



Стремились ли новозаветные авторы сделать свои сочинения частью Библии: особый случай автора пролога Евангелия от Иоанна (Ин. 1:1-18)

Сергей Рузер | 01.11.2019

Заявив эту тему, я почувствовал, что она требует введения, разъяснений, отступлений и разветвлений, грозящих перегрузить текст еще до того, как дело дойдет до обсуждения собственно "библейских стратегий" автора Пролога. В попытке обойти это препятствие я сжал необходимую вводную часть предлагаемого эссе до ряда развернутых тезисов. Надеюсь, что такая "модульная" форма, с одной стороны, позволит сказать все, что я намереваюсь сказать, избегнув детализации, а с другой, стимулирует продолжение размышления над любой из намеченных тем – как со стороны читателя, так и со стороны автора.

1. Изначально греческое слово "библиа" (мн. число от *библион*, ср. евр. *сефер-сефарим*) означало просто "книги". С определенным артиклем и в контексте того, что в наши дни называют еврейско-христианской цивилизацией, термин "библиа/Библия" стал означать совокупность освященных религиозной традицией книг – Священное писание, Священные писания, Священные книги, библейский канон. Поскольку в действительности речь идет не об одной, но о различных традициях, то совокупность текстов, воспринимаемых как "Библия" в, скажем, разных течениях христианства, неодинакова. Хотя "ядро" библейского канона остается общим, целый ряд текстов (напр. кн. Иисуса сына Сирахова) появляются в одних Библиях, но отсутствуют в других.

2. Но если сравнивать еврейскую и христианскую традиции, то здесь налицо куда более существенное отличие в представлениях о составе Библии. В своей начальной стадии мессианское движение адептов Иисуса из Назарета естественным образом разделяло те или иные существовавшие в современном ему еврействе представления о Священном писании. Ряд христианских авторов второго века, хотя в значительной степени и настроенных уже на самоидентификацию христианства как отдельной от иудаизма, представляющей новое откровение "религии народов", закрепили статус еврейской Библии как основы их собственного Священного писания. Интерпретация еврейской Библии в свете формирующегося христианского учения была той стратегией, которая позволила этим авторам отвергнуть утверждения Маркиона и некоторых других о "пропасти между двумя заветами" и сохранить библейскую преемственность. Унаследованный таким образом еврейский канон стал со временем "Ветхим заветом" христианской Библии. Однако параллельно с борьбой за статус еврейского Священного писания шел и процесс отбора новых текстов, создававшихся в самих христианских кругах. Далекое не все детали этого процесса нам известны, но все указывает на то, что к концу второго века целый ряд таких новых текстов уже приобрел в глазах христиан священный ореол, став для них под названием "Нового завета" неотъемлемой (второй) частью Библии.

3. Таким образом, сложилась эта формообразующая ситуация, при которой, с одной стороны, общая основа библейского канона (Ветхий завет) призвана представлять общие корни еврейско-христианской "религиозной цивилизации", а с другой, наличие в составе христианской Библии Нового завета определяет особую, отличную от иудаизма, христианскую самоидентификацию. Однако ситуации этой не существовало в первом веке н.э., когда создавались, скажем, Евангелия, и когда диктовал свои послания ап. Павел. Для

первых поколений авторов, принадлежавших к движению уверовавших в мессианство Иисуса, Священным писанием, с которым они соотносились, были священные книги (*сефарим, библиа*) евреев. Впрочем, и за выражением "священные книги евреев" скрывается некая неопределенность. Нет сомнения, что к первому веку н.э., в результате длительного исторического процесса, сформировалось представление об общей структуре библейского канона: прежде всего, Тора (Пятикнижие) Моисея и затем пророческие и исторические тексты, а также ряд текстов, относительно которых существовали разногласия, следует ли считать их пророческими или, скажем, относящимися к литературе Премудрости. Хотя и в отношении "ядра" не было консенсуса: в общине самаритян сохранялась исключительность священного статуса Торы, не распространявшегося на пророческие книги; не исключено, что сходными были и воззрения священнической элиты Иерусалимского храма. Впрочем, даже там, где было согласие относительно общей структуры "священной библиотеки", границы оставались размытыми: некоторые, так сказать, периферийные тексты признавались священными лишь определенными частями и группами еврейского мира (напр., эллинистическое еврейство, прото-раввинистические круги, община, представленная свитками Мертвого моря и др.) и, наоборот, отвергались другими. Такая неопределенность безусловно отражала различия религиозного мировоззрения, но была у нее и вполне, так сказать, техническая подоплека. Традиционные еврейские тексты существовали тогда в свитках, вмещавших одну или, в крайнем случае, несколько библейских книг – это лишь в будущем техника, позволяющая сшивать в т.н. "кодекс" большие объемы рукописных текстов, будет применена к текстам священным. Иными словами, существовали лишь разрозненные свитки, но не было в наличии некой нормативной Книги книг с большой буквы, на которую можно было бы сослаться как содержащую весь канон. Можно представить, что в индивидуальном владении – и то у людей не только образованных, но и состоятельных, свитки-то были весьма дорогими – были один-два свитка. В общинном владении насельников Кумрана их было много, но и там они соседствовали с другими свитками – одним словом, оставался простор для понимания, где проходит граница между Книгами и книгами. Ну и, конечно, параллельное существование священных текстов в древнееврейском оригинале и в греческом переводе (которым пользовались евреи эллинистической диаспоры), а к концу первого века н.э. также и в арамейском/сирийском переводе (которым пользовались евреи Эдессы и региона) добавляли еще один параметр разноголосицы. При такой ситуации неудивительно, что в конце 1 в. н.э. еврейский историк Иосиф Флавий считает, что священный канон евреев состоит из двадцати двух книг/свитков (*Против Апиона* 1.8), а его современник, автор, так называемой, 4-й Книги Ездры (14:45), говорит о двадцати четырех книгах.

4. Первые поколения христианских авторов, действовавшие в описанном контексте, не могли знать, что спустя много лет их собственные писания будут включены в некую новую Библию. Как же они относились к тому, что писали? Для того, чтобы хотя бы попытаться ответить на этот вопрос, следует представить себе, как обстояло дело с созданием "новых" сочинений религиозного содержания в еврействе того времени и каким виделось их создателям соотношение между ними и текстами, уже освященными традицией.

5. Сознательно упрощая ситуацию, можно выделить период со 2-го века до н.э. (а то и с конца 3-го века до н.э.) до конца 1-го века н.э., как отличающийся более или менее сложившимся "библейским сознанием": при всей размытости границ канона было ясное ощущение его наличия. Более того, распространилась идея, что дар пророчества, отличавший древний этап религии Израиля, ныне уже недоступен (хотя и вернется во времена эсхатологического избавления) – идея, которая, одновременно, и отражала стремление к "закрытию", завершению канона, и давала этому стремлению легитимацию.

На этом фоне можно выделить два – для нашей темы наиболее актуальных – типа нового литературного религиозного творчества. К первому типу относятся сочинения, соотносящиеся с древними священными книгами как с уже "завершенной" Библией, над

которой они размышляют и в свете которой истолковывают новый религиозно-исторический опыт, причем их вторичность по отношению к собственно Священному писанию явно выражена. Примером могут служить библейская экзегеза Филона Александрийского, как, впрочем, и его жизнеописание Моисея, *Иудейские древности* Иосифа Флавия или кумранские комментарии к книгам библейских пророков (т.н. *пешарим*).

Ко второму типу принадлежат тексты, которые отражают, если угодно, несогласие с "закрытием канона" и претендуют на то, чтобы стать его частью. Полемиическая стратегия таких текстов двояка. С одной стороны, в них делается упор на пророческий, в откровении данный, характер содержания, а значит, и на его принадлежность библейской литературе. А с другой – в рамках, если угодно, уступки довлеющему воззрению о прекращении пророчества – реципиентом откровения здесь представлен не остающийся неизвестным автор текста, но тот или иной персонаж из далекого библейского прошлого, то есть из эпохи, когда, согласно все тому же довлеющему воззрению, голос Бога все еще явственно звучал (т.н. *псевдоэпиграфы*). Вот три из ряда наиболее известных примеров псевдоэпиграфов, датируемых первой половиной 2-го века до н.э.: Кн. Юбилеев, претендующая на пересказ дополнительного и не вошедшего в Пятикнижие откровения, данного Моисею; 1-я Кн. Еноха, где описываются откровения, бывшие Еноху еще в допотопный период; и Кн. Даниила, герой которой удостоивается небесных видений в эпоху Персидского владычества, т.е., в эпоху поздних библейских пророков.

Похоже, что в самом стремлении к созданию новых текстов, претендующих на "внедрение в Библию", проявляется неудовлетворенность существующей "священной библиотекой" – библиотекой, которая, как можно предположить, с точки зрения авторов новой эпохи, страдает неполнотой, не раскрывает в должной степени идей, приобретающих в эту новую эпоху особую актуальность. Каковы же были идеи, которые продвигали указанные сочинения 2-го века до н.э., а потом и более поздние псевдоэпиграфы, идеи, ради которых стоило прилагать усилия по "расширению канона"? Можно указать на ангелологию (по большей части замалчиваемую в книгах установившегося еврейского канона) – ангелы как посредники откровения, небесный мир как мир ангелов и как прототип мира земного – и на прозрения о конце мира (эсхатология), в т.ч., и о приходе Мессии. Отметим, что, в конечном счете, судьба различных псевдоэпиграфов складывалась по-разному – я имею в виду успех их претензии на присоединение к Библии. За кн. Даниила, после нескольких веков не вполне определенного статуса, в конце концов закрепилась репутация священного текста еврейской Библии, попала она и во все христианские варианты Ветхого Завета. Кн. Юбилеев, судя по всему, воспринималась как часть канона членами общины, представленной свитками Мертвого моря (среди которых было найдено немало свитков, содержащих ее древнееврейские фрагменты), но была, в конце концов, отвергнута раввинистическими кругами иудаизма и, таким образом, в собрание книг, ставшее стандартной еврейской Библией, не попала. Впоследствии она была включена (в переводе на язык *геез*, на котором она и сохранилась) в канон Эфиопской церкви, по-видимому, благодаря тому, что почиталась местной еврейской общиной (но не в Библию западных христианских конфессий). 1-я Кн. Еноха повсеместно осталась вне Библии.

Укажу для сравнения на два других типа выражения стремления к присоединению к канону, отражающих культурные ситуации, отличные от той, что породила псевдоэпиграфическую форму религиозного творчества. Первый относится к более ранней эпохе, так называемому, поздне-библейскому периоду, когда представление о прекращении пророчества еще не закрепилось в сознании. В этом контексте еще не было острой необходимости в упоре на дополнительное откровение как на оправдание присоединения нового текста к существующей "священной библиотеке", и стратегия, обслуживающая "библейские амбиции", могла выражаться иначе. Ярким примером здесь могут служить книги Хроник (Паралипоменон), создающиеся в рамках полемиической задачи представить исправленную версию более древнего исторического нарратива, приведенного в книгах Царств. Автор Хроник начинает свое повествование с пространнейшего родословия, от Адама через все

промежуточные поколения, все нескончаемые разветвления и ответвления вплоть до героев собственно повествования Хроник – начиная с царя Саула (1 Пар. 1-9). Родословие это, копирующее стиль кн. Бытия, претендует на то, чтобы восполнить имеющуюся в кн. Царств лагуну и воссоздать цепочку исторической преемственности, столь важной для статуса царской власти. Такая стратегия призвана оправдать претензию Хроник на присоединение к корпусу текстов, в котором уже есть кн. Царств, и задним числом мы знаем, что она оказалась удачной. Другим примером является кн. Руфь, полемически реагирующая на идеи национальной особенности и замкнутости, характерные для кн. Эзры-Неемии. Родословная цепочка, приводимая в конце книги (Руфь 4:18-22), судя по всему, призвана проиллюстрировать идею открытости по отношению к иноплеменникам (именно моавитянка Рут оказывается прабабкой царя Израиля Давида). Но и не только это: она должна восполнить важное звено в картине исторической преемственности, недостающее в уже приобретенных к тому времени канонических текстах – на сей раз касательно именно царского дома Давида. Опять же, задним числом, можно констатировать, что не в последнюю очередь благодаря такой "упаковке" трогательная история присоединившейся к Израилю моавитянки Руфи стала частью Библии.

Второй отличный от псевдоэпиграфического тип стремления к расширению установившихся границ канона можно обнаружить в контексте эсхатологического мировоззрения, утверждающего продолжение – или возобновление – действия дара пророчества (дара Святого Духа) в эпоху, которая, в рамках этого мировоззрения, воспринимается как непосредственно предшествующая концу времен. Такое мировоззрение отличало, например, общину, в которой были созданы свитки Мертвого моря: в них о членах общины говорится как о "помазанниках Святого Духа". Ряд исследователей полагает, что не только псевдоэпиграфы вроде кн. Юбилеев, но и определенные тексты, созданные в самой общине ее собственными ей известными "новыми" авторами, пользовались в ней – в силу представления о реализованном в ней помазанничестве духа пророчества и откровения – "библейским авторитетом".

5. После такого пространного введения можно, наконец, перейти к собственно теме моего эссе. К какой части очерченного спектра реакций на представление о существовании канона священных еврейских текстов (в значительной степени сложившееся к 1-му веку н.э.) следует отнести тех или иных новозаветных авторов? Иными словами, мы возвращаемся к поставленному ранее вопросу: в какой мере авторы самых ранних христианских сочинений, действовавшие в поле существующих еврейских представлений и не ведающие о том, что в далеком будущем их сочинения станут основой особого христианского канона, стремились к созданию текстов, которые имели бы "библейскую перспективу", т.е. по своим характеристикам могли бы принять участие в соревновании за включение в уже существующую еврейскую Библию.

На мой взгляд, новозаветные тексты указывают на наличие здесь разнообразных стратегий. Скажем, Откровение Иоанна представляет читателю откровение, данное самому Иоанну через Иисуса Мессию (Христа), и раскрывающее, среди прочего, тайны конца времен. Текст полон библейских аллюзий и скрытых цитат из Исаяи, Иеремии, Иезекииля и других пророков, однако заявка на апокалиптическое откровение с очевидностью ставит этот текст в ряд сочинений апокалиптического жанра *пост-библейской* эпохи (как, напр. кн. Еноха). С другой стороны, в отличие от псевдоэпиграфов, автор здесь не считает необходимым приписать откровение Конца персонажам древней истории Израиля – он действует в рамках свойственного ранним адептам Иисуса эсхатологического мировоззрения, согласно которому в наступившие мессианские времена дар духа пророчества (пророческого откровения) снова дан избранным Израиля. Как сходство с другими еврейскими апокалипсисами эпохи, так и указанное отличие, могут указывать на присутствующее здесь стремление представить этот текст частью существующей "священной библиотеки".

Послания ап. Павла – я имею в виду в первую очередь те несколько посланий, которые, как полагают, действительно написаны (надиктованы?) самим Павлом – представляют, как мне видится, совершенно иную установку. Действительно, по свидетельству самого Павла, он пережил ставшее формообразующим для его дальнейшей биографии откровение (см. Гал. 1:15-16, ср. Деян. 9:3-7, 15-16). Однако то, с чем Павел обращается к своим адресатам, в подавляющем числе случаев касается тем, которые не суть передача-пересказ того самого откровения, но отражение нынешних, актуальных размышлений, страстной убежденности, полемических установок самого апостола. В характерном пассаже в 1 Кор. 7:25-40 Павел недвусмысленно указывает на то, что относительно обсуждаемой в послании животрепещущей темы брака и воздержания от оного, он не имеет никакого прямого "повеления от Господа". *Несмотря на это*, считает апостол, к его совету, совету человека, удостоившегося когда-то дара Духа и пребывающего, как он надеется, в милости Божьей, стоит прислушаться. Павел, несомненно, знаком с мировоззрением перво-христианской общины относительно возобновления действия – в ее среде – духа пророчества, иными словами, относительно данного ее членам дара Святого Духа. Резонно предположить, что он разделяет это мировоззрение (хотя не исключено, что с некоторыми оговорками), касающимися определенных аспектов связанного с этим мировоззрением феномена – экстатическими и не только (см., напр. 1 Кор. 12-13, 2 Кор. 12:1-9). Однако послания Павла, с их соответствующими вовсе не пророческому, но *эпистолярному* жанру, преамбулами и заключительными аккордами, не содержат никаких указаний на то, что автор видит в высказываемых там мнениях непосредственно слово Божье и стремится сделать послания частью существующей еврейской священной библиотеки. Это, разумеется, никак не противоречит тому, что к различным текстам и темам этой библиотеки он многократно апеллирует.

При обсуждении нашей темы преамбула текста вообще имеет первостепенное значение. Так, преамбула Евангелия от Марка (Мк) заявляет прежде всего о том, что речь идет о жизнеописании Мессии (Помазанника), сына Божия (Мк. 1:1), причем смысл обоих наименований раскрывается в Мк. 1:10-11: речь идет о помазанничестве Духа, в то время как "сын Божий" в этом контексте означает "избранник Божий". Нет сомнения, что, с точки зрения автора Мк, речь идет о тексте исключительной важности, о тексте, представляющем читателю биографию Мессии. Мессия у Марка в самом начале своего служения удостоивается дара Духа, возобновляя прерванную было преемственность библейского пророчества, с которым евангелие немедленно устанавливает связь (Мк. 1:2-3). Однако, с точки зрения "презентации" мессианской биографии, не наблюдается никаких особых усилий придать тексту "библейскую ауру": само Евангелие не представлено как результат откровения – будь то древнего или современного – и преамбула никоим образом не пытается встроить биографию Мессии в существующий библейский нарратив.

В отличие от Мк преамбула Евангелия от Матфея (Мф) построена как родословие; родословие это восходит к праотцу народа Израиля Аврааму, но центром его, несомненно, является Давид, отдаленным потомком которого Мф представляет героя своего повествования Иисуса из Назарета. Таким образом, автор включает жизнеописание Мессии Израиля в библейский контекст, устанавливая неразрывную связь с библейской историей избранного народа и копируя при этом стиль родословий книги Бытия. В этом смысле Мф идет по проторенному пути уже упомянутого автора кн. Хроник, и отчасти, кн. Руфь, которые, как отмечалось выше, прибегали к стратегии родословий, чтобы внедрить свои сочинения в состав библейской литературы. Таким образом, можно с осторожностью предположить у автора Мф стремление обеспечить создаваемому им жизнеописанию Мессии – по крайней мере, в сознании самих adeptов Иисуса – место в рамках еще не окончательно оформленных "краев" еврейского канона.

Показательно, что в Евангелии от Луки (Лк) родословие Иисуса – здесь оно, существенно видоизмененное, дается по восходящей линии -- приводится не в программной преамбуле, а

в связи с его крещением в водах Иордана (Лк. 3:23-38). Не менее показательным, что функция родословия здесь (хотя попутно оно, разумеется, встраивает Мессию в библейскую историю) состоит совершенно в другом: оно призвано представить читателю объяснение Лк трудному, с его точки зрения, понятию "сын Божий". В отличие от упомянутого выше объяснения Мк, приводимая здесь генеалогия указывает на то, что "сын Божий" следует понимать как сын/потомок Адама (второй Адам) – Адама, который как раз и был "сыном Божиим", – в смысле сотворения непосредственно Богом.

Что же касается преамбулы (Лк. 1:1-4), то она как раз лишена каких бы то ни было библейских элементов. Вместо этого автор сообщает здесь о методах своих исторических изысканий, о работе с имеющимися документами и источниками, и, таким образом, гарантирует достоверность приводимого далее описания событий, непосредственным свидетелем коих он, увы, не был. Именно в качестве тщательного и добросовестного историка позиционирует себя автор, поставивший перед собой задачу создания достоверной хроники не только жизни самого Иисуса, но и – в судя по всему принадлежащей тому же автору кн. Деяний (Деян) – истории первого поколения последователей Иисуса, движения, к которому на определенном этапе автор примкнул. Нет никаких сомнений, что, как автор мессианской биографии и ранней истории современного ему мессианского движения, Лк видит в своем сочинении текст чрезвычайной важности. Но при этом дошедший до нас текст Лк-Деян не содержит прямых указаний на "библейские амбиции" автора. Здесь уместно сравнение с создаваемыми примерно в тот же период историческими эпопеями Иосифа Флавия, который никоим образом не претендовал на то, чтобы они стали частью Библии. Что думали на пару столетий раньше авторы исторических Маккавейских книг сказать труднее – канон тогда был еще менее "закреплен". Во всяком случае, их слишком современная историчность (судя по всему, наряду с другими, может быть даже более вескими причинами) в конечном счете предотвратила их включение в еврейский канон – но зато они попали в целый ряд христианских ветхозаветных канонов.

6. Предшествующее обсуждение разнообразия литературных стратегий, использованных различными новозаветными авторами vis-à-vis в значительной мере уже сформировавшегося еврейского библейского канона, позволяет теперь высказать некоторые соображения относительно Евангелия от Иоанна (Ин). Соображения эти, в известной степени, проистекают из обсуждений с проф. Яиром Заковичем с кафедры библеистики Иерусалимского университета, в рамках нашего совместного исследовательского проекта. Я пользуюсь случаем поблагодарить Яира, но, разумеется, ответственность за то, что я говорю здесь, остается исключительно на мне.

И в Ин тоже, в первую очередь, преамбула – то, что обычно называют Прологом (Ин. 1:1-18) – может содержать указания на то, каким стремился автор евангелия (или несколько более поздний редактор, предваривший евангелию текст Пролога) представить соотношение между его сочинением и еврейской библейской традицией. Обратим внимание на Ин 1:12-13: "А тем, которые приняли его [свет], дал власть быть чадами Божиими – верующим во имя Его, которые не от крови, ни от вожделения плоти, ни от вожделения мужа, но от Бога родились" – таково представление автора о подлинном рождении восприимчивых божественного света. Учитывая такую его установку, нас не должно удивлять, что путь Мф, "встраивающего" жизнеописание Иисуса в существующий библейский нарратив через родословную, оказывается для Ин неприемлемым. Это, однако, никоим образом не означает, что Ин отказывается от установки на "библейское качество" жизнеописания Мессии – только цель достигается через выстраивание связи не с Давидом, и даже не с Авраамом, а с самым началом творения, осуществленного словом Божиим, и с явленным в первый день светом божественной животворящей истины (Ин. 1:1-5):

В начале было слово (логос), и слово было у Бога, и Бог был слово (или: и слово было Бог). Оно было в начале у Бога. Все через него начало быть, и без него ничто не начало быть, что

начало быть. В нем была жизнь, и жизнь была светом людей. И свет во тьме светит, и тьма не объела (не постигла? не превозмогла?) его.

Вполне вероятно, что этот гимн подспудно соотносится с определенными философскими конструкциями греко-римского культурного ареала, но эксплицитно, он несомненно, отсылает читателя к началу книги Бытия с довлеющим там мотивом "творения словом" ("И сказал Бог...и стало так"), с созданием света как первым актом творения и, наконец, с необходимостью отделения света (который изначально "во тьме светит") от тьмы (см. Быт. 1:3-5). Давно было замечено, что и выраженное у Ин с такой поэтической силой выделение "слова" в отдельную божественную ипостась (недаром Синодальный русский перевод предпочитает использовать заглавное "С") следует в русле существующей библейской и пост-библейской еврейской традиции. В этой связи обычно указывают на картину творения, представленную – в явном диалоге с Быт 1 – в Притч 8:22-31, где такой ипостазированной посредницей процесса творения выступает Премудрость. Или на арамейский парафраз Пятикнижия, где в качестве посредника фигурирует *Мемра* (*высказывание, слово*, см., напр. *Таргум Неофити* на Быт. 1:1-3; *Таргум Йерушалми Б* на Исх. 12:42), и, наконец, на размышления о творении еврейского философа Филона Александрийского (1-я пол. 1 века н.э.), писавшего по-гречески и использовавшего, для наименования мысли Бога, его идеи мира и одновременно посредника творения, тот же термин слово-логос, который фигурирует в Прологе. У Филона логос эксплицитно представлен как "ипостась" Всевышнего и даже назван *deuteros theos*, "второе божество", или в другом месте *huios theou* (сын Божий, т.е. не сотворенный, но "происходящий из" Бога). Первый и основополагающий акт творения, создание света (истины) становится, таким образом, первым актом творения, осуществляемого через божественное слово; свет, таким образом, оказывается отождествленным с логосом. Согласно Филону, это и есть тот "образ и подобие" трансцендентного Всевышнего, который нам только и дано познать. Возможным это оказывается в силу того, что наш "внутренний человек", наша интеллектуально-духовная основа в свою очередь создана по образу и подобию этого первого образа и подобия (см. Филон, *Вопросы и ответы к кн. Бытия* 2:62, 9:6; *О сотворении мира* 31, 33-34). Отмечу также, что некоторая неловкость фразы в Ин. 1:3 ("Все через него начало быть, и без него ничто не начало быть, что начало быть"), ощущающаяся и в греческом оригинале, может указывать на то, что речь идет о закрепившейся формуле. И, действительно, почти точную параллель мы находим по-еврейски в кумранском *Уставе общины* (11:11), где "посредник творения" назван поочередно "разумением" и "помышлением" Бога. Таким образом, похоже, что первыми строками Пролога Ин укореняет свой текст не только в самом начале библейского нарратива, но и в длительной традиции интерпретации – и ре-интерпретации – описания творения в кн. Бытия на более поздних этапах еврейской традиции вплоть до его собственного времени.

Но Ин не останавливается на этом традиционном мотиве, ибо стратегия его состоит в установлении сущностной связи между словом/светом Божьим, явленными еще при сотворении мира и откровением, данным через Мессию, носителя (или воплощения) этого слова/света (Ин. 1:14-18). Можно предположить, что в контексте Четвертого Евангелия эта глобальная идея, связывающая воедино начало бытия с *завершением* истории, обслуживает помимо прочего и стремление автора утвердить его текст не просто как часть, но и как завершение священной "библейской библиотеки", как последнее недостающее в Библии сочинение о Мессии – не исключено, что в рамках соревнования с другими, предшествовавшими ему, создателями жизнеописаний Иисуса (см. Ин. 21:25). Такой "элемент финальности", присущий Ин, претендующему на то, чтобы все, начиная с сотворения мира, осмыслять отныне в свете создаваемого им жизнеописания Мессии, отличает его от, скажем, библейско-ориентированных стратегий Мф.

Подчеркну, однако, что в отличие от Притч 8 и, в определенной степени, от Филона, центральной темой Пролога ни в коей мере не является сотворение мира в целом (горы и долины, моря и суша, светила небесные и т.д.). Пролог сосредоточен исключительно на

первом дне творения, на творении света, который понимается – в рамках стандартной интерпретации еврейской традиции периода Второго храма и позже – как свет истины, свет откровения (нечто подобное имеет место и в пассаже из *Устава общины*, упоминавшемся выше). Похоже, что именно в этом смысле – а не в смысле творения видимого мира – Пролог представляет Мессию как носителя (воплощение?) божественного света/слова/логоса. Но если так, то автор Пролога не мог не принимать во внимание, что в рамках еврейского канонического сознания Тора, книга и сакральное ядро библейской традиции, уже давно была осмыслена как слово Божье – в тексте самой Торы изобилует "прямая речь": "И сказал Бог". Более того, в рамках все того же канонического сознания, свет божественной истины, сиявший еще при сотворении мира, был идентифицирован с откровениями Израилю в последующей его истории – и, конечно, опять же, в первую очередь, с данной на Синае – через Моисея – Торе. Достаточно упомянуть Притч 6:23 ("Ибо заповедь есть светильник, а Тора – свет, и [ее] назидания – путь к жизни") или гл. 2-5 Исаяи, где Тора многократно идентифицируется со светом (см., напр. Ис 2:3, 5). Похоже, что и корневое родство слова свет (евр. *or*) с арамейским термином для Торы (*орайта*) способствовало такой идентификации.

И еще: уже Иисус сын Сирахов (гл. 24) идентифицирует Премудрость из Притч 8, где она выступает в качестве партнера/посредника Бога при сотворении мира, именно как Тору. Идея эта появляется позже и в раввинистическом мидраше, где Тора оказывается вдобавок небесным планом задуманного Творцом мира (*Быт. Р.* 1.1). Через идентификацию с Премудростью Тора стала, в свою очередь, идентифицироваться и с деревом или источником жизни (см. Притч 3:18). Все сказанное заставляет меня предположить, что, опираясь на еврейское Писание, в своей попытке создать его завершающий мессианский текст и представляя Иисуса-Мессию как носителя того самого первоначального слова/света, Ин был должен как-то соотноситься с тем фактом, что функция "носителя *логоса*" многими уже отведена Моисеевой Торе, то есть, существующему каноническому тексту. Ниже я предлагаю некоторые соображения относительно того, как Ин решает возникающую проблему.

Остановлюсь на двух, на мой взгляд, главных стратегиях, примененных здесь автором Пролога. С одной стороны, он создает параллелизм между предыдущими этапами истории откровения божественного *логоса*/света и финальным откровением *логоса* через Мессию. Достигает он этого с помощью замечательной неоднозначности пассажа, который может быть отнесен и к раскрытию *логоса* в Мессии, и к судьбе откровения, данного Израилю на Синае (Ин. 1:9-13): "Был свет истинный, который просвещает всякого человека, приходящего в мир. В мире был, и мир через него начал быть, и мир его не познал, пришел к своим, и свои его не приняли". Кто что отверг и не принял? Израильтяне отвергли слово Божье, данное им в Торе у горы Синай (мотив неверности народа является, разумеется, сквозной темой и самой Торы и филиппик пророков)? Или современные Иисусу израильтяне отвергли слово Божье, принесенное Мессией? Вопрос о первоначальном смысле этого пассажа остается открытым, но, будучи включенным в Пролог, он, именно благодаря указанной неоднозначности, указывает на еще одно "библейское качество" явления *логоса* в Мессии: как и в случае с Торой, как и в случае первоначального света, успех откровения и здесь оказывается ограничен: свет хоть и не побежден тьмой, но тьма остается там, силится и не может постигнуть и принять свет.

Отмечу, что параллелизм этот может обслуживать все то же стремление стать интегральной частью истории откровения, если угодно, последней книгой еврейской Библии. Он дополняется повествовательной стратегией, обнаруживаемой уже не в Прологе, но в самом евангельском нарративе, стремящейся представить Иисуса как нового Моисея: в отличие от других евангелий Ин описывает совершаемые Иисусом чудеса как (улучшенное) повторение знамений, явленных через Моисея при исходе из Египта. Здесь Ин является ранним свидетелем тенденции, широко представленной в раввинистических источниках, согласно которой "последний спаситель", т.е. Мессия, будет подобен первому, т.е. Моисею (см., напр. *Когелет Р.* 1.1, *Рут Р.* 5.6, *Песикта д-р. Кахане* 5.1, *Бе-мидбар Р.* 11.2).

Как уже отмечалось, желание дополнить канон, как правило, заключает в себе и элемент полемики, неудовлетворенности. Неудивительно, что и Ин, который, как и его община, находится в полемике с теми или иными кругами еврейства, движим необходимостью утверждения превосходства откровения *логоса*/света, данного через Мессию его избранным адептам, над "общим" откровением Израиля. Выше я уже упомянул мимоходом, что чудеса Иисуса представлены как улучшенный вариант чудес Моисея – вот только один пример: Моисей превращает воду Нила в кровь, в то время как Иисус превращает в Кане воду в (красное) вино (Ин. 2:1-11). Но, похоже, что и финал Пролога недвусмысленно указывает на преимущество Иисуса над Моисеем, этим общепризнанным носителем божественного *логоса* (Ин. 1:17-18):

Ибо Тора (Синод. пер.: закон) дана через Моисея, благодать же и истина осуществились (Синод. пер.: произошли) через Иисуса Мессию. Бога не видел никто никогда; едиnorodный Сын, пребывающий в лоне Отца (логос), он явил.

Нет сомнения, что Пролог здесь отсылает читателя к описанию получения Моисеем вторых скрижалей Завета – после того, как он, разгневанный тем, что в его отсутствие сыны Израиля сделали себе литого тельца и поклонялись ему как Богу, разбил первоначальные скрижали (Исх. 32:1-34:7). Именно здесь Моисей просит Всевышнего подтвердить, что, несмотря на грех народа, Он по-прежнему будет с Израилем и, как знак этого, Моисей просит явить ему славу Господню (Исх 33:13-18). Всевышний соглашается "привести перед Моисеем" славу свою, но подчеркивает, что самого "лица его" не будет дано увидеть (Исх. 33:19-23, ср. "Бога не видел никто никогда" в процитированном пассаже из Ин. 1:17-18).

Однако, диалог с Синайским откровением этим здесь не исчерпывается: особый вклад откровения слова Божья, явленного через Мессию, определен у Ин как реализация "благодати и истины", а это не что иное, как главные атрибуты откровения Всевышнего на горе Синай: "И прошел Господь пред лицом его и провозгласил: Господь, Господь, Бог человеколюбивый и милосердный, долготерпеливый, исполненный благодати (милосердия) и истины" (Исх. 34:6). Перед нами не лишнее напряжения сочетание полемической стратегии, утверждающей преимущество мессианского откровения слова Божьего, с консервативной стратегией, настаивающей на том, что в Мессии реализуется не что иное, как то самое слово Божье, которое уже *прозвучало на Синае*. Похоже, что именно зазор между прозвучавшим откровением и его "реализацией" – даже если природа этого зазора остается здесь не до конца проясненной – позволяет автору Пролога балансировать между сохранением неразрывной связи со священным ядром еврейской традиции и идеей превосходства мессианского *логоса*.

Заключение.

Для нашего обсуждения Ин поучительно сравнение с Евангелием от Фомы (ЕФ), написанному, вероятно, в несколько более поздний период, в середине 2-го века н.э. Одним из центральных мотивов ЕФ является – и, по крайней мере, частичная параллель с Ин здесь несомненна – мотив первоначального света, предшествовавшего творению, и призыв вернуться к этому свету. Однако, в отличие от консервативного Ин, соотносящегося также и с более новыми, промежуточными, если угодно, фазами откровения божественного света, прежде всего в Торе, автор ЕФ делится с читателем следующей идеей, представленной им как диалог Иисуса с учениками (ЕФ 52): "Ученики сказали ему: двадцать четыре пророка пророчествовали в Израиле и все они возвещали о тебе. Он же сказал им: вы оставили живого, находящегося среди вас, и предпочли говорить о мертвых".

Как упоминалось выше, уже к концу 1 в. н.э. существовала – наряду с другими – традиция, согласно которой Священное писание евреев состояло из двадцати четырех книг. Поставленный перед той же дилеммой, что и Ин, автор ЕФ решает ее в рамках того, что

можно условно назвать гностическим отрицанием существующего Священного писания в пользу абсолютной новации нового откровения: он (как и Маркион примерно в то же время) уже не считает нужным поддерживать связь с тем, что еврейская традиция считает древним откровением божественного света. Более того, то, что традиция считает источником и древом жизни, ЕФ определяет как мертвечину.

Я пытался показать, что стратегия Ин принципиально иная. Полагаю, что необходимость наблюдаемого в Прологе балансирования проистекает из религиозно-культурной, да и социальной, ситуации автора, действующего в контексте довлеющего "библейского сознания" – сугубого авторитета уже освященных еврейской традицией текстов, особенно Торы (Пятикнижия) Моисея, воспринимаемой – как вне, так и внутри общины Ин – как данное свыше слово Божье и животворящий свет его истины. Хотя, и будучи апологетом особой мессианской веры и, по-видимому, резко полемизируя с теми, кто ее отказывается принять, автор Пролога остается человеком упомянутого "библейского сознания", не только не порывая с ним, но и делая все возможное, чтобы Пролог помог Четвертому Евангелию быть принятым – по крайней мере, членами того религиозного движения, к которому сам автор принадлежал – в качестве заключительного текста еврейской Библии.

Нас не должно удивлять, что впоследствии христианская интерпретация, рождавшаяся в совершенно иной ситуации, когда Ин уже был частью нового христианского канона, зачастую игнорировала "консервативную подоплеку" Пролога, сосредотачиваясь исключительно на мотиве превосходства мессианского откровения.

Editorial remarks

Впервые опубликовано: "Христианос" 21, Рига, 2012.