроме Ин 1:3-4 встречаются в следующих версетах: Ин 1:6; 1:27; 8:20; 9:6; 9:64; 10:34. См.: *Papyrus Bodmer II. Evangile de Jean, chap. 1-14.* – P. 31.

EN|AYTΩ, которая явно сознательно превращена каллиграфом в невиданное чтение O|ΓEΓONEN|AYTΩ.

Теперь о том, что не заметил Мартан уже в конце 5-й строки. В печатном тексте он воспроизводит её последние слова так: ζωή η̇ν. Между тем папирус здесь испорчен. При этом невооружённым глазом видна следующая картина: верхний слой папируса отломан на половине буквы Ω, затем просматривается буква N (левая вертикальная черта, слабее косячая черта и верхний край правой вертикальной черты). Расстояние между этими буквами позволяет поставить ещё только одну единственную букву, очевидно, H. На следующей 6-й строке словосочетание ZΩH|HN как раз занимает пространство шире на размер одной буквы. Из этого следует сделать вывод, что здесь опять мы имеем дело с «хаплографией», точнее с сознательным искажением текста, когда в конце 5-й строки вместо ZΩH|HN явно прочитывается ZΩHN.

Далее, чтобы оценить открывшийся феномен воспроизводятся строки с 4-й по 8-ю, содержащие версеты 3-5. Повреждённые части текста взяты в квадратные скобки, случаи «хаплографии» подчёркнуты. 4-ю строку как раз открывает 3-й версет:

- v. 3 ПΑΝΤΑ|ΔΙ|ΑΥΤΟΥ|ΕΓΕΝΕΤΟ · ΚΑΙ|ΧΩΡΙ|□|Α[ΥΤΟΥ]
- l. 5 v. 4 ΕΓΕΝΕΤΟ|ΟΥΔΕΝ|Ο|ΓΕΓΟΝΕΝ|ΑΥΤΩ|ZΩ|H|N  
ΚΑΙ|H|ZΩH|HN|ΤΟ|ΦΩ|□|ΤΩΝ|ΑΝΘΡΩΠΩΝ<sup>N</sup>
- v. 5 ΚΑΙ|ΤΟ|ΦΩ|□|ΕΝ|ΤΗ|□|ΚΟΤΙΑ|ΦΑΙΝΕΙ · ΚΑΙ|H  
□|ΚΟΤΙΑ|ΑΥΤΩ|ΟΥ|ΚΑΤΕΛΑΒΕΝ ·

Итак, как видим, каллиграф внимателен и старателен. Значимые клаузы он выделяет пунктуацией<sup>282</sup>. Отсутствие последней в конце 4-го версета следует объяснить трасскрибальным узусом, т.е. обычаем письма, когда подписная буква в конце строки как раз и служит указанием на завершение клаузы с тем, чтобы следующую клаузу начать с новой строки.

Теперь наше внимание следует сосредоточить на 5-й строке, где каллиграф явно испытывает растерянность между невозможностью для себя сделать выбор в пользу одного из известных ему вариантных чтений версетов Ин 1:3-4. Имел ли он перед собой два списка, содержащих каждое из них, или, что вероятнее, знал о существовании и конкуренции обоих чтений по их церковному и литературному употреблению в современном ему Египте? Вопрос в данном случае риторический. Здесь, однако, в самый

<sup>281</sup>Teeple, Howard M., and Walker, F. Allyn, *Notes on the Plates in Papyrus Bodmer II*. / JBL, Vol. 78, No. 2 (1959). – P. 148-149.

<sup>282</sup>Интересующий нас пассаж согласно папирусу 66-му, хранящемуся в Колоньи/Женева в Музее Мартина Бодмера (Papyrus Bodmer II), воспроизведён благодаря публикации его изображения, осуществлённому Ирлэмской школой изучения религии (Earlham School of Religion, Richmond, Indiana), – см: [http://www.earlham.edu/~seidti/iam/tc\\_pap66.html](http://www.earlham.edu/~seidti/iam/tc_pap66.html)

раз следует вспомнить об одном известном принципе текстуальной критики (Брюс Мецгер ставит его на первое место, говоря о внутренних критериях оценки разночтений), который гласит: «Обычно предпочтение должно отдаваться более трудному варианту чтения, когда поверхностное осознание его ошибочности при более глубоком рассмотрении подтверждает его правильность. (Здесь «более трудный» означает «более трудный для писца», желающего внести соответствующее исправление)»<sup>283</sup>. Увы, но подобного рода правила в текстуальной критике, как, впрочем, и в любой гуманитарной науке, невозможно применять шаблонно. Тем не менее, в данном случае обращению к этому принципу даёт довольно интересный результат. Ведь получается, что для нашего писца оба чтения оказались «трудными». Если бы он точно воспроизвёл последние слова второй клаузы Ин 1:3ab, поставив точку перед |O|ΓEΓONEN, то столкнулся бы с непреодолимой трудностью контекста, TO|ΦΩ□ = СВЕТ уже в 5-м версете явно выступает не просто качественным предикатом, а синонимом ЛОГОСА, что, соответственно, требует такой же позиции и для ЖИЗНИ в 4-м версете. С другой стороны, чтение C, когда точка ставится после клаузы O|ΓEΓONEN|EN|AYTΩ также представлялась каллиграфу трудным, поскольку слишком для него здесь оказывалась сложной стилистическая организация всего периода Ин 1:1-5, когда клауза Ин 1:4a открывается именованным составным сказуемым при отстающем от него подлежащем (ЛОГОС), когда между ними простерта развернутая сентенция. Вот и спотыкается он перед возможным поставлением точки согласно чтению A, равно как и подвергает порче окончание 3-го и начало 4-го версета согласно чтению C.

Внимательный читатель этих строк должен усмотреть в приведённом пассаже 5-й строки папируса 66-го также потенциальную возможность «спотыкания» каллиграфа и перед чтением B. Собственно, иные исследователи, о чём было замечено выше, как раз и сетовали на это, поскольку выделенная Мартаном хаплограмма как раз не даёт поставить точку между O|ΓEΓONEN и EN|AYTΩ. В связи с этим следует привести два соображения. **Первое** историческое. До IV в., точнее даже до его последней трети, мы не знаем твёрдо установленных случаев сознательного использования чтения B, само появление которого его очевидные сторонники (Епифаний, Златоуст) мотивируют прежде всего соображениями текущей догматико-полемической конъюнктуры, а не апелляцией к традиции. **Второе** прагматическое. Чтение B, если бы оно было ему известно, явно бы не вызвало у нашего писца тех трудностей, с какими он столкнулся, будучи знакомым с конкуренцией в Египте чтений A и C.

Таким образом, из предпринятого выше рассмотрения папируса 66-го остаётся сделать тот важный для нас вывод, что к концу II в. в Египте имели хождения два варианта чтения версетов Ин 1:3-4 – A и C, конкурируя между собой, что уже нами было видно по наследию связанных с Александрией отцов церкви конца II-V веков.

---

<sup>283</sup>Мецгер, Брюс М., *Текстология Нового Завета. Рукописная традиция, возникновение искажений и реконструкция оригинала*. Пер. с англ. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 1996. – С.204-205.

### 6.6.2. Чтение версетов Ин 1:3-4 в папирусе 75-м (Бодмер XV) и его последующая «коррекция».

Папирус 75-й (p<sup>75</sup>), тоже обнаруженный в Египте в 1952 г., также был вскоре приобретён Мартином Бодмером. Рукопись содержит значительные текстуальные массивы Евангелий согласно Луке (3:18-4:2; 4:34-5:10; 5:37-18:18; 22:4-24:53) и согласно Иоанну (1:1-11:45,48-57; 12:3-13:1,8-9; 14:8-30; 15:7-8), которые, соответственно, обозначаются как *Papyrus Bodmer XIV* и *Papyrus Bodmer XV*<sup>284</sup>. Их издание в 1961 г. осуществили Родольф Кассер и Виктор Мартан<sup>285</sup>. Основываясь на сравнении с рядом датированных началом III в. оксиринхских папирусов, они отнесли к этому времени и данную рукопись<sup>286</sup>. Интересующий нас в связи с проблемой чтения версетов Ин 1:3-4 период Ин 1:1-5 находится на листе 61-м bis. Рукопись написана в манере scriptio continua без пунктуации. Другое дело, что в ряде случаев после значимых клауз и предложений имеются небольшие разделяющие их пробелы. Также просматривается тенденция, характерная для древних писцов, начать клаузу с новой строки, что мы как раз и обнаружим в интересующем нас периоде. Ещё одна важная для решения нашей проблемы деталь: и первоначальные исследователи рукописи, и затем издатели *GNT* особое внимание уделили тому, что в ней имеет место вторая рука, или, иначе говоря, корректор, который как раз и расставил пунктуацию в имеющихся пробелах или над первой буквой новой сентенции. Исключение составляет лишь точка, стоящая там, где писец её явно не предполагал, расположив буквы в scriptio continua весьма плотно друг к другу, а именно между ΟΥΔΕ|ΕΝ и Ο|ΓΕΓΟΝΕΝ. Что это за собой влечёт, лучше всего увидеть, обратившись к оригинальному тексту папируса 75-го, который в пределах строк 5-й - 8-й Евангелия согласно Иоанну на листе 61-м bis выглядит так:

- l. 5 v. 3 ΤΟΝ|ΘΝ ΠΑΝΤΑ|ΔΙ|ΑΥΤΟΥ|ΕΓΕΝΕΤΟ|ΚΑΙ|ΧΩΡΙ|  
ΑΥΤΟΥ|ΕΓΕΝΕΤΟ|ΟΥΔΕ|ΕΝ|Ο|ΓΕΓΟΝΕΝ|ΕΝ|ΑΥΤΩ
- v. 4 ΖΩΗ|<sup>H</sup>N ΚΑΙ|Η|ΖΩΗ|ΗΝ|ΤΟ|ΦΩ|  
ΤΩΝ|ΑΝΘΝ
- v. 5 ΚΑΙ|ΤΟ|ΦΩ|  
ΕΝ|ΤΗ|  
ΚΟΤΕΙΑ|ΦΑΙΝΕΙ|ΚΑΙ|Η|  
ΚΟ
- v. 6 ΤΕΙΑ|ΑΥΤΩ|ΟΥ|ΚΑΤΕΛΑΒΕΝ ΕΓΕΝΕΤΟ|ΑΝΘΡΩ
- l. 10 ΠΟ| <...>

<sup>284</sup>В 2007 г. при содействии американского Фонда уготовления пути (Pave the Way Foundation) папирусы 74-й (VII в., содержит Деяния и Апостолов и Соборные послания) и 75-й были переданы из коллекции М. Бодмера в Ватиканскую Апостольскую библиотеку.

<sup>285</sup>*Papyrus Bodmer XIV. Evangile de Luc, chap. 3-24.* Publié par Victor Martin et Rodolphe Kasser. Cologny/Geneva: Bibliotheca Bodmeriana, 1961. – 150 p. et 61 pl.; *Papyrus Bodmer XV. Evangile de Jean, chap. 1-15.* Publié par Victor Martin et Rodolphe Kasse. Cologny/Geneva: Bibliotheca Bodmeriana, 1961. – 83 p. et 38 pl.

<sup>286</sup>Таковыми выступают папирусы Р. Оху 2293, 2322, 2362, 2363 и 2370. См.: *Papyrus Bodmer XIV.* – Р. 7-8. Именно такая датировка принята в *GNT*. Предлагается и более широкая датировка в полстолетия – между 175 и 225 гг. – см.: [http://www.earlham.edu/~seidti/iam/tc\\_pap75.html](http://www.earlham.edu/~seidti/iam/tc_pap75.html) В свою очередь составители полного текста древнейших рукописей Нового Завета Филип Комфорт и Дэвид Баррет относят датировку p<sup>75</sup> ко времени ок. 175 г. (см.: *The Complete Text of the Earliest New Testament Manuscripts.* Edited by Philip W. Comfort and David P. Barrett. – Grand Rapids, MI.: Baker Books, 1999. – P. 491).

Начнём наше палеографическое исследование с 5-й строки<sup>287</sup>. Писец использует *nomēn sacrum*<sup>288</sup> ΘΝ вместо ΘΕΟΝ (=Богa в вин. пад.), что уже во II в. было общепринятой нормой в христианской среде. Новый (3-й) версет отделён от предыдущего небольшим пробелом. Особое внимание следует уделить ударению над первой альфой в слове ΠΑΝΤΑ. Позднее «корректор» поставит толстую точку над буквой Π. Тем не менее, именно это ударение призвано показать читателю начало новой сентенции. Позднее (в VII-VIII вв.) в греческих новозаветных рукописях, имеющих литургическое назначение, в таких случаях будут ставиться специальные значки – невмы, представляющие надстрочные крючки и призванные указать читающему, где ему взять дыхание или поставить логическое ударение.

Следующая 6-я строка интересна тем, что буквы в ней сначала расставляемые несколько широко, ближе к середине начинают тесниться. Явно это связано с тем, что писец, читающий 3-й версет в соответствии с чтением С, стремится им закончить строку, поскольку, как это было сказано выше, в обычае древних писцов было чем-то вроде хорошего тона открывать новую строку началом сентенции или клаузы. В свою очередь рука «корректора», поставившая неуклюжую точку в совсем уж крошечном пространстве перед ΟΓΕΓΟΝΕΝ, со всей очевидностью, не предусматривалось чтением, которому следовал писец.

В 7-й строке, начатой клаузой, открывающей 4-й версет: ΖΩΗ|ΗΝ уже встречаем хаплогрaмму, т.е. непреднамеренный пропуск повторяющейся буквы, что вскоре находит стандартное исправление надписанием её сверху перед буквой Ν, так что получается требуемый глагол. Далее писец явно желает повторения предыдущего успеха, а именно окончания сентенции в пределах строки, для чего применяет необязательный в данном случае приём с *nomēn sacrum* уже в отношении слова ΑΝΘΡΩΠΩΝ = ЧЕЛОВЕКОВ, давая его в соответствующем сокращении - ΑΝΩΝ.

В 9-й строке опять будет иметь место пробел между 5-м и 6-м версетом, в который позднее «корректор» поставит точку. Важно отметить, что стоящее в конце строки слово ΑΝΘΡΩΠΟ□ = ЧЕЛОВЕК в данном случае также в строку не помещается, однако писец здесь и не думает применить *nomēn sacrum*, а делает перенос, что следует объяснить только одним: отсутствием нужды завершать значимую клаузу (конец версета) в пределах строки.

Вывод из всего рассмотренного весьма прост: писец папируса 75-го, в отличие от своего «корректора», явно не тяготел к чтению Α, зато в отношении разделения версетов 3-го и 4-го, а также 4-го и 5-го он явным образом проявил себя как приверженец традиции чтения С. Для этого он прибегнул к следующему палеографическому приёму: завершив

---

<sup>287</sup>Интересующий нас пассаж согласно папирусу 75-му воспроизведён благодаря публикации его изображения, осуществлённому Ирлэмской школой изучения религии (Earlham School of Religion, Richmond, Indiana), – см: [http://www.earlham.edu/~seidti/iam/tc\\_pap75.html](http://www.earlham.edu/~seidti/iam/tc_pap75.html)

<sup>288</sup>*Nomina sacra* – лат. *священные имена* – принятое в библейской палеографии обозначение для стандартных сокращений в греческой христианской литературе часто повторяемых слов, обозначающих Бога, Господа, Иисуса, Христа, Отца, Сына, Духа, но порой и **человека**, как это видно в нашем случае.

первым из указанных версетов строку (клаузой O|ΓEΓONEN|EN|AYTΩ), начав вторым (с клаузы ZΩH|HN) из них следующую и поместив его в её пределах, он, наконец, начал с новой строки третий.

### 6.7. Неожиданное славянское свидетельство чтения С.

Начало моих трудов по исследованию вариантных чтений версетов Ин 1:3-4 не в последнюю очередь было связано с выходом в свет критического издания «Евангелие от Иоанна в славянской традиции»<sup>289</sup>, где текст Ин 1:1-23 воспроизведён по русскому Евангелию-тетру XII в. из собрания Московской Синодальной типографии (далее - *Тр*)<sup>290</sup>. Последнее обстоятельство связано с тем, что в воспроизводимом в данном издании тексте старославянского Мариинского Евангелия (XI в.), положенного в его основу в качестве «лучшего», отмеченный пассаж являет лауну, которая и была заполнена издателями заимствованием из текстуально наиболее близкого к нему русского списка<sup>291</sup>. Между тем, текст *Тр* в Ин 1:3-4 как раз славянской традиции и не соответствует. Так, вместо привычного для неё чтения **В**, прочно закрепившегося в поздневизантийском типе греческого новозаветного текста: *Всѣ тѣмь быша · и бѣз нѣго ничтожѣ нѣ бысть · ѣжѣ бысть · Въ томь животъ бѣ · и животъ бѣ свѣтъ ч(ѣ)л(овѣ)комъ*, засвидетельствованного практически всеми известными славянскими рукописями, содержащими текст пасхальной перикопы (Ин 1:1-17)<sup>292</sup>, *Тр* даёт нам чтение **С**: *Всѣ тѣмь быша · и бѣз нѣго ничтожѣ нѣ бысть · ѣжѣ бысть въ томь · Животъ бѣ · и животъ бѣ свѣтъ ч(ѣ)л(овѣ)комъ*<sup>293</sup>. В специальной статье, посвящённой данному обстоятельству, я отметил, что прежние исследователи *Тр*, а именно К. И. Невоструев (1815-1872) и еп. Амфиохий (Сергиевский-Казанцев) (1818-1893), обращая внимание на его лексику и лингвистические особенности, прошли мимо особенностей его пунктуации в Ин 1:3-4, отчего о ней до 1998 г., т.е. до появления «Евангелия от Иоанна в славянской традиции», ничего не было известно, тогда как и его издатели, даже воспроизведя её, не сочли нужным этот удивительный факт как-то критически осмыслить<sup>294</sup>. В свою очередь знакомство с *Тр de visu* убедило меня в том, что речь идёт не о «конфузном» чтении, связанным с опиской, а о сознательном выборе древнеболгарским переписчиком, создавшем протограф (вероятно, даже в X в.), к которому восходит русская рукопись XII в., текстуального варианта, заимствованного им, очевидно, из некоей недошедшей до нас греческой рукописи. Последнее суждение основывается на наличии невм (уже

<sup>289</sup> *Евангелие от Иоанна в славянской традиции*. Издание подготовили А. А. Алексеев, А. А. Пичхадзе, М. Б. Бабицкая, И. В. Азарова, Е. Л. Алексеева, Е. И. Ванеева, А. М. Пентковский, В. А. Ромодановская, Т. В. Ткачева. СПб: Российское Библийское Общество, 1998. – С. 3 (вторая пагинация).

<sup>290</sup> Указанная рукопись хранится в Российском государственном архиве древних актов в Москве, ф. 381, № 1.

<sup>291</sup> Об этом см.: *Евангелие от Иоанна в славянской традиции*. – С. 40 (первая пагинация).

<sup>292</sup> Эта ситуация в своё время была отмечена мной в статье: Павлов, Иннокентий, *Пролог Евангелия от Иоанна (1.1-18) в славянском переводе*. / *Palaeobulgarica* (София), XI (1987), 4. – С. 5.

<sup>293</sup> *Евангелие от Иоанна в славянской традиции*. – С. 3 (вторая пагинация).

<sup>294</sup> Иннокентий (Павлов), игум., *Незамеченное славянское свидетельство одного из вариантных чтений Ин 1:3-4*. / Мир Библии, 9. М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2002. – С. 31-32.



упомянутых в предыдущем разделе)<sup>295</sup>, открывающих начало сентенции или в смысловом отношении значимой клаузы на протяжении пассажа Ин 1:1-7 и более в рукописи нигде не встречающихся. Так, невмой обозначается начало 3-го версета: **Вся тѣмь быша** (клауза 3а), а затем начало 4-го верета: **Животъ бѣ** (клауза 4а). Это хорошо видно на фотокопии л. 134-134 об. *Тр*, воспроизведённом мной к качеству иллюстрации к статье<sup>296</sup>. При этом было отмечено, что характерные для греческих литургических рукописей, включая Евангелие и Апостол, невмы, практически неизвестны славянской палеографии<sup>297</sup>. И хотя греческая евангельская рукопись, содержащая такое чтение сейчас неизвестна, исключать её наличие в IX-XI вв. или ранее не приходится, учитывая известный разноречивый в пунктуации в интересующем нас пассаже в греческих унциальных рукописях II/III-X вв, в которых встречаются и, действительно, «конфузные» варианты, о чём ниже, в подразделе 6.8.1.

### **6.8. Критические выводы относительно вариантных чтений версетов Ин 1:3-4 в свете имеющихся текстуальных данных.**

Итак, к каким же выводам нам следует прийти, исходя из имеющихся свидетелей текста версетов Ин 1:3-4, которые мы теперь обозрим, как это принято в новозаветной текстуальной критике, в следующем порядке: **(1)** греческие новозаветные рукописи; **(2)** древние новозаветные переводы; **(3)** новозаветные цитаты и явные аллюзии у отцов церкви.

#### **6.8.1. Показания греческих новозаветных рукописей.**

В первой позиции нам следует рассмотреть данные древнейших из дошедших до нас греческих новозаветных рукописей, открывшихся нам в настоящем исследовании своими текстуальными показаниями относительно их чтений версетов Ин 1:3-4, которые ввиду общего предубеждения в связи с отсутствием в них пунктуации (в папирусе 66-м исключительно в данном пассаже) были проигнорированы всеми предыдущими исследователями.

В этом ряду в хронологическом порядке (впрочем, несколько условном) стоят, с одной стороны, папирусы рубежа II-III вв 66-й и 75-й, а с другой, древнейшие из дошедших до нас греческие библейские кодексы IV-V вв. – Синайский, Ватиканский и Александрийский. Все эти рукописи имеют александрийское, либо, вообще, египетское происхождение. Тем не менее, они представляют разные типы текста, получившие распространение во 2-й пол. II – V вв. – указанные папирусы и Ватиканский кодекс –

---

<sup>295</sup> *Невма* – специальный знак, обычно в форме крючка, появившийся в греческих литургических рукописях (включая служебные Евангелие, Апостол, Псалтирь и Профитологий) в VII-VIII вв. и помогавший византийским чтецам произносить текст нараспев. См.: Мецгер, Брюс М., *Текстология Нового Завета*. – С. 28 и илл. XI (с. 320).

<sup>296</sup> Иннокентий (Павлов), игум., *указ. соч.* – С. 31.

<sup>297</sup> *Там же*. – С. 32. Здесь мной указывается на отсутствие упоминаний невм в классических пособиях по славянской кириллической палеографии Е. Ф. Карского (1928) и В. Н. Щепкина (2-е изд. 1967).

*александрийский*, Синайский кодекс – в нашем случае *западный*, а Александрийский кодекс – *ранний византийский*. Это не влияет (за исключение **Синайского кодекса**, привязанного своим типом текста к определённому «западному» чтению версетов Ин 1:3-4) на характер их чтений интересующего нас пассажа, когда **папирус 66-й** отражает факт конкуренции чтений **А** и **С**, имевшей место в Египте на рубеже II-III вв., **папирус 75-й** свидетельствует о бытовании там же в начале III в. чтения **С**, а уже библейские кодексы IV-V вв., когда Александрия была главной ареной догматических споров, свидетельствуют в пользу как прежнего «оригенова» чтения (**А**), что отразил **кодекс Александрийский**, так и закрепления появившегося там во 2-й пол. IV в. ввиду догматико-полемической конъюнктуры чтения **В**, что уже нашло отражение в **кодексе Ватиканском**.

Здесь также следует обратить внимание на стоящий особняком **Санкт-Галленский кодекс** (Δ – по каталогу Грегори-Аланда) IX в., представляющий из себя латино-греческую диглоту-интерлинеар Евангелия (мелкая строка с латинским переводом в ней находится над крупной строкой с греческим текстом)<sup>298</sup>. В критическом аппарате *GNT* этот кодекс указывается среди рукописей, в которых пунктуация в пассаже Ин 1:3-4, вообще, отсутствует, будучи включённым таким образом в число «не-свидетелей». К. Аланд в своём обзоре греческих рукописных свидетельств пунктуации (или её отсутствия) между 3-м и 4-м версетами Иоаннова Пролога приводит такую расстановку точек в рассматриваемом кодексе, говоря затем о её «откровенной конфузности»: ... οὐδὲ ἐν ὁ. γέγονεν. ἐν. αὐτῷ. ζωή ἦν. ...<sup>299</sup>. Знакомство с данной рукописью de visu убеждает в том, что мы здесь, действительно имеем конфузное чтение. Но связано это, однако, отнюдь не с указанной расстановкой точек. Дело в том, что особенностью греческой части этой имеющей западное происхождение рукописи, очевидно, преследовавшей учебные цели, состоит в такой расстановке точек на всём её протяжении, когда ими друг от друга отделяются как отдельные слова, так и их группы. Принцип этой расстановки, действительно, странен. Тем не менее, синтаксис в греческой строке вполне просматривается за счёт того, что каждый версет в ней начинается инициалом (заглавной буквой), чаще всего раскрашенным. Конфуз же в данном случае состоит в том, что версет Ин 1:4 начинается здесь клаузой: Καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν αἰώνων (последнее слово представляет помен sacrum), что безусловно являет ошибку по отношению к любой из известных транскрибальных традиций. Другое дело, что в латинской части рукописи, где пунктуация отсутствует ввиду её наличия в греческой строке, в нашем случае 4-й версет как раз начинается с инициала, давая, таким образом, чтение **В**, которому, как мы ниже увидим, следовал Иероним: *In ipso vita erat...*<sup>300</sup>.

Наконец, в критическом аппарате *GNT* круг «несвидетелей» вариантных чтений версетов Ин 1:3-4 замыкает **греческий минускульный евангельский лекционарий**, носящий в каталоге Грегори-Аланда номер *l* 253. Данное обстоятельство побудило меня

<sup>298</sup>Обозреть Санкт-Галленский кодекс (Cod. Sang. 48) теперь может любой желающий благодаря великолепно выполненной публикации рукописей библиотеки монастыря Санкт-Галлен (St. Gallen Stiftsbibliothek), публикуемых на сайте Фрибургского университета. Адрес необходимого нам листа 318, содержащего Ин 1:1-13 - <http://www.e-codices.unifr.ch/en/csg/0048/318/medium>

<sup>299</sup>Aland, K., *op. cit.* – S. 188-189.

<sup>300</sup>К. Аланд ошибочно прочёл его: ...*factum est in Ipso vita erat.* - Aland, K., *op. cit.* – S. 189.

рассмотреть указанную рукопись de visu в Российской Национальной библиотеке в Санкт-Петербурге, где она находится в Греческом собрании Отдела рукописей и значится там под номером 71. Рукопись эта представляет собой нечастый случай, когда в ней указаны время написания – 1020 г., место – город Солерно, на юге Италии, и даже её писец – Михаил<sup>301</sup>. В процессе рассмотрения 1-й колонки её 1-го листа (рукопись двухколонная) я убедился в том, что помещение данного манускрипта в аппарате *GNT* в число «несвидетелей» чтения пассажа Ин 1:3-4 есть как минимум недоразумение. Действительно, в этой рукописи отсутствуют точки. Однако синтаксис там организован весьма наглядно, как при помощи специальных знаков, так и инициалов, один из которых открывает версет Ин 1:4 согласно чтению **В**. Попробую воспроизвести начало текста данного лекционария, с учётом его минускульного (курсивного) характера. При этом следует иметь в виду, что открывающий его текст инициал **Ε** занимает бóльшую часть первых семи строк, соседствующих с ней. Ниже приводятся первые 16-ть строк 1-й колонки 1-го листа *l* 253, с сохранением, по возможности, особенностей написания:

<i>L. 1</i>	v. 1	Εν αρχη ην ο λο γος □ και ο λο
<i>l. 5</i>		γος ην προ σ τον θν ζ θσ ην ο  λο
	v. 2	γος □ ουτος
<i>l. 10</i>		ην εν αρχη
	v. 3	προσ τον θν □ παν τα δι αυτου εγε νετο και χορισ αυτου εγενετο
<i>l. 15</i>		ουδε εν ο γεγονεν
	v. 4	Εν αυτω ζωη

<sup>301</sup>Гранстрем, Е. Э., *Каталог греческих рукописей ленинградских хранилищ*. Вып. 3: рукописи XI века. / Византийский временник. – Т. 19. - М.: Издательство АН СССР, 1961. – С. 200.

Как видим, клаузы в Ин 1:1-2 отделяются друг от друга специальными знаками. Таким же образом отделён 3-й версет от 2-го. В свою очередь внутри 3-го версета, действительно, синтаксической разбивки клауз нет. Зато 4-й версет, начатый инициалом, ясно показывает, что разделение версетов 3-го и 4-го произведено писцом в соответствии с привычным для него чтением **В**.

### 6.8.2. Показания ранних переводов.

Во второй позиции свидетелей вариантных чтений версетов Ин 1:3-4 кратко рассмотрим показания древних новозаветных переводов. В критическом аппарате *GNT* они практически равномерно распределены среди свидетелей чтения **А** (семь) и **В** (восемь). Опять же, понятно, что более поздние из них, появившиеся, начиная с V в. – сирийская **Пешитта** (в 1-й трети V в.), **армянский** (в 1-й пол. V в.), **грузинский** (тогда же), **эфиопский**, содержащий уникальный вариант версета Ин 1:4 - «*В Нём есть жизнь...*» (V-VI вв.), сирийский **Гераклейский** (в 616 г.) **славянский** (начат в 863 г., хотя его устойчивые ранние формы следует отнести к X в.), находились в зависимости от тех греческих рукописей, где чтение **В** заняло уже прочное место.

Здесь, однако, следует сделать одно замечание. При сравнительно большом количестве дошедших до нас рукописей, как это имеет место со списками славянского Евангелия (тетра и апракоса)<sup>302</sup>, не исключается вероятность появления в них альтернативных чтений, что нам и продемонстрировал древнерусский список **Типографского Евангелия** (XII в.), восходящий более раннему (вероятно, даже X в.) болгарскому протографу, писец которого предпочёл чтение **С**, очевидно, будучи знакомым с ним по некоей неизвестной нам греческой рукописи.

В свою очередь ситуация со свидетелями чтения **А** не столь проста. Понятно, что в их ряду находятся рукописи, представляющие самые ранние из древних переводов. Беда в том, что в некоторых случаях число этих рукописей настолько мало, что, скажем, делать вывод о том, что **старосирийский** перевод (III в.), представленный в нашем случае единичной рукописью Кьюртона<sup>303</sup>, испытавшей на себе влияние сирийского же перевода Татианова «**Диатессарона**»<sup>304</sup>, есть свидетель «западного» чтения версетов Ин 1:3-4, можно лишь условно.

<sup>302</sup>Так, для издания «*Евангелия от Иоанна в славянской традиции*» было использовано 28 рукописей XI-XIV вв., т. е. относящихся к раннему периоду бытования славянского перевода. Поздний же тип славянского перевода был бы уже представлен сотнями рукописей, датируемых XV-м и более поздними веками. – См.: *Евангелия от Иоанна в славянской традиции*. – С. 39-40 (первая пагинация); приложение 2: список рукописей. – С. 55-82 (третья пагинация).

<sup>303</sup>Указанная рукопись, содержащая значительные фрагменты (менее половины рукописи) старосирийского Четвероевангелия, была обнаружена в 1847 г. помощником хранителя рукописей Британского музея Уильямом Кьюртоном (William Cureton) среди новоприобретённых рукописей из монастыря Пресвятой Богородицы в Нитрийской пустыни в Египте. Указанная рукопись была дважды издана Кьюртоном в 1848 и 1858 годах. – Об этом см.: Мецгер, Брюс М., *Ранние переводы Нового Завета. Их источники, передача, ограничения*. Пер. с англ. – М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2002. – С. 39-42.

<sup>304</sup>Об этом см.: Мецгер, Б. М., *указ. соч.* – С. 49-52.

Существует проблема и с имеющимися данными относительно *коптских* переводов, также появившихся в III веке. Согласно аппарату *GNT*, в данном случае имеющему преимущественно источник в критическом издании Джорджа Хорнера (George N. Horner), **саидская** версия коптского перевода выступает свидетелем «западного» чтения версетов Ин 1:3-4<sup>305</sup>. Тогда как **бохейрская** версия, критическое издание которой также было подготовлено Хорнером, уже выступает свидетелем чтения **В**<sup>306</sup>. Такая картина требует некоторых пояснений, касающихся круга свидетельств этих версий. Первая в настоящее время имеет за собой 7 фрагментов коптских евангельских рукописей, содержащих интересующий нас пассаж, относящихся к VI-X векам. Это, конечно, немного, но, тем не менее, позволяет предположить, что «западное» чтение версетов Ин 1:3-4, имевшее хождение в Египте в III-IV вв., показателем чего служит роскошный Синайский кодекс, могло перейти в перевод на саидский (южный) диалект, а с середины V в., после сепарации коптско-александрийской церкви от Рима и Константинополя и обретения ею национального характера, закрепится, если даже не во всех, то в значительном числе коптских евангельских рукописей, не дошедших до нас. Со свидетелями бохейрской версии ситуация другая. Все они довольно поздние. В нашем случае это 8 рукописей XII-XIV вв. и 1812 года. Связано это с тем, что с XI в. именно бохейрский (северный) диалект стал нормативным для коптского богослужения, постепенно вытеснив саидский. Другое дело, вопрос о чтении **В**, характерном для бохейрских рукописей, содержащих пассаж Ин 1:3-4. Конечно, существует немалая вероятность того, что оно могло закрепиться в связанной с прилегающим к Александрии Северным Египтом бохейрской версии ко времени Халкидонского собора (451 г.) и, соответственно, коптской церковной сепарации. Хотя нельзя полностью исключить и того, что здесь могло иметь место более позднее греческое влияние (на севере Египта и после арабского нашествия сохранялось немалое греческое население), когда чтение **В** стало уже нормативным для Ин 1:3-4 в греческих евангельских списках. В свою очередь **файюмская** версия коптского перевода, которая в аппарате к Ин 1:3-4 *GNT* наряду с саидской поддерживает чтение **А**, дошла до нас лишь в обрывочных фрагментах VI-IX веков<sup>307</sup>. Очевидно, какие-то из них, действительно, выступает в указанном качестве<sup>308</sup>.

С другой стороны, самый ранний из новозаветных переводов – **старолатинский**, появление версий которого относят к рубежу II-III в. (хотя первые опыты переводами Нового Завета на латинский язык, очевидно, имели место ранее), выступает уже как один из надёжных свидетелей «западного» чтения версетов Ин 1:3-4 ввиду единообразия в этом пункте всех разнолокальных и разновременных (IV-XI вв.) своих 16-ти свидетельств<sup>309</sup>. Впрочем, эта надёжность в не меньшей мере обеспечивается тем, что латинские отцы

<sup>305</sup>См.: *The Coptic Version of the New Testament in the Southern Dialect otherwise called Sahidic and Thebaic with Critical Apparatus, Literal English Translation, Register of Fragments and Estimate of the Version*. Vol. 3: *The Gospel according to St. John*. – Oxford: Clarendon Press, 1911. – P. 2-3.

<sup>306</sup>См.: *The Coptic Version of the New Testament in the Northern Dialect otherwise called Memphitic and Bohairic with Critical Apparatus, Literal English Translation, Register of Fragments and Estimate of the Version*. Vol. 2: *The Gospels according to St. Luke & St. John*. – Oxford: Clarendon Press, 1898. – P. 332-333.

<sup>307</sup>См.: Мецгер, Б. М., *указ. соч.* – С. 130-132.

<sup>308</sup>Научного издания файюмской версии новозаветных текстов до сих пор нет. Сводку имеющихся фрагментов с ними см.: Simon, Jean, *Note sur le dossier des texts fayumiques*. / ZNW 37 (1939), 205-211.

<sup>309</sup>Таково число старолатинских рукописей, содержащих Евангелие Иоанна (см. Мецгер, Б. М., *указ. соч.* – С. 316-325). При этом в критическом аппарате *GNT* представлены лишь 8, очевидно, как «лучшие» из них.

церкви от Киприана (†258) до Августина (†430) также выступают как его свидетели, преимущественно цитируя интересующий нас пассаж в соответствии с тем текстом старолатинских версий (африканской, европейской и италийской), который был им привычен (см. раздел 2.3).

А вот с пересмотренным латинским переводом, принадлежащим **Иерониму** (свою работу над Евангелиями он закончил ок. 384 г.), который много позднее получил своё известное название **Вульгата**<sup>310</sup>, ситуация выглядит куда сложнее. С одной стороны, о Вульгате мы знаем гораздо больше, чем о любом другом из древних библейских переводов. Так, общеизвестно кто его выполнил. И не просто так, а после многих колебаний в связи с проблемой будущей церковной рецепции предполагаемого перевода и не иначе как имея на то высшую церковную санкцию, данную Папой Дамасом в 382 году<sup>311</sup>. Касательно нашей проблемы вариантных чтений версетов Ин 1:3-4, в связи с фигурой Иеронима, как создателя Вульгаты, ситуация также более чем ясная. Проведя 373-374 гг. в Антиохии, где он, очевидно, и столкнулся с чтением **В**, как раз начавшим тогда своё победное шествие по Востоку, он взял его на вооружение, приняв антиеретическую аргументацию его протагонистов, о чём уже в период 401-410 гг., живя в Вифлееме ясно заявит в своей «Беседе на Ин 1:1-14». Как раз в ней он свидетельствует о тех самых «многих (*multi*)», читающих данный пассаж, причём в соответствии не с «западным» чтением, на котором он сам был воспитан, а именно с «оригеновым», принятым в Палестине, т.е. с чтением **А** в чистом виде. Именно так: *manu people - многие* со ссылкой на Иеронима они обозначены среди свидетелей чтения включённого в текст в аппарате *GNT*. Впрочем, в связи с этим Иероним особо подчёркивает, что такое чтение «неудачно (*male*)». Тогда как цитируемое им и соответствующим образом комментируемое в духе борьбы с пневматомахами чтение **В** преподносится в качестве нормы того, как «завершается (*distinguitur*)» 3-й версет, а именно клаузой: «<...> *et sine ipso factum est nihil quod factum est - <...> и без Него не было сотворено ничего, <из того,> что сотворено*»<sup>312</sup>.

Однако, с другой стороны, оба научных издания Вульгаты – новозаветное оксфордское Джона Уордворта (John Wordworth) и Генри Уайта (Henry J. White) и продолжателей их дела (1889-1954)<sup>313</sup>, а затем Штутгартское (вышедшее 1-м изданием в 1969, 2-м в 1975 г. и 3-м в 1983 г.), подготовленное отцами-бенедиктинцами и их коллегами<sup>314</sup>, опираясь на данные широкого пласта её ранних и более поздних рукописей, представляющих различные её редакции предлагают нам чтение **А**. В чём дело? А в том, что в условиях того коммуникативного порядка, который был до книгопечатания,

<sup>310</sup>Этот латинский термин, выступающий в данном случае в значении «Общепринятая» в отношении данного библейского перевода стал употребляться лишь на излёте Средних веков. - См.: Мецгер, Б. М., *указ. соч.* – С. 355.

<sup>311</sup>Об этом см.: Мецгер, Б. М., *указ. соч.* – С. 355-359.

<sup>312</sup>CCL 78, 518, 46-519, 71. Немецкий бенедиктинец Йоханнес Мельман в специальном исследовании подсчитал ещё 4-е случая такой цитации (см. Mehlmann, J., *op. cit.* – P. 90) и, таким образом, цитируя Ин 1:3-4 Иероним воспроизводит чтение **В** 6-ть раз.

<sup>313</sup>*Novum Testamentum Domini Nostri Iesu Christi latine secundum editionem S. Hieronymi ad codicum manuscriptorum fidem*. 3 vols. – Oxford: Clarendon Press, 1889-1954.

<sup>314</sup>*Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*, adiuvantibus Bonifatius Fischer OSB, Iohanne Gribomont OSB, H. F. Sparks, W. Thiele, recensuit et brevi apparatu instruxit Robertus Weber OSB. – Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1969.

рецепция новой редакции латинского перевода требовала не одного века и даже папского авторитета для её закрепления здесь было далеко не достаточно. Поэтому, самое большое, что удалось достигнуть Иерониму детищу, так это вытеснить из употребления «западное» чтение в версете Ин 1:4, хотя и оно всё же порой входило в некоторые рукописи с текстом Вульгаты, очевидно, в виду узуса переписчика, привычного к хорошо ему знакомому старолатинскому переводу. Что же касается разделения между версетами 3-м и 4-м, то консервативный обычай западной церкви удерживал его в привычном виде довольно долго. Хотя и сочинения самого Иеронима, и средневековые латинские переводы поздних греческих отцов (Иоанна Златоуста, корпуса Ареопагитик, Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина) готовили почву к принятия чтения **В** в качестве нормативного для Вульгаты. Тем не менее, окончательно оформление данной нормы произошло лишь в 1592 г., когда по повелению Папы Климента VIII была выпущена печатная Вульгата (до этого, начиная с первопечатного издания Гуттенберга 1456 г., Вульгата неоднократно издавалась, сохраняя чтение **А** в пассаже Ин 1:3-4), ставшая с тех пор официальным библейским текстом римско-католической церкви<sup>315</sup>. Полагаю, однако, что решающую роль в этом сыграл всё же не столько Иероним и поздние греческие отцы, сколько греческий печатный текст, на который ориентировались редакторы этого издания, где в соответствии с поздней византийской редакцией давно прочно закрепилось чтение **В**. Теперь уже наличие печатного текста, которым можно быстро обеспечить католический мир, да ещё освящённого папским авторитетом, сделало своё дело в отношении рецепции того чтения, к которому в конечном итоге склонился Иероним.

Точно также именно печатный греческий текст, начиная с издания Эразма (1516) сыграл свою роль в том, что чтение **В** стало нормативным в новых европейских переводах, осуществлённых под знаменем Реформации, начиная со знаменитого немецкого перевода Мартина Лютера (1522).

### **6.8.3. Показания отцов церкви и других раннехристианских свидетелей.**

Предпринятый выше обзор свидетельств вариантных чтений версетов Ин 1:3-4 подводит нас той очевидной мысли, что решающие из них находятся уже в третьей позиции – свидетельств отцов церкви и прочих раннехристианских писателей. В связи с этим необходимо сделать одно принципиальное замечание: на самом деле, не только в нашем случае, но и во многих других случаях разночтений в новозаветном тексте, показания раннехристианских авторов имеют куда большее значение, чем это до сих пор было принято думать, что, несомненно, должно стать предметом специальной обстоятельной справочной монографии. Нужно иметь в виду, что число греческих новозаветных рукописей II-IX в., охватывающих патристическую эпоху в истории христианской мысли, сравнительно невелико. Ранние переводы того времени, кроме Вульгаты и славянского, также представлены весьма ограниченным рукописным

---

<sup>315</sup>О важнейших печатных изданиях Вульгаты см.: Мецгер, Б. М., *указ. соч.* – С. 373-377. В свою очередь И. де ла Потри в своём исследовании на фламандском яз., к которому мы ранее обращались в связи с выявленными им патристическими свидетельствами вариантных чтений Ин 1:3-4, посвятил специальную главу латинской традиции передачи указанного пассажа с II по XVI век. – de la Potterie, I., *op. cit.* – P. 120-127.

материалом. Евангельский лекционарий, закреплявший церковное бытование тех или иных вариантных чтений появился лишь к концу этого времени и стал уже текстуальным фактором более поздних эпох. Так что именно ранние (не позднее VI в.) отцы церкви и «еретики», с которыми они полемизировали и посему обильно цитировали, сохранили нам те формы новозаветного текста, которые реально жили на широких просторах древней христианской экумены. И хотя их произведения дошли до нас в относительно поздних списках, последние, не имея в допечатную эпоху столь широкого хождения как собственно библейские сборники, не испытывали на себе масштабной редакторской правки (как мы видели выше, можно говорить лишь о частных случаях её проявления). Таким образом, именно эти произведения во многих случаях, когда дело касается важных в доктринальном отношении новозаветных пассажей, достойны первостепенного изучения как текстуальные свидетели Нового Завета, имея в виду реальную рецепцию того или иного чтения в течение первых веков распространения новозаветных текстов по широкому кругу регионов Римской империи.

Теперь, учитывая всё, что в предыдущих разделах было рассмотрено, и с учётом тех данных аппарата *GNT*, которые представляются надёжными, составим краткий каталог свидетелей вариантных чтений версетов Ин 1:3-4 - **A**, во всех его разновидностях; **B** как наиболее позднего, но получившего с V в. широкое распространение, а в эпоху книгопечатания и всеобщее признание вплоть до 70-х гг. XX в.; и **C**, которое как я наглядно показал в свете именно текстуальных данных только и может претендовать на звание оригинального. С учётом специфики наличия свидетельств, первую позицию в данном каталоге будут занимать ранние христианские авторы, а уже затем греческие новозаветные рукописи и древние переводы.

Свидетелей чтения **A** следует выстроить в исторической последовательности появления его вариантов. Поэтому на первом месте здесь должны стоять свидетели т.н. **западного чтения**, как первой появившейся его разновидности, затем в хронологическом порядке должны следовать свидетельства варианта **A<sub>2</sub>**, в лице Климента Александрийского, потом уже свидетели **чистого чтения A**, начиная с Оригена (или же с Гераклиона согласно Оригену), и в конце варианта **A<sub>1</sub>**, как самой поздней разновидности.

## ЧТЕНИЕ А

### «ЗАПАДНЫЙ» ВАРИАНТ

**Ранние христианские авторы:** валентиниане (согласно Иринею), Птолемей (согласно Иринею и Епифанию), Климент Александрийский (в 2-х случаях из 5-ти), наасены и ператы (согласно Ипполиту), Киприан, Марий Викторин (в 4-х случаях из 5-ти - *GNT*), Амвросий, Амброзиастр, Иларий, Гауденций, Августин (в 10-ти случаях из 22-х - *GNT*).

**Греческие рукописи:**  $\aleph$  (IV в.), D (V в.).



**Древние переводы:** старосирийский «Диатессарона», старолатинский, старосирийский (согласно рукописи Кьюртон), старолатинский в переводе «Против ересей» Иринея, старолатинский в переводных сочинениях Оригена (в половине случаев - *GNT*), коптский сидский (согласно 7-ми фрагментам VI-X вв.), Вульгата (согласно некоторым рукописям).

### **ВАРИАНТ *A*<sub>2</sub>**

**Ранние христианские авторы:** Климент Александрийский (в 3-х случаях из 5-ти).

### **ЧИСТОЕ ЧТЕНИЕ *A***

**Ранние христианские авторы:** Гераклеон (согласно Оригену), Ориген, Евсевий Кесарийский (определённо в 5-ти случаях), ариане (согласно Епифанию), Марий Викторин (в одном случае из 5-ти - *GNT*), Епифаний (в 2-х случаях из 8-ми), «многие» (согласно Иерониму), Августин (в 12-ти случаях из 22-х - *GNT*).

**Греческие рукописи:** p<sup>75</sup> рука корректора (III в.?), A (V в.), C (V в.), L (VIII в.), W (в приложении, V в.), 050 (IX в.), 0141 (X в.).

**Древние переводы:** Вульгата (согласно критическим изданиям – оксфордскому и штутгартскому).

### **ВАРИАНТ *A*<sub>1</sub>**

**Ранние христианские авторы:** Евсевий Кесарийский (в одном случае - ?), македониане (согласно Златоусту), Иероним (определённо в 2-х случаях), Кирилл Александрийский.

ИТОГО чтение **A** в том или ином его варианте поддерживают **20-ть** христианских авторов и других свидетелей (валентинеане, наасены, ператы, ариане, македониане, «многие») II-V веков.

### **ЧТЕНИЕ *B***

**Ранние христианские авторы:** Епифаний (в 4-х случаях из 8-ми), «египтяне» (согласно Амвросию), Златоуст (цитированием и комментированием пассажа Ин 1:3-4), Псевдо-Игнатий (согласно *GNT*), Псевдо-Дидим, Иероним (определённо в 6-ти случаях), Феодор Мопсуэстский, Марк Пустынник (согласно *GNT*), Павел Эмесский (согласно *GNT*), Исихий Иерусалимский.

**Греческие рукописи:** В (IV в.), **Ж** рука корректора (V в.?), Е (VII в.), **Щ** (VIII/IX в.), F (IX в.), G (IX в.), **Θ** (IX в.), подавляющее большинство дошедших до нас греческих маюскульных и минускульных рукописей, включая лекционарии (с X в.).

**Древние переводы:** коптский бохейрский (согласно поздним рукописям, не ранее XII в.), Пешитта, армянский, грузинский, эфиопский, сирийский гераклеяский, славянский (за исключением рукописи *Tr*).

ИТОГО чтение **В** надёжно свидетельствуется **10-ю** христианскими авторами и другими свидетелями (в частности, «египтяне») 2-й пол. IV – V века.

## ЧТЕНИЕ С

**Ранние христианские авторы:** Феофил, Ириней, Тертуллиан, Ипполит, Геменей, Александр Александрийский, Афанасий, Евсевий Кесарийский (определённо в 10-ти случаях), Евсевий Эмесский, Василий Кесарийский, Григорий Нисский, Евномий, Епифаний (в 2-х случаях из 8-ми), Дидим, Макарий/Симеон, Златоуст (в комментариях ко всему периоду Ин 1:1-5), Псевдо-Златоуст, «некоторые» (согласно Феодору Мопсуэстскому), Феодорит, Аммоний.

**Греческие рукописи:** p<sup>75</sup> (нач. III в.).

**Древние переводы:** славянский, согласно *Tr* (XII в.).

ИТОГО чтение **С** засвидетельствовано **20-ю** христианскими авторами и другими свидетелями (в частности, «некоторые» согласно Феодору Мопсуэстскому) II-V/VI веков.

### 7. Период Ин 1:1-5 как поэтический и религиозный текст.

Если исходить из классического определения периода (от греч. *περίοδο* – букв. *обход*) как синтаксической единицы, данного Аристотелем, а именно: «речи, имеющей в себе самой начало и конец и легко обнимаемой умом»<sup>316</sup>, то пассаж Ин 1:1-5 может служить его прекрасной иллюстрацией, особенно если версеты 3-й и 4-й соответствуют чтению **С**, как раз устанавливающему связь между Логосом, заявленным в начале как его субъект, и теми Его качествами, которыми Он явлен в его конце. В связи с этим необходимо отметить, что, собственно, главной характеризующей чертой периода, независимо от его размера, т.е. числа входящих в него членов, является его субъектность. При этом субъект периода, как тот же *Логос* в Ин 1:1-5, может представлять в его членах не только в действительном, но и в страдательном залоге, и, более того, выступать под своими синонимами, в которые в нашем случае были обращены его качественные предикаты *жизнь* и *свет*.

---

<sup>316</sup>Цит. по: [Шор, Р.], *Период*. // Литературная энциклопедия. – Т. 8. – М.: Советская энциклопедия, 1934. – Стб. 542.

Ниже будут предствлены суждения, сложившиеся в течение XX в. как относительно литературной характеристики и поэтической структуры периода Ин 1:1-5, так и его места в Иоанновом корпусе, причём не иначе как в контексте соответствующих библейских и новозаветных аллюзий. Это позволит автору этих строк подойти к собственным выводам на сей счёт, исходя уже из полученных текстуальных данных. Теперь же, не вдаваясь в указанные подробности, посмотрим, как данный пассаж выглядит в русском переводе, максимально аккуратно передающем греческий оригинал:

- 1                            В начале был Логос,  
                                  и Логос был с Богом,  
                                  и Богом был Логос.
- 2                            Он был в начале с Богом.
- 3    Всё через Него было сотворено,  
    и без Него не было сотворено ничего  
    <из того,> что сотворено в Нём.
- 4                            Жизнью был,  
                                  и жизнь была светом для людей;
- 5    и свет во тьме светит,  
    и тьма его не охватила.

Итак, перед нами классический трёхчленный период, первый член (или колон) которого указывает на его субъекта – *Логоса*. Он *был в начале*, что в данном контексте понимается – до всякого творения, и *был с Богом*, потому что Сам принадлежит той же божественной сущности (*Богом был Логос*)<sup>317</sup>. Второй член обнаруживает в Логосе космический принцип, поскольку *всё*, что Бог сотворил *в начале* (Быт 1 :1 и дал.), *было сотворено через Него* и *в Нём*. Наконец, третий член продолжает ряд качественных предикатов Логоса – раз *Богом был*, то и *жизнью был*<sup>318</sup>, и именно эта божественная жизнь *была светом для людей*, поскольку открыла всем сотворённым по подобию Бога (Быт 1:26) себя как истину, символизируемую в библейской традиции *светом*, отделённым

---

<sup>317</sup>О том, что именное составное сказуемое  $\theta\epsilon\omicron\sigma\iota\varsigma$  выступает здесь ни чем иным, как только качественным предикатом при субъекте  $\acute{\omicron}\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ , наиболее убедительную историко-филологическую аргументацию в своё время представил Эрнст Колуэлл. См.: Colwell, Ernst C., *A Definite Rule for the Use of the Article in the Greek New Testament*. / JBL 52 (1933). - P. 20.

<sup>318</sup>Именно так, следуя оригинальной структуре периода Ин 1:1-5 выстраивают свою экзегезу данного пассажа Василий Кесарийский (см. пример из его трактата «Против Евномия» в разделе 6.5.5 и примеч. 236) и Феодорит Киррский (см. пример в его антимонофизитском «Диалоге» в разделе 6.5.11 и примеч. 266).

Богом от *тьмы* небытия (ср. Быт 1:1-4), которая не способна его *охватить*, или же сокрыть.

## 7.1. Литературные характеристики периода Ин 1:1-5 в науке XX века.

Ниже будут представлены те литературные характеристики периода Ин 1:1-5, которые в течение XX в. сложились в новозаветной науке. Здесь мы увидим как ценные филологические наблюдения, в контексте которых будет интересно рассмотреть представленные выше текстуальные выводы об указанном периоде, так и ошибочные гипотезы некоторых крупных учёных, вызванные их увлечённостью идеями, показавшимися им заманчивыми. На эти гипотезы особенно важно обратить внимание, поскольку они продолжают свое бытование, сохраняя до сих пор известный научный авторитет.

### 7.1.1. Гипотеза Чарльза Бёрни об арамейском иудео-христианском гимне в честь воплотившегося Божьего Слова и его репепция в науке XX века.

Одним из важных направлений в новозаветной науке XX в. стало обусловленное развитием семитских филологических исследований выявление арамейского происхождения речей Иисуса. Что касается Четвёртого Евангелия, имеющего репутацию самого семитизированного текста Нового Завета, то ситуация с ним выглядит ещё интереснее, поскольку, как отмечают все серьёзные современные комментаторы, евангелист, судя по всему, знает библейский иврит, явно мыслит по-арамейски, а пишет, очевидно, не без помощи некоего литературного круга, по-гречески<sup>319</sup>. На всё последующее изучение Евангелия согласно Иоанну именно с этой стороны значительное влияние оказала вышедшая в 1922 г. книга замечательного английского учёного-семитолога **Чарльза Фокса Бёрни** (1868-1925), которая так и была им названа «*Арамейское происхождение Четвёртого Евангелия*»<sup>320</sup>. Её первую главу он как раз и посвятил прологу (Ин 1:1-18)<sup>321</sup>.

Важным достижением Бёрни в связи с его исследованием стало обнаружение нескольких примеров «*столь хорошо известной формы параллелизма, который известен как климатический*»<sup>322</sup>, или, как его ещё обозначают, *лестничный*. Следует сделать замечание относительно этого термина. Латинское *climax* воспроизводит греческое слово, означающее *лестницу*, но в данном случае оно уже приобретает значение *постепенного усиления выражений*. Будучи прекрасным знатоком библейской поэзии, Бёрни указывает несколько примеров таких лестничных параллелизмов прежде всего в *Песне Деворы* (Суд 5:2-31) и в *Песнях восхождения* (Пс 121-134). Сам же такой параллелизм, исходя из этих и некоторых других библейских примеров, он характеризует следующим образом: «В этой

---

<sup>319</sup>См. об этом: Brown, Raymond E., S.S., *The Gospel according to John I-XII. A New Translation with Introduction and Commentary*. - AB 29 (1966). - P. CXXIX-CXXXVII.

<sup>320</sup>Burney, Charles F., *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel*. - Oxford: Clarendon Press, 1922. - 180 p.

<sup>321</sup>Burney, C. F., *op. cit.* - P. 28-48.

<sup>322</sup>Burney, C. F., *op. cit.* - P. 42.

форме параллелизма стих *b* рассматриваемого куплета не являет собой более или менее законченного эха стиха *a*, но добавляет ещё нечто, что уже служит завершению мысли «двустихия»<sup>323</sup>. В связи с тем, что в библейской поэзии дело, действительно, приходится иметь с двустихиями, Бёрни и наш пролог готов рассматривать как их набор.

Однако, по его мнению, не все известные версеты пролога являют нам поэтический текст, а лишь те, которые, как он это представлял, входили в первоначальный арамейский гимн о Слове Бога, к которому потом евангелист добавил нарративные пассажи. Идея арамейского (иудео-христианского) гимна, впоследствии инкорпорированного в качестве пролога в Четвёртое Евангелие, пришла к Бёрни в связи с его наблюдениями за арамейскими таргумами книги Бытия, в которых в ряде случаев, а именно в 3:8; 3:10; 6:6; 6:7; 8:1; 9:12 и дал., где, когда говорится либо о голосе Господа Бога, либо воспроизводится Его мысль или речь, употребляется термин *Mēmraʿ* - Слово (Господне)<sup>324</sup>.

Других примеров обращения к термину *Mēmraʿ*, будь-то в иудейской, будь-то в иудео-христианской среде, он не обнаруживает. Более того, обращение лишь к арамейскому материалу избавляет его от необходимости вступать в дискуссию, вовлечшую в свою орбиту многих учёных XIX в., о том, в каком соотношении находится *Божий Логос* у Филона Александрийского с Логосом Бога в корпусе Иоанна. Напомню, что либеральные учёные видели здесь прямое влияние одного на другого. Тогда как их консервативные оппоненты возражали им в том смысле, что принципиальное различие двух учений о Логосе просто лишает смысла разговор о таком влиянии. Здесь имелось в виду, что хотя у Филона и ведётся речь о библейском творческого слове Бога, Его Логос при этом являет собой «пантеистическо-стоическую душу вселенной», что оказывается невозможно совместить с идеей Логоса как Божьего самооткровения у Иоанна<sup>325</sup>.

Но вернёмся к Бёрни. Он предлагает поэтическую, как ему представляется, реконструкцию арамейского гимна в честь Слова. Она предстаёт у него как набор двустихий, соответствующих следующим клаузам пролога: 1a-1b; 1c-2a; 3a-3b; 4a-4b; 5a-5b; 10b-10c; 11a-11b; 14a-14b; 14c-14d; 17a-17b<sup>326</sup>. Что здесь интересного. Во-первых, почти полностью в состав этого гимна входит период Ин 1:1-5. Исключение у Бёрни составляет только клауза Ин 1:3c. В свою очередь первую клаузу 4-го версета он читает так: *Потому в Нём была жизнь, ...*<sup>327</sup>. Во-вторых, очевидно, стоя на консервативных позициях, Бёрни обращается к модифицированному чтению **В**, в отличие от последующих экзегетов, взявших на вооружение его идею об арамейском происхождении пролога, которые в своём большинстве читали период Ин 1:1-5 в качестве первых двух строф гипотетического первоначального гимна и в соответствии со чтением **А** разделяли 3-й и 4-й его версеты<sup>328</sup>.

<sup>323</sup> *Idem.*

<sup>324</sup> Burney, C. F., *op. cit.* – P. 37-38.

<sup>325</sup> Об этом см.: Муретов, М. Д., *Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова о Логосе*. – М., 1885. – 189 с.

<sup>326</sup> См.: Burney, C. F., *op. cit.* – P. 40-43.

<sup>327</sup> Burney, C. F., *op. cit.* – P. 40-41.

<sup>328</sup> Упомянем здесь только наиболее авторитетные комментарии на Евангелие Иоанна: Bernard (1926); Bultmann (1941); Haenchen (1963); Brown (1966). Всего же к идее арамейского гимна в честь Слова в 20-е – 80-е гг. XX в. обращалось 36 известных учёных, из которых 17 включали в него весь период Ин 1:1-5. – См.: Rochais, Gerard, *Le Formation du Prologue (Jn 1.1-18)*. / SE 37/1 (1985). – P. 7-9.

И вот теперь, в самый раз следует сказать, почему гипотеза Бёрни об арамейском гимне как источнике пролога Четвёртого Евангелия несостоятельна.

Сначала приведу соображения филологического характера. Прежде всего следует отметить, что Бёрни в результате предпринятого им обратного, как ему казалось, перевода на арамейский избранных двустий не удалось получить ритмически сбалансированного, т.е. собственно поэтического текста. Не удалось это и другим экзегетам, бравшим на вооружение разный набор версетов и/или входящих в них клауз, но при этом обязательно исключавших как «нарративные вставки» Ин 1:6-8,15. Таким образом, литературный жанр пролога стало принято определять как ритмизированную прозу, или, иначе говоря, речитатив<sup>329</sup>. А то, что при этом он представляет собой целостный греческий текст, будет показано в следующем подразделе.

Теперь обращусь к наблюдениям уже исторического характера, не оставляющим для принятия гипотезы Бёрни и его последователей никаких шансов. Всё дело в том, что в раннехристианской литературе мы не найдём обращения к понятию Логоса вне зависимости использующих его авторов (будь-то католических или же гностических) от корпуса Иоанна и прежде всего от пролога (Ин 1:1-18). Самый ранний пример этого мы встречаем у Игнатия Антиохийского, писавшего в конце 1-го или во 2-м десятилетии II в. и неоднократно обращавшегося к идеям, образам и выражениям Четвёртого Евангелия, что, без сомнения, свидетельствует о том, что к этому времени оно уже достигло Антиохии Сирийской. Упомянут у него и Логос, «*произшедший не из молчания и Который во всём угодил Пославшему Его*»<sup>330</sup>. Следующим в этом ряду стоит Иустин Философ, начавший свою литературную деятельность во 2-й пол. 30-х гг. II в., у которого Логос становится одним из наиболее частотных терминов, при чём исключительно в связи с христианским формированием Иустина в лоне Эфесской церкви, хранящей свежую ещё память о евангелисте Иоанне<sup>331</sup>.

Наконец, самое время сказать о том, что понятие Логоса в корпусе Иоанна (Ин 1:1, 14; 1 Ин 1:1; Откр 19:13) появляется не иначе, как имея на то ревелаторную санкцию, т.е. в качестве Божьего *откровения*, как об этом прямо говорится в Откр 19:13. Понятно, что ссылка на откровение как на источник идеи не может служить научным аргументом. Здесь, скорее, в самый раз было бы вернуться к прежней гипотезе о знакомстве Иоанна-евангелиста с учением Филона, которое затем было им существенно переработано в русле уже имевшейся к тому времени христианской керигмы (об этом в подразделе 7.3.4.). Тем более, что исключить этого не представляется возможным, равно как и вероятную личную встречу Иоанна с Филоном в Иерусалиме в 30-е гг. I века<sup>332</sup>. Однако что совершенно

---

<sup>329</sup>См., например: Barrett, Charles K., *The Gospel according to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*. Second Edition. – London: SPCK, 1978. – P. 150.

<sup>330</sup>*Магнезийцам*, VIII.4

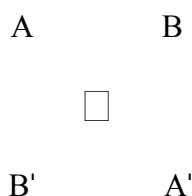
<sup>331</sup>Указание на своё христианское формирование в Эфесе, причём как раз в связи памятью об Иоанне, Иустин указывает в *Разговоре с Трифоном Иудеем*, когда говорит буквально следующее, предлагая аллюзию к Откр 20:4-13 - «...у нас некто, именем Иоанн, один из апостолов Христа, в Откровении бывшем ему предсказал, что верующие в вашего Христа будут жить в Иерусалиме тысячу лет, а после того будет всеобщее, словом сказать, вечное воскресение всех вместе и потом суд» (81.4).

<sup>332</sup>Вероятно, на это время приходится паломничество Филона с другими александрийскими евреями в Иерусалим с дарами для храма, о чём со ссылкой на него упоминает Евсевий Кесарийский (*Приготовление к Евангелию*, VII.14.64)

очевидно, независимо даже от этого, так это то, что книга Откровения Иоанна, содержащая отмеченную выше ревелаторную санкцию, появляется в 90-е гг. I в., а именно в конце царствования Домициана между 92 и 96 годами<sup>333</sup>. Соответственно, ранее последней декады I-го столетия говорить об использовании термина Логос в христианском узусе не приходится, как бы близко к этому понятию не подступали появившиеся ранее христологические гимны в Кол 1:15-20 и Евр 1:1-4.

### 7.1.2. Установление хиастического характера пролога Евангелия согласно Иоанну (1:1-18).

Другая литературная характеристика пролога Евангелия согласно Иоанну (1:1-18), также находившаяся в XX в. авторитетных сторонников, связана уже с его построением по принципу хиазма, иначе называемого инвертированным, или же обратным параллелизмом. При этом классический хиазм имеет фигуру греческой буквы χ (отсюда и название), когда параллели в самом простом его варианте выстроены так:



Обычно в качестве примера такого хиазма приводится следующее высказывание: «*Мы едим, чтобы жить, а не живём, чтобы есть*».

Однако в нашем случае с Иоанновым прологом хиазм в отличие от его чистой формы, когда он представляет исключительно фигуру антитетического параллелизма, будучи, как это нередко встречается в библейской традиции и особенно часто в Новом Завете, выстроенным параболически, включает в себя также и примеры параллелизма синтетического<sup>334</sup>.

Что касается наблюдений за данным феноменом, то всё началось с исследований, предпринятых в 20-е – 30-е гг. XX в. многолетним деканом (в 1922-1954 гг.) чикагской евангелической North Park Theological Seminary **Нильсом Лундом**. Тогда-то он и узрел хиастическую (параболическую) форму нашего пролога, впрочем, не во всей его целокупности, а исключив из него под влиянием господствовавших тогда экзегетических

<sup>333</sup>Браун, Рэймонд, *Введение в Новый Завет*. Пер. с англ. – Т. 2. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – С. 392.

<sup>334</sup>О хиастической (параболической) характеристике Ин 1:1-18 см. в моём исследовании: Павлов, Иннокентий, *Пролог Евангелия Иоанна (1:1-18) как вероисповедный гимн и «сумма идей» Иоаннова корпуса*. / Точки-Puncta 1-2 (3). – М.: Институт св. Фомы, 2003. – С. 196-216. О примерах библейских хиазмов и хиастических построений в Новом Завете см.: Брек, Джон, прот., *Хиазм в священном Писании*. Пер. с англ. М.: Общедоступный православный университет, основанный протоиереем Александром Менем, 2006. – 351 с.

подходов «нарративные вставки» Ин 1:6-8,15, хотя они являют яркий пример синтетического параллелизма. В 1942 г. выходит классический труд Лунда «*Хиазм в Новом Завете*», где он указывает на источник своего вдохновения как исследователя означенного феномена в лице одного из пионеров новозаветной текстуальной критики **Иоганна Бенгеля** (1687-1752), который, собственно, и ввёл понятие *хиазма* в новозаветную экзегезу<sup>335</sup>. Что же касается Иоаннова пролога как хиастического текста, то ему Лунд посвятил особое исследование, результаты которого были опубликованы им в статье, посвящённой новозаветным хиазмам, ещё в 1931 году. Соответствующая парабола в работе Лунда выглядит так (в скобках указываются версеты и в случае необходимости входящие в них клаузы):

**A** – Предвечный Логос и Бог (1-2)

**B** – Логос и сотворённое человечество в Ветхом Завете (3-5, 9-10b)

**C** – Воплощённый Логос как отвергается, так и принимается (10c-12)

**D** – Ложное и истинное основание сыновства у Бога (13)

**C'** – Воплощённый Логос поселился среди людей и виден ими (14)

**B'** – Логос и верящие в Него в Новом Завете (16-17a)

**A'** – Предвечный Логос в лоне Отца (17b-18)<sup>336</sup>.

Тем не менее, своё признание хиастическая характеристика Иоаннова пролога стала постепенно приобретать уже после 1953 г., когда в парижской серии «*Lectio Divina*» вышла небольшая работа о нём впоследствии знаменитого католического исследователя Нового Завета доминиканца **Мари-Эмиля Буамара** (1916-2004), как раз ставшего тогда профессором во французской Библейской и археологической школе в Иерусалиме. В настоящем обзоре я ниже приведу параболу Буамара, и не иначе, как по той причине, что она представляется мне наиболее наглядной и убедительной среди тех, что начерчивались впоследствии учёными. Среди последних следует упомянуть уже знакомого нам Поля Ламарша, О.И., предложившего свой вариант хиастической формы пролога в неоднократно цитировавшейся выше его работе (1964)<sup>337</sup>, а также таких признанных исследователей как Андрэ Фейе (1968)<sup>338</sup>, Педер Борген (1970)<sup>339</sup> и Аллен Калпеппер

<sup>335</sup>Lund, Nils W., *Chiasmus in the New Testament*. – Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1942. – P. 35-36. Здесь Лунд ссылается на вышедший в 1742 г. в Тюбингене 5-й том «*Указателя к Новому Завету*» (*Gnomon Novi Testamenti*), где на с. 399 Бенгель характеризует данную стилистическую фигуру, отмечая её широкое распространение в новозаветных книгах. Любопытно, что до исследований Лунда сей феномен не привлекал внимания экзегетов.

<sup>336</sup>Lund, N. W., *The Influence of Chiasmus upon Structure of the Gospels*. / ATR 13 (1931). – P. 42-46.

<sup>337</sup>Lamarche, P., *op. cit.* – P. 529-532.

<sup>338</sup>Feuillet, André, *Le Prologue du Quatrième Évangile. Étude de théologie johannique*. – Paris: Desclée de Brouwer, 1968. – P. 160-162.

<sup>339</sup>Borgen, Peder, *Observations on the Targumic Character of the Prologue of John*. / NTS 16 (1970). – P. 291-292. Подробнее об этом см. в подразделе 7.3.3 в примеч. 387.



(1980)<sup>340</sup>, на коих в первую очередь принято ссылаться, когда речь заходит о хиастическом характере Иоаннова пролога<sup>341</sup>. Единственный (помимо Буамара) из тех исследователей и комментаторов Четвёртого Евангелия, которые до сего дня видят в его прологе хиазм<sup>342</sup>, чьему начертанию я теперь уделю внимание, будет ныне здравствующий американский учёный-новозаветник **Джефф Стели**, поскольку параллельные точки параболы представлены у него на уровне периодов, входящих в Ин 1:1-18. Вот как это выглядит (в скобках указаны версеты, составляющие соответствующие периоды):

**A** (1-5)

**B** (6-8)

**C** (9-11)

**D** (12-13)

**C'** (14)

**B'** (15)

**A'** (16-18).

Такое распределение текста, понятно, требует подробного комментария, который Стели и предлагает в своём не лишённом интереса исследовании структуры Иоаннова пролога, где, впрочем, разделение версетов 3-го и 4-го у него следует чтению **B**<sup>343</sup>.

Наконец, обратимся к параболе Буамара, отметив сперва, что версеты 3-й и 4-й он разделяет, следуя чтению **A**. Параллельные точки в ней находятся на уровне версетов, в том числе, когда последние входят в качестве членов в составляющие пролог периоды. При этом периоды, представленные версетами 6-8 и 15, 9-11 и 14, а также 12-13 приводятся им не расчлняясь, ввиду компактности содержащихся в них мыслей. Таким образом, хиастический характер Ин 1:1-18 просматривается здесь довольно наглядно. Другое дело, что те учёные, которые продолжали и продолжают искать гипотетический арамейский гимн творческому Слову Бога, находят иные из этих параллелей «в высшей степени имажитивными», т.е. принадлежащими воображению Буамара<sup>344</sup>. Тем не менее, подобные замечания в первую очередь оспаривают литературную целостность пролога в том виде, в каком он обретается в Четвёртом Евангелии. Однако с учётом аргументов,

---

<sup>340</sup>Culpepper, R. Allan, *The Pivot of John's Prologue*. / NTS 27 (1980). – P. 8.

<sup>341</sup>См.: Masanobu, Endo, *Creation and Christology. A Study on the Johannine Prologue in the Light of Early Jewish Creation Accounts*. – WUNT II 149. – Tübingen: Mohr Siebeck, 2002. – P. 189.

<sup>342</sup>Последним из известных мне авторов, кто видит в Ин 1:1-18 параболу, на мой взгляд излишне детализированную при обращении к Ин 1:11-13, стал Джером Нейри, О.И. – Neyrey, Jerom H., S.J., *The Gospel of John*. New Cambridge Biblical Commentary. – Cambridge: Cambridge University Press, 2006. – P. 38-41.

<sup>343</sup>Staley, Jeff, *The Structure of John 1:1-18*. / CBQ 48 (1986). – P. 241-264.

<sup>344</sup>Brown, R. E., *op. cit.* – P. 23.

представленных в предыдущем разделе, делать это становится бессмысленным. Думаю, что в результате установления оригинального чтения Ин 1:3-4 парабола Буамара получает новое и на этот раз уже незыблемое укрепление<sup>345</sup>.

Посмотрим, как это выглядит (в скобках указываются версеты, в квадратных скобках мои дополнения к обозначениям Буамаром соответствующих параллельных тем пролога):

**A** – Слово с Богом (1-2)

**B** - Значение Слова для творения. [Через Него и в Нём всё сотворено] (3)

**C** - Дар людям. [Слово – жизнь и свет для людей] (4-5)

**D** – Свидетельство Иоанна [Иоанн пришёл для свидетельства] (6-8)

**E** – Приход Слова в мир. [В мир приходил свет] (9-11)

**F** – Воплощение Слова и усыновление Богу (12-13)

**E'** - Воплощение. [Явление славы воплощённого Слова] (14)

**D'** - Свидетельство Иоанна. [Иоанн свидетельствует] (15)

**C'** - Дар людям. [От полноты жизни в Слове все верящие получили] (16)

**B'** - Значение Слова для возрождения. [Через Него пришли благодать и истина] (17)

**A'** - Сын в Отце. [Логос - Единственный, Бог явил Отца] (18)<sup>346</sup>.

### **7.1.3. Гипотеза Курта Аланда о ритмическом построении периода Ин 1:1-5 в связи со стихodelением версетов Ин 1:3-4 согласно чтению А.**

Свою статью *«По поводу значения одной точки»*, к которой мы многократно обращались в связи со сделанными там выводами относительно показаний раннехристианских авторов в пользу одного из известных его вариантных чтений при стихodelении версетов Ин 1:3-4, **Курт Аланд** заканчивает уже рассуждениями *«о ритме, достигаемом версетами 1-5, благодаря текстуальной форме А»*<sup>347</sup>.

В свою очередь в *«Текстуальной комментарии»* к *GNT* на сей счёт выносятся довольно радикальное суждение: *«Согласным решением большинства членов редакционного комитета пунктуация установлена в тексте, исходя из соображений*

<sup>345</sup>Следует отметить, что Браун прежде всего оспаривает параллелизм версетов 3-го с 17-м, а также 4-го и 5-го с 16-м. Подробное обоснование указанных параллелизмов см. Павлов, Инн., *указ. соч.* – С. 198-205.

<sup>346</sup>Boismard, Marie-Emile, O.P., *Le Prologue de Saint Jean*. - LD 11 (1953). – P. 106-108. Комментарий к установленный Буамаром параллелям см. Павлов, Инн., *указ. соч.* – С. 195-210.

<sup>347</sup>Aland, K., *op. cit.* – S. 206.

ритмического баланса открытых версетов пролога, когда климактический, или же «лестничный» параллелизм, как представляется, требует того, чтобы окончание одной строки соответствовало началу следующей»<sup>348</sup>. В связи с этим необходимо заметить, что собственно ритмического баланса, который предполагает следование тому или иному поэтическому размеру, здесь в любом случае не обнаруживается. О ритме здесь можно говорить только в связи с речитативом, являемым как рассматриваемым периодом, так и всем прологом. Другое дело, как связан такой ритм с климактическим параллелизмом? Точнее, удовлетворяет ли представленная выше (в подразделе 7.1.1) его характеристика требованию ритмичности нашего текста Ин 1:1-5?

Если обратится к статье Аланда, то мы увидим, что данный текст представлен у него в форме двух куплетов, объединяющих версеты 1-2 и 3-5, причём последний куплет являет три двустихия, переход между которыми, как это показалось большинству членов редакционного комитета *GNT*, осуществляется указанным ими образом:

*πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο,  
καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν.  
Ὁ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν,  
καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων·  
καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει,  
καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν*<sup>349</sup>.

Ниже в буквальном русском переводе данного прочтения версетов 3-5 мною подчёркнуты те соответствия в соседних строках (подлежащие и прямые дополнения), которые по мысли Аланда и согласных с ним членов редакционного комитета *GNT* обеспечивают в таком случае климактический параллелизм:

*Всё через Него (Логоса) было сотворено,  
и без Него не было сотворено ничего.  
Что сотворено в Нём было жизнью,  
и жизнь была светом для людей;  
и свет во тьме светит,  
и тьма его не охватила.*

<sup>348</sup>TCGNT – P. 167.

<sup>349</sup>Aland, K., *op. cit.* – S. 206.

Как видим, первое двуступище (по Аланду) – Ин 1:3а–b являет нам хиастическую фигуру антитетического параллелизма, где противопоставляются подлежащие *всё* и *ничего* и, соответственно, инструментальные дополнения *через Него* и *без Него*. И лишь затем появляется нечто похожее на то, о чём сказано в «Текстуальном комментарии», хотя говорить здесь о «начале» и «конце» строки довольно проблематично, поскольку сами строки слишком коротки.

Вообще, нужно заметить, что если речь у нас идёт о «лестнице», причём в пределах всего периода Ин 1:1-5, то не следует ли сперва выяснить: что в ней является «ступенями», а что представляет собой «площадки» между ними? Наконец, коли речь зашла о тексте поэтическом, причём объёмлющем всего-то три хорошо просматриваемые идеи, то почему бы не определить: а какова его структура? У Аланда, писавшего в эпоху получившего широкое распространение по обе стороны Атлантики структурного анализа литературных, а тем более поэтических текстов, ответа на эти вопросы нет. А что есть?

Разве что оправдание любившегося ему и его сторонникам вариантного чтения, которое, помимо тенденциозно подобранных текстуальных показаний, достигается соображениями «ритма», устанавливаемого, как ему кажется, соразмерностью клауз, входящих в версеты 3-5<sup>350</sup>. В представленном выше их расположении такая соразмерность, действительно, есть (не то что в случае со чтением **В**, когда клауза Ин 1:3с из неё бы выбивалась, «повисая»). Ну и что из этого? Попробуйте прочитать по-гречески вышеприведённый пассаж. В том-то и дело, что достигнуть в таком случае пусть даже самой приблизительной речитативной ритмичности будет проблематично, что мы и увидим в подразделах 7.2.1 и 7.2.2, где будут представлены примеры анализа поэтической структуры периода Ин 1:1-5 (в рамках структуры всего пролога Ин 1:1-18), ориентированной на стиходеление Ин 1:3-4 согласно чтению **А**.

Так что закончить это обращение к «ритмической» гипотезе Аланда следует тем простым суждением, что рассмотрение периода Ин 1:1-5 как текста богословского и поэтического возможно лишь по результатам непредвзятого текстуально-критического исследования и структурного анализа.

#### **7.1.4. Гипотеза Шарля де Сидрака о структуре версетов Ин 1:3-4а и наблюдение Жерара Роше.**

Среди первых материалов, привлёкших моё внимание к проблеме оригинального чтения и поэтической структуре периода Ин 1:1-5 была статья почётного профессора Католического института в Париже **Шарля де Сидрака** «Пунктуация Ин 1:3-4», опубликованная в издающемся Лионским католическим университетом журнале «*Sémiotique et Bible*». В ней, отталкиваясь от известной нам работы Поля Ламарша, автор приходит к выводу, что именно чтение **С** является оригинальным, и соответствующим образом пытается выстроить ритмику, логику и структуру пассажа Ин 1:3-4. Правда, к

---

<sup>350</sup> *Idem.*

моему сожалению, меньше всего внимания в его статье было уделено текстуально-критическому аспекту проблемы оригинального синтаксиса в пассаже Ин 1:3-4, интересовавшего меня тогда более всего, и в течение последующего десятилетия приковывавшего моё основное внимание. Из древне-христианских авторов, выступающих свидетелями чтения С, де Сидрак назвал только Григория Нисского (сделав ссылку на «Против Евномия» I.23), Епифания и Евсевия Эмесского (уже без ссылок на соответствующие пассажи в их произведениях, но с указанием на исследование Ламарша, где они представлены)<sup>351</sup>.

Понятно, что структурному анализу здесь должна предшествовать большая текстуально-критическая работа по выявлению всех свидетельств чтения С, и прежде всего тех, на которые опирались отмеченные христианские авторы IV века. Тем не менее, работа де Сидрака была мной детально изучена. В связи с этим должен сказать, что хотя мысль автора двигалась в правильном направлении, полученная им в результате структура рассматриваемого пассажа оказалась искусственной, поскольку следовала принятому в науке благодаря GNT, как нам теперь уже очевидно, неверному разделению версетов 3-го и 4-го в периоде Ин 1:1-5.

Но что де Сидрак отметил, безусловно, верно, так это то, что «*zōē без артикля в клаузе 4a есть принадлежность подлежащего при глаголе ēn*», когда точно также как и в версетах 1-м и 2-м этим подлежащим здесь выступает Логос<sup>352</sup>.

Также верно им была отмечена «диалектика троих стихов», в которых подлежащие «*Panta=Всё*» связывается им с тезисом, «*oudè hén=ничего*» с антитезисом, а «*hò=что*» с синтезом. Неверным здесь оказывается только следование «общепринятому» делению версетов, когда последний «стих» обозначается не как 3с, а как 4а и к тому же состоит не из одной, а из двух клауз<sup>353</sup>.

Теперь посмотрим, как де Сидрак видит собственно структуру 3-го версета Иоаннова пролога, который он обозначает как 3ab и 4а? «*Каждое слово и фраза здесь не изолированы, - пишет он в связи с этим, - а находятся в контексте целого. Представляет интерес хиазм стихов 3ab и 4а, который выявляет личность Логоса через Его местоимение autos и предикат zōē*»<sup>354</sup>. А вот и графическая иллюстрация заявленного тезиса:

3a	A		Panta	di'	autou	egeneto
3b	B	kai		choris	autou	
	C					egeneto

<sup>351</sup>De Sidrac, Charles, *Une Ponctuation de Jn 1. 3-4.* / SB 83 (juin 1996). – P. 16-17.

<sup>352</sup>De Sidrac, Ch ., *op. cit.* – P. 21.

<sup>353</sup>De Sidrac, Ch ., *op. cit.* – P. 24.

<sup>354</sup>De Sidrac, Ch ., *op. cit.* – P. 23.

	D		oudè   hén
4a	D'		hò
	C'	gégonen	
	B'	en   autōi	
	A'	zōē   ēn	
4b	kai   hē zōē	ēn tò phōs	tōn anthrōpōn <sup>355</sup> .

Данная картина может быть охарактеризована известной фразой о. Сергия Булгакова: *неправильное выражение правильной мысли*. Автор, в общем, верно отобразил климактический параллелизм 3-го версета, если иметь в виду содержание «хиастических параллелей» ABCDD'C'B'. Хотя методологически было бы правильнее расположить все его подлежащие (*panta - oudè hén - hò*) одно под другим, когда они также как глаголы и дополнения были бы выстроены «лестнично» (о характере «лестничного» параллелизма в Ин 1:3 в связи с поэтической структурой периода Ин 1:1-5 см. в подразделе 7.2.3). Другое дело, насколько выстроенная им фигура являет нам пример хиазма? А главное, почему клауза 3а (пункт А) выступает как параллель реальной клаузе 4а, т.е. фразе *Zōē ēn* (пункт А')? Это тем более странно, что далее, как это выше было показано, де Сидрак, действительно, предлагает некое подобие хиазма, когда клаузы 3а, b и с (первая клауза стиха 4а у него), выступают как антитетические параллели (а-б) с синтезом (с) в нижнем углу образующегося треугольника, или же в корне этакой мини-параболы.

Удивительно, но в статье де Сидрака нет обращения к появившейся за 11 лет до неё обстоятельной работе другого французского католического исследователя **Жерара Роше** «*Формирование пролога (Ин 1:1-18)*»<sup>356</sup>, где содержатся довольно интересные наблюдения на тему формы его 3-го версета.

Хотя Роше следует чтению **A**<sup>357</sup>, он, тем не менее, фактически анализирует структуру Ин 1:3abc. Другое дело, что данная смысловая единица пролога в соответствии с *GNT* рассматривается им как Ин 1:3ab-4а. Вот его наблюдение: «*Версеты 3-4а образуют собой единство. Связь между тремя фразами ясно просматривается благодаря повторению глагола ὑγυεσθαι. При этом само движение мысли отмечено: 1) сменой времён глагола (ἐγένετο... ἐγένετο... γέγονεν); 2) двойной антитезой между предлогами (δι' αὐτοῦ... χωρὶς αὐτοῦ... ἐν αὐτῷ); 3) чисто формальной диалектической игрой между подлежащими (πάντα... οὐδὲ ἓν... ὅ)...*»<sup>358</sup>.

<sup>355</sup> *Idem.*

<sup>356</sup> Rochais, G., *op. cit.* – P. 5-44.

<sup>357</sup> Так, говоря о Слове, он отмечает: «*через Него произошёл мир, в Нём появилась жизнь*» - Rochais, G., *op. cit.* – P. 10.

<sup>358</sup> *Idem.*

Казалось бы, приведённое выше наблюдение относительно итогового перфекта повторяющегося глагола, двойной антитезы предлогов и формально-диалектической игры подлежащих должно свидетельствовать в пользу той мысли, что «всё» творилось через Слово, а без Него не было никакого творения, так что сотворённое не иначе сотворено, как в Нем. Тем не менее, Роше, взяв для своей экзегезы чтение **A**, делает совсем другой вывод, с текстуальной точки зрения довольно искусственный, а с богословской не точный (ср. со сказанным в подразделе 7.3.2 о понятии *жизнь* как о качественном предикате Логоса в контексте Иоаннова корпуса): «...благодаря отмеченным деталям, вечная жизнь предстаёт как цель творения и истории, как принадлежность бытия, явленного и продолженного в Слове»<sup>359</sup>.

## 7.2. Поэтическая структура периода Ин 1:1-5.

Первым из видных исследователей Четвёртого Евангелия, испытавшим на себе влияние книги Ч. Бёрни, оказался **Джон Генри Бернад** (1860-1927), бывший в 1915-1919 гг. англиканским Архиепископом Дублинским, а затем до своей кончины занимавший пост ректора (provost) Дублинского университета, известного как Троицкий колледж (Trinity College). Плод его многолетних трудов «*Критический и экзегетический комментарий на Евангелие согласно св. Иоанну*» вышел из печати на следующий год после его кончины<sup>360</sup>. В 5-й главе пространныго введения, посвящённой христологии Четвёртого Евангелия, Бернад уделяет особое внимание «Гимну о Логосе», полагая, что его версеты 1-5, 10-11, 14 и 18 восходят к арамейскому оригиналу. При этом стихodelение между версетами 3-м и 4-м у него соответствует чтению **A**<sup>361</sup>. Сами же указанные версеты, включающие в себя, как мы видим, период Ин 1:1-5 он характеризует так: «*Еврейский стиль гимна очевиден. Повторение во второй строке куплета того, что уже сказано в первой (в версетах 3-м и 5-м); разъяснение мысли первой строки подчёркиванием соответствующего слова в следующей (в версетах 4-м, 5-м, 11-м и 14-м), что служит иллюстрацией т.н. “климактического параллелизма” (ср. Пс 29:5; 93:3) <...> является достаточным основанием видеть здесь образец не греческой, а именно еврейской поэзии*»<sup>362</sup>.

Я не случайно привёл это суждение. Бернад, безусловно, прав в том, что приёмы еврейской религиозной поэзии – репетитивный стиль и климактический параллелизм здесь имеют место. Однако исключает ли это обращение евангелиста и его литературного круга к греческой поэтике, если рассматривать гимн уже не в гипотетическом, а в реальном виде, как он представлен в Ин 1:1-18? Ответ на этот вопрос я постараюсь дать в представленных ниже заметках этого раздела.

<sup>359</sup> *Idem.*

<sup>360</sup> Bernard John Henry, D.D., The Most Rev., and Right Hon., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John*. Edited by A. H. McNeile, D.D. - Edinburgh: T. & T. Clark, 1928. – 2 vols, clxxxviii+740 p.

<sup>361</sup> Bernard, J. H., *ibid.* – Vol. 1. - P. CXLIV-CXLV.

<sup>362</sup> Bernard, J. H., *op. cit.* – P. CXLV

### 7.2.1. Поэтическая структура пролога (Ин 1:1-18) согласно Жану Иригуану и место в ней периода Ин 1:1-5.

Изменение взгляда на наш пролог как на текст поэтический приходится уже на 70-е гг. XX в., и связано оно с постепенной рецепцией в научной среде подхода к нему как к цельному произведению, изначально написанному по-гречески<sup>363</sup>, и как выяснилось, в известной хиастической (параболической) форме. Интересно, что первую работу о прологе именно как о греческом поэтическом тексте (понятно, что находящемся под очевидным семитским влиянием) написал не исследователь Нового Завета, а филолог-классик, знаменитый специалист по греческому стихосложению, впоследствии ординарный член Академии надписей и изящной словесности (Париж) **Жан Иригуан** (1920-2006). В 1971 г. обратила на себя внимание его статья «*Ритмическая композиция пролога Иоанна (I, 1-18)*», в которой он достаточно наглядно показал, что в нашем случае имеет место **тониическое стихосложение**, вполне отвечающее правилам греческой просодии<sup>364</sup>. Статья Иригуана стала с тех пор фактом, с которым пришлось считаться всем, кто занят научным изучением Иоаннова пролога, почему выводы, сделанные этим учёным нашли своё отображение в знаменитом «*Чтении Евангелия согласно Иоанну*» **Ксавье Леон-Дюфура, О. И.** (1912-2007), к которому мы также обратимся в связи с рассматриваемой темой<sup>365</sup>.

Следует отметить, что Иригуан не стал самостоятельно разбираться в текстуальной проблеме пролога, влияющей, как это будет показано ниже, на поэтическую организацию его текста. В качестве установленного наукой факта он принял стиходеление в версетах Ин 1:3-4 согласно чтению А. В свою очередь сам текст, разбитый им на две примерно равные части (Ин 1:1-8 и 9-18), он стал рассматривать в пределах нововведённых им макропериодов, которые получили у него следующее распределение (в скобках указаны версеты, а в случае необходимости и клаузы): **строфа А** (1-3b) – **месодия В** (3с-5) – **антистрофа А'** (6-8) | **строфа С** (9-13) – **месодия D** (14) – **антистрофа С'** (15-18)<sup>366</sup>.

Подробный анализ всей ритмической композиции согласно Иригуану выходит за рамки данного исследования. Отмечу только, что последнюю естественнее было бы выстраивать в соответствии с образующими Иоаннов пролог периодами, внутри которых (как и в нашем случае с Ин 1:1-5) можно увидеть более очевидную, хотя и более сложную организацию поэтического текста, о чём особый рассказ в подразделе 7.2.3.

---

<sup>363</sup>Полемизируя с Р. Бультманом, выдвинувшем в своём комментарии на Евангелие Иоанна (1941) гипотезу двух его источников – речей и знамений, швейцарский католический учёный-новозаветник Ойген Рукштуль выпустил в 1951 г. специальное исследование «*Литературное единство Евангелия Иоанна*» (повторно с предисловием Мартина Хенгеля издано в 1987 г.), в котором представил убедительные филологические аргументы в пользу отстаиваемого им тезиса. Как цельное произведение, органически связанное с остальным текстом Четвёртого Евангелия, рассмотрен им и его пролог (Ин 1:1-18), ещё без связи последнего с хиастической (параболической) структурой. – См.: Ruckstuhl, Eugen, *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums. Der gegenwärtige Stand der einschlägigen Forschungen*. – Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987. – S. 88-97.

<sup>364</sup>См.: Irigoin, Jean, *La Composition rythmique du Prologue de Jean (I, 1-18)*. / RB 78 (1971). – P. 501-514.

<sup>365</sup>Leon-Dufour, Xavier, S. J., *Lecture de l'évangile selon Jean*. – Pfris: Éditions du Seul, 1988. – Т. 1. – P. 43-48.

<sup>366</sup>*Ibid.* – P. 47.



Но, в любом случае, у Иригуана довольно чётко представлено распределение тонических слогов как раз в пределах нашего периода, хотя и несколько надуманно поделённого им на строфу и месодию. К этому следует добавить, что учёный не забывает о сложившихся после Бёрни представлениях, почему рассматривает наш период как последование из пяти «еврейских» двустишей. Вот, что у него при этом получилось:

версеты	тонические слоги	всего
1ab	3+3	
1c-2	3+4	20
3ab	3+4	
3c-4	4+4	
5	3+3	14 <sup>367</sup>

В целом, Иригуан верно определил тонические слоги в выделенных им двустишиях. Другое дело, что искусственная разбивка на них поэтического текста, да ещё при неверном разделении версетов 3-го и 4-го, привело к некоторым ухищрениям. Вот они: **(1)** версет 2-й, действительно, имеет четыре тонических слога (мы это увидим в подразделе 7.2.3), однако, что очевидно, он исполняет роль эфимния (рефрена) при строфе Ин 1:1abc, в которой тонические слоги представлены так: 3+3+3, тогда как в клаузе 3b дополнительный тонический слог введён Иригуаном для симметрии уже искусственно, поскольку в конструкции ΚΑΙ|ΧΩΡΙΣ|ΑΥΤΟΥ акцент падает только на её последний слог при речитативном произнесении всего стиха (строки); **(2)** в свою очередь клауза 3c обретает два лишних тонических слога за счёт следования чтению **A**, что (как мы увидим в подразделе 7.2.3) явилось результатом искусственного сложения акцентов, каковые имеют место в оригинале, т.е. при чтении **C**: 2 (3c) + 2 (4a).

### 7.2.2. Поэтическая структура пролога (Ин 1:1-18) согласно Гартмуту Гезе и место в ней периода Ин 1:1-5.

Спустя 6 лет после публикации Иригуана вышел труд известного немецкого исследователя Ветхого Завета, в то время профессора Евангелического богословского факультета Тюбингенского университета Гартмута Гезе (р. 1929) «К библейскому богословию. Ветхозаветные заметки»<sup>368</sup>, в котором немногим менее четверти объёма занимает исследование, посвящённое библейским источникам Иоаннова пролога<sup>369</sup>. При

<sup>367</sup> *Idem.*

<sup>368</sup> Gese, Hartmut, *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge.* - BEvTh 78. - München: Chr. Kaiser Verlag, 1977. - 232 s.

<sup>369</sup> *Ibid.* - S. 152-201.

этом его значительная часть уделена поэтической структуре Ин 1:1-18, рассматриваемой уже с позиций еврейской просодии. Пребывая в русле тогдашнего экзегетического мйнстрима, Гезе обращается к прежней гипотезе еврейского происхождения гимна о Слове, усматривая его четырёхстрочный оригинал в версетах Ин 1:1-5, 9-12с, 14, 16.

Леон-Дюфур также использует построения Гезе в своём «Чтении», сравнивая их с «композицией» Иригуана, и даже налагая друг на друга получившиеся поэтические структуры пролога у обоих. Выясняется, что Гезе тоже приемлет искусственное разделение версетов Ин 1:3 и 4 согласно чтению А. Период Ин 1:1-5 у него выстроен также как у Иригуана в пять двустишей. Однако в данном случае каждое из них отмечено уже шестью (3+3) акцентами<sup>370</sup>.

Понятно, что применительно к версету 2-му, клаузе 3с и версету 4-му, такая квази-еврейская «симметрия» носит явно надуманный характер, получаясь за счёт того, что в Ин 1:2, 3с (при чтении А: ὁ ῥέλογεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, ...) и 4 (читаемого: ... καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων) Гезе устанавливает совершенно невозможную «проклитку», когда глагол ἦν, безусловно, акцентно выделяемый во всех случаях его употребления как несущий смысловую нагрузку (выше мы видели, как на неё особо указывали антиарианские полемисты, да и у Гезе в клаузах 1a,b,c она сохраняется), теперь в качестве ударного читается слитно с предшествующими существительными (ζωὴ и ἡ ζωὴ), выступающими здесь в роли прямого дополнения и подлежащего.

### 7.2.3. Поэтическая структура периода Ин 1:1-5 при чтении С.

Прежде всего ещё раз следует отметить, что не смотря на весь свой семитский окрас (репетитивный стиль, климактический параллелизм), Иоаннов пролог (Ин 1:1-18), как и его составная часть – период Ин 1:1-5, строятся евангелистом и/или его литературным кругом по принципам греческой поэтики, следуя сложившемуся ко времени его появления (кон. 90-х гг. I в. н.э.<sup>371</sup>), если так можно сказать, канону новозаветной гимнографии.

Должен признаться, что источником моего вдохновения для написания всего раздела 7.2 настоящего исследования стала вышедшая недавно книга московского филолога-библеиста **Андрея Десницкого** (р. 1968) «Поэтика библейского параллелизма»,<sup>372</sup> где, обращаясь к аналогичному тексту 2 Ин 2:12-14, а именно к гимну-

<sup>370</sup>Leon-Dufour, X, *op. cit.* – P. 47.

<sup>371</sup>Такая датировка появления известной нам литературной формы как Евангелия согласно Иоанну, так и открывающего его в качестве «увертюры» пролога представляется мне наиболее научно обоснованной в виду отмеченной выше ревелаторной санкции на термин Логос, письменно зафиксированной несколько ранее (в 92-96 гг.) (см. подраздел 7.1.1.), а также бесспорных свидетельств Иринейя о пребывании в Эфесе Иоанна, ученика Господа, «до времени Траяна», и о том, что именно там и тогда он «издал Евангелие» (*Против ересей* II.22.5; III.1.1.) и Папия Иерапольского об «остающемся в душе голосе», понятно, евангелиста Иоанна (Евсевий, *Церковная история* III.39.4), о котором он вспомнил, обозначая тем самым ок. 110 г. своё преимущество перед читателями получившего уже распространение текста Четвёртого Евангелия.

<sup>372</sup>Десницкий, Андрей С., *Поэтика библейского параллелизма*. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – 554 с.

наставлению, имеющему хиастическую форму и репетитивный стиль, он справедливо замечает, что он, «конечно, мог иметь какие-то отдалённые семитские истоки, но явно не переводился с арамейского»<sup>373</sup>.

Однако наш гимн в честь предвечного Божьего Логоса и Его воплощения находит в труде Десницкого другой аналог, точнее предшествующий пример, а именно гимн-пролог в *Послании к Ефесеянам* (1:3-14). Появление этого послания, кстати, связывается с Эфесом и относится подавляющим большинством современных учёных к 90-м гг. I в. н.э.<sup>374</sup>. Этот пример Десницкий заимствует из труда известного греческого учёного **Каролоса Мицакиса** (р. 1932) «*Византийская гимнография от Нового Завета до иконоборчества*», вышедшего в Афинах в 1986 г. и посвященного именно древнехристианской греческой поэзии<sup>375</sup>. Данный гимн Мицакис рассматривает как поэтическую композицию, состоящую из четырёх строф, каждую из которых завершает эфимний, исполняющий роль рефрена, подчёркивающего основную мысль строфы. Между эфимнием 2-й строфы и 3-й строфой в фразе: «дабы всё небесное и земное соединить под главою Христа» (Еф 1:10b) Мицакис обнаруживает центр (кентрон) произведения<sup>376</sup>. Что удивительно. Ни Мицакис, ни Десницкий, ни о. Дж. Брек, избравший новозаветные хиазмы темой своего исследования и нашедший таковой в рассматриваемом послании (Еф 5:21-33)<sup>377</sup>, не увидели его в данном случае, хотя параболическая структура Еф 1:3-14 просматривается довольно явно, когда строфы I и III (версеты 3-6а и 11-12) и II и IV (версеты 6б-10а и 13-14) являют нам примеры синтетического параллелизма при наличии корня параболы, названного в данном случае центром.

Впрочем, наш пролог (Ин 1:1-18), безусловно, не являет полного аналога прологу-гимну Еф 1:3-14, хотя и имеет некоторые общие черты с ним. Обратимся сначала к периоду Ин 1:1-5. Что мы здесь обнаруживаем в плане поэтики? Представленный ниже его буквальный русский перевод характеризуется так:

1	В начале был Логос,	}
	и Логос был с Богом,	} 1-я строфа
	и Богом был Логос.	}
2	Он был в начале с Богом.	} эфимний
3	Всё через Него было сотворено,	}

<sup>373</sup> Там же. – С. 484.

<sup>374</sup> Браун, Р., указ. соч. – Т. 2. – С. 225.

<sup>375</sup> Μητσάκης, Κάρολος, *Βυζαντινή υμνογραφία : από την Καινή Διαθήκη ως την Εικονομαχία*. - Αθήνα: Γρηγόρης, 1986. - 591 σ.

<sup>376</sup> Десницкий, А. С. – указ. соч. – С. 486-487.

<sup>377</sup> Брек, Дж., прот., указ. соч. – С. 264-266.

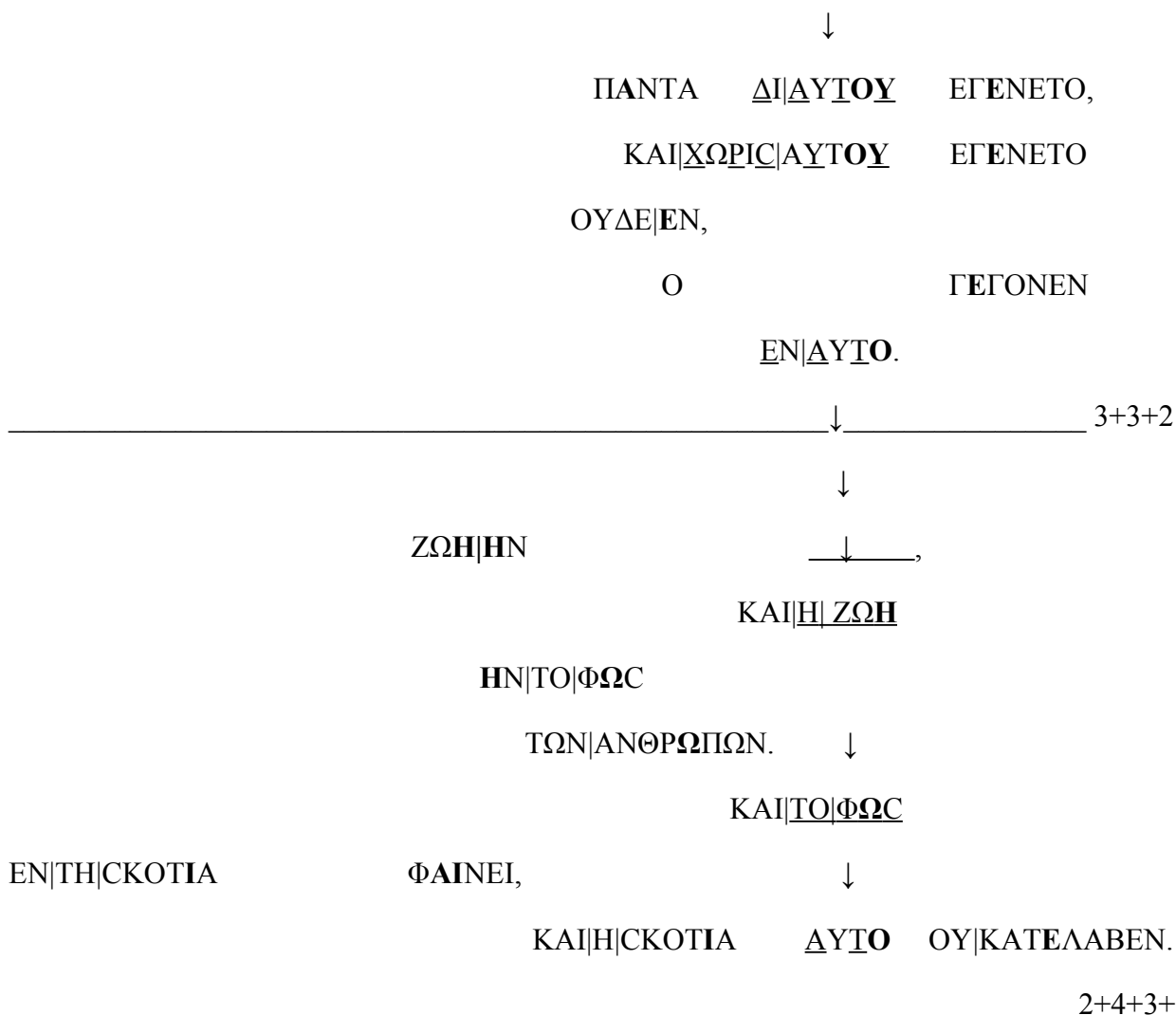
и без Него не было сотворено ничего } антистрофа  
 <из того,> что сотворено в Нём. }

4 Жизнью был, }  
 и жизнь была светом для людей; } 2-я строфа  
 5 и свет во тьме светит, }  
 и тьма его не охватила. }

Таким образом, очевидно, что если исполнять наш пролог как гимн, то следуя греческой традиции хорового пения, перешедшего, судя по всему, довольно рано в христианскую среду, петь его следует на два «лика». Либо же при сольном исполнении, его, чередуясь, могут исполнять несколько чтецов-певцов. При этом дальнейшее поэтическое построение пролога, по всей видимости, таково (в скобках указываются версеты): 2-я антистрофа (6-7) и эфимний (8); 3-я строфа (9-10) и эфимний (11); 3-я антистрофа, исполняющая роль центра, она же вершина параболы (12-13); 4-я строфа (14); 4-я антистрофа (15); 5-я строфа (16-17); 5-я антистрофа (18).

Теперь посмотрим поэтическую структуру периода Ин 1:1-5, что в свете имеющихся текстуальных данных позволит говорить о его аутентичности. С точки зрения греческого стихосложения мне здесь нечего добавить к наблюдениям Иригуана, разве что избавить их от ухищрений, вызванных его доверием к выводам текстуальных критиков во главе с К. Аландом. Тогда как наблюдения Мицакиса позволяют лучше понять творческую лабораторию евангелиста-гимнографа. В представленной ниже таблице жирным шрифтом отмечены гласные тонических (ударных) слогов, справа указывается их количество в стихе (поэтической строке). В 1-й строфе, эфимнии и во 2-й строфе подчёркнут субъект (Логос, его местоимение и синонимы). В антистрофе выделены его местоименные конструкции, выступающие в качестве инструментальных дополнений.

EN APXH	HN	O ΔOΓOC,
		KAI O ΔOΓOC
	HN	↓
		↓
ΠPOC TON ΘEON,		
KAI ΘEOC HN		O ΔOΓOC.
		OYTOC
	HN	↓
		↓
EN APXH ΠPOC TON ΘEON.		



Чтобы закончить с темой Иоаннова пролога как памятника греческой раннецерковной гимнографии, выскажу ещё два соображения – одно филологическое, а другое историческое.

В **первом случае** прежде всего следует рассмотреть антистрофу, или же версет 3abc, и 2-ю строфу, т.е. версет 4abcd. Именно при стихodelении версетов Ин 1:3-4 согласно чтению **С** они оказываются в своём исходном поэтическом положении, не лишённом заметного изящества.

Здесь обращает на себя внимание двойной хиазм 1-го стиха антистрофы со 2-м и 2-го с 3-м. При этом во втором случае мы видим, помимо смыслового обратного параллелизма, построенного чисто хиастически, т.е. антитетически:

ΧΩΡΙΣ ΑΥΤΟΥ (БЕЗ НЕГО)      ΟΥΔΕ ΕΝ (НИЧЕГО)



О (ЧТО)

EN АΥΤΟ (В НЁМ),

также и определённую ритмику последних стоп 2-го стиха и укороченного 3-го:  $KA|XΩPIC|AYTOY|EΓENETO|OYΔE|EN$  /  $O|ΓEΓONEN|EN|AYTO$ , достигаемую через силлабический баланс (в обоих случаях имеет место семь слогов, двое из которых ударные) и аллитерацию следующих стоп:  $EΓENETO - EN|AYTO$  и  $OYΔE|EN - O|ΓEΓONEN$ , когда составляющие их слоги находятся в соотношении 4 + 3 и 3 + 4.

В свою очередь также стилистически изыскан переход от 1-й строфы ко 2-й через выстраивание смыслового ряда, обнаруживающего качественные предикаты Логоса, на что, опять же, обращали внимание защитники никейского исповедания. Финальную мысль 1-й строфы:  $ΘEOC HN O ΛOΓOC$  (=БОГОМ БЫЛ ЛОГОС), подхватывает начальная мысль 2-й строфы, заявляя:  $ZΩN HN$  (=ЖИЗНЬЮ БЫЛ). Подлежащее Логос в этом стихе не повторяется, поскольку оно уже стоит при первом однородном члене - составном именном сказуемом, а здесь лишь имеет место возвращение к начатой ранее мысли.

Впрочем, это также имеет отношение к репетитивному стилю и климатическому параллелизму, известным нам по библейской поэзии. Здесь они представлены в новом качестве наложения на греческую гимнографию и об этом будет сказано ниже, когда я прокомментирую представленную выше поэтическую структуру периода Ин 1:1-5.

А пока выскажу ещё одно соображение уже **исторического порядка** в пользу того, что Иоаннов пролог получил распространение и известность не иначе как греческий раннецерковный гимн, рецептированной именно языко-христианской средой.

В известном 96-м письме, которое в качестве легата в Вифинии в 111-113 гг. Плиний Младший отправил императору Траяну по поводу христиан, есть такое свидетельство, полученное от очевидцев: *«у них (христиан) есть обыкновение в установленный день сходиться до рассвета и поочерёдно воспевать гимн Христу как Богу (carmenque Christo quasi Deo dicere secum invesem)»*<sup>378</sup>.

Учитывая время написания данного письма и его место – провинцию, соседствующую с Азией на севере, не будет невероятным предположить, что речь идёт как раз об Иоанновом прологе, в котором Христос воспевается как Бог (Ин 1:1с, 18b), причём именно следуя той поэтической структуре, которая была нами рассмотрена выше. Но даже, если это не так, поскольку наш пролог, очевидно, не был единственным в своём роде христологическом гимном, мы, в любом случае, благодаря этому свидетельству видим, что он полностью находится в русле греческого раннехристианского обычая и связанного с ним стихосложения, впрочем, вобравшего в себя и прежнюю библейскую поэтическую традицию.

<sup>378</sup>Plinius der Jüngere, *Briefe. Lateinisch-Deutsch*. Von Helmut Kasten (Hrsg). 7. Aufl. - Zürich: Artemis & Winkler, 1995. – S. 640

О ней-то мы теперь и поговорим, глядя на ту *поэтическую структуру периода Ин 1:1-5*, которая представлена выше в качестве таблицы.

**Репетитивный стиль** здесь самоочиден. В 1-й строфе и эфимнии он достигается троекратным повторением подлежащего О ЛОГОС, повтором глагола ΗΝ, четырежды указывающего на предвечность Логоса, и чередованием конструкций ΗΝ ΠΡΟΣ ΤΟΝ ΘΕΟΝ и ΘΕΟΣ ΗΝ обозначающих бытие с Богом «в начале» и, соответственно, божественность Логоса.

Теперь посмотрим, как этот стиль выражен здесь **климактическим параллелизмом**, который предполагает по самому определению поэтической «климакса-лестницы» *постепенное усиление выражений*. Прежде всего обратим внимание на то, что мы здесь имеем «лестницы» двух родов – вертикальную, сродни пожарной, по которой нужно мысленно спускаться переступая с одной перекладины на другую, каковыми служит подлежащее О ЛОГОС, а затем его местоимения и синонимы, и горизонтальную с тоническими площадками и ступенями, когда роль последних выполняет чётко выделяемый при повторении глагол ΗΝ, также выступающий в поэтической структуре в мысленную веритикаль.

В антистрофе репетитивный стиль опять же требует в первых двух стихах вертикальной лестницы, когда перекладинами служат конструкции ΑΥΤΟΥ ΕΓΕΝΕΤΟ. При этом данная мысленная вертикаль переходит от подлежащего в 1-й строфе к инструментальным дополнениям в составляющих антистрофу стихах. В свою очередь подлежащее антистрофы ΠΑΝΤΑ предполагает наличие собственной мысленной вертикали, под которую подстраиваются его местоимения, равно как своя мысленная вертикаль имеется и у глагола, меняющего временную характеристику. При этом уже вместо чинного перехода по горизонтальной лестнице во 2-м и 3-м стихах антистрофы имеет место тоническая игра, когда с одной «ступеньки» на другую следует «перескакивать».

Начало 2-й строфы, как было отмечено выше, возвращает нашу мысль к третьему стиху 1-й строфы, при том что далее климактическое постепенное усиление выражений предполагает схождение по горизонтальной лестницы, построенной уже зигзагообразно. Очевидно, что при речитативном исполнении это выражается в соответствующем чередовании тонов. При этом сохраняется мысленная вертикаль подлежащего всего периода О ЛОГОС, выступающего своими синонимами Η ΖΩΗ и ΤΟ ΦΩΣ, а также местоимением последнего, принявшего функцию прямого дополнения в четвёртом стихе данной строфы.

### **7.3. Период Ин 1:1-5 в контексте Иоаннова корпуса. Проблема библейских, межзаветных и новозаветных аллюзий.**

Завершающий раздел настоящей заметок посвящён рассмотрению периода Ин 1:1-5 уже в контексте Иоаннова корпуса, и аллюзий общебиблейских и специально новозаветных, имея в последнем случае в виду другие известные раннехристианские

христологические гимны. Здесь перед нами встанут проблемы как, опять-таки, текстуального, так и библейско-богословского порядка, но, в любом случае, их решение лежит в ориентации на оригинальное стиходеление Ин 1:3-4, установленное нами ранее.

### 7.1.3. Несостоятельность мнения Брюса Мецгера о соответствии Ин 1:3-4 при чтении В стилистическому узусу Иоаннова корпуса.

Аккратно изложив в «Текстуальном комментарии» суждение большинства членов редакционного комитета *GNT* относительно предпочтительности чтения **A** для включения его в текст данного издания<sup>379</sup>, Б. Мецгер присовокупил к нему своё несогласное с этим большинством мнение, выступив тем самым с консервативных позиций в пользу оригинальности чтения **B**. Прежде всего он выразил свой скепсис относительно «так называемого ритмического баланса (присутствующего лишь в части пролога и вовсе не обязательно включающего в себя ὁ ῥέγουεν)». Далее он призвал своих коллег обратить внимание на то, что для Иоанна, вообще, характерно начинать сентецию или клаузу с конструкции, включающей в себя предлог ἐν и указательное местоимение, отметив соответствующие случаи, помимо Ин 1:4 при чтении **B**, в Ин 13:35; 15:8; 16:26; 1 Ин 2:3, 4, 5; 3:10, 16, 19, 24; 4:2<sup>380</sup>.

Что касается первого суждения Мецгера, то после представленного выше (в подразделе 7.2.3) рассмотрения поэтической структуры периода Ин 1:1-5 его можно просто оставить без внимания, как высказанного в связи текстуально-конъюнктурными соображениями.

А вот второе его суждения достойно внимания, поскольку апеллирует к стилистическому узусу четвёртого евангелиста. Что же мы обнаружим, обратившись к указанным Мецгером версетам? Действительно, в одном случае имеет место нечто похожее на то, о чём пишет Мецгер. Так, версет Ин 16:26, входящий в воспроизведение речи Иисуса, начинается клаузой: «*В тот день будете просить во имя Моё...*». Как видим, указательное местоимение выступает здесь не в роли местоимения личного, а как раз указывает на существительное - *день* в конструкции, обозначающей обстоятельство времени. В остальных же случаях, отмеченных Мецгером, имеет место начало клаузы или сентенции с конструкции ἐν τούτῳ (букв. – *в том*), главным образом (см. Ин 13:35; 15:8; 1 Ин 2:3, 5; 3:16, 19, 24; 4:2) выступающей в функции указателя следствия, например: «*Тем (ἐν τούτῳ) и будет прославлен Мой Отец, что вы принесёте большой урожай и станете Моими учениками*» (Ин 15:8), или «*А то, что мы Его знаем (Καὶ ἐν τούτῳ γινώσκωμεν), мы узнаём из того, что соблюдаем Его заповеди*» (1 Ин 2:3). Лишь в двух случаях данная конструкция берёт на себя функцию указания на лицо, но и то лишь в начале клаузы внутри сентенции: «*Кто говорит: Я Его знаю, но при этом не соблюдает Его заповедей, тот лжец и нет у него (ἐν τούτῳ) истины; а кто соблюдает Его заповедь, у того (ἐν τούτῳ) воистину любовь к Богу достигла совершенства, из этого (ἐν τούτῳ) мы узнаём, что мы в Нем*» (1 Ин 2:4-5). Таким образом, оказывается, что начало сентенции Ин 1:4

<sup>379</sup>TCGNT – P. 167.

<sup>380</sup>TCGNT – P. 167-168.



согласно чтению **В**: «*В Нём была жизнь* (ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν), *и жизнь была сетом для людей*», - реального аналога в стилистическом узусе Иоаннова корпуса не имеет.

### 7.3.2. Понятия *жизнь* и *свет* как качественные предикаты Логоса в контексте Иоаннова корпуса.

Но если со стилистическим узусом Иоанна, который Мецгер обозначил как его «репетитивный стиль» (очевидно, в связи со склонностью евангелиста к использованию повторяющихся синтаксических конструкций) американскому учёному убедительной аргументации выстроить не удалось, то уже его обращение к Иоанновой доктрине, где, казалось бы, пассажи Ин 5:26, 39 и 6:53 способны выступать аллюзиями к Ин 1:4а согласно чтению **В**<sup>381</sup>, заслуживает особого внимания. Прежде всего потому, что консервативные экзегеты, следующие указанному чтению Ин 1:4а, видят здесь параллель сказанному Иисусом в Ин 5:26<sup>382</sup>.

Если прочесть буквально данный версет, то это будет выглядеть так: *Ведь как Отец имеет жизнь в Себе* (ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ), *так и Сыну Он дал жизнь иметь в Себе* (ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ). В свою очередь Мецгер в качестве аллюзий к Ин 1:4а согласно чтению **В** приводит также высказывания Иисуса в Ин 5:39 и 6:53. Очевидно, в первом случае его вниманин привлекла фраза, которая буквально воспроизводится так: <...> *вы думаете в них* (Писаниях) *жизнь вечную иметь*, а во втором случае высказывание: <...> *если вы не едите плоти Сына Человеческого и не пьёте Его крови, то не имеете жизни в себе*.

Что касается ранее отмеченных Мецгером конструкций ἐν+местоимение, то в Ин 5:39 она выступает в инструментальном качестве, когда речь идёт о фарисейском воззрении, согласно которому исполнение всего, написанного в Законе Моисеевом (термин *Писания* здесь выступает как его синоним), должно привести к вечной жизни после воскресения праведников. Впрочем, выражение «*жизнь вечную иметь*» относится к тому, о чём речь пойдёт ниже. А вот если рассмотреть пассажи Ин 5:26 и 6:53, то они, действительно, выступают прямыми аллюзиями сказанному Ин 1:4а. Здесь только встаёт вопрос: какому из его известных вариантных чтений?

Чтобы на него ответить, рассмотрим сначала мысль отмеченных пассажей и их стилистику. Поскольку, приводя свои примеры, Мецгер ссылается на «Иоаннову доктрину», то имеет смысл рассмотреть их как раз в доктринальной последовательности, следуя раскрытию в них учения Иисуса согласно Четвёртому Евангелию. Итак, сначала (Ин 5:26) Иисус говорит, что Отец, как имеющий жизнь в Себе, самобытен, т.е. жизнь есть Его неотъемлимое свойство, не зависящее от какой-либо внешней причины. И это свойство как самую Свою сущность Он передал Сыну, почему о Нём уже как о Божьем Логосе и говорится в Ин 1:1с и 4а, что Он – *Богом был* и, следовательно, *Жизнью был*. В

<sup>381</sup>TCGNT – P. 168.

<sup>382</sup>См.: Robinson, J. A. T., *The Relation of the Prologue to the Gospel of St John*. / NTS 9 (1962-63). – P. 122; Carson, D. A., *The Gospel according to John*. – Inter-Varsity Press, Leicester, England/William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids Mi., 1991. – P. 111.

свою очередь фарисеи рассчитывают в будущем «жизнь вечную иметь» как награду за следование Закону (Ин 5:39), тогда как Иисус предлагает поверившим в Него иметь её, приобщившись к Его собственной жизни, участвуя в жертве, в которую Он приносит Свою плоть и кровь, т.е. Своё человеческое существо (Ин 6:53). Касаясь стиля всех отмеченных здесь высказываний Иисуса, на которые как на доктринальные ссылается Мецгер, необходимо сказать, что ключевое значение в них приобретает выражение ζῶν ἔχειν - *жизнь иметь*. В нём и просматривается аллюзия к Ин 1:4а, но только никак не в соответствии со чтением **A**, поскольку в этом случае *жизнь* выступает как предикат всего сотворённого. Да и к чтению **B** оно в этом качестве не подходит, но уже ввиду своей стилистической некогерентности ему. Остаётся чтение **C**, тем более, что именно оно, как это следует из представленных ниже ряда очевидных параллелей, будучи заявленным в прологе Четвёртого Евангелия как раз и служит ключём ко всей Иоанновой доктрине.

Теперь посмотрим, насколько мысль Ин 5:26 корреспондируется со сказанным в 1 Ин 1:1-2, т.е. в начале пролога *1-го Иоаннова послания*, являющего прямую параллель Ин 1:1-2, 4а. Вот этот пассаж (1 Ин 1:1-2), говорящий сам за себя: *О том, что было от начала*<sup>383</sup>, *что мы слышали, что видели своими глазами, что созерцали и что осязали своими руками, о Логосе жизни (περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς), - и Жизнь была явлена (καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη), и мы видели и свидетельствуем, возвещая вам об этой вечной Жизни, Которая была с Отцом и явлена нам <...>*. В свою очередь финал послания (1 Ин 5:20с) являет уже прямую аллюзию качественным предикатам Логоса в Ин 1:1с, 4а, когда говорит об Иисусе Христе: οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ἡ ζωὴ αἰώνιος - *Он есть истинный Бог и жизнь вечная*.

К теме *жизни* в связи с Иисусом Христом в своём 1-м послании Иоанн обращается ещё дважды, когда говорит: *А это и есть исполнение обещания, обещанного Им Самим – вечная жизнь (2:25), также: Любовь Божья к нам была проявлена тем, что Бог послал в мир Своего единственного Сына, чтобы мы ожили через Него (ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ) (4:9)*. В более широком контексте последний пассаж мы рассмотрим ниже. В свою очередь в Евангелии согласно Иоанну о Себе как о жизни или о жизни в связи с Собой Иисус, помимо уже рассмотренных примеров 5:26 и 6:53, также говорит в 6:35 - используя выражение *хлеб жизни*; 6:63 - *слова Мои – дух и жизнь (=дух жизни)*; 11:25 - *Я - воскресение и жизнь*; 14:6 - *Я - путь, истина и жизнь*; 17:3 - *А это и есть вечная жизнь, когда знают Тебя – одного истинного Бога и посланного Тобой Иисуса Христа*. В свою очередь евангелист, говоря о цели написания своего Евангелия, заявляет: *А это написано, чтобы вы поверили, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и веря в Его имя имели бы жизнь (20:31)*.

Теперь обратимся к теме *света*, который в Ин 1:4b также представлен как качественный предикат Логоса, становясь затем (Ин 1:5, 7-9) его синонимом. Продолжая пролог своего 1-го послания как параллель к Ин 1:1-2, 4-5 и сказав о *Логосе жизни*, Иоанн пишет: *<...> И вот весть, которую мы от Него (Иисуса Христа) слышали, и вам возвещаем: Бог есть свет, и нет в Нём никакой тьмы. Если мы говорим, что у нас есть с Ним общение, а при этом ходим во тьме, то мы лжём и не поступаем согласно истине*.

---

<sup>383</sup> *от начала* – имеется в виду от начала проповеди Иисуса Христа.

А если ходим в свете, как и Сам Он в свете, то у нас есть общение друг с другом, и кровь Иисуса, Его Сына, очищает нас от всякого греха (1:5-7). Как видим, понятие свет, позволяющий видеть, выступает здесь синонимом понятия истина, которым в библейской традиции обозначается то, что действительно существует. Бог есть свет, - по мысли евангелиста это значит, что Он собственно и есть бытие, дающее существование видимому свету (Быт 1:3), - и нет в нём никакой тьмы, т.е. небытия, от которого Он отделяет сотворённый Им свет (Быт 1:4-5). Сказав сначала о Логосе жизни и о Жизни, Которая была с Отцом и затем была явлена последователям Иисуса Христа, Иоанн переходит к теме Света, указывая его источник – Бога, Он же и источник Логоса, Который есть Жизнь. Мысль, содержащуюся в параллельных пассажах Ин 1:1-2, 4-5 и 1 Ин 1:1-7, как мы уже видели, экзегеты-догматисты IV в. передавали формулой исповедания Сына Божьего как *Бога от Бога, света от света, жизнь от жизни* (см. подраздел 6.5.3).

И именно в Сыне, как это следует из дальнейшего наставления 1-го послания Иоанна, явлен свет познавая Бога, почему Иоанн пишет: *Любимые, пишу вам не новую заповедь, а древнюю, которая у вас была от начала, древняя заповедь есть слово, которое вы слышали. Но при том и новую заповедь пишу вам, то, что истинно у Него и у вас, потому что тьма проходит, и истинный Свет уже светит. Кто говорит, что он в свете, а при этом ненавидит своего брата, тот до сих пор во тьме. Кто любит своего брата, тот остаётся в свете, и не спотыкается; а кто ненавидит своего брата, тот во тьме, и во тьме ходит, так что не знает куда идёт, потому что тьма ослепила ему глаза* (2:7-11). Здесь очевидны аллюзии к словам Иисуса о новой заповеди, когда Он говорит ученикам о любви друг ко другу, пример которой Сам им и являет (Ин 13:34-35; 15:12-17) и к Его словам о Себе как о свете, прешедшем в мир, т.е. к людям (ср. Ин 1:9), хотя многие из них более полюбили тьму неведения Бога (Ин 3:19-21; 12:46), тогда как поверившие в Иисуса как в свет, призваны быть *сыновьями Света* (Ин 12:35-36). Что это значит, Иисус раскрыл ученикам Своей новой заповедью, а Его любимый ученик (Ин 13:23-26; 21:20-24) выразил её идею в безыскусных словах, положивших основание своему богословию: *Любимые, будем любить друг друга, потому что любовь от Бога, и каждый любящий рождён от Бога и знает Бога. Не любящий не познал Бога, потому что Бог есть любовь. Любовь Божья к нам была проявлена тем, что Бог послал в мир Своего единственного Сына, чтобы мы через Него ожили. Любовь в том, что не мы полюбили Бога, а что Он Сам нас полюбил и послал Своего Сына быть умилостивлением<sup>384</sup> за наши грехи. Любимые, если Бог так нас полюбил, то и мы должны любить друг друга. Бога никто никогда не созерцал<sup>385</sup>. Если мы любим друг друга, то Бог остаётся в нас, и любовь Его в нас достигла совершенства* (1 Ин 4:7-12). Итак, свет истины обнаруживает жизнь, которая, будучи существом Бога, есть любовь. Бог её явил в Своём Сыне, вернув верящим в Него доступ к вечной жизни<sup>386</sup>, сутью которой и является любовь.

<sup>384</sup>умилостивление или очищение – термин, которым в библейской традиции обозначается приношение Богу жертв «за грех», при которых священник «очищает от греха» (см. Лев 4:20-519). В данном случае этот термин служит указанием на уникальный характер принесённой Христом крестной жертвы «за грехи всего мира», что в новозаветном контекста означает всего человечества.

<sup>385</sup>Аллюзия к Ин 1:18а.

<sup>386</sup>Хотя согласно библейской традиции человек был сотворён в ряду прочих животных (Быт 1:20-31), ему как Своему подобию, сотворённому по Своему образу (Быт 1:26-27) Бог обещал вечную жизнь через соблюдение данной ему заповеди (Быт 2:15-17). Её нарушение, согласно библейскому повествованию, собственно и закрыло человеку доступ к *дереву жизни*, тем самым оставив его в ряду с прочими смертными

Последняя аллюзия к версету Ин 1:4 в Иоанновом корпусе, которую мы рассмотрим в рамках настоящего обзора, имеет прямое отношение к чтению С как уже его непосредственное идейное свидетельство. Речь идёт о словах Иисуса в Ин 8:12. Любопытно отметить, что Джон А. Т. Робинсон, предпринявший интересное исследование связей пролога с остальным текстом Евангелия согласно Иоанну, в котором, как мы уже видели, показал себя сторонником чтения В, опреляет общую идею Ин 1:4 и 8:12 как *Life is light – Жизнь есть свет*<sup>387</sup>. Вот эти известные слова: *Я – свет миру. Кто следует за Мной, тот никогда не будет ходить во тьме, но будет у него свет жизни* (ἀλλ' ἔξει τὸ φῶς τῆς ζωῆς). Иисус говорит о Себе как о свете (ср. Ин 1:4b), но именно в связи с жизнью, которая воспринята Им от Бога как Его сущность (Ин 1:1с, 4а) и которая Им как светом явлена (ср. 1 Ин 1:2).

### 7.3.3. Соотношение периода Ин 1:1-5 с Быт 1:1 дал.

Если в предыдущем подразделе понятия *жизнь* и *свет*, равно как и такой качественный предикат Логоса как *Бог*, обнаруживали аллюзии к версетам Ин 1:1-2, 4-5, полностью исключив 3-й версет, идея которого выступает в Иоанновом корпусе в качестве *hарах legomenon*<sup>388</sup>, то теперь уже в связи явной параллелью периода Ин 1:1-5 содержанию библейского рассказа о творении Богом «неба и земли» (Быт 1:1 дал.) нам придётся рассмотреть его целиком, без изъятий.

Предпринятый в настоящем исследовании обзор патристических произведений наглядно демонстрирует, что с самых ранних времён обращения отцов церкви к Евангелию согласно Иоанну указанная параллель была ими усмотрена и активно употреблялась в апологетическом, просветительском или догматико-полемиическом творчестве. Достаточно обратиться к самому раннему из известных нам христианских

---

существами (Быт 3:1-24). Позднее в библейской традиции намечается две тенденции – провозглашение царства Мессии – потомка Давида, престол которого Бог утвердит «навек» (1 Цар 7:12-16) и обещание Богом «всем народам» того, что «поглочена будет смерть навеки» (Ис 25:6-8). Ко времени межзаветного иудаизма обе эти тенденции тесно переплелись в ожидании Божьего суда, которым ознаменуется начало царства Мессии, когда «многие из спящих в прахе земли (ср. Быт 3:19) пробудятся, одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление» (Дан 12:2). В свою очередь Иисус связывает критерий грядущего суда с тем, как человек относился к своему ближнему (ср. Лев 19:18), каковым выступает всякий, нуждающийся при необходимости в его помощи (см. Мф 25:31-46; Лк 10:23-37). Отсюда согласно уже всей новозаветной керигиме следует, что именно любовь, будучи сутью вечной жизни (см. 1 Кор 13:8-9), которой обладает только Бог, делает доступной её людям. И этот доступ согласно той же керигиме получают поверившие в Иисуса как в Христа – Сына Божьего, в отличие от библейского Адама (это имя означает просто человека сотворённого Богом) явившего полное послушание Отцу, принеся Себя в жертву любви «за жизнь мира», т.е. ради жизни всех людей (Ин 6:51; ср. Мф 20:28; Мк 10:45; Рим 5:6-9; Евр 2:9-18). Таким образом, Христос, как учит апостол Павел, есть Новый Адам (см. Рим 5:12-19), воскрешённый из мёртвых к вечной жизни (Рим 6:7-9). А посему, согласно Павлу: «как в Адаме все умирают, так во Христе все будут оживотворены. Причём каждый в своём порядке: начаток – Христос, потом Христовы в Его пришествие, затем конец, когда Он передаст Царство Богу и Отцу <...>. А когда Он (Христос) скажет, что всё подчинено, – понятно, что за исключением Того, Кто всё Ему подчинил; когда Ему будет подчинено всё, тогда и Сам Сын будет подчинён Тому, Кто подчинил Ему всё, чтобы Бог был всем во всех» (1 Кор 15:22-28).

<sup>387</sup>Robinson, J. A. T., *ibid.*

<sup>388</sup>*Нарах legomenon*, греч. ἄραξ λεγόμενον=единожды называемое – филологический термин, которым обозначается слово, выражение или же высказывание, встречающееся в произведении или в корпусе произведений одного и того же автора лишь однажды.

авторов, использовавшему писанный текст Четвёртого Евангелия – **Феофилу Антиохийскому**. Как это уже было показано (см. подраздел 6.3.2), он весьма определённо указывает на связь Ин 1:1-3 со сказанным в Быт 1:1 и дал. Рассмотрим ещё раз соответствующий отрывок, чтобы более отчётливо увидеть параллелизм указанных пассажей. Вот, что пишет Феофил: «Итак, чтобы Бог, у Которого бытие (τῷ ὄντι), через дела был воспринят разумом (διὰ ἔργων νοηθῆναι), как и то, что в Логосе Своём (ἐν τῷ λόγῳ αὐτοῦ) Он сотворил небо и землю и то, что в них, [Моисей] стал говорить: “В начале сотворил Бог небо и землю”»<sup>389</sup>. Здесь прежде всего обращает на себя внимание тот факт, что цитирование Быт 1:1 предваряет указание на то, что Бог «сотворил небо и землю и то, что в них» (укороченная цитата Пс 146 (145):5-6 как прямая аллюзия ко всему рассказу Быт 1:1-2:4а), не иначе как «в Логосе Своём» (прямая аллюзия к Ин 1:3с согласно чтению С). Несколько ниже Феофил уже цитирует Ин 1:1ab+c, 3ab (здесь уже имеет место первая известная цитация писанного текста Четвёртого Евангелия)<sup>390</sup>. Таким образом, становится очевиден параллелизм инципитов Быт 1:1 и Ин 1:1а, когда употребляется темпоральное «В начале»: в первом случае указывающее на начало творения, а во втором на предвечное существование Божьего Логоса, через Которого и в Котором Бог творит «всё», вызывая его (и сказал Бог...) к бытию.

Я не случайно вновь обратился к этому примеру, свидетельствующему о восходящем к оригинальному тексту периода Ин 1:1-5 пониманию его параллелизма с библейским рассказом о творении Богом «неба и земли» в Быт 1:1-2:4а. Дело в том, что уже в последней трети XX в. в некоторых трудах норвежского учёного **Педера Боргена** (р. 1928), имеющего известные достижения в области изучения экзегетического творчества Филона Александрийского и связей раннего христианства с эллинизированным иудаизмом, получило развитие его также пользующееся известностью мнение о таргумическом характере всего пролога Евангелия согласно Иоанну (1:1-18), который он рассматривает в первую очередь как попытку истолкования Быт 1:1-5<sup>391</sup>. При этом появление у Иоанна терминов *Логос* (как аналог евр. דבר = *Слово (Господне)*) и *Свет* (אור) Борген выводит из «учёного еврейского экзегезиса» пассажа Быт 1:3 - *И сказал Бог: да будет свет*. Тогда как пассаж Ин 1:4-9, как он полагает, следует рассматривать «на фоне еврейской традиции первобытного света, который проследовал сквозь тьму в изначальное время, что также обнаружит себя затем в истории или при наступлении грядущего эона»<sup>392</sup>.

Необходимо особо отметить, что стиходеление версетов Ин 1:3-4 у Богена следует чтению **В. С** ним он увязывает довольно интересное соображение, критическое

<sup>389</sup>Ad Autol. II.10.8 – PTS 44, 54, 25-27.

<sup>390</sup>Ad Autol. II.22.5 – PTS 44, 70, 16-20.

<sup>391</sup>См. специальное исследование: Borgan, Peder, *Observation on the Targumic Character of the Prologue of John*. / NTS 16 (1970). – P. 288-293. Здесь, исходя из заявленной цели, Борген выстраивает хиастическую (параболическую) структуру Ин 1:1-18, устанавливая следующие параллели версетов пролога: (a) 1-2 – (b) 3 – (c) 4-5 – (c) 6-9 – (b) 10-13 – (a) 14-18 (р. 291-292). Позднее разработка темы Иоаннова пролога как истолкования Быт 1:1-5 заняла ведущее место в сборнике статей Боргена «“Logos Was the True Light”, and Other Essays on the Gospel of John» (Trondheim, 1983), будучи затем переизданной в 1999 г. (на эту публикацию я и буду ссылаться ниже).

<sup>392</sup>Borgan, Peder, *Logos Was the True Light. Contribution to the Interpretation of the Prologue of John*. / The Composition of John's Gospel. *Selected Studies from Novum Testamentum*. Compiled by David E. Orton. – Leiden-Boston-Köln: Brill, 1999. – P. 121.

рассмотрение которого позволит нам сделать весьма интересный вывод в области сравнительного религиоведения. Подводя итог своей экзегезы Ин 1:6-9 (вхождение Света в историю, подготовленное приходом Иоанна Крестителя), Борген пишет следующее: «Таким образом, Логос у Иоанна идентифицирован со светом, и Логос также выступает в качестве творческого орудия в Ин 1:3 дал<sup>393</sup>. При этом Тора есть жизнь, и в соответствии с Ин 1:4 жизнь в Логосе. Далее следует идея напрямую связанная с дарованием Закона на Синае, когда Моисей просиял извечным светом, сошедшим с небес<sup>394</sup>. Согласно с Ин 1:9 извечный свет становится очевидным в пришествии Иисуса. И как дарование Моисеева Закона было для всех людей, так и Ин 1:9 свет, когда приходит, светит каждому человеку»<sup>395</sup>.

В связи с целью настоящего исследования нам следует теперь обратить особое внимание на фразу: «Тора есть жизнь, и в соответствии с Ин 1:4 жизнь в Логосе». Что, добавим от себя, проистекает из версетов Ин 1:3-4 согласно чтению В. Борген обращается здесь к известной интерпретации сказанного в Лев 18:5, когда Моисей от лица Яхве объявляет сыновьям Израиля: «Соблюдайте постановления Мои и законы Мои, которые исполняя человек будет жив». Первоначальное значение этой максимы, касающейся смертной кары для тех, кто не исполняет того, что Яхве заповедует Израилю через Моисея, впоследствии стало интерпретироваться как условие выживания евреев среди постигших их невзгод, но главное как само содержание их жизни как жизни богоугодной, а посему жизни в её истинном значении (см. Иез 18:5-9; 20:11; 33:15, ср. Рим 10:5; Гал 3:12). В свою очередь ко времени Иисуса сказанное в Лев 18:5 стало пониматься в фарисейской среде уже как условие наследования вечной жизни, на что в частности указывает эпизод в Лк 10:25-28. Сформированная фарисеями максима – *Тора есть жизнь*, весьма уместно упомянутая Боргеном, есть классическое положение ортодоксального иудаизма. К Иоанновой традиции это имеет самое прямое отношение, поскольку именно в этом пункте она, находясь в контексте всей новозаветной керигмы, полагает исторический водороздел между ним и христианством<sup>396</sup>. В связи с этим необходимо отметить, что в Четвёртом Евангелии мессианское достоинство Иисуса отстаивается не столько как Сына Давидова (этот мессианский титул в нём не разу не употреблён, на него есть только намёки в Ин 1:20; 6:15; 7:41-42; 12:13-15), сколько как Пророка-как-Моисей согласно со сказанным во Втор 18:15-19, на что имеются ясные указания в Ин 1:17, 20; 4:19; 7:40, 52. Однако согласно евангелисту Иоанну, как, впрочем, и всей остальной

<sup>393</sup>Здесь имеется в виду повторение мысли Ин 1:3а в клаузе Ин 1:10b (авт.).

<sup>394</sup>Имеется в виду сказанное в Исх 34:29-35 (И. П.).

<sup>395</sup>*Ibid.* – Р. 116-117.

<sup>396</sup>Не случайно поэтому известный представитель современного ортодоксального иудаизма Якоб Нойзнер (Jacob Neusner) в своей знаменитой книге «Рабби беседует с Иисусом» (*A Rabbi Talks with Jesus. An Intermillennial Interfaith Exchange.* – New York: Doubleday, 1993), исходя в свою очередь из Иисусовой керигмы у синоптиков, свидетельствует о своём неприятии Иисуса, как заступающего на место Торы. Дискутирующий с Нойзнером Йозеф Ритцингер (Папа Бенедикт XVI) так пишет об этом: «В книге Нойзнера <...> идёт следующий диалог: «Значит, Иисус, муж учёный, учит, как написано?» – спросил меня рабби. Я ответил: «Не совсем, но приблизительно». Рабби: «А что он опустил?» Я: «Ничего». Рабби: «А что он привнёс от себя». Я: «Себя»» (с. 114). Вот то главное, что испугало иудея Нойзнера в вести Иисуса, вот та главная причина, по которой он не хочет следовать за Ним и остаётся в «вечном Израиле»: «Я» Иисуса, составляющее сердцевину Его вести и придающее всему новое направление <...> В итоге Нойзнер вынужден констатировать: «...теперь мне ясно, что Иисус требует от меня того, что может требовать от меня один только Бог» (с. 70)» (Ратцингер, Й. (Папа Бенедикт XVI), *Иисус из Назарета*. Пер. с нем. – СПб: Издательский дом «Азбука-классика», 2009. – С. 115, 125).

новозаветной традиции, Иисус превосходит Моисея. Причём не только как исполнитель Закона и Пророков, а посему подающий надежду на наследование вечной жизни (Мф 5:17-20). В Иоанновой керигме Он – *Логос Бога*, что значит совершенное Его откровение (Откр 19:12-13), которое только и способно в полной мере привести к познанию Бога (синтетический параллелизм Ин 1:1 и 18). Отсюда, если *Тора есть жизнь* всё же скорее как образ временной жизни, то согласно Иоанну *Логос жизни* (1 Ин 1:1) есть уже Сама вечная Жизнь, Которая была с Отцом и явлена нам (1 Ин 1:2). Таким образом, интерпретация Боргеном Ин 1:4 станет корректной, если данный версет будет следовать оригинальному чтению, т.е. чтению С. Тогда известная иудаистская максима, происходящая из сказанного в Лев 18:15, обретёт чёткую параллель у Иоанна: *Логос Бога есть жизнь*.

#### **7.3.4. Соотношение периода Ин 1:1-5 с учением о Сыне Божьем как о космическом принципе у Филона Александрийского и в новозаветной керигме (1 Кор 8:5-6; Евр 1:1-4 и Кол 1:15-17).**

Выше (в подразделе 7.1.1) уже говорилось о проблеме, занимавшей исследователей ещё в XIX в. и касающейся связи с учением о *Божьем Логосе* (ὁ θεοῦ λόγος) у грекоязычного еврейского экзегета библейских текстов **Филона Александрийского** (20-е до н.э. – 40-е н.э.) идеи Логоса Бога (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ) в Иоанновом корпусе. Теперь настало время отметить, что если и следует говорить о преемственности Филону Иоанновой логологии, то не иначе как в виду очевидной аллюзии клаузы Ин 1:3а к известной мысли Филона о *Логосе, посредством которого (λόγος δι’ οὗ)* Бог созидает, или же устрояет мир (космос)<sup>397</sup>. Отечественная исследовательница наследия Филона Е. Д. Матусова полагает, что данная формулировка, возможно, была спровоцирована спорами современных ему греческих философских школ «и могла оказаться результатом антистоической полемики»<sup>398</sup>. Упоминание стоиков, с которыми полемизировал Филон, как носитель библейского сознания, где центральное место занимает идея единственного Бога – Творца всего, здесь не случано. Последние взяли на вооружение идею Аристотеля о *логосе* как об объективной форме. Именно ею определяются как вещи, так и их производящие причины и конечные цели, почему и весь космос предстаёт как закономерное целое. Вместе с тем они пытались преодолеть известную трудность аристотелевой системы, в которой за пределами творческой мысли остаётся абсолютно непреодолимое начало – материя. Для этого стоики признали единство обоих начал – идеального и материального, что привело их к принципиальной неразличимости в логосе смыслового принципа и вещественного субстрата. Филон, справедливо усмотревший в таком подходе пантеизм, взял на вооружение общепринятый в эллинистическом мире

<sup>397</sup>Фридрих-Вильгельм Эльтестер обнаружил соответствующие пассажи, содержащие данную формулу в трактатах Филона «Об особенных законах» (I.81) и «О херувимах» (127). – см.: Eltester, Friedrich-Wilhelm, *Eikon in Neuen Testament*. – Berlin: Verlag Alfred Töpelmann, 1958. – S. 142.

<sup>398</sup>Матусова, Е. Д., *Филон Александрийский – комментатор Ветхого Завета*. В кн.: Филон Александрийский, *Толкования Ветхого Завета*. – М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2000. – С.44.

термин *логос* в качестве аналога библейскому творческому слову *Бога*, или слову *Господа* (*Яхве*), придав ему значение инструмента, посредством которого Бог творит космос. В связи с этим Матусова так характеризует филонов религиозно-философский синтез: «Самого Бога Филон при этом стремится понять как *причину из-за которой αἴτιον ὑφ' οὗ*. <...> В этом смысле стремление Филона сводится к тому, чтобы закрепить за Богом высшую, согласно Аристотелю, форму причинности – созидательную, сводя причинность инструментальную к проявлению Бога в умопостигаемом мире – Его Логосу»<sup>399</sup>.

Впрочем, Фридрих-Вильгельм Эльтестер, автор известного исследования посвящённого теме *образа* (*eikon*) в Новом Завете, обнаружил ещё один пассаж у Филона, который позволяет говорить о Логосе уже не только как об инструменте творения мира, но и как о **космическом принципе**, имея в виду сам Божий замысел о мире (космосе) и его предназначении. Вот что по этому поводу пишет Филон: «...подобно тому, как образ града, созданный в уме зодчего, не имеет какого-либо места вовне, но запечатлён в душе его создателя, точно также и мир (κόσμος), составленный из идей, не может иметь никакого другого места, кроме божественного Логоса (τὸν θεῖον λόγον), упорядочившего [всё] это»<sup>400</sup>.

Как видим, именно в версете Ин 1:3 согласно чтению **С** мы находим очевидную аллюзию к космогонической идее Филона, сводившуюся к тому, что **(а) Бог устрояет мир через Логоса, (б) вне Его нет никакого устройства, (в) Он есть ум Бога, в котором запечатлён образ устрояемого мира.** Тем не менее, отталкиваясь от филоновой логологии, новозаветная керигма даёт новое понимание космического принципа, который в соответствии с ней лежит в единственном (*μονογενής*) Сыне Бога, т.е. в Сыне Божьем в собственном смысле, которому Иоанн усваивает имя Логос уже в качестве богооткровенного. В этом отношении период Ин 1:1-5 оказывается вершиной новозаветного учения о Сыне Божьем как о космическом принципе, которое в своём историческом становлении представлено ниже.

**Апостол Павел** (10-е – 60-е н.э.), учивший о Христе Иисусе не просто как о Сыне Бога, но именно как о Его *образе* (2 Кор 4:4) и *форме* (Флп 2:6), что как в библейских, так и в аристотилевых категориях указывает на тождество сущности, вероятно, не был специально озабочен проблемой формулирования учения о Сыне Божьем как о космическом принципе. Тем не менее, он выступил его выразителем, приводя, очевидно, типичный для него образчик дискуссии с греческим политезмом, коему он противопоставляет веру не только в Бога Отца, *от Которого всё и мы для Него*, но и в Господа Иисуса Христа, *через Которого всё (δι' οὗ τὰ πάντα) и мы через Него* (1 Кор 8:6). Местоимение «мы», очевидно, по мысли Павла указывает на людей вообще, определяя их предназначение быть детьми Бога, что, опять же согласно Павлу, достигается через Его Сына. И хотя конструкция *δι' οὗ τὰ πάντα* имеет филонов «инструментальный» характер, в контексте христологии Павла она претендует на нечто большее.

---

<sup>399</sup> Там же.

<sup>400</sup> *О сотворении мира*, 20. – Цит. по пер. А. В. Вдовиченко. См.: Филон Александрийский, *Толкования Ветхого Завета*. – С. 54. Указание на этот пассаж и греч. цит. у Ф. -В. Эльтестера, см.: *idem*.



Это хорошо просматривается уже в **постпавловых посланиях**, которые либо явно не принадлежат Павлу, как *Послание к Евреям*, либо, как полагает большинство современных учёных, написаны уже не им, но, тем не менее, продолжая его керигму, как *Послание к Колоссянам*. Хотя эти тексты, бесспорно включённые к концу II в. в канон Нового Завета, относятся, вероятно, к одному времени – 80-м гг. I в. н.э., они со всей очевидностью не зависят одно от другого, поскольку одно, как следует из Евр 13:24, было написано в Риме, тогда как другое связывается с Эфесом<sup>401</sup>, куда в это время или немногим позднее прибыла иудео-христианская община, предводительствуемая евангелистом Иоанном<sup>402</sup>.

Сначала обратимся к христологическому гимну в **Евр 1:1-4**. С одной стороны, он на первый взгляд также следует «инструментальной» логологии Филона, на что указывает использование известной формулы *δι' οὗ*, когда речь заходит о Сыне Божьем в связи с творением Богом «веков». Однако, с другой стороны, он вступает в явную полемику с межзаветными иудаистическим представлением, ставшим в дальнейшем нормативным для еврейских комментаторов Торы. Речь идёт о том воззрении, что человек есть подобие ангелов, к которым Бог, обращает Своё загадочное «Сотворим человека по образу Нашему...» в Быт 1:26. Отзвук этого воззрения встречается и у Филона, хотя он прямо и не употребляет термина «ангелы», говоря в связи с творением человека о «как бы других помощниках» Бога «подвластных Ему»<sup>403</sup>. С высокой вероятностью можно предположить, что противопоставление в Евр 1:4 и дал, а также в Кол 1:16 Сына Божьего ангелам как космического принципа творениям было связано с появившимся к тому времени в иудео-христианской среде и получившим некоторое распространение среди языко-христиан взгляду, что именуемый в христианской керигме Сыном Бога тоже есть некий высший ангел, сотворённый Богом для дальнейшего устройства мира. Следует отметить, что Филон также давал повод для такого понимания, когда именовал Логоса «верховным ангелом» и сравнивал Его с «послом правителя к его подданным»<sup>404</sup>. Теперь рассмотрим сам гимн, чтобы наглядно увидеть, как в новозаветной керигме проходил переход от логологии Филона к Логосу у Иоанна.

1 Бог, многократно и многообразно говоривший в древности отцам в пророках, 2 в эти последние дни<sup>405</sup> говорил нам в Сыне (ἐν υἱῷ), поставленном Им наследником всего (κληρονόμον πάντων), и через Которого (δι' οὗ) Он сотворил века<sup>406</sup>. 3 Тот же, будучи

---

<sup>401</sup>О современных научных дискуссиях относительно авторства *Послания к Колоссянам*, а также времени и места его написания см.: Браун, Рэймонд, *указ. соч.* – С. 213-221.

<sup>402</sup>Главными источниками об этом служат сообщения Иринея об издании Иоанном, учеником Господа, Евангелия во время его пребывания в Эфесе Азийском, которое продолжалось «до дней Траяна» (*Против ересей* II.22.5; III.1.1) и долгое хранение Эфесской церковью иудео-христианского литургического обычая, касающегося празднования Пасхи, опиравшееся на авторитет того же Иоанна, но уже в качестве наследника служения иерусалимских первосвященников (Евсевий, *Церковная история* V.24.1-18).

<sup>403</sup>См.: *О сотворении мира*, 72-76.

<sup>404</sup>См.: *О том, что наследует божественное*, 205.

<sup>405</sup>**В... последние дни** – термин, принятый в раввинской среде для обозначения наступления Мессеианской эры.

<sup>406</sup>**века** – термин, принятый как в евр., так и в греч. среде и обозначающий существование мира не только во времени, но и в пространстве, а также в содержательном плане.

излучением Его славы и отпечатком Его существа (*χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ*), держа всё глаголом Свой силы и совершив очищение грехов<sup>407</sup>, воссел по правую сторону Величества на высоте<sup>408</sup>, 4 явившись настолько превосходящее ангелов, насколько унаследовал отличное от них имя<sup>409</sup>.

В плане дальнейшего развития у Иоанна содержащихся здесь идей, характерных для новозаветной керигмы последних десятилетий I в., следует обратить внимание на первые две клаузы 2-го версета: *<Бог> в эти последние дни говорил нам в Сыне, поставленном Им наследником всего*. Итак, Сын есть окончательное Божье откровение (ср. Ин 1:18), превосходящее все прежние откровения Бога в пророках, поелику Он - наследник всего, а не только посредник творения. В свою очередь выражение *отпечаток существа* Бога, указывающее на тождество (по аналогии с тождеством изображения на печати и на её отпечатке) сущности (именно таково здесь значение полисемантической греч. лексемы *ὑπόστασις*) Бога и Его Сына (ср. Ин 1:1с), выводит новое понимание термина *χαρακτήρ*. Последним Филон обозначал связь между Богом и Его Логосом, поскольку именно «характер» Бога отображается Логосом в сфере умопостигаемого<sup>410</sup>.

Любопытно, что несмотря на то, что клауза Евр 1:2с являет собой очевидную параллель к Ин 1:3а, в патристике к ней имело место лишь единичное обращение у **Александра Александрийского** в его знаменитом послании Александру Византийскому по случаю ереси Ария. Впрочем, сразу после этого Александрийский епископ приводит текст Кол 1:16-17а, открывая цитату клаузой: *«В Нём было создано всё...»*. Таким образом получается аллюзия ко всему версету Ин 1:3 согласно чтению С, что с соответствующими ссылками было показано в подразделе 6.5.1.

Зато первая часть христологического гимна Кол 1:15-20, а именно версеты **Кол 1:15-17**, и прежде всего в связи с явной параллелью клаузы Кол 1:16а к Ин 1:3с охотно использовалась отцами церкви, начиная с Тертуллиана, для достижения текстуального эффекта чтения С при сочетании Ин 1:3а+Кол 1:16а (см. подразделы 6.4.1, 6.4.3, 6.5.1-3, 6.5.5, 6.5.7, 6.5.9, 6.5.11). Мы же теперь рассмотрим пассаж Кол 1:15-17 с точки зрения становления в нём новозаветного учения о Сыне Божьем как о космическом принципе, ближе всего стоящего к логологии периода Ин 1:1-5, что собственно и привлекало к этой части гимна отцов церкви.

---

<sup>407</sup>Согласно другим рукописям: *...совершив Собой очищение наших грехов...* - данная смысловая конъектура (вставка на основе догадки) служит раскрытию основной мысли послания: Христос принёс Собой единственную и неповторимую жертву, способную очистить от грехов всех верящих в Него.

<sup>408</sup>**воссел по правую сторону Величества на высоте** – нахождение по правую сторону хозяина дома считалось у евреев знаком особого почёта; здесь это выражение служит указанием на небесную славу Сына Божьего. **Величество** – одно из имён Божьих.

<sup>409</sup>Уже само имя Сына Божьего - *Первенец* (в Евр 1:6) указывает на Его превосходство перед ангелами.

<sup>410</sup>Эту идею Филон проводит в трактате *«Аллегории законов»* (III.95). Об этом см.: Eltester, F. –W., *op. cit.* – S. 149-150.

15 Он образ (εἰκὼν) Бога невидимого, рождённый прежде всякого создания (πρωτότοκος πάσης κτίσεως), 16 так что в Нём было создано всё (ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα), что есть на небе и на земле, видимое и невидимое, будь то троны, господства, начала, власти: всё через Него и для Него создано (τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται). 17 Сам же Он существует прежде всего (καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων), и в Нём всё обретает единство (καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν), <...>.

В 15-м версете гимнотворец обращается к павлову термину εἰκὼν=образ (ср. 2 Кор 4:4), служащему выражению тождества сущности Бога и Его Сына. При этом формула образ Бога невидимого призвана лишить данный термин его бытовой контаминации, предполагающей живописное или скульптурное изображение. К этому добавляется такая важная деталь, что Сын Божий - πρωτότοκος πάσης κτίσεως, что означает рождён Отцом прежде, чем Тот задумал всяческое творение будь-то духовных существ или материального мира. Таким образом, этот версет перекликается с пассажем Ин 1:1-2, где говорится о бытии божественного Логоса с Богом «в начале». 16-й версет интересен композиционно. Так, в нём встречается формула Сына Божьего как космического принципа, нашедшая затем очевидную параллель в версете Ин 1:3. Тем не менее, именно в Кол 1:16 она остаётся наиболее содержательной в этом отношении во всём Новом Завете: ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα: τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται - в Нём было создано всё: всё через Него и для Него создано. Итак, в Своём Сыне Бог замыслил создание всего, и не только создал «всё» при Его посредстве, но главное, создал не иначе как для Него. Проще говоря, в Сыне Божьем «всё», что создано Богом, обретёт свою цель и смысл. Эта формула включает в себя уточнения термина τὰ πάντα – всё (во множественном числе среднего рода), а именно - что есть на небе и на земле, видимое и невидимое, будь то троны, господства, начала, власти. Таким образом, после упоминания о творении Богом в Сыне «всего», и особого указания на духовный мир - что есть на небе, невидимое, перечисляются различные категории (чины) духовных существ - ангелов. Этим подчёркивается их подчинённое положение по отношению к Сыну Божьему. Версет Кол 1:17 в свою очередь служит своеобразным эфимием сказанному в версетах 15-м и 16-м, когда в первой клаузе гимнотворец возвращается к теме предвечного бытия Сына Божьего, а во второй к теме космического принципа. Последний случай особенно интересен, поскольку служит аллюзий уже к аристотелевой логологии, в которой космос предстаёт закономерным целым, проникнутым творческим Логосом, выступающим его производящей причиной и конечной целью. Филону эта мысль также была близка, хотя у нашего гимнотворца она ближе всё-таки к Аристотелю<sup>411</sup>.

В заключение следует отметить, что Ф. –В. Эльтестер предпринял свой поиск аллюзий к Филону в связи с его учением о Логосе, имея в виду именно содержание пассажа Кол 1:15-17<sup>412</sup>. Учитывая цель настоящего исследования, остаётся признать, что данный пассаж, действительно, остаётся ключевым для установления **(1)** тематики

<sup>411</sup>Ф. –В. Эльтестер находит у Филона мысль, к которой близка клауза Кол 1:17b, в его трактате «О бегстве и обретении» (110, 112), где он использует образ цепи (δεσμός), которой Логос удерживает вместе все части (συνέχει τὰ μέρη πάντα) космоса. - Elteter, F. –W., *op. cit.* – S. 142

<sup>412</sup>См.: Elteter, F. –W., *op. cit.* – S. 136-149.

периода Ин 1:1-5 - *предвечный божественный Логос как космический принцип*, **(2)** источника оригинального текста версета Ин 1:3 - *всё сотворено через Логоса и в Логосе* и **(3)** его связи с логологией Филона.

---