

Дух дышит, где хочет
Введение в православное учение о
Святом Духе
священник Георгий Завершинский

Глава 1. Пневматология ветхозаветных авторов

Тема пневматологии, к которой мы обращаемся, подводит нас к необходимости уяснить происхождение учения о Святом Духе, его терминологию. Святитель Григорий Богослов пишет: «Ветхий Завет ясно проповедовал Отца, а не с такой ясностью Сына; Новый открыл Сына и дал указание о Божестве Духа; ныне пребывает с нами Дух, даруя нам яснейшее о Нем познание. ... Надлежало, чтобы Троичный свет озарял просветляемых постепенными прибавлениями, как говорит Давид, восхождениями от славы в славу»⁶. Опираясь на это положение святоотеческой традиции, в данной главе мы постараемся увидеть постепенное развитие представлений о Духе, не систематизируя их обособленно от христологии и триадологии⁷, но обобщая те представления у ветхозаветных авторов, которые подготовили почву для пневматологии апостола Иоанна.

Открываясь Моисею, Бог называет Свое имя: «Я есмь Сущий ... так скажи сынам Израилевым: Сущий [Иегова] послал меня к вам» (Исх. 3:14). Это обуславливает отношения народа с Тем, Кто пожелал лично открыть Себя как Сущий (ὁ ὢν). Личное имя Святого Духа в Ветхом Завете (ВЗ) остается скрытым, а Его персональное бытие выявляется только опосредованно, через Его действия и принадлежность Богу. В разных книгах ВЗ Дух, сопровождая божественные действия, именуется: Дух Божий (πνεῦμα θεοῦ⁸), Дух Господень (πνεῦμα κυρίου), Дух владычественный, Дух благий, в зависимости от обращения прямой речи – Дух Мой или Дух Твой; выражение «Святой Дух» (τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον) встречается трижды: Пс. 50:13, Ис. 63:10,11, когда подчеркивается Его вовлеченность в святость Бога-Троицы. Иегова – Святой Израиля, Чей Дух ведет верных к надмирной святости и восстанавливает общение их с Господом, а для тех, кто отвергает Духа, Он является судящим и наказывающим. Таким образом, мы видим, что в ВЗ выражение «Святой Дух» не используется как надлежащее имя. Только с

приходом Мессии и схождением Духа в день Пятидесятницы это выражение обретает значение личного имени, которое в церковной традиции идентифицируется с Третьим Лицом Пресвятой Троицы несколько позднее⁹. Мы знаем, что в раннехристианский период апостол Павел еще использует выражения «Дух», «Дух Божий», «Дух Христов» (Рим. 8:9–11) как взаимозаменяемые, ясно не различая Третью Ипостась. И лишь в более поздний период делаются шаги к раскрытию персональных свойств Духа – прежде всего в Евангелии от Иоанна и его Первом послании¹⁰. Насколько мы вообще можем говорить о системе иоанновского богословия в Евангелии от Иоанна и его Первом послании, настолько систематичными являются и его представления о Святом Духе, впервые в новозаветной традиции составленные как учение.

В иоанновской традиции мы встречаем три именованья Духа: Святой Дух, Дух истины (τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας) и Утешитель (ὁ παράκλητος), из которых два последние присущи исключительно Иоанну и встречаются только в Прощальной беседе Спасителя (Ин. 14–16). Эти последние именованья в явном виде отсутствуют в ветхозаветной традиции, однако возможно исследование генезиса каждого из них, а также проявлений Личности и действий Святого Духа в дохристианский период. В исследовании данного вопроса мы будем опираться на труды православных священников Иоанна Брека и Павла Тарази.

Возвращаясь вновь к библейскому образу творения из ничего (Быт. 1:1–2), мы можем увидеть то, что радикально отличает его от более древнего вавилонского мифа, – это движение Духа над водами, движение, которое в первоначальную темноту и хаос привносит упорядоченность, жизнь и красоту. Для раскрытия идеи замысла Божьего о мире и силы, готовой реализовать этот замысел, используется древнееврейский глагол *merahepet*¹¹, обозначающий высиживание яиц и переведенный словом «носился» (Быт. 1:2). На этом основании в раввинистической литературе Дух Божий иногда сравнивался с голубем¹². Мы встречаем этот образ также у всех евангелистов: Мф. 3:16; Мк. 1:10; Лк. 3:22; Ин. 1:32,

что свидетельствует о преемстве ветхозаветной пневматологии. Действительно, ruach-Yahweh, или Дух Божий, – это сила, действующая вместе с dabar-Yahweh, Божественным Словом, чтобы произвести жизнь из безжизненного хаоса. Творение представляется как предмет непрерывной божественной активности, благословляющей и освящающей его в совместном действии Бога, Слова и Духа, воспринимаемыми древними евреями как различные проявления божественной силы, но впоследствии в христианстве идентифицируемыми как Ипостаси триединого Божества.

В еврейской традиции божественная сила исторически проявляется как ruach (термин, переводимый с древнееврейского как «ветер, дыхание или дух»¹³). Следует учитывать, сколь трудно точно передать все смысловые оттенки этого термина, постепенно входившего в употребление в течение более чем тысячи лет под влиянием различных слоев израильской традиции. Пневматологию еврейской традиции нельзя рассматривать независимо от хронологии, поскольку Бог открывает Себя и Свою волю постепенно. Например, как пишет Брек, свидетельства о Духе в пророчествах Иезекииля не могли быть известны Ягвисту, автору наиболее древнего пласта Библии¹⁴. Поэтому целесообразно говорить о Духе, каким образом Он проявляется в различных периодах истории Израиля, отслеживая как Его восприятие народом, так и Его творческие, освящающие и обнаруживающие действия. Вообще в ВЗ можно увидеть четыре различных образа духовных проявлений:

– Дух Божий, открывающий Израилю пути спасения, например: Чис. 11:25; Суд. 3:10; 1Цар. 10:10; Ис. 63:14.

– дух жизни – жизненная сила человека и прочего творения, например: Быт. 6:17, 7:15, 35:29; Суд. 15:19.

– служебный дух, добрый или злой, посылаемый или попускаемый Богом для определенного дела, например: Чис. 5:14; 1Цар. 16:14–16, 23; 1Пар. 12:17; Ис. 11:2; Ос. 4:12, 5:4.

– дух человеческий, приемлющий от внешних духовных действований, например: Быт. 41:8; Втор. 2:30; Суд. 8:3; 3Цар. 21:5; 1Пар. 5:26; Пс. 105:33; Прит. 20:27.

Рассмотрим развитие этих образов¹⁵ в различные исторические периоды Израиля, придерживаясь следующего порядка: Пятикнижие, исторические книги и пророки. Пророки, в свою очередь, рассматриваются в следующем порядке: до вавилонского пленения и после. Затем рассмотрим традицию учительных книг.

1.1. Пятикнижие¹⁶

Ягвист (J) датируется периодом X – начала IX века до Р. Х.¹⁷. Ключевым для иудейской антропологии является Быт. 2:7, где «дыхание жизни» (LXX: ἡ πνοή ζωής) выражено не термином ruach, но близким ему по смыслу neshama, означающим жизненную силу божественного происхождения, которая животворит безжизненное материальное тело. Иоанн Брек замечает, что в Быт. 3:8, где говорится о прохладе (ruach) дня, термин ruach используется для описания чисто природного феномена, сопровождающего движение и жизнь сотворенного мира, и это место является уникальным¹⁸. Обычно же в ВЗ ruach поддерживает жизнь и сопровождает божественные действия в истории Израиля, в том числе и через явления природы: Быт. 8:1; Исх. 10:13, 19; Числ. 11:31; 3 Цар. 19:11; Пс. 77:26, 134:7, 148:8.

Другое действие Духа – вдохновляющее, так, например, ruach-Elohim вдохновляет Иосифа на толкование снов фараона (см.: Быт. 41:38), Валаама, слышащего слова Божий, – на произнесение притчи (см.: Числ. 24:2). Здесь мы уже сталкиваемся с концепцией Духа как посредника Слова. Слово Божие promyshlaet о Своем творении посредством Духа, Который животворит тварь, а Дух исполняет Свою миссию в мире через Слово в пророчестве и откровении. Эта близость и соучастие, заметные в ветхозаветной традиции, отражаются в более поздней богословской традиции, провозглашающей различие Слова и Духа в ипостасном бытии, но единство их по сущности¹⁹.

У *Элогиста* (E) (700 г. до Р. Х.)²⁰ понятие ruach вмещает эмоции, чувства – Быт. 41:8, 45:26–27. Здесь сердце (leb) и дух (ruach) – взаимозаменяемые выражения сторон души (nephesh), связанных с эмоциями²¹.

Для того чтобы облегчить задачу Моисею, Бог передает от Духа, Который на Моисее, на семьдесят старейшин, которых знает Моисей (Числ. 1:16, 17). «И когда почил на них Дух, они стали пророчествовать, но потом перестали» (Числ. 11:25) – то

есть ruach пророчества приходит от Бога. Мы видим, что фактически в первоначальной традиции JE Дух Божий есть Дух, Который от Бога. Бог является источником Духа, но Дух никогда не понимается как идентичный с Богом, иначе говоря, Дух участвует в Божественном бытии.

Традиция *Второзакония* (D) (датируется примерно 621 г. до Р. Х.)²² содержит сходную с JE концепцию ruach, например, в Исх. 15:8,10 описываются действия, произведенные сильным порывом ветра (ruach) из «ноздрей» Яхве. В описании этих действий отражается древняя вера в то, что ruach, понимаемый как ветер, действует среди народа Божьего для того, чтобы защитить его от врагов и дать ему возможность продолжить освоение обетованной земли. Здесь Брек видит ясное предзнаменование миссии Духа Утешителя, целью Которой является оградить последователей Христовых от их врагов тем, что «Он, придя, обличит мир о грехе и о правде и о суде» (Ин. 16:8)²³.

Источник Пятикнижия *Священнический кодекс* (P) относится ко времени после вавилонского пленения, отражает тенденции V века до Р. Х. и содержит множество употреблений термина ruach. «Дыхание жизни» появляется в P дважды: Быт. 6:17, 7:15, кроме того, здесь термин ruach применяется для описания внутреннего состояния отдельного человека (см.: Быт. 26:35) или же отражает состояние народа как единого целого (см.: Исх. 6:9). В P, как и в более поздние периоды истории Израиля, встречаются описания личности человека, исполненного Духа Божия (см.: Исх. 31:3, 35:31, Втор. 34:9). Важное развитие концепции ruach находим в Чис. 27:18–23, где выделяется Иисус, сын Навина, в котором Дух уже присутствует и действует, и который благодаря этому выделяется как духовный лидер народа, исполняющий возложенную на него особую Божественную миссию. Таким образом, традиция P показывает, что религиозное сознание Израиля развилось от понимания ruach как объективного инструмента Божественной воли до представления о Духе как образе Божественной деятельности²⁴. Дух – это Бог в действовании; далее это будет становиться

более ясным в традиции Р, представленной Иезекиилем и другими пророками после пленного периода²⁵.

1.2. Исторические книги

В Книге Судей, основным источником которой является традиция JE, Дух Господень опять рассматривается как динамическая реальность или энергия, вдохновляющая и позволяющая избранным людям судить народ Израиля и вести его к победам в войнах. Иоанн Брек отмечает, что здесь дух, как посланная Богом «полуавтономная» сила, нисходит, возбуждает и овладевает личностью человека, отправляя его не только с желанием, но и с возможностью осуществить харизматическое лидерство в народе²⁶. Подобный антропологический аспект ruach видится в эпизоде, когда Самсон ожил, напившись воды, данной ему Богом, и стал судьей Израиля (см.: Суд. 15:19). Человеческий дух, подобно Божественному, является силой, необходимой для жизни. Поскольку человек не может жить без воздуха, то отнятие ruach (дыхания) ведет его к смерти. Поэтому необоснованное разграничение ruach человеческого от Божественного может исказить основополагающее понимание этого термина в традиции ВЗ, ибо оба они имеют свое начало в Боге.

Для исполнения Божественного плана может проявляться и дух лжи (2Пар. 18–20), действовавший, например, по попущению Господа во всех пророках царя Ахава, кроме Михея, который действительно видел все воинство небесное по правую и левую руку от Господа и предрек Ахаву, что дух лжи увлечет его к гибели.

Экстатическое пророчествование, свойственное ранним пророкам, происходило от духов, которые вдохновляли пророков, ошеломляя и подавляя их, причем ruach-Yahweh переходил от одного пророка на другого (от Седекии к Михею или от Илии к Елисею), вселяясь в них и передавая лидерство от одного к другому²⁷. Но для ранних пророков действие Духа Божия и небесных духов имело характер Божественной мистерии и чудесной силы, позволяющей пророкам провозглашать слова Божий (например, 2Пар. 20:15, 24:20)²⁸.

Обращаясь теперь к рассмотрению концепции Духа (πνεῦμα) у классических пророков, мы увидим здесь развитие, сходное с тем, которое мы уже наблюдали. Однако пророки, а именно авторы *Священнической* традиции, существенно продвинулись в представлении Духа как образа присутствия Бога в истории и источника духовного возрождения его народа²⁹.

1.3. Пророки

Каким образом происходила передача пророкам посланий от Бога и как они воспринимали и передавали их остальному народу? Этот аспект, а также само содержание пророчеств существенно отличает древнееврейских пророков от прочих пророков Древнего Востока³⁰, хотя у них есть и общее, заключающееся в том, что пророк или мистик всякой религии получает особую способность, чтобы преодолеть ограничения естественного знания, и его ум достигает понимания такого уровня реальности, который непостижим в обычном состоянии. В этом состоянии экстаза (ἐκστασις – «исступление, умопомешательство», в Новом Завете – «изумление, восхищение, восторг») пророки ВЗ получали видимые и слышимые впечатления, которые достигали их скорее не в форме вербальных посланий, а в образах, интерпретировавшихся ими интуитивно³¹. Поэтому и язык их прорицаний соответствовал историческому, культурному и лингвистическому фону их жизни.

Призванием ветхозаветного пророка является не только и не столько предсказание грядущих событий, сколько провозвещение обетования и суда Ягве, Который Сам и осуществляет это, исполняя пророка, чьи возможности в его естественном состоянии столь слабы, силой и авторитетом Святого Духа. Ярким примером такой синергии может быть действие Духа, из пастуха соделавшее пророка, который стал инструментом Божественного влияния на историю Израиля (см.: Ам 1:1, 3:8). Следует подчеркнуть, что эсхатологические чаяния Израиля о Мессии связаны также с представлением о Нем, как о Пророке, исполненном Духа Святого. Поэтому Иисус в Евангелии от Иоанна именуется Пророком, на Которого Дух нисходит и пребывает с Ним, помазуя Его как Воплощенное Слово Божие (см.: Ин. 1:21, 4:19, 6:14, 7:40).

1.3.1. Пророки до вавилонского плена

В ранний период истории Израиля сохранялась и даже возрастала тенденция к объединению представлений о Духе с представлениями о Ягве, хотя, конечно, без полного слияния. Когда религиозное сознание Израиля достигло некоторой зрелости, изначальное стремление очеловечить свойства Бога и Духа стало исчезать, а одновременно проявлялась тенденция к описанию Духа как Божественной сущности³².

У классических пророков Дух отображает желания Ягве, открывает Его ревность и гнев, а кроме того, Дух – это присутствие в истории трансцендентной силы, которая направляет отдельные личности и целые народы в соответствии с Божественным домостроительством. Бог открывает Себя и как Дух и через Духа Святого. В пророческий период представления о Духе развивались таким образом: от Духа, служащего орудием в руках Божиих, до Духа как образа Божественного Самооткровения. В течение этого периода древние, первоначальные представления о ruach постепенно трансформируются в соответствии с более зрелым религиозным сознанием. В пророческом опыте Дух непостижим по Своей сути и любые попытки определить Его природу и точные границы Его действований только ставят новые вопросы³³. Здесь уместно вспомнить Ин. 3:8, где открывается динамический характер τὸ πνεῦμα и Его непостижимость, заметив существенную сложность перевода этого стиха из-за игры слов³⁴.

У Исаии Иерусалимского, или Первоисаии (за некоторым исключением – это Ис. 1–39), который пророчествовал в конце VIII века до Р. Х., встречаем различные действования Духа:

- дух суда (πνεῦμα κρίσεως) в Ис. 28:6 и дух огня (πνεῦμα καύσεως) в Ис. 4 для очищения и омовения Израиля³⁵;
- дух блуждания (πνεῦμα πλανήσεως), чтобы смутить египтян в их делах (Ис. 19:14);
- дух премудрости и разума (πνεῦμα σοφίας καί συνέσεως), совета и крепости (βουλή καὶ ἰσχύς), ведения и благочестия

(γνώσεως καί εὐσεβείας), дух страха Божия (πνεῦμα φόβου θεοῦ) в Ис. 11:2–3.

В Ис. 28мы находим древнейшее (поскольку Ис. 4:4, где также говорится о духе суда, относится к слепоглухому периоду) упоминание о правосудии, которое вершится Духом через определенных людей. Эта тема, по мнению Иоанна Брека, как ранее отмечалось в связи с традицией D, является центральной для Евангелия от Иоанна, где Утешитель «выносит приговор» или произносит суд над неверующими (Ин. 16:8)³⁶.

В Ис. 31:3, когда пророк выступил против альянса с египтянами, некорректно видеть противопоставление духа и плоти (basar – ruach), придавая дуалистический оттенок выражению: «кони их – плоть, а не дух»³⁷. Это подтверждает и перевод LXX: ἰσάρκας καί οὐκ ἰβοήθεια (ruach переведен словом βοήθεια – «помощь, защита»³⁸). Здесь, как считает Иоанн, есть противоположение природы человеческой природе Божественной и некоторая двусмысленность термина ruach³⁹. Однако человеческий дух (ruach) все же в некотором смысле самостоятелен и может искать Творца. Ягве открывает Себя через Духа, Его действиями в истории Израиля, которые верующий человеческий дух постигает через правильное учение и верное понимание (см.: Ис. 29:24). Таким образом, человеческий дух – такое измерение его личности (nephesh), через которое выражается связь с Богом⁴⁰. Это можно отнести к понятию «истины» (emeth), которое в Первоисаии почти исключительно относится к представлению о верности или, напротив, обмане, грехе как следствии влияния духа добра или духа зла соответственно (см.: Ис. 35:8). То есть в то время истина или ложь были моральными категориями, отражающими верность или неверность в отношении к Богу, что позднее находим и в иоанновской традиции – 1Ин. 4:6.

Духу блуда (πνεῦμα πορνείας) приписывает пророк Осия (около 740 г. до Р. Х.) неверность народа, отступление его от Бога и поношение пророков (см.: Ос. 4:12, 5:4). Для преодоления духа блуда народу необходимо особое знание, истина этического характера (выражаемая термином emeth), которую человек может получить, распознав ее духом и ответив

Богу верностью и послушанием в том, что Бог открывает людям через богодухновенные пророчества. Таким образом, Дух раскрывает, интерпретирует Божественные действия в истории и направляет народ от отступничества и греха к повиновению Богу. Это проявление ruach, истолковывающее волю Божию, ведет людей к нравственной премудрости, научающей их подобающему отношению к Ягве и поведению перед Его лицом. Такое понимание Духа истины станет ключевым в иоанновской традиции.

Пророк Михей (около 721 г. до Р. Х.) открывает Израилю, что Ягве отказывается вести Себя в соответствии с человеческими ожиданиями и условиями. Он бросает вызов развратившемуся народу: «Разве умалился Дух Господень? Таковы ли действия Его?» (Мих. 2:7). В то время как другие пророки подчеркивают полную непостижимость Духа, Михей делает ударение на Его абсолютной свободе. Иеремия (626–580 г. до Р. Х.), трагическая фигура в истории израильских пророков, приводит довольно упрощенное понимание ruach исключительно как Божественного орудия для наказания либо иудеев, либо их врагов.

Концепция ruach как проводника Божественной воли была существенно углублена и расширена во время вавилонского плена, когда, являясь орудием суда и гнева Божия, ruach продолжал быть в центре Божественного плана спасения. Такой акцент на ruach, а также отсутствие понятия о вдохновляющем духе, указывает на конфликт, который был у Иеремии с лжепророками его времени⁴¹. Однако остается сильным настроение эсхатологической надежды на то, что в конце концов рассеянный народ вернется домой, чтобы жить там в мире и безопасности, что будет заключен «новый завет» и весь народ познает Бога (см.: Иер 31:31–34). В опыте апостола Иоанна и ранних христианских общин это обетование исполнилось через катихитические и мистагогические действия Церкви, где принявшие крещение достигают познания Бога через помазание Святого Духа⁴².

Пророчества Иезекииля (593–571 гг. до Р. Х.), связанные с наиболее тяжелым периодом пленения, дают остатку народа Израиля великое обетование спасения: «И возьму вас из

народов ..., и окроплю вас чистою водою ..., и дам вам сердце новое, и дух новый (πνεῦμα καὶνόν) дам вам Вложу внутрь вас дух Мой ... и будете Моим народом, и Я буду вашим Богом» (Иез. 36:25–28). В окроплении чистой водой для очищения и оставления грехов ясно виден прообраз крещения народа, некогда рассеянного среди других народов и мертвого по грехам своим, но теперь имеющего обетование быть собранным в Новый Иерусалим и получить новую жизнь силою Духа Святого. Образ этого оживления приводится в Иез. 37:1–14: когда народа не стало, когда он разложился, подобно костям в поле, Господь вводит в них дух, и они обрастают плотью, покрываются кожей и оживают. Действуя согласно со Словом Божиим, Дух Божий обновляет дух народа⁴³. Однако во времена Иезекииля дарование Духа для обновления народа было не более чем обетование, элемент эсхатологической надежды пророка, потому что еще не исполнились исторические условия, необходимые для восстановления остатка народа и святого города, и «еще не было на них Духа Святого» (Ин. 7:39).

Можно отметить особенности перевода ruach как «дух», «дыхание» или «ветер» в Иез. 1:4,12,20. В Иез. 13:3, где лжепророками названы те, «которые водятся своим духом и ничего не видели», в переводе LXX tach соответствует греческое καρδία – «сердце», что больше подчеркивает плотскую устремленность лжепророков. Но истинное видение вдохновляет ruach-Yahweh, позволяющий слышать слово Господне не только пророкам, но и всему народу. Такое развитие представления о ruach, когда Дух осознается как источник всеобщего аутентичного вдохновения, дающий возможность не только пророчествовать, но и слышащим пророчество интерпретировать его в соответствии с Божественной волей, особенно важно именно для иоанновской пневматологии⁴⁴.

Пророк, которого мы называем Второисаия (Ис. 40–55), также жил около середины VI века, в тяжелое время вавилонского плена. Его пророчество выявляет содержание Божественного обетования народу Израиля и средство, с помощью которого это обетование исполняется. В Ис. 44вода,

дух и благословение являются образами той Божественной жизненной силы, которую Бог изливает на землю и людей⁴⁵. Здесь ruach является одновременно и источником, и посредником, и содержанием обещанного благословения⁴⁶. Смысл Ис. 40:13 не вполне открыт, хотя свойства «советника», уразумевшего дух⁴⁷ Господа, приписываются Божественной Премудрости. Поэтому Дух дает возможность Отроку Господа (Ebed-Yahweh), представляющему Израиль⁴⁸, возвестить суд народам (Ис. 42:1). Образ Отрока, исполненного Духом эсхатологического Пророка, Который ведет народы к истинному познанию Бога, был образующим элементом в иоанновском представлении об Иисусе как страдающем и искупляющем Пророке, «Которому должно прийти в мир» (Ин. 6:14)⁴⁹.

1.3.2. Пророки после вавилонского плена

Пророки после пленного периода рассматривали ruach в первую очередь как основной источник и силу для вдохновения и истолкования. У возвратившегося из плена народа возобновляется интерес к закону и ранним пророчествам. Преобладают попытки совместного, а не индивидуального истолкования традиции, и поэтому пророчества постепенно заменяются апокалиптикой. Однако отдельные богодухновенные пророки продолжают играть ключевую роль в распознавании Божественной воли и избежании заблуждений. Божественный Дух обычно овладевает пророком или «облекает» его, вдохновляя для суда Божия над непокорным народом⁵⁰.

Также появляется новое и очень важное учительное действие Духа (ср.: Ин. 16:13). Пророк Захария (около 520 г. до Р. Х.)⁵¹ произносит страшное предзнаменование своему народу за отказ слушать закон и слова, которые посылал Господь (см.: Зах. 7:12), – как и прежде, люди опять подставляют себя под Божественный гнев с его неизбежными последствиями: пленением и разорением страны. Ненаученные ни египетским, ни вавилонским пленением, они ожесточили сердца против Духа Божия и открылись для обмана лжепророков. Здесь видна параллель с иоанновским дуализмом, противопоставляющим дух истины духу заблуждения. И хотя ruach не идентифицируется с Ягве, но провозглашает тем не менее Его волю и открывает Его присутствие среди народа. Несмотря на измену народа, верность Бога сильнее Его гнева. Он посредством Духа хочет научить народ и вести его путем закона, данного Моисею. Вновь Бог в смиренной преданности хочет воссоединить падшую «невесту» с Собой, и снова Ему изменяют. И лишь в эсхатологической перспективе Откровения «и Дух и невеста говорят: прииди!» (Откр. 22:17).

В послепленный период Дух пребывает со всем народом, чтобы вести его по пути духовного обновления и спасения. В пророчестве Аггея вновь слышим о верности Бога своему

народу и о Духе, остающемся с ним, чтобы народ не боялся (см.: Агг. 2:5). В еврейской традиции выражение «не бойтесь!» является формулой Откровения и часто означает явление Бога – теофанию⁵². И в богословии апостола Иоанна это свидетельство занимает центральное место – Ин. 6:16–21.

Отвержение народом воли Божией привело к тому, что Божественный гнев выразился в абсолютном молчании Бога, когда совершенно прекратилось богодухновенное пророчество, потому что пророки стали изрекать ложь. Дух, Который вывел Израиль из египетского рабства и вавилонского плена, исчез с исторической арены, будучи замещенным общественным самосознанием Израйля как основным предметом эсхатологической надежды. И теперь так называемый Третьеисаия (Ис. 56–66, около 535–525 гг. до Р. Х.)⁵³ провозглашает, что Ягве, источник животворящего ruach, возродит дух тех, кто подчинит себя Его воле (Ис. 57:15–19). В Синодальном переводе Ис. 57 причиной прекращения гнева Божия полагается то, что в случае продолжения гнева всякая жизнь может прекратиться: «иначе изнеможет предо Мною дух и всякое дыхание, Мною сотворенное»⁵⁴. Однако в переводе LXX: «πνεῦμα γάρ παρ' ἐμοῦ ἐξελεύσεται, καὶ πνοήν πάσαν ἐγὼ ἐποίησα»

может звучать и несколько иной смысл: «ибо от Меня Дух *будет исходить и далее* и всякое дыхание, Мною сотворенное»⁵⁵, который приводится, например, в одном из переводов на английский язык⁵⁶, а также в переводе, цитируемом Иоанном Бреком⁵⁷. Мы видим, что в этом незначительном, казалось бы, различии скрыто то существенное, что свойственно Духу, Который, всегда исполняя Собой все сущее, не даст ему прекратиться никогда, полагая границы гнева Божия и открывая Его безграничное милосердие.

Обетование Духа в Ис. 59 есть то обетование, когда Дух сделает Божественное Слово доступным всему человечеству в целом. Здесь мы снова встречаемся с двойным действием Духа: возвещать Слово Божие и делать народ способным к слышанию Слова и повиновению Богу. Причем Дух не является исцеляющей силой, а вдохновляет и prepares к

исцеляющему Слову, чтобы Слово Само стало активным через посредство Духа и возвешение пророков. Знаменитое пророчество Третьеисаии (Ис. 61:1–3), которое читает Иисус в синагоге (Лк. 4:18–19), открывая Свое служение как пророческое, является связующим звеном между слепопленным периодом и началом эсхатологической эпохи, когда Дух будет снова почивать на народе⁵⁸. Как исполнение этого пророчества, впоследствии Пятидесятница начинается долгожданную эпоху Духа.

1.4. Учительные книги

Учительная традиция, включающая книги Притч, Иова, Екклесиаста, а также некоторые псалмы и фрагменты Пятикнижия, исторических книг и пророков, имеет достаточно неопределенные границы. Из второканонических книг к этой традиции также можно отнести книгу *Премудрости Иисуса, сына Сирахова* и книгу *Премудрости Соломона*.

Учительная литература с древнейших времен включала наставления в вопросах как практической, так и нравственной жизни, а также богословские рассуждения о страданиях человека и о Божественной справедливости⁵⁹. То же самое мы встречаем и у народа Израиля, чьи мудрецы дают советы в книге Притч, скорбно размышляют о смысле жизни у Екклесиаста и глубоко задумываются о непостижимости Божественного промысла о человеке у Иова. Однако для этих мудрецов начало и конец Премудрости есть «страх Господень» (Прит. 1:7). Ягве является источником всего подлинного знания и разумения, и Его всемогущество исключает всякий дуализм добра и зла в метафизическом плане. А человек волен следовать по пути премудрости или по пути безрассудства, но должен помнить при этом, что добро получит свою награду, зло – свое наказание.

Как можно соотнести такие Божественные качества, как всемогущество, справедливость и доброта, со страданиями и неудачами человека? Мучительная проблема теодицеи в книгах Иова и Екклесиаста ведет к полной покорности и даже приниженности перед непостижимыми Божественными волей и промыслением. Подлинная премудрость Иова зовет мудрого человека предстать со страхом и покаянием перед величием Божиим, и жизнь человека представляется не пустой и не абсурдной, а имеющей свой предельный смысл, который раскрывается только в Новом Завете, когда Премудрость поселяется среди людей в личности воплощенного Слова.

Стремительная персонификация Премудрости в раннем после-пленном иудаизме подтолкнула исследователей к

углубленному поиску прототипов Премудрости в литературе Древнего Востока, и, хотя результаты исследований в целом пока не получены, можно уже определенно говорить о греческом, египетском и персидском влиянии на формирование образа иудейской Софии⁶⁰. Отметим основные характеристики персонифицированной Премудрости, имеющие отношение к Духу.

В книгах *Премудрости* Ее роль расширяется – Она является уже не только содержанием Откровения, но и его посредником. Поэтому Премудрость имеет многие характеристики Духа пророчества, с которыми Она ясно идентифицируется в книге Премудрости Соломона. В книге *Премудрости Иисуса, сына Сирахова* Премудрость отождествляется с Законом, или Торой, как выражением Божественной воли и содержания Откровения. Для прояснения усвоения этих функций Духа персонифицированной Премудрости рассмотрим отдельные учительные книги.

В первых девяти главах книги *Притч* образ Премудрости (LXX: σοφία, φρόνησις, αἰσθησις) имеет независимые от Ягве личностные характеристики (Прит. 3:19–20), которые являются преимущественно этическими⁶¹. Премудрость дает мудрому человеку знание истины и справедливости. А истина (ἀλήθεια), исходящая из уст Премудрости с призывом повиноваться Божественным заповедям, противостоит глупости и подразумевает не только понимание этих заповедей, но и желание их исполнить. Мудрый человек слушает и исполняет заповеди, и еврейский термин *shamea* как раз означает объединенное действие – слышание и исполнение одновременно.

Предвечная Премудрость соучаствует в акте творения (см.: Прит. 8:22, 30) и, возглашая с Божественным достоинством (см.: Прит. 1:20), открывает Божью волю всеми доступными людям способами (см.: Прит. 8:2–4) и, изливая Свой дух (*ruach*, LXX: πνοή), возвещает Свои слова. Таким образом, Премудрость как посредник и как содержание Откровения объединяет в Своей личности Дух и Слово. Это представление является характерным для слепопленной традиции⁶².

Темы, начатые в книге *Притч*, продолжают в книге Иова, где более отчетливо вырисовывается связь между Духом, Словом и Премудростью. Здесь дух человеческий и дыхание Вседержителя практически идентифицируются (см.: Иов. 27:3, 32:8, 33:4, 34:14), что соответствует также представлению, данному в книге *Екклесиаст* (см.: Еккл. 12:7). Дух Божий хранит Иова от лжи и обмана (см.: Иов. 27:3) и вдохновляет Елиу на пророчество (см.: Иов 32:18).

В итоге сотериологическая функция, приписываемая Духу в ранней традиции, передается в книге Иова персонифицированной Премудрости, Которая соответствует пророческому Слову. Вместе они являются выражениями воли Божией, открытой через посредничество человека, будь то пророк или мудрец. В поздний слепопленный период роль Духа как вдохновляющей пророческой силы снижалась, однако сохранялись предупреждения самих пророков, и, таким образом, Дух становился эсхатологическим фактором для будущего Израиля, появляясь почти исключительно в апокалиптическом контексте.

Учительная функция Премудрости особенно выявляется в псалмах 32, 34 и 119, где Она наставляет на путь «страха Божия», по которому должно идти. В Пс. 119:29, 30 путь истины (ἀλήθεια) противопоставляется пути лжи (ἀδικία), что показывает нам раннюю стадию развития «учения двух путей», свойственного Кумранской и раннехристианской литературе (см., например, *Дидахи* и Псевдоварнаву). Под иранским влиянием⁶³ в еврейской традиции дух истины и дух лжи становятся тем вдохновением, которое уводит человека на один или другой путь. Будучи основной темой для сект Мертвого моря, этот духовный дуализм появится впоследствии также и в первом послании Иоанна. То, что началось как простое различие между мудростью и глупостью, праведностью и неправедностью, верностью и неверностью, становится в эллинистический период напряженным выбором между истиной и ложью, путем жизни и путем разрушения⁶⁴. В стихах псалмов также можно найти параллели между Премудростью (Пс. 104:24) и Духом (Пс. 104:30) в смысле их созидательной силы.

Книга *Премудрости Иисуса, сына Сирахова* довольно точно датируется 190–180 гг. до Р. Х. В книге *Сирах* Премудрость, происшедшая прежде всех вещей, имеет своим источником Бога (см.: *Сир* 1:1,4) и Его Слово (см.: *Сир* 1:5). Здесь, избегая сектантства, намечается путь синтеза еврейских и эллинистических элементов и утверждается необходимость такого объединения⁶⁵. Для нашего рассуждения важным является появление в книге *Сирах* понятия внутреннего самопроизволения (*yezer*, LXX: διαβουλίον αὐτοῦ) человека (см.: *Сир* 15:14). Раввинистическое богословие противопоставляет злему произволению (*yezer hara*) – доброе (*yezer hatob*), однако эти два произволения суть более психологические, нежели метафизические реальности, находящиеся в сердце каждого человека и борющиеся за контроль над волей человека⁶⁶. Иоанн Брек отмечает, что идентификация Премудрости с Торой в книге *Сирах* наметила раздвоение в учительной традиции: одна часть традиции переросла в раввинистическое учение, а другая часть, представленная книгой *Премудрости Соломона*, ассимилировала эллинистические идеи, приготавливая путь для христианского гностицизма⁶⁷.

Существует согласное мнение относительно времени (I век до Р. Х.) и места (Александрия) составления книги *Премудрости Соломона* (хотя о времени и месте имеются и другие точки зрения). Ставится также вопрос о различении авторов 1–9 и 10–19 глав книги. Однако недавний анализ стиля книги показал, что скорее всего она принадлежит одному автору, который использовал ряд различных источников и который является важнейшим богословом позднеиудейского периода⁶⁸.

Самое важное богословское достижение этой книги – идентификация Премудрости (σοφία) со Святым Духом (πνεῦμα ἁγίου). Поднимая тему вечного исхождения Премудрости от Бога, автор ассоциирует Ее со Святым Духом, полагает их идентичными и использует параллельно (например, *Прем.* 1:4, 5). Хотя, по мнению Брека, идентичность не является полной, но можно полагать, что Дух постоянно пребывает с Премудростью, наделяя Ее совершенными атрибутами (числом

21, равным произведению двух особых чисел 3 и 7, Прем. 7:22–23). Согласно Прем. 7:25–26, Премудрость – «дыхание силы Божией и чистое излияние славы Вседержителя ... и образ благодати Его», Она – активная сила Божия в мироздании и в жизни человека.

Несмотря на то что здесь неоспоримо влияние стоической философии, где πνεῦμα является имманентным Божественным присутствием, наполняющим космос подобно огненному газу, – все же для автора *Премудрости Соломона* Дух – это Дар Божий, данный Премудрости и всему человечеству⁶⁹, при этом атрибуты Премудрости происходят от Самого Духа.

Важной является и другая тема, свойственная исключительно данной книге, – это переход Премудрости «из рода в род в святые души» (Прем. 7:27), то есть обновление пророческого дара в Израиле. И хотя Премудрость и персонифицирована, Она настолько ассимилируется с Личностью и действием Святого Духа, что становится Духом Премудрости (Прем. 7:7). В переводе LXX для именования Духа Премудрости иногда используется классический греческий термин πνεῦμα παιδείας (Прем. 1:5), однако существенно измененный в иудейском контексте и имеющий отношение скорее к этическому аспекту учения, нежели к интеллектуальному. Дух Премудрости научает Божественным заповедям, которые являются центром его учительства. Здесь начало премудрости не исчерпывается «страхом Господним», а скорее является страстным желанием научения (Прем. 6:17–20). В ответ на это желание Бог посылает Премудрость, которая «все знает и понимает», и продолжает действовать через Соломона, а он «мудро будет руководить меня в делах моих» (Прем. 9:11). Содержание учения Премудрости, однако, не исчерпывается лишь Божественными заповедями, а включает также Откровение воли Божией, синонимом которого является откровение истины (ἀλήθεια)⁷⁰.

Премудрость наставляет праведности, научая созерцать святые вещи в святости, таким образом придавая святость или освящая, что в ранней еврейской традиции приписывалось Духу. Подобно Духу Премудрость вселяется и обитает в душе

человека как освящающая сила, которая ведет праведного по пути истины (Прем. 6:14; 7:28; 8:9,16; 9:9). Неправедные же обманываются в своем знании о Боге и живут в глубоком непонимании (ἀγνοία), будучи не-наученные (ἀπαίδευτοι) и потому «узниками тьмы и пленниками долгой ночи» (Прем. 17:2). Также следует отметить жизненно важную роль Премудрости для истории спасения народа Израилева, роль, которая приписывалась ruach-Yahweh в более древних еврейских писаниях. Являясь защитником и путеводителем народа избранного, Премудрость живет среди этого народа, направляя его судьбу и поддерживая его завет с Богом.

В последние два столетия перед Рождеством Христовым, как пишет Иоанн Брек, заметно развитие двух параллельных тенденций в учительной традиции⁷¹. Первая, представленная книгой *Сирах*, в основном соотносит Премудрость с Торой и служит основой для раввинистического учения. Другая, представленная *Премудростью Соломона* и эллинистическими авторами (особенно Филоном), идентифицирует Премудрость с Духом, что прямо или косвенно впоследствии повлияло на богословие апостола Павла, иоанновской традиции, священномученика *Игнатия Богоносца* и гностиков. Можно говорить о том, что книги *Притч* и *Сирах* прославляют Премудрость, описывая Ее действия, тогда как в книге *Премудрости Соломона* это делается через описание Ее *бытия*⁷². Наличие таких двух подходов объясняет, почему впоследствии ранняя *Церковь Христова* открывала Иисуса Христа как через Его жизнь и учение, так и через христологическое отображение *бытия* Его личности.

В еврейской учительной традиции мы видим, что дух характеризуется как вдохновляющая сила, слово – как средство выражения, а истина – как содержание Божественного откровения. В I веке до Р. Х. образ Премудрости постепенно включает каждую из этих функций. Существуют некоторые возражения против отождествления Ее с Духом, отрицающие Премудрость как источник жизни⁷³. Это не вполне корректно, так как в поздних учительных книгах Премудрость ведет к бессмертию. Однако все же здесь есть некоторые

существенные отличия, а именно: о Премудрости никогда не говорится, что Она созидает нравственную жизнь народа. Хотя Она и освящает праведника, но никогда не изображается как источник нравственного возрождения подобно Духу, Который актуализирует Новый Завет совершением «нового творения». И, что более важно, у Премудрости никогда не предполагается эсхатологическая функция Духа. Это, в частности, объясняет, почему Премудрость освящает только отдельных праведников и никогда не ассоциируется с возрождением всего народа или Новым Заветом. Это также объясняет, почему вновь выявляется понятие о Святом Духе, освящающем и открывающем истину как наиболее адекватное богословское выражение присутствия любящего и спасающего Бога среди людей⁷⁴.

Глава 2. Мужи апостольские о Святом Духе

«О Святом Духе гораздо труднее и даже бесплоднее говорить, им надо жить»⁷⁵ – этими словами архимандрита Киприана (Керна) можно охарактеризовать пневматологию первых веков христианства. Для первохристианских общин проявления Святого Духа были реально действующей силой, исполнением обетования Спасителя (Ин. 14:26, 15:26). Духом Святым жили, опытно познавая в Нем Божество Христа и исполняясь обильными благодатными дарами. Видимо, это обусловило отсутствие систематического учения о Духе в до-оригеновскую эпоху. Не было необходимости особым образом писать и учить о Том, Который реально присутствовал в христианских общинах, просвещая и давая силу быть всегда готовыми «всякому, требующему у вас отчета в вашем уповании, дать ответ с кротостью и благоговением» (1Пет. 3:15). Поэтому, как мы увидим далее, чаще всего отцы первых веков, за некоторым исключением, либо вообще о Святом Духе не упоминали (по крайней мере, в дошедших до нас письменных свидетельствах той поры), либо не различали Его явно от Отца и Сына.

Начиная говорить о пневматологии первохристианских авторов⁷⁶, следует учитывать особую харизматическую атмосферу того времени, когда дары Святого Духа обильно изливались на Церковь. Харизмы исцеления, пророчества и учительства, дар языков, молитвенная харизма, когда, не имея единого устава и последований, «первохристианский пророк и апостол во время совершения Евхаристии творил новые евхаристические молитвы «сколько он мог»⁷⁷, – все это двигалось верой и любовью в большей степени, чем можно описать словами. Поэтому и нет достаточного количества письменных свидетельств о Том, Которым жили, познавая Им Христа Воскресшего. Однако в трех главных вопросах религиозной интуиции – христологии, еклесиологии и эсхатологии, к которым, согласно Л. И. Писареву, сводится

«религиозная концепция мужей апостольских»⁷⁸, неявно присутствует пневматологический аспект, который впоследствии проявляется все более и более явно, восходя к систематическому учению о Святой Троице.

2.1. «Учение двенадцати апостолов» (дидахи)

Дидахи, употреблявшееся в Древней церкви наряду с другими книгами Священного Писания Нового Завета, постепенно, начиная с IV века, было причислено к категории спорных и подложных книг, вышло из церковного употребления и перестало переписываться. В XIX веке *Дидахи* было вновь открыто в списке XI века и исследовано как памятник древнецерковной письменности. Согласно результатам исследований, можно полагать, что *Дидахи* написано во второй половине I века, вероятно, одним автором в Сирии или Палестине⁷⁹. По содержанию книга является своего рода катихизисом с упором более на нравственную сторону, чем на догматическую. Именование πνεύμα встречается 7 раз: в стихе 4:10⁸⁰; в троичном исповедании *Дидахи*, где Святой Дух почитается наравне с Отцом и Сыном (7:1, 3), и в главе 11, где речь идет о пророках. Полагается не испытывать и не обсуждать пророка, говорящего в духе (ср.: Мф. 12:31), а отличать пророка от лжепророка следует по тому, идет ли он по путям заповедей Господних или имеет ли он «нрав Господень» (11:8)⁸¹. Лжепророком является тот, кто, уча истине, сам не делает того, чему учит (11:10). Когда говорится о неких словах пророка, изрекаемых им «в духе» (ἐν πνεύματι): поучения, назначение трапезы и просьба о деньгах, – то состояние пророка «в духе» можно понимать как пребывание его вне себя, когда по наитию свыше служебный дух, добрый или злой, посылаемый или попускаемый Богом для определенного дела, говорит через пророка (ср.: Чис. 5:14; 1Цар. 16:14–16, 23; Ос. 4:12, 5:4). Поэтому не следует слушать пророка, когда он «в духе» просит денег для себя, но только если попросит для других, неимущих (11:12). Считается, что книга *Дидахи* написана под существенным влиянием ранней иудаистической традиции, и здесь ничего особенно заметного в развитие учения о Святом Духе не добавлено.

2.2. Послание псевдоВарнавы

Период мужей апостольских, по выражению Преображенского, – «это период не столько обширной и ученой письменности, сколько высоких характеров, практических деятелей христианства»⁸², поэтому, не рассчитывая на ясное освещение учения о Святом Духе, дошедшее до нас с того времени, попытаемся, тем не менее выявить основные характерные особенности пневматологии мужей апостольских, начиная с Псевдоварнавы.

Происхождение послания, благодаря преобладанию аллегорического и типологического методов в толковании Священного Писания и закона, современные исследователи относят к Александрии 117–130 гг.⁸³ Вопрос об авторстве, решавшийся ранее в пользу Варнавы – спутника и сотрудника апостола Павла⁸⁴, затем из-за отсутствия подписи в послании, явно неиудейского происхождения автора и его существенных разногласий с Павловым учением многими был пересмотрен⁸⁵, и теперь автора называют Псевдоварнавой. Из двух частей, составляющих послание, в нашем исследовании больший интерес представляет первая часть (главы 1–17), посвященная вопросу о значении Ветхого Завета и о его духовном толковании. В приветствии автор выражает великую радость о том, что христиане, кому адресовано послание, своим духом приняли благодать Духа Божия, и потому он называет их дух⁸⁶ блаженным и преславным. Далее, говоря о близости антихриста и предостерегая от заблуждения иудействующих, он призывает отказаться от своей собственной мудрости (Ис. 5:21) и сделаться духовными (ср.: Прит. 20:27), стать храмом совершенным Богу (γενώμεθα πνευματικοί, γενώμεθα ναός τέλειος τῷ θεῷ). В этой мысли автора прослеживается параллель с учительной традицией в ее раввинистической части (Сир. 15:14), где речь идет о внутреннем самопроизволении человека, о его собственном выборе между внешней мудростью и духовным совершенством. В этом же контексте говорится об Аврааме, который «предвзирая духом на Иисуса, обрезал дом свой»⁸⁷.

Духовность Авраамова обрезания Псевдоварнава раскрывает в новозаветном смысле через своеобразное истолкование греческих букв, которыми записано число обрезанных домочадцев Авраама⁸⁸. Подобное привлечение числовой символики и аллегоризма для духовного толкования, начавшись от Псевдоварнавы, получает развитие у Филона и последующих александрийских богословов.

В главах 7 и 11 мы встречаемся с тем, что тело Христово именуется сосудом Духа (σκεύος τοῦ πνεύματος), который Он приносит в жертву за грехи наши. Перевод σκεύος как «сосуд» (ср.: Деян. 9:15) может быть уточнен, если взять также другие возможные значения: «вещь, имущество, орудие, тело» и др.⁸⁹ То есть тело можно рассматривать как владение, собственность Духа – то, что ему принадлежит, с одной стороны, и какместилище Духа, с другой, при этом тело является и орудием, средством, с помощью которого Дух осуществляет Свои намерения. Близость этому находим у Второиисаии (Ис. 42:1), где говорится об избранном Отроке, на Котором почивает Дух, а также в иоанновском образе страдающего и искупающего Пророка, исполненного Духа Святого.

На примере толкования трех заповедей о яствах (глава 10), которые Моисей изрекал в духе (ἐν πνεύματι ἐλάλησεν), автор, противопоставляя дух вожделению плоти (ἐπιθυμία τῆς σαρκός), дает увидеть два смысла: буквальный, понимаемый иудеями, и высший духовный, увиденный Давидом и понятный христианам. Такое противопоставление дух – плоть, как было рассмотрено ранее, есть в Ис. 31:3, однако, исключая оттенок дуализма, оно понимается как противоположение природы человеческой природе Божественной, когда человеческий дух – такое измерение его личности, в котором устанавливаются отношения с Богом. Здесь уместно обратить внимание на то, как Псевдоварнава говорит о воде крещения: «... мы сходим в воду, полные грехов и нечистоты, а восходим из нее с приобретением – со страхом в сердце, и с надеждой на Иисуса в духе (καί τὴν ἐλπίδα εἰς τὸν Ἰησοῦν ἐν τῷ πνεύματι)»⁹⁰. Поэтому подлинное значение и смысл заповедей, данных Богом, когда «Дух говорил к сердцу Моисея» (λέγει εἰς τὴν καρδίαν Μωϋσέως τὸ πνεῦμα),

могут быть восприняты только духовно, хотя не должно умаляться и их историческое значение⁹¹.

Обратим внимание также на то, что две скрижали, принятые Моисеем от Господа в первый раз, были написаны перстом Божиим (LXX: τὼ δακτύλῳ τοῦ θεοῦ) или, как пишет Псевдоварнава, перстом руки Господней в Духе (τὼ δακτύλῳ τῆς χειρός κυρίου ἐν πνεύματι). Это выражение Псевдоварнавы понималось некоторыми так, что автор, прибавляя ἐν πνεύματι, хотел лишь предотвратить представление о руке Господней как о руке человека⁹². Однако, принимая во внимание общий характер послания, когда положения ВЗ истолковываются духовно, в христианском контексте, здесь следует видеть то, что Моисей воспринял завет в духе, ибо «скрижали были дело Божие, и письма, начертанные на скрижалях, были письма Божий» (Исх. 32:16). К этому же пониманию нас подводит и сама последовательность событий у горы Синай. Узнав, что народ поклонился тельцу, Моисей разбил духовные скрижали⁹³, написанные рукой Божией, ибо он «принял завет, но они не были достойны его»⁹⁴. Тем самым для народа было закрыто непосредственное, духовное ведение заповедей Божиих до времени пришествия Христа. Моисей же, умолив пощадить народ, во втором восхождении на гору «пробыл там у Господа сорок дней и сорок ночей, хлеба не ел и воды не пил; и написал на скрижалях слова завета, десятословие» (Исх. 34:28). Мы видим, что теперь, «по причине преступлений», закон преподается «через Ангелов, рукою посредника (ἐν χειρί μεσίτου)» (Гал. 3:19) – Моисея⁹⁵, который единственный из всего народа оказался способным понести скрижали заповедей духовно и от которого Бог хотел⁹⁶ начать многочисленный новый народ (Исх. 32:10). Но, не начав нового народа, Бог вручил тому народу, который остался с Моисеем, закон, имевший временный характер, как и грех – причина, его вызвавшая. А действие закона ограничено временем прихода веры и благодати (Гал. 3:25). И вот новый народ, начавшийся не от Моисея, но через Иисуса Христа, созидает новый нерукотворный храм истинный и угодный Богу – духовный храм (πνευματικός ναός) в сердцах своих⁹⁷.

2.3. Послания Климента

2.3.1. Первое послание к Коринфянам

Первое послание Климента, епископа Римского, третьего епископа после Лина и Анаклета, написанное в последние десятилетия I века, дошло до нас в двух рукописях и трех переводах. Составленное епископом Рима для того, чтобы усмирить смуту в Коринфской церкви⁹⁸, послание имеет нравственный библейский характер и, в отличие от аллегории и гнозиса Псевдоварнавы, являет нам практическую ясность и рассудительность. В тексте цитируется преимущественно ВЗ, причем книги назидательного характера: Иова, Притч, Псалтирь. Поскольку время еще не побуждало к богословским формулировкам, содержание послания особой глубиной богословия не отличается, однако здесь ясно выражена вера в Святую Троицу и кроме христологии отчасти присутствует и учение о Святом Духе. К его особенностям можно отнести концепцию Духа как посредника Сына Божия (ср.: ruach-Elohim). Прослеживается персональное различие Христа и Духа (22:1) и их сущностное единство с Богом (46:6).

Напоминая о прежнем духовном состоянии коринфян и перечисляя все достоинства его, св. Климент отмечает полноту (πλήρης) излияния Святого Духа на них. Здесь надо видеть полноту в смысле преисполненности, наполнения Духом коринфян, которые «все совершали в страхе Господа» и у которых «Его повеления и заповеди были написаны на скрижалях сердца»⁹⁹. Увещевая же коринфян, среди которых возникли раздоры, и призывая их к покаянию, епископ пишет, что посредством Духа Святого (διὰ πνεύματος ἁγίου) служители благодати Божией говорили о покаянии (ср.: слеппленные пророки: Третьеисаия, Ис. 57:15–19). Сам Бог Духом Святым побуждает к покаянию (Деян. 11:18), смирению (главы 13 и 16 Первого Послания; Иер. 9:23–24) и вере в Христово пришествие и воскресение из мертвых. Бог видит все, говорит св. Климент, свободно цитируя Псалтирь, «куда убежать от Того, Кто все объемлет» (глава 28) Духом Своим¹⁰⁰, потому «приступим к Нему в святости души (ἐν ὁσιότητι ψυχῆς)" (глава 29).

Говоря об устройстве церкви, св. Климент пишет, что апостолы с «полной уверенностью от Духа Святого»¹⁰¹ пошли благовествовать и, проповедуя, «они первенцев из верующих, по духовном испытании¹⁰² поставляли в епископы и диаконы для будущих верующих»¹⁰³. Как духовно испытывались будущие епископы и диаконы, нам неизвестно точно, но надо полагать, что получившие «совершенное предведение (πρόγνωσιν)» апостолы делали это безошибочно. Также апостолы «присовокупили закон», чтобы не было возмущения впоследствии и поставленные ими епископы могли избрать себе достойных преемников. Укоряя коринфян, лишивших служения некоторых достойных епископов, св. Климент призывает их к единению в Духе: «Загляните в Писания, это истинные глаголы Духа Святого. ... Вы не найдете, чтобы люди праведные были низвергаемы людьми святыми. Были гонимы праведные, но от беззаконных Не один ли Дух благодати (πνεύμα τῆς χάριτος) излит на нас, не одно ли призвание во Христе?»¹⁰⁴ Напоминая о первом коринфском разделении, когда апостол Павел поистине, как наставляет Дух (ἐπ' ἀληθείας πνευματικῶς), написал им о себе самом так же, как и о Кифе и Аполлосе, св. Климент желает, чтобы они возвратились к жизни в любви, покорившись пресвитерам¹⁰⁵.

2.3.2. Второе послание к Коринфянам (неподлинное)

Так называемое Второе послание св. Климента Римского, упоминаемое Евсевием и блаж. Иеронимом как неиспользуемое старшими поколениями и признаваемое ложным в Библиотеке Фотия, является скорее не посланием, а поучением или проповедью. К основным богословским идеям Второго послания можно отнести провозглашение веры в божественность Иисуса Христа, эсхатологию с концепцией «двух путей» и учение о «предсуществовании Церкви», близкое к гностическому¹⁰⁶. Именно в контексте этого учения интересно рассмотреть пневматологию автора по главе 14 Второго послания:

«(1) Посему, братия, исполняя волю Отца нашего Бога, будем [чадами] Церкви изначальной, духовной, созданной прежде солнца и луны; если же не будем исполнять волю Господа, то будем, как сказано в Писании: «Дом мой стал вертепом разбойников». Поэтому предпочтем принадлежать к Церкви живота, дабы спастись нам. (2) Я не думаю, чтобы вы не знали, что Церковь живая есть Тело Христово (ибо говорит Писание: «Сотворил Бог человека, мужа и жену»; муж есть Христос, жена – Церковь) и что Церковь, по свидетельству Книг и Апостолов, не ныне только существует, но издревле. Ибо была она духовною, как и Иисус наш, явилась же в последние дни, чтобы спасти нас. (3) Будучи же духовной, Церковь явилась во плоти Христовой, ясно показывая нам, что если кто-нибудь из нас сохранит Ее во плоти и не повредит, воспримет Ее в Духе Святом. Ведь плоть эта есть снимок Духа (ἀντίτυπος ἐστὶν τοῦ πνεύματος), и никто, повредив снимок, не будет иметь части в подлиннике. Ведь сказано, братия: «Сохраните плоть, дабы иметь часть в Духе». (4) Если же мы говорим, что плоть есть Церковь, а Дух – Христос, то значит, посрамивший плоть посрамил и Церковь. Такой не будет иметь части в Духе, который есть Христос. (5) Плоть эта может получить столь великую часть в животе и нетлении, когда прилепится к ней Дух Святой, что никто не может ни изречь, ни вымолвить, что уготовал Господь избранным Своим»¹⁰⁷.

Далее, для того чтобы разобрать приведенный отрывок, можно хотя бы кратко рассмотреть пневматологию гностических учений, близость к которым здесь видна. Это прежде всего учения валентиниан, маркосиан, варвелитов и офитов, которые приводит свт. Иринеи Лионский в первой книге своего сочинения «Против ересей»¹⁰⁸.

2.3.2.1. Пневматология гностиков

Система египтянина Валентина (умер около 160 г.) опирается на представление о том, что чувственный мир является образом сверхчувственного, а изначальное различие полов побуждает к развитию всякой жизни. Из Первоначального Зона (ἁῖών ὡφ ἁεὶ ὢν – всегда сущий), которому сосуществует (συνυπάρχω) Мысль (Ἐννοία), истекают силы или откровения, также называемые зонами и составляющие пары (συζυγία) из действующих (мужских) и приемлющих (женских) эонов. Поначалу от совокупления Первоотца с Мыслью рождается Ум (Νοῦς) и Истина (Ἀλήθεια). Ум называется также Единородным (Μονογενής), Отцом и Началом. Дальнейшие сизигии производятся для прославления Отца путем совокупления предшествующих, и затем, сами желая прославить Отца, производят новые сизигии. Среди них есть пары: Слово и Жизнь, Человек и Церковь. От последней сизигии произошел ряд эонов, младший из которых – Премудрость пожелала достигнуть величия Отца, но была удержана особой силой – Пределом (Ὁρος), – эоном, не имеющим четы.

Чтобы этого более не произошло, Единородный для укрепления Плиромы (πλήρωμα – духовная полнота) произвел Христа и Духа Святого¹⁰⁹, которыми зоны были приведены в порядок. Это произошло так. Христос возвестил между зонами такое представление об Отце, что Он невместим и непостижим, а познается не иначе как только через Единородного. А Дух Святой уравнивал всех между собой как по образу, так и по произволению (μορφή καὶ γνῶμη), научил благодарить и привел к истинному покою. Когда же все успокоилось, то зоны, в благодарность собрав и соединив все самое лучшее от себя, по единомудушному желанию и решению произвели совершенный плод – Иисуса, называемого также Спасителем, Параклитом, Христом и Словом, и спутников Ему – однородных ангелов.

Оказавшись вне Плиромы, страстный Помысел небесной Премудрости (Ἐνθύμησις τῆς ἄνω Σοφίας), называемый Ахамот (Ἀχαμῶθ), остался без света и не имел образа и вида (ἄμορφος

καὶ ἀνείδεος). Христос, проявив милосердие, через Крест придал образ Ахамоту по сущности, но не дал знание. Затем, отступив, предоставил Ахамота самому себе. Получив образ и способность разума, но оставшись без Христа, Помысел устремился на поиски оставившего его света, но не мог перейти за Предел и настигнуть свет, так как был страстным, и, оставшись один, подвергся различным страданиям. Таково происхождение вещества, из которого составил мир, всякой души в мире и Демиурга (δημιουργός), получившего душевную, а не духовную природу. Демиург же, будучи творцом всего душевного и вещественного, стал отцом и богом всего сущего вне Плиромы¹¹⁰. Вещи, сотворенные Демиургом, который сам был произведением страстного Ахамота – незрелого плода Премудрости, произведены, согласно теории маркосиан, по образу невидимых вещей¹¹¹.

По учению древней секты варвелитов, происходивших от симониан и вызвавших появление валентиниан¹¹², Святой Дух произошел от первого ангела, находившегося при Единородном (Святого Духа они также называют Премудрость, или Пруникос (Προῦνικος), что следует понимать как уклонение (πορνεῖα) этого зона от божественной жизни к веществу¹¹³). Не имея пары, Святой Дух искал с кем сочетаться и, не найдя своей сизигии, произвел творение, в котором были неведение и дерзость.

У офитов есть безграничный, нетленный первый свет – Отец всех вещей, или Первый Человек. Его мысль называют Сыном человеческим, или вторым человеком. Ниже их – Святой Дух, а ниже Его отдельные стихии – вода, темнота, глубина и хаос, над которыми носится дух, называемый у них Первой Женой. Когда Первый Человек с Сыном возрадовался о красоте Первой Жены, то озарил Ее, родив от Нее нетленный свет – Христа, а затем взяв Его в нетленный зон. Это истинная и святая Церковь – соединение Отца, Сына, потом Христа и Жены. Когда Отец озарял Жену, то переполнил Ее, и от этого перелилась сила – Пруникос, или Премудрость, которая спустилась в воды, привела их в движение и получила тело.

К характерным чертам упомянутых гностических систем можно отнести следующие:

- наличие Первоначальной зона, единичного либо пары;
- последующие сизигии, или пары составляют зоны мужского и женского родов;
- возникновение внутри духовной полноты эонов некой силы, стремящейся выйти за ее пределы;
- возникновение вещественного мира как результат этого выхода;
- сизигия Христос – Святой Дух создается для уравнивания и упорядочения возмущенной полноты эонов;
- Святой Дух есть уравнивающая и успокаивающая сила у валентиниан и, напротив, дерзкий возмутитель у варвелитов;
- сизигия Церковь – Человек существует до возмущения;
- вещественный мир создан по образу духовного.

Возвратимся теперь к процитированному отрывку из Второго послания. Сама идея предсуществования Церкви¹¹⁴ восходит к гностическому разграничению во времени мира духовного и вещественного и к представлению о последнем как несовершенном. В Послании же говорится не только о том, что духовная Церковь создана прежде солнца и луны (πρό ἡλίου καί σελήνης)¹¹⁵ и была духовной, как и Иисус, а затем сказано и о живой Церкви как теле Христовом и как о явленной во плоти, чтобы спасти нас. Здесь хотя и есть сходство с гностической идеей предсуществования Церкви, но явление спасительного живого Тела приводит к совершенно иному осмыслению этой идеи как имеющей продолжение. Более важной, на наш взгляд, является близость к мысли маркосиан о духовном прообразе вещественного. Рассмотрим этот контекст, являющийся ключевым для понимания пневматологии автора.

Следует прежде всего отметить, что ἀντί τύπος, переведенное здесь как снимок¹¹⁶, встречается в НЗ в значении «устроенный по образцу» (Евр. 9:24), когда речь идет об устроенном по образу истинного рукотворенном святилище, или «являющийся прообразом» (1Пет. 3:21), когда говорится о крещении. Смысл слов «сохраните плоть, дабы иметь часть в Духе», которыми назидает Сам Дух¹¹⁷, открывает нам тесную близость плоти и духа, продолжая и развивая мысль Псевдоварнавы о теле как вместилище Духа, то есть как о том,

которое, будучи Его образом, способно принять Дух, стать Его орудием. Данный перевод должен соответствовать греческому τηρήσατε τὴν σάρκα, ἵνα πνεύματος μεταλάβητε,

для которого также возможно и следующее значение: «соблюдайте (непорочно) плоть, чтобы стать причастниками Духа»¹¹⁸, и тогда становится более понятно, что сохранение в непорочности плоти как образа Духа поддерживает связь образа и прообраза, способствует их причастности друг ко другу, актуализирует действие Духа. Важно отметить, что прямая речь, исходящая здесь от Духа, может свидетельствовать нам об одном из ранних новозаветных выявлений персоны Третьего Лица Троицы.

К малоприемлемым местам отрывка можно отнести авторское толкование слов Писания о сотворении человека (Быт. 1:27), что муж – Христос, а жена – Церковь. Такого объяснения не находим в Священном Писании явно, везде говорится только об образном, а не буквальном восприятии тайны Христа и Церкви в отношении мужа и жены (например, Еф. 5:22–32). Здесь просматривается нераздельная тварная сизигия Христос – Церковь из гностических построений и задолго до Оригена можно говорить о зачатке христологических ересей.

Однако в представление о действиях Святого Духа безусловно положительную ясность вносит резюме главы 14 Послания, свидетельствующее, что плоть, соблюденная в непорочности и вместившая Духа, может получить столь великую часть в жизни будущей, уготованную для избранных Господом, что «никто не может ни изречь, ни вымолвить» (ср.: 1Кор. 2:9–10).

2.4. Пастырь Ерма

Сходство мыслей и языка подводит нас к следующему памятнику раннехристианской письменности – *Пастырю* Ерма, который, благодаря широкому распространению, свт. Ириней, Тертуллиан, Климент Александрийский и Ориген причисляли к канону Священного Писания. Греческий оригинал текста имеется в Синайском кодексе, однако не полностью, и полное воспроизведение его, даже с использованием разных манускриптов и папирусов, в настоящее время возможно только по латинскому переводу¹¹⁹.

Довольно точно определяются время (около середины II века) и место написания – Рим, подтверждаемое наличием латинизмов и гебраизмов в греческом тексте¹²⁰. Автором мог быть либо современник апостола Павла (Рим. 16:14), либо Ерм, брат римского епископа Пия I, либо ни тот, ни другой, а просто современник Климента Римского (Видение II 4,3). Есть также предположения о двух или даже трех авторах¹²¹. Однако для нас важно, что Ерм был жителем Рима, которого за собственные грехи и еще более за пороки его семейства постигло наказание: обеднев, он вместо прежнего благосостояния получил нужду и житейские заботы. Не понимая своей вины и причин такой перемены, но будучи человеком простодушным, скромным и терпеливым, он получает откровения и уроки свыше, чтобы затем стать образцом покаяния и призвать Церковь возвратиться к своей первоначальной чистоте¹²².

В книге *Пастырь* уже отчетливее прослеживается представление о Духе через образ Церкви и Сына Божия. В основном это видим в 5 и 9 подобиюх, а также в 5, 6, 10, 11 заповедях, где раскрывается антропологический аспект пневматологии.

Наставляя Ерма, пастырь говорит о двух духах (5 заповедь): святом, кротком, и о злом духе гнева, которые не могут обитать в одном сосуде¹²³, но кроткий дух, ищущий кротости и тишины и не могущий жить со злым духом, удаляется от человека гневливого. Подобно тому в 6 заповеди говорится о

двух ангелах при каждом человеке и их действиях, внушающих человеку доброе или злое. В 10 заповеди пастырь учит, что хотя и есть два вида печали: от неуспеха или сомнения и спасительная печаль от раскаяния о дурном поступке, но оба вида печали оскорбляют святого духа, живущего в человеке. «Ибо Дух Божий, данный в это тело, не терпит печали», читаем здесь в переводе Преображенского. Однако в греческом тексте кроме «печали» (λύπη) стоит еще «стеснения» (στενοχωρία)¹²⁴, что вполне раскрывает смысл пассажа, ибо «Дух дышит где хочет» (Ин. 3:8), свободен и не может быть стеснен или как-либо ущемлен. Радость «всегда имеет благодать пред Господом и угодна Ему», а печаль «оскорбляет святого духа, который дан человеку радостный»¹²⁵. Таким образом, в дополнение к действиям Святого Духа, о которых мы говорили ранее, Ерм раскрывает нам характеристику безграничной радости, сообщаемой человеку от Духа. Заметим, что в русском переводе 10 заповеди пастыря, когда говорится о человеке, то святой дух в нем, обозначая дар Божий, а не ипостась, пишется с маленькой буквы, что соответствует одному из образов духовных проявлений, обозначенных нами выше, когда речь шла о сообщении человеку от различных духов (см.: Быт. 41:8; Втор. 2:30; Прит. 20:27 и др.).

Анализируя изложенное, можно увидеть здесь ясное отличие от раввинистического богословия, противопоставлявшего два произволения: доброе (hatob) и злое (hara), которые находятся внутри человека и борются за контроль над его волей. Дуализм отчасти покрывался тем, что эти два произволения носили более психологический, чем метафизический характер. К тому же, как мы помним, в книге *Премудрости Иисуса, сына Сирахова* вводилось понятие внутреннего самопроизволения человека (Сир. 15:14), однако не вполне ясен был его характер. У Ерма прояснено понимание того, что дух радости, происходящий от Бога, не может быть стесняем иными духами и, таким образом, никакой борьбы между ними быть не может, а воля или самопроизволение человека, имеющего страх Господень и узнавшего радость Духа

Божия, сами устремляются к Нему, избегая оскорбить или огорчить Его.

Пастырь предостерегает от лжепророка, который отвечает людям, обратившимся к нему за прорицаниями, наполняя «души их обещаниями согласно с их желаниями». «А всякий дух, от Бога данный, не дожидается спрашивания, но, имея силу божественную, говорит все сам, потому что он свыше от силы Духа Божия. Дух, который говорит по вопросам и согласно желаниям человеческим, есть дух земной, легкомысленный, не имеющий силы. ... Дух Божий говорит не тогда, когда человек желает, но тогда, когда угодно Богу» (I заповедь). Отсюда видим, что мысль о свободе и самопроизволении Духа, начатая в 10 заповеди, здесь находит свое развитие и продолжает традицию иоанновской пневматологии.

Проблема различения истинного пророка от лжепророка решается у Ерма сходно тому, как в *Дидахи*, – опытно: «по жизни узнавай человека, который имеет духа Божия». Однако в *Пастыре* несколько яснее определяются характеристики пророков, опираясь на свойства духов: Божественного и земного. Причем более определенно говорится о лжепророках: их сравнивают с пустой посудиной, которая легко складывается с другими пустыми сосудами, и, будучи поставленной рядом с полными, пустой и останется. «Так и пустые пророки, когда придут к людям, имеющим святого духа, какими придут, такими и останутся»¹²⁶. Это также подчеркивает свободу произволения Духа быть в истинных пророках и избегать соприкасаться с лжепророками.

Чтобы научить Ерма, какой пост есть совершенный и угодный Богу, пастырь приводит притчу о виноградаре, который некто насадил и отлучился, поручив его самому верному и честному рабу и дав определенное задание. Раб же, завершив порученное дело, вскопал виноградник и выполол в нем сорные травы, сделав больше задания и тем самым украсив виноградник. Господин возвратился и, увидев это, также вознаграждал раба сверх обещанного: не только дал ему свободу, но и захотел сделать сонаследником своему сыну, потому что, помысливши доброе, раб не оставил его, но

исполнил. Это намерение господина одобрили и сын, и друзья его. Когда же из полученных от господина яств раб взял себе то, что было для него достаточно, а остальное разделил между другими рабами, – господин вновь созвал друзей и сына, которые еще более одобрили его мысль, чтобы раб был сонаследником сыну.

Объяснение притчи в книге *Пастырь* раскрывает богословские взгляды автора, однако часто их трудно истолковать однозначно. Места, кажущиеся нам туманными теперь, вероятно, не представляли затруднения в эпоху автора, когда богословие было скорее опытным, бытийным, а не отвлеченным. Поэтому возможными были такие выражения, когда говорится, что Сын есть Дух Святой (5 Подобие: $\acute{o} \delta\acute{\epsilon} \upsilon\acute{\iota}\acute{o}\varsigma \tau\acute{o} \pi\nu\epsilon\acute{\upsilon}\mu\alpha \tau\acute{o} \acute{\alpha}\gamma\iota\acute{o}\nu \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\nu$)¹²⁷, и когда говорится, что Дух есть Сын Божий (9 Подобие: $\tau\acute{o} \pi\nu\epsilon\acute{\upsilon}\mu\alpha \acute{o} \upsilon\acute{\iota}\acute{o}\varsigma \tau\omicron\upsilon \theta\epsilon\omicron\upsilon \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\nu$). Эта христология, по мнению Дибелиуса, имеет не адопционистский, а скорее пневматологический характер¹²⁸.

В выражении «Сын есть Дух Святой» некоторые видят не Третье Лицо Святой Троицы, а духовную Божественную природу Христа, что также встречается у Тертуллиана, Ипполита и Феофила Антиохийского. Однако другие толкователи¹²⁹ наименование Святого Духа относят здесь к Третьему Лицу Троицы, а Сына Божия, в силу Его вочеловечения и служения для спасения людей, представляют в образе раба ($\acute{o} \delta\acute{\epsilon} \delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma \acute{o} \upsilon\acute{\iota}\acute{o}\varsigma \tau\omicron\upsilon \theta\epsilon\omicron\upsilon \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\nu$). И далее говорится, что «Сын Божий поставляется в рабском положении, но имеет великое могущество и власть»¹³⁰, что, казалось бы, подтверждает второе истолкование. Однако следующие слова возвращают нас к тому, что, видимо, автор, различая во Христе божественную и человеческую природу, все же не различает Третью Ипостась Троицы, называя плотью – человеческую природу Христа, а Духом – Божественную.

«Бог поселил Дух Святой прежде сущий, создавший всю тварь, в плоть, какую Он восхотел. И эта плоть, в которую вселился Дух Святой, хорошо послужила Духу, ходя в чистоте и святости и ничем не осквернивши Духа. Посему, так как она жила непорочно и подвизалась вместе с Духом и мужественно

содействовала Ему во всяком деле, то Бог принял ее в общение; ибо Ему угодно было житие плоти, которая не осквернилась на земле, имея в себе Дух Святой. Итак, Он призвал в совет Сына и добрых ангелов, чтобы и эта плоть, непорочно послужившая Духу, получила место успокоения, дабы не оказалась без награды непорочная и чистая плоть, в которой поселился Святой Дух»¹³¹.

Продолжая мысль о соблюдении плоти без порока, пастырь предостерегает Ерма, говоря: «если осквернишь плоть твою, то осквернишь и духа святого ..., ибо оба сопричастны (κοινά ἔστιν) друг другу ..., и то и другое сохраняй чистым, и будешь жить с Богом». Здесь прослеживается явная параллель с рассмотренным нами местом Второго послания св. Климента Римского, где говорится о сохранении плоти, чтобы иметь часть в Духе. Однако у Ерма дух и плоть сопричастны друг другу актуально, а у Климента потенциально. Поэтому, несмотря на близость этих авторов, их пневматология разнится как раз в том, что мы уже наблюдали в ветхозаветной традиции, когда концепция ruach постепенно от *Ягвиста-Элогиста*, трактующих дух как одну из сторон души человека либо как проявление силы Божией, изменялась к представлению слепоглухонемых пророков, видящих в Духе Того, Кто сделает божественное Слово доступным всему человечеству (Третьеисаия).

Выводы к главам 1 и 2

К результатам исследования пневматологии ветхозаветных и раннехристианских авторов, имеющего характер аналитического обзора, можно отнести следующее.

Рассматривая интерпретации ruach в Пятикнижии, постепенно от мысли о том, что Бог есть источник Духа, Который не идентичен с Богом, в традиции *Ягвист-Элогист*, через *Второзаконническую* концепцию ветра, защищающего народ Божий от врагов и прообразующего миссию иоанновского Утешителя, мы подошли к концепции слепого *Священнического кодекса*, где с помощью этого термина описывается как внутреннее состояние человека, так и состояние народа как единого целого в отношении к Богу. Пневматологические представления в Пятикнижии, таким образом, развивались от концепции Духа как объективного инструмента Божественной воли до образа Божественной активности, где Дух – это Бог в действовании.

В исторических книгах кроме антропологического аспекта ruach как жизненной силы важное значение имеет вывод о том, что ruach человеческий и ruach Божественный имеют общее начало в Боге.

Отмечая общность с прочими пророками Древнего Востока, главное отличие ветхозаветных пророков состоит в том, что они не только и не столько предсказывали грядущие события, сколько возвещали обетования и суд Ягве. Причем Ягве Сам осуществлял предназначение пророка, исполняя его Святым Духом. Основные особенности пророческой пневматологии определяются периодами деятельности пророков:

– до вавилонского пленения, когда Бог открывает Себя и как Дух и через Духа, пророческие представления развивались от Духа как орудия в руках Божиих до Духа как образа Божественного Самооткровения. Человеческий дух у допленных пророков определяется как *способ бытия* личности человека, в котором выражается его связь с Богом. При этом дух человека самостоятелен и способен искать Творца;

– в период пленения, когда ruach – орудие суда и гнева Божиего, существенно углубляется концепция Духа как проводника Божественной воли. Здесь особо определяются лжепророки, которые суть не проводники Божественной воли, а лишь члены определенной институции. Характерно интегрирование характеристик Духа: так, например, у Второиисаия выделяются три функции, одновременно присущие Духу: источника, посредника и содержания Божественного благословения;

– после плена, когда пророчества постепенно заменяются апокалиптикой, ruach – основной источник и сила для вдохновения и истолкования, открывающая реальное присутствие Ягве среди народа.

В учительной традиции характеристики, которые Второиисаия приписывал Духу, дезинтегрируются: Духу приписывается вдохновляющая сила, средством выражения Божественного откровения является Слово, а истина (Премудрость) – его содержанием. В различных книгах их соотношение определяется по-разному:

– в книгах Притч и Иова Премудрость как посредник и содержание Откровения объединяет Духа и Слово (это также характерно для слепопленной традиции);

– раввинистическое учение соотносит Премудрость с Торой (Сирах);

– в книге Премудрости Соломона (как у Филона и некоторых других эллинистических авторов) Премудрость идентифицируется с Духом.

Именно последнее отождествление Духа и Премудрости, Которая есть активная сила в мироздании и жизни человека, повлияло на богословие апостола Павла, иоанновской традиции и гностиков.

Для первохристианских общин, которые жили в Духе, Его проявления были реально действующей силой, исполнением обетования Спасителя, поэтому, как было отмечено, учению о Духе не уделялось принципиальное внимание (например, в *Дидахи* или у Псевдоварнавы, где речь идет о духовном толковании ВЗ). Однако далее мы видим постепенное

появление интереса к пневматологии, и в Первом послании Климента находим ряд концептуальных тезисов, выявляющих:

- функцию Духа как посредника Божия;
- персональное различие Христа и Духа;
- единство Духа.

Второе (неподлинное) послание Климента в той части, где приводится близкое к гностическому учение о предсуществовании Церкви, дает нам важную мысль о духовном прообразе вещественного, устанавливающую прямую и обратную связь между плотью и участием в действиях Духа. Кроме того, здесь есть прямая речь, назидательное обращение Святого Духа, что является ярким примером выявления персональных свойств Духа в раннехристианский период.

Антропологический аспект пневматологии *Пастыря* Ерма, где дух гнева в человеке и дух святости не могут сосуществовать, радикально отличается от раввинистического богословия, когда два произволения – доброе (*hatob*) и злое (*hara*) – сосуществуют в человеке и претендуют на обладание его волей. В целом пневматология Ерма, не различая Сына и Духа, имеет христологический характер и утверждает актуальную сопричастность духа и плоти, в отличие от псевдо-Климента, говорившего лишь о потенциальном участии («сохраните плоть, чтобы иметь часть в Духе»).

К общему выводу можно отнести то, что как в до-, так и в раннехристианской письменности были различные тенденции для описания представлений о Святом Духе, но уже среди этих представлений более или менее явно присутствует и получает свое развитие учение о персональных свойствах Духа, о Его Лице, соответствующее свидетельству о Духе апостола Иоанна и восходящее через богословскую систему Оригена, начавшего систематизировать учение о Троице, к наиболее полному учению о Пресвятой Троице Великих Каппадокийцев.

Следует сказать, что, переходя от Ветхого Завета к авторам раннехристианского периода, мы как бы перескочили через Священное Писание Нового Завета, сделав это сознательно для того, чтобы затем, сопоставляя учение о Святом Духе мужей апостольских с ветхозаветной традицией, увидеть, что

фундаментом для христианской пневматологии, средоточием и верным ориентиром для различных концепций и богословских мнений является иоанновская пневматология, рассмотрению особенностей и влияния на богословие Церкви которой посвящены следующие главы.

Глава 3. Особенности пневматологии Апостола Иоанна

3.1. Современные подходы к исследованию евангелия от Иоанна

Для современной библеистики обычной практикой при исследовании Четвертого евангелия является выделение нескольких аспектов, которые необходимо отметить перед началом раскрытия темы исследования. Это, как правило, вопросы авторства, историчности, времени и цели написания; внутренние и внешние свидетельства об этом и, что является специфичным для Евангелия от Иоанна, – отличия от синоптических Евангелий. Рассмотрим кратко эти и некоторые другие вопросы предварительного характера, учитывая замечания епископа Кассиана (Безобразова)¹³², а также отчасти опираясь на работу Стивена Смолли¹³³, процитированную во введении к комментарию на Евангелие от Иоанна, написанному Холлом Харрисом, профессором семинарии в Далласе¹³⁴, и, в основном, на книгу Дональда Гатри¹³⁵, в которой систематично рассматриваются именно вводные вопросы. При работе с неправославными источниками будем, конечно, стараться использовать их адекватно, избегая чуждых для православного догматического сознания умозаключений.

Практически невозможно как-либо сгруппировать различные теории и мнения относительно происхождения Четвертого Евангелия. Самое раннее упоминание о Четвертом Евангелии во внешних источниках встречается у сщмч. Ириней Лионского¹³⁶, авторитетом для которого был сщмч. Поликарп Смирнский, наученный истине от апостолов¹³⁷. В сочинении «Против ересей» находим, что Иоанн, ученик нашего Господа, написал Евангелие в Ефесе и оставался в этом городе до царствования Траяна¹³⁸. В другой ссылке на Поликарпа из письма сщмч. Ириней к Флорину он напоминает своему другу детства воспоминания Поликарпа о его беседах с Иоанном и другими, кто видел Господа¹³⁹. Хотя и существует значительное количество теорий, критически настроенных в отношении свидетельства сщмч. Ириней¹⁴⁰, однако доверие этому свидетельству подкрепляется тем, что именно после него

апостольское авторство Евангелия стало восприниматься бесспорно¹⁴¹. Поводом же для обращения к Евангелию от Иоанна сщмч. Ириней Лионского, вероятно, было стремление доказать, что, несмотря на широкое использование гностиками¹⁴², оно не имеет ничего общего с гностицизмом.

Различные теории авторства Евангелия, приводимые в книге Дональда Гатри, можно объединить в следующие группы¹⁴³.

1. Традиционная точка зрения об авторстве апостола Иоанна в значительной степени поддерживается и внутренними свидетельствами, так что можно говорить об отсутствии убедительных данных, опровергающих ее. Здесь возможно наличие двух гипотез, по одной из которых апостол Иоанн был свидетелем, а кто-то другой – автором (по аналогии Петра и Марка), однако поскольку стоит подпись самого свидетеля, а имя секретаря остается анонимным, то, вероятно, Иоанн, в отличие от Петра, имел более личное отношение к написанию Евангелия. Другая, менее убедительная гипотеза гласит, что ученик Иоанна записал воспоминания апостола после его смерти¹⁴⁴.

2. В конце XIX века немецким ученым Дельффом была предложена версия существования Иоанна Иерусалимского, имевшего доступ в дом первосвященника, хорошо знавшего раввинизм и присутствовавшего на Тайной вечере¹⁴⁵. Другой, еще менее вероятный кандидат в авторы – Иоанн Марк был предложен Паркером¹⁴⁶.

3. Отказ от признания авторства апостола Иоанна некоторые связывают с отсутствием внутренних свидетельств, считая внешние свидетельства недостаточными. Среди этого рода гипотез наиболее ценными являются те, которые приписывают составление Евангелия целой группе авторов или некоторой школе, к которой принадлежал Иоанн¹⁴⁷.

4. Утверждение, что существует другой старец Иоанн, связанный с Ефесом и имеющий отношение к написанию Четвертого Евангелия, основано на известном изречении Папия Иерапольского, приведенном у Евсевия: «Так, кто бы ни приходил из учеников старцев, я всегда спрашивал у них об

изречениях старцев, что говорил Андрей, или Петр, или Филипп, или Фома, или Иаков, или Иоанн, или любой из учеников Господа, и что говорят ученики Господа Аристион и старец Иоанн (Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης, τοῦ κυρίου μαθηταί)¹⁴⁸. Однако здесь возникает слишком большая путаница и остается больше вопросов, чем ответов. Поэтому предпочтительнее использовать возможность согласования, положив, что Папий имеет в виду различные периоды времени, говоря, с одной стороны, об изречениях Иоанна когда-то в прошлом, а с другой стороны – о том, что Иоанн говорил Папию в то время, когда тот с ним разговаривал¹⁴⁹.

Как мы уже отметили, свидетельства о раннем использовании Евангелия и его авторитете в древней Церкви говорят о том, что уже ко времени священномученика Ириней Лионского Евангелие было признано апостольским. Однако отсутствие существенного количества данных о его более ранней истории привело сначала к ошибочным утверждениям о поздней датировке Евангелия (ок. 170 г.). Лишь последующие находки древнейших папирусов опровергли эти утверждения¹⁵⁰. Удивительно согласные между собой свидетельства, указывающие на период времени, когда могло быть написано Евангелие, разделяются на внешние и внутренние.

Внешние свидетельства. Ириней Лионский¹⁵¹, а вслед за ним и Евсевий¹⁵² утверждают, что Иоанн жил в правление императора Траяна¹⁵³, дожив до глубокой старости, и умер на 68 год после Страстей Господних¹⁵⁴. Ириней¹⁵⁵, Климент и Евсевий¹⁵⁶ утверждают также, что Иоанн был последним из евангелистов. Однако Евангелие не могло быть написано много времени спустя после синоптиков. Например, хотя в каноне Муратори (около 180 г.), описывающем происхождение Четвертого Евангелия, нет точной даты, но предполагается, что вместе с Иоанном и некоторые другие апостолы, включая Андрея, до того времени были живы. Поэтому наиболее вероятным временем написания¹⁵⁷ Евангелия можно считать последнюю декаду I века.

Внутренние свидетельства. Несмотря на то что автор является участником событий, он тщательно дистанцируется от

них. Ясно, что автор был свидетелем земной жизни Господа, но не менее ясно, что он пишет о событиях, от которых его уже отделяет значительный период времени. Причем описывает события как рассказчик, уже имеющий документальные свидетельства. И читатель Евангелия, глядя на события глазами апостола Иоанна через призму времени, видит их не таким образом, как они некогда происходили, но так, как их видит автор уже по прошествии времени. Так можно увидеть больше, охватывая вместе с евангелистом панораму событий и оценивая самую их суть. Легко понять, что в отдельных пассажах¹⁵⁸ (см., например: Ин. 2:17, 22; 12:16; 20:9) Иоанн излагает взгляд на события прошлые, спустя время, когда уже произошло Воскресение. Описывая неспособность учеников понять вещи, происходящие перед ними, он дает нам осознать, что многое стало возможным уразуметь только по Воскресении, поняв его истинное значение в плане Божественного домостроительства нашего спасения. Сказанное выше подводит нас к мысли о том, что Евангелие могло быть составлено Иоанном ближе к концу своей жизни, когда многие события были им переосмыслены. В пользу этого говорит постоянное употребление в тексте исторического настоящего времени¹⁵⁹, что позволяет высказывать мнение третьего лица в согласии с «всеведущим автором» и в то же время сохранять непосредственность и прозрачность точки зрения первого лица. Таким образом, внутренние свидетельства в согласии с внешними дают нам время написания Евангелия около 90–100 гг., когда апостол Иоанн был уже в преклонном возрасте.

О знакомстве с Евангелием древних христианских авторов можно предположить, что из рассмотренных нами Послания Варнавы и Пастыря Ерма их авторы знали Евангелие от Иоанна¹⁶⁰. Что касается отношения святителя Климента Римского к Евангелию, то некоторые исследователи полагают, что Климент приводит не цитаты из Иоанна, а только общее впечатление о книге¹⁶¹.

Хотя и имеются разные мнения о знакомстве святого Иустина Философа с Четвертым Евангелием¹⁶², но многие богословские идеи Иустина были укоренены в самом

Евангелии¹⁶³, а использование Татианом (учеником Иустина) в Диатессароне наряду с синоптическими Евангелиями и Четвертого Евангелия может окончательно убедить нас в несомненности этого знакомства, что подтверждается также и непосредственными ссылками Иустина на Евангелие¹⁶⁴.

Из древнейших свидетельств о цели написания Евангелия от Иоанна наиболее важным для нас является вывод Климента Александрийского, чьи комментарии имеют большое значение и в настоящее время, причем даже в достаточно либеральной научной среде. Процитируем слова Климента по Евсевию: «τόν μέντοι Ἰωάννην ἔσχον, συνιδόντα ὅτι τὰ σωματικά ἐν τοῖς εὐαγγελίοις δεδήλωται, προτραπέντα ὑπό τῶν γνωρίων, πνεύματι θεοφορηθέντα πνευματικόν ποιῆσαι εὐαγγέλιον»¹⁶⁵

(«однако Иоанн, последний из всех, увидев, что относящееся к вещественному уже изложено в (других) Евангелиях, по просьбе близких (учеников) и вдохновленный Духом, составил духовное Евангелие»). Это ценнейшее свидетельство говорит сразу о многом именно для нашего исследования:

– Иоанн составлял Евангелие после синоптиков (последний из всех);

– Иоанн хорошо знал содержание остальных Евангелий;

– Иоанн, по наитию Святого Духа, счел необходимым восполнить изложенное у синоптиков;

– поводом для написания послужила просьба (или даже мольба) близкого окружения апостола;

– по преимуществу духовный характер Евангелия обусловлен именно Тем, Чьи действия так ясно представляет и описывает апостол Иоанн.

Конечно, будет неправильным считать остальные Евангелия менее духовными или в чем-либо ущербными, – каждое из них имеет уникальные, только ему одному присущие особенности. Но если говорить об особенностях, то отличительный характер Четвертого Евангелия проявляется также, вероятно, и потому, что Иоанн, по свидетельству Климента, получил предание от «древних пресвитеров» и взял то, что имело параллели в устном предании, не используя синоптический материал¹⁶⁶.

Однако само по себе это Евангелие не дает полной картины служения Иисуса, и, чтобы оно было понято читателями, необходимы синоптические Евангелия, поэтому не следует думать, что автор хотел заменить их¹⁶⁷. О связи же с синоптическими Евангелиями можно было бы говорить в аспектах сходства, различия и их объяснений¹⁶⁸, но это не входит в задачу настоящего исследования.

Не останавливаясь подробно, упомянем лишь, что в критической западной библеистике существуют различные мнения о целях написания Евангелия от Иоанна, каковыми могли быть: борьба против гностицизма; проповедь для неверующих евреев; развенчание культа Иоанна Крестителя; желание сохранить предание, пригодное для литургического применения; различные церковно-полемические цели; желание внести ясность в церковную эсхатологию; цели эллинизированного христианства, представителем которого, согласно данной теории, был Иоанн¹⁶⁹. Отметим, однако, что среди упомянутых мнений о цели написания Евангелия совершенно отсутствует такой, как нам представляется, необходимый элемент, как действие Святого Духа, предусматривающее создание как для настоящей, так и для будущей Церкви всеобъемлющей основы для благовестия, каковой стало Четвероевангелие, увенчавшееся Четвертым, по преимуществу духовным, Евангелием, восполняющим и завершающим эту основу.

Проблема соотношения духовного и исторического в Четвертом Евангелии, на наш взгляд, наилучшим образом представлена епископом Кассианом, который пишет, что толкование духовное «обязательно тогда, когда толкование чисто историческое скользит по поверхности фактов, не видит их духовного значения», но и «для евангелиста Иоанна история могла представлять положительный интерес». Например, историческое значение Страстей Христовых и Воскресения у Иоанна подчеркнуто сильнее, чем у синоптиков¹⁷⁰. Таким образом, для адекватного восприятия Евангелия нужно учитывать и духовный и исторический планы, а недостаточная

историчность может восполняться духовным толкованием как для отдельных эпизодов, так и для Евангелия в целом.

3.2. Структура и форма евангелия от Иоанна

Прежде чем мы приступим к краткому рассмотрению структуры и формы Евангелия от Иоанна, которое может помочь нам при раскрытии темы иоанновской пневматологии, сделаем несколько вводных замечаний относительно новых направлений в библеистике, описанных протоиереем Иоанном Брекком¹⁷¹ и касающихся формы библейского языка.

Опираясь на то, что смысл литературного текста может быть выражен семантическими и синтаксическими структурами, то есть посредством формы, Иоанн Брек задается вопросом, каковы те композиционные принципы, которыми руководствовались библейские авторы, чтобы донести не только и не столько свой замысел, сколько Божественное вдохновение Писания. Если мы приблизимся к пониманию этого, то яснее, чем через призму собственного представления, сможем читать и понимать Священное Писание так, как этого желали бы боговдохновенные авторы его.

Замысел автора может быть передан в поэзии или прозе различными путями. В возвышенных литературных формах смысл часто передается путем повторения первоначальной авторской темы с различными нюансами и с использованием многочисленных образов. Это справедливо как для романов Достоевского, так и для сонетов Шекспира, например. С подобным же явлением мы встречаемся и в Священном Писании, – как в поэтических (псалмы, гимны, пророческие книги), так и в прозаических (большая часть Пятикнижия, Евангелия и Послания) его частях¹⁷².

Прежде чем обратиться к структуре или форме библейского языка, следуя Бреку, рассмотрим кратко основные методы интерпретации Священного Писания, известные с середины XIX века. В основном разработанные протестантскими экзегетами, эти методы внесли очень важный и позитивный вклад в наше понимание буквального смысла Писания¹⁷³. В общем понимании выражение «буквальный смысл» имеет отношение к намерению автора передать ту или иную мысль, хотя иногда его используют

для определения тою смысла, который передает текст сам по себе, даже если он отличается от первоначального замысла автора. В этом случае текст является до некоторой степени автономным, и его смысл открывается через восприятие читателем.

Экзегетика, использующая определенные герменевтические или интерпретативные принципы для истолкования Писания, практиковалась раввинами и кумранскими сектантами задолго до христианства. Поскольку те, кто пытается истолковать Писание, всегда неизбежно имеют дело с документами предшествующих эпох, то многие детали могут быть непонятными и нуждаться в прояснении. Начиная с XVI века – века протестантской реформации, ученые, поставив проблему интерпретации, с помощью все более сложных средств стали исследовать исторический, археологический и филологический фон библейских текстов. Однако появление историко-критического метода связано лишь с эпохой Просвещения и преобладанием разума над Откровением. К XIX веку в этой методологии появилось разграничение между *низкой* и *высокой* критикой. К первой относится определение первоначальной редакции библейских документов. Поскольку подлинные апостольские писания не сохранились, то воссоздание максимально аутентичного греческого текста осуществляется путем сопоставления большого числа манускриптов и установления искомого текста по специальным критериям. *Высокая* же критика включает в себя определение литературной формы или жанра фрагмента, исторических обстоятельств, приведших к его составлению, и смысла, который автор хотел донести до читателей.

Метод *анализа источника*, позаимствованный экзегетами из литературной критики, дает возможность разглядеть за строками текста различные традиции, как устные, так и письменные¹⁷⁴. Метод *анализа* (или *критики*) *форм* (*Formgeschichte*) дополняет *анализ источника* различением внутри этих источников отдельных элементов устной традиции. Несомненный успех метода *анализа форм* привел к постановке проблемы композиции: как использовал различные источники и

элементы традиций данный библейский автор? Был ли он просто компилятором, который собрал, систематизировал и отредактировал эти материалы, или же он существенно повлиял на композицию текста? Или фактически это была группа или школа авторов, каждый из которых приложил руку к документу, включенному в канон? На подобные вопросы можно ответить с помощью метода *редакционной критики* или *анализа композиции*, который помогает идентифицировать, например, каким образом автор Евангелия использовал и изменял различные источники для достижения целей своего повествования. В то время, как *критика формы* сосредоточена на происхождении и форме отдельных элементов традиции, в *анализе композиции* ставятся более глобальные цели, задаваясь вопросом, как в тексте выражается особая богословская позиция его автора. Подобно тому, как это делали Отцы Церкви, в методе *анализа композиции* внимание концентрируется на основной идее текста, а не на средствах ее выражения. Благодаря этому открывается возможность нового обращения к собственно патристическому, то есть целостному, а не фрагментарному прочтению библейского текста¹⁷⁵.

В методе *новой литературной критики*, которым можно завершить краткий обзор методов интерпретации, не ставится задача поиска источников, лежащих в основе библейского текста, а считается более важным исследовать значение самого текста, причем не столько в отношении автора и его намерений, сколько по отношению к читателю и его реакции на данный текст. Как и другие методы современной библейской критики¹⁷⁶, этот метод является производным от методов светской литературной критики. Его основные особенности следующие. Главная идея заключается в представлении всякой литературной работы как «биполярной виртуальной сущности»¹⁷⁷. Это означает, что любой текст является незаконченным, будучи виртуальным или потенциальным, а не актуальным до тех пор, пока он не прочитан и не усвоен¹⁷⁸. В любой литературной композиции имеется как бы два полюса: художественный и эстетический. К художественному полюсу относится непосредственно авторский труд по составлению

текста, который, однако, должен быть кем-то воспринят, чтобы стать завершенным. Это восприятие приносит тексту понимание и формирует эстетическое представление о нем. Просто читая повествование, мы уже прикладываем к нему свою интуицию и понимание, вместе с автором совершая некий творческий процесс. Можно сказать, что каждый текст имеет бесчисленное множество интерпретаций, зависящих не только от того, кто читает его, но также и от состояния читающего, которое может меняться со временем. При этом легко впасть в крайний релятивизм, когда смысл текста будет в большей степени определяться интерпретацией читателя, чем замыслом автора. Однако, как пишет Иоанн Брек, серьезный подход здесь состоит в таком представлении, когда смысл текста определяется изнутри самого текста. Здесь между смыслом, вложенным автором, и смыслом, постигнутым интерпретатором, возможен баланс, который, правда, чрезвычайно трудно удержать, поскольку слишком часто буквальным смыслом жертвуют в интересах динамики читательской реакции на текст¹⁷⁹.

Кратко описанные нами критические методы, имеющие отчасти протестантские корни, тем не менее могут стать полезным инструментом при анализе текста Священного Писания. Особенно, как мы увидим далее, это может относиться к методу *анализа композиции*. Однако содержательная часть и выводы нашего исследования будут опираться прежде всего на святоотеческую традицию, преемство которой определяет единственно верные ориентиры для любых исследований в области интерпретации Священного Писания.

3.2.1. О соотношении формы и содержания

Не требует особых доказательств тот факт, что форма или структура литературного произведения является важным средством для выражения его содержания¹⁸⁰. Следовательно, автору необходимо выбрать такую лингвистическую структуру, которая наилучшим образом может выразить мысль, предназначенную автором для читателя. Например, для благовестил евангелисты выбирают форму евангелия, в то время как апостол Павел для развития богословских тем предпочитает форму послания. Опираясь на устную или письменную традицию, библейский автор отбирает те элементы, которые наилучшим образом подходят для благовествования, проповеди и наставления, затем, редактируя и интерпретируя отдельные элементы, он формирует свое уникальное свидетельство. Поэтому, согласно Бреку, чтобы понять замысел автора, очень важно прийти к пониманию его метода, то есть точно уяснить, как и с помощью каких средств он оформил полученный материал в законченное произведение¹⁸¹.

Для приближения к этому практически неуловимому пониманию очень важно исследовать структуру отдельных литературных компонент в свете общей композиции. Анализ структуры Нового Завета достаточно ясно показывает, что большинство, если не все его авторы, как и многие их иудейские предшественники, при написании своих книг в значительной степени основывались на *хиазмах*¹⁸². В широком смысле *хиазмом* называется такая риторическая фигура, в которой мысль сначала развивается по восходящей линии, а затем – по нисходящей (или в обратном порядке), причем первой мысли первого ряда соответствует последняя мысль второго ряда, и так далее для всех параллельных мыслей этих рядов образуются парные соотношения¹⁸³. Здесь в качестве примера епископ Кассиан (Безобразов) приводит Ин. 14:1, где мысль переходит от представления о вере к представлению о Боге и возвращается от представления о Христе к представлению о вере, и Ин. 14:6b-7a, где мысль идет от Отца к Сыну и

возвращается от Сына к Отцу. Однако в настоящее время для более точного определения *хиазма* и характеристик хиастических построений даже среди специалистов в этой области нет полного согласия. Прежде чем мы приступим к детальному рассмотрению пневматологии Евангелия от Иоанна через анализ хиастических структур, полезно дать некоторые определения.

3.2.2. Понятия параллелизма и хиазма

Параллелизмом обычно называют соответствие, установленное между линиями повествования, когда одна мысль выражается двумя (реже тремя)¹⁸⁴ суждениями, которые развивают, дополняют или раскрывают друг друга¹⁸⁵. В таком соответствии либо могут использоваться семантические или синтаксические элементы, либо оно устанавливается путем повторения определенных звуков (рифма или ассонанс)¹⁸⁶. Современные ученые обычно пользуются определенной терминологией¹⁸⁷, включающей в себя следующие понятия.

Параллелизм. Баланс между последовательностями частей произведения одновременно по содержанию и по форме, создающий ощущение законченности или полноты литературного произведения. Простейшая модель параллелизма состоит из двух полу строк, которые составляют *стих*. Полустроку также называют *колоном*. Два параллельных колона образуют *двустиишие*, *биколон*, или *куплет*, три – *трисиишие*, *триколон* и так далее. Комбинация строк, имеющая некоторое законченное содержание, называется *строфой*, а сочетание двух или более строф – *стансом*. Для еврейской поэзии, например, характерно сочетание двух (иногда трех) коротких предложений, или полустрок, первая из которых заканчивается паузой, а вторая – полной остановкой. Лоут пытался классифицировать соотношение между полустроками, образующими куплет, используя описание способа баланса – семантической и синтаксической симметрии, образованной между различными элементами полустрок. Так, он ввел категории *синонимического*, *антитетического* и *синтетического* параллелизмов, принятые большинством исследователей вплоть до начала 1980-х гг.¹⁸⁸ Позднее появились понятия *критического* и *обратного* параллелизмов.

В *синонимическом*, или *прямом* параллелизме, встречающемся по преимуществу в Псалтири, Пятикнижии и пророческих книгах (например, Пс. 35:22, Пс. 38:1 и др.), мысль первой строки просто повторяется во второй с помощью

синонимов или эквивалентных синтаксических структур. *Антитетический* параллелизм выражает контраст, или оппозицию (см., например: Пс. 20:7). В *синтетическом* параллелизме тема развивается от одной строки к другой, причем строки выражают различные, но дополняющие друг друга мысли (ср.: Прит. 1:7), или такие мысли, одна из которых строится на другой, сходной с ней (ср.: Пс. 100:3)¹⁸⁹.

В *критическом* параллелизме вторая строка усиливает, углубляет или объясняет первую (ср.: Езек. 20:35, Пс. 29:1). Например, в пассаже 1Ин. 1:1–2:

"...о Слове жизни, ибо жизнь явилась / и мы видели и свидетельствуем, и возвещаем вам / сию вечную жизнь, которая была у Отца и явилась нам //",

мы видим одновременное усиление и объяснение следующей строкой предыдущей.

В *обратном* параллелизме члены второй строки куплета соответствуют членам первой строки, но в обратном порядке, чем достигается зеркальный эффект. Самый непосредственный пример тому мы видим в Мф. 19:30: «будут первые последними / и последние первыми» (ср.: Мф. 20:16).

Обратим теперь особое внимание на *антитетический*, или отрицательный параллелизм, сущность которого, как мы уже говорили, заключается в контрасте, то есть когда рядом с одним высказыванием стоит другое, представляющее собой отрицание первого, и, таким образом, здесь речь не идет о пояснении или раскрытии сказанного, но о противопоставлении двух высказываний. По мнению епископа Кассиана, автор Четвертого Евангелия имел особую склонность к антитетическому параллелизму, который «наблюдается на протяжении всего Евангелия, но особенно часто в гл. VIII. ... Строго говоря, – пишет далее епископ Кассиан, – антитетический параллелизм выводит нас за пределы чисто формального анализа Ин. Ставя нас перед фактами богословскими и историческими, он вводит нас в самое содержание Евангелия. И мы не можем считать случайностью его преобладание в гл. VIII, то есть в той точке Ин, в которой противоположение Бога и мира, Христа и иудеев достигает своего предельного напряжения»¹⁹⁰. И действительно,

антитеза именно тот литературный прием, который как нельзя лучше способствует раскрытию антиномического богословия Четвертого Евангелия, отображающего тайну Боговоплощения, сокрытую до прихода Утешителя даже от учеников Господа. Конечно, этот вид параллелизма встречается не только в Евангелии от Иоанна, но и в синоптических Евангелиях (Иоахим Иеремиас считает, что антитетические параллелизмы встречаются в речениях Иисуса у синоптиков более ста раз¹⁹¹), в ВЗ его можно найти, например, в книге Притч (Прит. 10:1, 14:30), также прекрасный пример находим в Ис. 54:7–8, но все же особое значение он приобретает именно в иоанновской традиции, испытавшей существенное влияние еврейской поэзии¹⁹².

Далее мы постараемся увидеть, как антитетический параллелизм, вплетенный в структуры хиазма, являясь прекрасным инструментом в руках боговдохновенного писателя, говорящего о Божественных тайнах, помогает благонамеренному читателю уразуметь замысел автора и реально приблизиться к этим тайнам. Однако прежде следует сделать вводные замечания о хиастических структурах.

3.2.3. Хиастические структуры

Хиазмом называется риторическая форма, в которой ключевые слова и понятия выстраиваются в синонимическом, антитетическом или обратном параллелизме вокруг центральной темы. Термин *хиазм* может применяться к строфе, состоящей по крайней мере из трех строк, выстроенных вокруг опорного или смыслового центра: A: B: A', A:B: C: B': A', A:B: C: C': B': A' и т. д.¹⁹³ Таким образом, существенной характеристикой *хиазма* является наличие *опорного центра*. Обычно это бывает концептуальный центр, фокусирующий смысл всей строфы. Однако он может быть и просто точкой перехода, соединяющей параллельные строки или пассажи¹⁹⁴.

Переходя к примерам хиазмов, Иоанн Брек пишет, что поскольку античные авторы использовали структуру хиазма практически инстинктивно, то очень трудно распознать и охватить все возможные примеры таких структур. Форма хиазма использовалась для изложения определенной темы, и поэтому она должна была быть достаточно гибкой и могла иметь практически неограниченное число вариаций¹⁹⁵. Мы приведем только те примеры, которые обычно распознают в иоанновских писаниях¹⁹⁶.

Основа хиастической структуры – *обратный биколон*. «Любовь от Бога, ... потому что Бог есть любовь» (1Ин. 4:7–8). Интересен пример Ин. 14:1, где инверсия видна в греческом (πιστεύετε εἰς τὸν Θεὸν καὶ εἰς ἐμέ πιστεύετε) или русском (веруйте в Бога / и в Меня веруйте) тексте, однако не так ясна, например, в английском переводе: «You believe in God / believe also in Me».

Так называемый *полный хиазм*, когда каждому термину первой строки соответствует синоним или идентичный термин во второй, также основан на *обратном биколоне*. Характерный пример: «Который открывает – и никто не затворит, затворяет – и никто не отворит» (Откр. 3:7). Прочитанное буквально 1Ин. 5:7–8: «три свидетельствуют на земле: дух, вода и кровь; и сии три об одном» образует *триколон* A: B: A.

Тетраколон А:В:В':Á может представлять собой хиазм, если высказывание В: В' является смысловым центром пассажа:

А: Всякий, пребывающий в Нем,
В: не согрешает;
В': всякий согрешающий
Á: не видел Его и не познал Его.
(1Ин.3:6).

Здесь внимание концентрируется на грехе, а параллель между А и А достигается, если учесть, что пребывание в Боге как раз и есть видение и познание Его.

Однако наиболее общей формой является хиастический *пентаколон* А: В: С: В': Á. Именно эта структура характерна для всего Четвертого Евангелия и также имеет место в Первом послании Иоанна:

А: Всякий, рожденный от Бога,
В: не делает греха,
С: потому что семя Его пребывает в нем;
В': и он не может грешить,
А: потому что рожден от Бога.
(1Ин. 3:9)

Центральным утверждением здесь является С, выражающее то, что семя (Дух) пребывает в том, кто рожден от Бога, что, по всей вероятности, имеет отношение к членам иоанновской общины, в крещении родившимся от Духа (ср.: Ин. 3:5–6).

В следующем примере встречаем антитетический параллелизм:

А: Если мы говорим, что имеем общение с Ним,
В: а ходим во тьме,
С: то мы лжем и не поступаем по истине;
В': если же ходим во свете, подобно как Он во свете,
Á: то имеем общение друг с другом...
(1Ин. 1:6–7)

Воздействие этой хиастической структуры состоит в том, чтобы сосредоточить внимание на С, где говорится о лживости тех, кто, притязая на общение со Христом, тем не менее совершает грех.

Структуры *пентатлона*, свойственные для Нового Завета, также довольно часто встречаются и в Ветхом (напр., Иер. 2:27–28). Другие типы хиазма, встречающиеся по всей Библии, включают *гексаколон*, *гептаколон*, *октаколон* и *декаколон*¹⁹⁷.

Далее мы перейдем к рассмотрению некоторых хиастических структур в Евангелии от Иоанна, которые помогут нам в исследовании темы иоанновской пневматологии. Но прежде этого приведем оценку значения хиазма для восприятия Священного Писания, данную Иоанном Бреком¹⁹⁸.

«Если еврейские, а позднее и христианские авторы столь основательно опирались на хиастические структуры, то какую пользу они и их читатели могли извлечь из этого? Является ли этот метод чисто эстетическим или художественным, показывающим лишь мастерство или изобретательность автора? Или же он, как мы уже отметили, играет жизненно важную роль для передачи смысла Божественного откровения? И связанный с этим второй вопрос: насколько важно распознать хиазм именно там, где он действительно имеет место?

... Фактическое значение хиастических и подобных им риторических форм как для библейских авторов, так и для их читателей, несомненно велико. В древних письменах не было параграфов, пунктуации, деления на главы или пробелов. Это – поздняя традиция, например, подразделение на главы и стихи в Новом Завете было сделано лишь в XII и XVI веках соответственно¹⁹⁹. Древние же авторы были обязаны организовывать внутренний формат своих работ иным образом. Одним из таких способов является технология вложения или *включения*: обрамление литературного фрагмента в начале и в конце одинаковыми ключевыми терминами или темами. Концентрический параллелизм был особенно полезен для передачи внутреннего напряжения посредством повторения ключевых выражений или уравниванием связанных синтаксических элементов. В итоге хиазм служил для того, чтобы сфокусировать внимание читателя на самой сути авторского замысла. Через концентрическое чтение пассажа читатель вовлекался в круговое течение (мысли автора. – Г. З.), подобно человеку, попавшему прямо в центр водоворота.

В равной степени важной была и мнемоническая польза параллелизма и хиазма. Древние люди учили наизусть. Слушая учителя, они повторяли его наставления в унисон (подобная практика до сих пор существует в школах по изучению Корана в исламских странах). Тогда не было тетрадей, ручек, бумаги или иных средств для того, чтобы облегчить учащемуся бремя запоминания того, чему его учат. Параллелизм и особенно хиазм облегчали этот процесс с помощью повторения и концентрации на центральной теме. Если учащийся запомнил первую половину простого биколона или сложной хиастической структуры, то вспомнить остальное было довольно просто. К тому же тематический параллелизм способствовал *антифонной декламации*, являвшейся важным элементом в еврейском богослужении и раннехристианской литургической практике.

В конце концов мы не должны недооценивать *эстетическое* значение рассматриваемых форм. Как столь удачно выразил это Джон Уэлч: «Тогда более, чем сейчас, красота была синонимом формы»²⁰⁰.

Для современного экзегета и, несомненно, для любого читателя Священного Писания не менее важно (чем для древних. – Г. З.) распознать параллельные и хиастические структуры. Неспособность к этому при попытках объяснить мнимые несоответствия в композиции и стиле отдельных библейских писаний привела толкователей к развитию фантастических теорий. Результат, причем даже более серьезный, чем можно было ожидать, проявился в исправлении сделанных ранее ошибочных предположений. Один из наиболее очевидных (из-за широкого распространения) примеров в современных исследованиях Нового Завета – это так называемая «теория смещения» (*displacement theory*), касающаяся построения материала в Четвертом Евангелии. Краткий пример, который мы рассмотрим далее, совершенно ясно иллюстрирует это.

Теорию смещения разработал Рудольф Бультман в своих комментариях на Евангелие от Иоанна, а многие его ученики подхватили и существенно доработали ее²⁰¹. Они решили, что ссылка Ин. 7:21–23 говорит об исцелении у Овчей купели в

главе 5. Этот и другие факторы, казалось бы, указывают на «смещение» в иоанновском тексте. К тому же было трудно объяснить, почему автор должен прерывать повествование главы 6 – «умножения хлебов» и его истолкования в беседе о Хлебе Жизни – вроде бы никак не связанным с этим рассказом о «хождении по водам».

Однако как только стала понятной хиастическая структура Евангелия, эта проблема разрешилась. Центром всего повествования как раз и является «хождение по водам», прообразующее Новый Исход. Таким образом, эта пасхальная тема восполняется находящимися рядом в тексте чудом и беседой откровенно евхаристического характера. Эти пассажи располагаются с разных сторон центральной темы подобно боковым полотнам триптиха. Далее концентрическое движение продолжается назад и вперед, составляя параллели, к которым относятся исцеление в главе 5 со ссылкой на него в главе 7.

... Главное же, однако, относится к тому, что литературная форма библейских пассажей далеко простирается именно в том направлении, где проливается свет на буквальный смысл текста. Понимание и истолкование этого смысла остается основной задачей экзегезы²⁰². Красота хиазма состоит в том, что его форма с такой прямоотой и прозрачностью выражает его смысл. Следовательно, вернейший путь к открытию и провозглашению этого смысла заключается в бескомпромиссном анализе той формы, которая передает этот смысл».

3.2.4. Гипотеза Герхарда

Хотя мы и не ставим перед собой задачу полного исследования структуры и формы Четвертого Евангелия, тем не менее, прежде, чем остановиться на тех эпизодах, где говорится о Духе, необходимо увидеть целостность Евангелия и место интересующих нас пассажей в общей картине. Поэтому в конце описательно-методической части нашего исследования приведем результаты некоторых современных работ, касающиеся построения Евангелия от Иоанна и поддержанные протоиереем Иоанном Бреком. В основном это касается докторской диссертации Джона Герхарда²⁰³, где приводится неопровержимое доказательство того факта, что Четвертое Евангелие в целом построено хиастически. Тесно сотрудничая с Герхардом, Питер Эллис²⁰⁴ развил это положение и показал, что не только Евангелие в целом является хиастическим пентаколоном А: В: С: В': Á, но и каждая его смысловая часть также представляет собой пентаколон. Другими словами, Евангелие состоит из пяти основных разделов, каждый из которых в свою очередь состоит из пяти подразделов, а внутри каждого подраздела индивидуальные смысловые части также имеют формат пентаколона. Согласно *гипотезе Герхарда*, Евангелие составлено следующим образом:

- А: часть 1(1:19–4:3);
- В: часть II (4:4–6:15);
- С: часть III (6:16–21);
- В': часть IV (6:22–12:11);
- Á: часть V (12:12–21:25).

В дополнение ко всему, Евангелие подразделяется на *секвенции*²⁰⁵ (количеством 21), не вполне соответствующие нынешнему делению на главы:

- А: секв. 1(1:19–1:51);
- В: секв. 2(2:1–12);
- С: секв. 3(2:13–25);
- Д: секв. 4 (3:1–21);

Е: секв. 5 (3:22–4:3);
F: секв. 6 (4:4–38);
G: секв. 7 (4:39–45);
H: секв. 8 (4:46–52);
I: секв. 9 (5:1–47);
j: секв. 10 (6:1–15);
K: секв. 11(6:16–21);
J': секв. 12 (6:22–72);
Í: секв. 13(7:1–8:58);
H': секв. 14(9:1–10:21);
G': секв. 15(10:22–39);
F': секв. 16(10:40–12:11);
É: секв. 17(12:12–50);
D': секв. 18 (глл. 13–17);
C': секв. 19 (глл. 18–19);
B': секв. 20 (20:1–18);
Á: секв. 21 (20:19–21:25).

Как видим, концептуальным центром Евангелия здесь является Ин. 6:16–21 – эпизод «хождения по водам», прообразующего Новый Исход, который исполняет и наполняет новым смыслом исход народа Израиля под водительством Моисея, подобно тому, как Нагорная проповедь открывает правду об исполнении Моисеева закона. Окружающие центр Евангелия секвенции «умножения хлебов» и беседы о Хлебе Жизни, как уже говорилось выше, подчеркивают евхаристический смысл этого фундаментального пасхального мотива Нового Исхода, а далее концентрическими кругами расходятся остальные секвенции Евангелия. Графическая интерпретация гипотезы Герхарда, разработанная Джуди Эллис, приводится нами в Приложении 2.

Вопрос интерпретации богословского замысла автора Четвертого Евангелия непосредственно связан с его композицией как для Евангелия в целом, так и для отдельных смысловых пассажей текста. Таким образом, толкование отдельных стихов или терминов должно опираться на осмысление их роли в композиции того пассажа, где они находятся, и, в свою очередь, на понимание роли данного

пассажа в общей структуре Евангелия. Правильно распознав структуру отдельного пассажа, можно выявить смысловые, тематические или вербальные параллели, которые дадут возможность увидеть богословский смысл и верно истолковать какое-либо трудное для понимания место или термин. Кроме того и сама композиционная структура может помочь в постижении богословского смысла. Если это, допустим, хиазм, то концентрические параллели, приближаясь или удаляясь от центра, прямым или обратным образом подчеркивают и раскрывают его содержание. Наконец, если обратить внимание на более крупную смысловую часть, в которую входит данный хиазм и которая также хиастична, то появляется дополнительное средство для понимания текста. И так далее, пока мы не выйдем на уровень пентаколона, который образует Евангелие в целом. Можно двигаться и в обратном порядке от целого к его частям. Например, в приведенной выше таблице мы видим концентрическую устремленность к центру С пентаколона $A:B:C:B':\acute{A}$, то есть, например, элемент Aa параллелен элементу $\acute{A} \acute{a}$, $Ac - \acute{A} c$, $B b' - B' b$ и т. д., что соответствует сходящемуся параллелизму секвенций. В каждой из секвенций можно также выделить хиазмы и увидеть их внутренние и внешние параллели.

Таким образом, композиция Евангелия как бы соткана из параллельных пассажей, расположенных в определенной общей закономерности, и представляет собой единое цельное полотно богословского замысла апостола Иоанна, восходящего к Новой Пасхе и Новому Исходу из рабства греху в Царство Божие. Учитывая личную близость автору Евангелия как иудаистической, так и раннехристианской традиций, можно действительно согласиться с этим богословским центром всего текста, как наилучшим образом возводящим обе близкие ему традиции к единому началу – Христу.

Выявление структуры составных элементов Евангелия представляет собой немаловажную задачу для интерпретатора. Согласно гипотезе Герхарда, кроме того, что общая структура Евангелия является хиастическим пентаколоном, аналогичной является также и структура большинства законченных

смысловых фрагментов. Опираясь на это предположение, рассмотрим, начиная с Пролога, пневматологические фрагменты Евангелия в их внутреннем и внешнем структурном единстве.

Следует сказать, что в последние годы появились и другие попытки исследований композиции Четвертого Евангелия, направленные на выявление хиазмов, формирующих композицию Евангелия²⁰⁶. Характеристики хиазма таковы, что для одного и того же текста возможны различные хиастические структуры, отображающие различные грани композиции. Поэтому, конечно, нельзя сказать, что структура, предложенная Эллисом (Герхардом), является единственно верной, но для нашего исследования важно, что здесь отображены главные темы Евангелия в целом и виден общий замысел автора и его композиционное решение²⁰⁷. Подобное исследование хиастических структур раскрывает нам, что последний редактор Евангелия в действительности является его автором, который унаследовал традицию и, используя принципы концентрического параллелизма, оформил ее в богословский и литературный шедевр церковного канона.

3.3. Учение о Духе в евангелии от Иоанна

Имеется значительное количество современных (вторая половина нашего века) исследований учения о Святом Духе в иоанновской традиции, затрагивающих различные аспекты этого учения. Приведем некоторые результаты наиболее существенных из них, соблюдая хронологическую последовательность написания работ и не принимая к рассмотрению выходящие за рамки православной традиции особенности.

Баррет (1949) отмечает близость пневматологии Иоанна к раннехристианской проповеди, однако это не означает, что она полностью воспроизводит логику Иисуса, хотя и основывается на них²⁰⁸. Насколько мы знаем, Иоанн делал то, что не сделал никто до него, а именно соединял богословие ранней Церкви, где учение о Духе, передававшее эсхатологическое напряжение, занимало центральное место, с синоптической традицией, где Святой Дух практически не упоминается. Причем это делалось в контексте раннехристианского богослужения. Однако некорректно полагать, что Иоанн просто заменяет своим учением о Духе синоптическую эсхатологию, скорее он сохраняет ее, правда в редуцированной форме, вводя свое учение о Духе на место осуществленной эсхатологии синоптиков²⁰⁹.

Только в трех местах (за исключением тех эпизодов, где Дух нисходит на Иисуса, и когда Он посылается апостолам) о Духе сказано в настоящем времени – это главы 3,4 и 6, с пассажами о Крещении, поклонении Отцу и Евхаристии соответственно. В Ин. 4:23–24 Баррет видит вероятную иудейско-эллинистическую полемику с ритуализмом, однако считает, что смысл пассажа этим не ограничивается, так как здесь присутствует совершенно новый фактор, который радикально изменяет смысл и значение таких святых для того времени мест, как иудейский храм и гора Гаризим. Если в главе 4 обращение к богослужению имеет достаточно общий характер, то в главе 3 есть особое упоминание о Крещении, тесно

связанное, по мнению Баррета, с существенно более ранним христианским учением, которое восходит к Иоаннову крещению. В главе 6 беседа о Хлебе Жизни, как полагает большинство ученых, относится к Евхаристии, что подтверждается по смыслу Ин. 6:53–56. Также в подтверждение этого, приводя два дополнительных аспекта: Вознесения Господня и действия Святого Духа в Ин. 6:62–63, Баррет пишет, что «эти аспекты действительно поясняют евхаристический смысл Беседы, поскольку означают, что Сын человеческий является Сыном Божиим, и что во Плоти Христовой всегда присутствует Божий Дух»²¹⁰.

В Прощальной беседе Господа Святой Дух именуется Духом истины. Иногда в ветхозаветном смысле термин «истина» (ἀλήθεια) означает исполнение Божиих обетовании, Его действования, а иногда этот термин соответствует некоторому факту, означая то, что является собственно правдой. «Конечно, – пишет Баррет, – то, что является правдой, достоверностью, тесно связано с жизнью, смертью и Вознесением Иисуса и явно видно (в историческом смысле. – Г. З.) только через эти события. Но Ин. 16:13, например, означает, что Церковь приводится к познанию богословской истины, правды во Христе, а выражение το πνεῦμα της ἀληθείας, соответственно, означает «Дух, Который сообщает истину, Который Сам непосредственно обладает всей истиной и дает ее всем, кто принимает Его»²¹¹.

Второе именование Духа в Прощальной беседе – *Утешитель-Параклит*. Этот термин не является столь понятным, как термин «Дух истины», хотя из текста видно, что оба выражения могут быть уравнены (ср.: Ин. 14:16–17; 15:26; 16:13), и о *Параклите* можно сказать, что это Дух, Который сообщает истину и Который есть Сама Истина. Он научит всему и напомнит все сказанное Христом (Ин. 14:26); Он будет свидетельствовать (Ин. 15:26); Он «от Моего возьмет и возвестит вам, – говорит Господь, ... обличит мир о грехе и о правде и о суде» (Ин. 16:14, 8).

До сих пор все было достаточно ясно, но проблема, по мнению Баррета, появляется, когда встает вопрос, почему Дух, открывающий истину, именуется *Параклит* (ὁ παράκλητος)²¹².

Не будет преувеличением сказать, что всю античную литературу буквально перерыли в поисках ответа на этот вопрос²¹³. Теперь мы сделаем краткий аналитический обзор по этой проблеме, а затем возвратимся к некоторым другим аспектам иоанновской пневматологии.

В одной из более ранних (1927) работ²¹⁴ приводится пять пассажей в Прощальной беседе, определяющих, по мнению Виндиша – автора из тюбингенской школы, термин *Параклит*: Ин. 14:15–17; Ин. 14:25–26; Ин. 15:26–27; Ин. 16:5–11; Ин. 16:12–15²¹⁵. Далее автор пытается показать, что эти пассажи не относятся к первоначальному тексту Прощальной беседы, представляя собой нечто уникальное по отношению к общему пласту беседы, и решает вопрос: была ли это независимая логия, включенная в текст без изменений. В итоге собственных рассуждений он заключает, что все пять эпизодов составляют единое целое, где излагается концепция Духа, Которому надлежит прийти. Нигде более в Евангелии эта тема не встречается и является вторичной по отношению к первоначальному тексту Прощальной беседы, и материал, полученный автором Евангелия извне, был им искусно переработан, прежде чем включить его в текст Евангелия²¹⁶. Не вдаваясь в обсуждение гипотезы Виндиша²¹⁷, отметим, что внутреннее единство содержания всех пассажей о Святом Духе в Прощальной беседе, да и во всем Четвертом Евангелии, несомненно.

Термин *παράκλητος* не является общеупотребительным для классического греческого языка, где его значение как имени существительного – «призванный законный защитник, адвокат»²¹⁸. Но можно ли ограничить использование этого термина у Иоанна только лишь юридическим смыслом? Филон использует его несколько раз, причем иногда заменяя словом *ἐλεῦχος* (доказательство, опровержение), которое часто употребляется в значении «человеческая совесть», которая хотя и обличает человека, но перед Богом может выступить как ходатай или адвокат (*παράκλητος*). Это видим у Филона, когда он объясняет закон (Лев. 6:2–7)²¹⁹: если человека, не замеченного в преступлении, впоследствии обличает его

совесть (ένδον ὑπό τοῦ συνειδότος ἐλεγχθεῖς), то он должен возместить нанесенный ущерб, а затем искать прощения в храме, взяв с собой «овна без порока», то есть ходатая за себя, который его не обличает (παράκλητον οὐ μεμπτόν τόν κατά ψυχὴν ἐλεγχον). Однако, как считает Баррет, у Иоанна осуждение имеет характер не этический, а скорее богословский: «Он, придя, обличит мир о грехе ..., что не веруют в Меня» (Ин. 16:8–9). К этому нужно добавить, конечно, что богословский аспект не исключает, а включает этический аспект, поскольку вера во Христа подразумевает исполнение Его заповедей, первая из которых – заповедь о любви, безусловно включающая и этический смысл. Логос у Филона, часто действующий как ἐλεγχος, не идентичен с иоанновским Логосом²²⁰ и отличен от его *Параклита*²²¹.

Существует, вероятно, более близкая параллель в несколько странном, квазимессианском пассаже²²², где Филон описывает раскаяние всего рассеянного народа Божия и возвращение его в «землю обетованную» (ср.: Втор. 26:8). Во время возвращения народу служили три ходатая к Отцу (τρισὶ χρησάμενοι παρακλήτοις τιν πρός τόν πατέρα καταλλαγών). Первый из них – это терпение и милосердие (ἐπιείκεια καὶ χρηστότης) Самого Бога, второй – святость праотцев народа (τῶν ἀρχηγῶν τοῦ ἔθνους ὁσιότης) и третий – покаяние (βελτίωσις) народа. Следует обратить внимание, что в этом пассаже говорится о Божиим водительстве и также употреблен термин παράκλητος. Однако здесь речь идет не о Святом Духе, – совершается не наставление в истине, а водительство в Землю обетованную, что не может относиться к иоанновскому *Параклиту*.

Наиболее важным для нашей темы является отрывок из Филона²²³, где говорится о том, что при сотворении мира никакого *Параклита* с Богом не было (οὐδενὶ δὲ παρακλήτῳ τίς γάρ ἦν ἕτερος)²²⁴. Здесь можно предположить, что Филон отказывал в существовании *Параклита* при сотворении мира именно потому, что некоторые представители иудаистического гнозиса это утверждали²²⁵.

Баррет выделяет два направления исследований происхождения иоанновского термина *Параклит*. В первом рассматривается *Параклит-Помощник*, – термин, восходящий к гностической литературе и не представляющий интереса для нас²²⁶. Другое направление, начатое в 1933 году Зигмундом Моуинкелем и подхваченное рядом других западных ученых²²⁷, основывается частью на лингвистических, а частью на фактических данных и видит истоки (background) иоанновской терминологии в иудаизме. Показывая это, Баррет приводит также однокоренные слова *паракалѐω* и *порάκλησις*, встречающиеся у Филона, Иосифа Флавия и в переводе LXX (в пророческих местах). Эти греческие термины в обыкновенном значении употребляются в пассажах Деяний и апостольских посланий НЗ, соответствующих пророчествам ВЗ. Например, в день Пятидесятницы Петр «увещевал» (*παρεκάλει*) народ (Деян. 2:40)²²⁸; пророк говорит людям в «назидание, увещание и утешение» (*οἰκοδομήν καί παράκλησιν καί παραμυθίαν*) (1Кор. 14:3). Другой смысл данных терминов практически не имеет оснований в греческом языке и зависит от древнееврейского. Этот смысл – «утешение», который характерен для ожидания мессианского века и является общеупотребительным для ВЗ: можно вспомнить пророка Исайю: «Утешайте, утешайте народ мой» (*Παρακαλεῖτε παρακαλεῖτε τὸν λαόν μου*) (Ис. 40:1). Следует отметить, что тема утешения была одной из центральных тем проповеди ВЗ²²⁹.

В упомянутых выше исследованиях можно выделить некоторые пункты, которые помогут нам в осмыслении термина *Параклит* исходя из иудейской традиции.

1. Преемство, когда последующий продолжает и интерпретирует дело предыдущего после его ухода (например, Иисус Навин – Моисей (Втор. 34:9), Елисей – Илия (4Цар. 2:9–15)). Подобно этому *Параклит* преемствует Иисусу²³⁰. Конечно, к этим аналогиям следует отнестись с осторожностью, поскольку в отношении ко Христу нельзя говорить о Его уходе, так как Христос реально присутствует в Церкви, а Дух содействует Христу, открывая Его верующим (ср.: Ин. 7:37–39). Однако можно говорить о преемстве в церковном смысле как о

передаче святоотеческой традиции от одного поколения христиан другому. Преемство в новозаветном смысле начинается по Вознесении Христовом и Сошествии Духа на апостолов.

2. Концепция Духа, исполняющего пророков для того, чтобы они доносили людям слова Божии²³¹. Во многом то же самое предназначение и у апостолов, поэтому Господь в Прощальной беседе дает им обетование Духа-Утешителя. Однако ветхозаветная интерпретация Духа пророчества не объясняет ни персональный, ни адвокативный характер иоанновского *Параклита*.

3. Поздняя иудейская ангелология. Здесь также существуют параллели учительной функции *Параклита*²³². Глагол ἀναγγέλειν (возвещать, открывать, делать явным) в апокалиптической литературе часто использовался для истолкования видений²³³, что являлось функцией ангелов, а в Евангелии от Иоанна этот глагол относится к *Параклиту*, Который «от Моего возьмет и возвестит вам», как говорит Господь (Ин. 16:13–14). Но особенно важным здесь, по мнению Брауна, является служение ангелов в качестве защитника, например, в позднеиудейской традиции защищающего народ Божий²³⁴, или кумранская концепция ангельского Духа Истины, возглавляющего силы света в борьбе против сатаны и сил тьмы²³⁵.

Таким образом, можно сказать, что в иудейской традиции имелись все основополагающие элементы для формирования иоанновского *Параклита*. Однако процесс их объединения в единый образ сложен и не поддается формальному описанию, подобно тому, как иудейские понятия Мессии, Сына Человеческого, и Раба Ягве, приводя к личностному образу Спасителя, тем не менее не исчерпывают этот образ.

Имеются различные теории относительно комбинирования ветхозаветных идей в единый образ *Параклита*. Например, есть утверждения о том, что в раннем христианстве Святой Дух и *Параклит* изначально были различными понятиями, поскольку первое понятие описывало силу²³⁶, а второе – личность²³⁷. Нужно сказать, и к этому мы возвратимся позднее, что с учетом

православного учения о различении сущности и энергий действительно необходимо отличать Дух как Третью Ипостась (в Четвертом Евангелии употребляется с артиклем) от Его действований (без артикля), воспринимаемых человеком. Однако в данном контексте речь идет просто о некоторой упрощенной форме интерпретации, которая выходит за рамки православной традиции. Говорить о каком-либо комбинировании внешних идей некорректно, потому что единый боговдохновенный образ *Параклита*, явленный Иоанну, запечатлен им как целостная Личность, желающая реализовать в человеке определенное намерение о спасении, источником которого является Бог Отец, а осуществляется оно в Сыне. При этом сам апостол Иоанн как автор, являясь носителем иудейской традиции, придает образу *Параклита* то лучшее, что несли в себе чаяния народа Израиля и его опыт божественного присутствия.

Браун считает, что христианские представления о Духе развивались от понятия о пророческой силе или вдохновении до персоналистической концепции Духа, однако это не означало формирования абсолютно новой картины²³⁸. Как мы говорили выше, уже слепоплененная концепция Духа включала некоторый персонализм, так же как и ранние новозаветные книги. Но лишь Иоанн формирует полностью личностную картину для представления о Духе, давая имя мужского рода *παράκλητος* и обращаясь к *Параклиту* с личными местоимениями мужского рода (*ἐκεῖνος* и *αὐτός*). Позднее разные церковные писатели интерпретировали представления о Духе, и к IV веку сформировалась ясная концепция Третьей Ипостаси Пресвятой Троицы, но в основе этого лежало понятие иоанновского *Параклита*²³⁹.

Таким образом, на примере формирования ключевого для пневматологии Четвертого Евангелия образа *Параклита* мы увидели, что перед автором стояла беспрецедентная задача, опираясь, с одной стороны, на известную и понятную иудейскую традицию, с другой стороны, имея уже достаточно развитую раннехристианскую устную традицию и личностный опыт Богооткровения, сформулировать, композиционно оформить и

записать это так, чтобы Церковь получила основу для свидетельства и вероучения всех грядущих поколений христиан. Как мы увидели ранее, композиция Евангелия, основанная на устной традиции параллелизма и хиазма, играет существенную роль при передаче замысла автора. Поэтому, переходя теперь к рассмотрению пневматологии Четвертого Евангелия, постараемся увидеть и учесть хиастические структуры, о которых говорилось выше, а также основанный на них план Евангелия, приведенный в Приложении 2.

3.3.1. Пролог

По точному выражению епископа Кассиана (Безобразова), «мы вправе понимать иоанновский Пролог как постановку темы, получающей свое раскрытие в Евангелии»²⁴⁰. Следуя этой логике, мы также вправе ожидать от Пролога обозначения темы Святого Духа как одной из важнейших для всего иоанновского корпуса. На первый взгляд это не представляется очевидным, поскольку нет прямого именованя Духа, а центральной темой является тема Логоса. Однако дважды в Прологе мы встречаем знакомый нам термин ἀλήθεια, причем первый раз без артикля (Ин. 1:14), а второй раз – с артиклем (Ин. 1:17)²⁴¹. Этим уже в Прологе предопределяется то место, которое усвоено понятию Истины в догматическом учении Четвертого Евангелия. Следует вспомнить о тех евангельских пассажах, где говорится о поклонении Отцу в Духе и Истине (Ин. 4:23–24), где Святой Дух определяется как Дух Истины (Ин. 14:17, 15:26, 16:13) и многие другие места. Также важно вспомнить, что в своем Первом послании Иоанн прямо определяет Дух как Истину (1Ин. 5:6). Преподобный Иустин (Попович), прославленный Сербской церковью, объясняя этот пассаж Послания, пишет: «Об Иисусе Христе свидетельствует Сама Истина, Святой Дух. Поскольку Иисус Христос и Святой Дух суть Второе и Третье Лица Пресвятой Троицы, то единая, единственная и вместе вечная Истина олицетворена в двух вечных Божественных Лицах»²⁴².

Таким образом, в иоанновском Послании закрепляется Истина как именование Духа (τό πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια), и в Прологе мы находим двукратное употребление понятия благодати в соединении с понятием истины. Это, пишет епископ Кассиан, «ставит перед нами вопрос: не видит ли евангелист положительного содержания благодати в явлении истины? Не надо ли переводить «благодать и истина»: (ἡ) χάρις καὶ (ἡ) ἀλήθεια «благодать, то есть истина», благодатный дар, сущность которого есть явление истины? ... Если положительная сущность благодатного дара Божия есть явление истины, нет ли здесь первого, пока еще прикровенного, указания на

домостроительство Духа, к которому приводит воплощение Логоса»²⁴³.

Рассмотрим те пассажи, где говорится об Истине, в плане общей композиции Пролога. Композиция Пролога представляет собой хиазм с центром в Ин. 1:12–13. Это проистекает из анализа Герхарда, о котором мы уже упоминали. Чтобы пояснить, как развивалась эта идея, приведем иные мнения относительно композиции Пролога.

Епископ Кассиан различает три концентриа, в которых развивается мысль евангелиста: первый (Ин. 1:1–5) говорит о Логосе в Его отношении к Богу и миру; второй (Ин. 1:6–13) посвящен действию Логоса в сотворенном мире; в третьем (Ин. 1:14–18) – действие Логоса в мире получает свое завершение через Его Воплощение. Воплощение Логоса, по мнению епископа Кассиана, составляет центральную тему указанных трех концентрических пассажей, неизменно сужающихся к своему центру²⁴⁴. Переходя к терминологии хиазма, здесь можно говорить о хиастических построениях в каждом концентре, однако общий план Пролога имеет восходящую линию от первого концентриа к третьему и поэтому не хиастичен. Весьма интересная идея епископа Кассиана о том, что после Пролога имеется вторая часть Введения, начиная со свидетельства Иоанна Крестителя и заканчивая очищением Храма (Ин. 1:19–2:22), также не позволяет говорить о хиастичности общей композиции Евангелия (исключая Пролог). Эта мысль, в отличие от идей хиастического построения Евангелия, впоследствии не получила развития в библеистике.

Высказанный Буамаром в начале пятидесятых годов тезис о том, что хиастическим центром Пролога является Ин. 1:12–13²⁴⁵, поначалу не стал определяющим среди тех ученых, которые признавали хиастичность Пролога. Была предложена, например, следующая структура²⁴⁶:

А (1–2): Слово и Бог.

В (3): Все Им сотворено.

С (4f): Свет всех людей.

С' (6–9): Свидетель Света.

В'(10–13): Тварь отвергает Творца.

Á (14–18): Воплощенное Слово являет Бога.

Однако наиболее сбалансирование темы Пролога можно разместить все же именно с центром в Ин. 1:12–13. И позднее, благодаря анализу Герхарда, демонстрирующему, что пентаколон А: В: С: В': Á – самая подходящая структура не только для Пролога, но и для остальной части Евангелия, появилась следующая структура:

А (1–8): Предвечным Словом все начало быть.

В (9–11): Свет истинный был не принят своими.

С (12f): Верующим во имя Его дал власть быть чадами Божиими.

В'(14): Слово стало плотью и было принято теми, кто видел славу Его.

Á (15 –18): Благодать и истина произошли через Иисуса Христа²⁴⁷.

Конечно, нельзя сказать, какая из предложенных хиастических структур более правильная. Мы уже говорили о той особенности хиазма, когда для одного текста возможны различные структуры, отображающие различные грани композиции. Модель Герхарда – Эллиса, например, отображает основные темы Пролога в целом, и если мы продолжим поиск параллелей далее, то можем получить следующую структуру (впервые предложенную Буамаром)²⁴⁸:

А (1–2): Слово и Бог.

В (3): Слово и Его роль в творении.

С (4–5): Он дал людям жизнь и свет.

Д (6–8): Свидетельство Иоанна Крестителя. Е (9–11): Слово приходит в мир.

Ф (12–13): Верующим дано быть чадами Божиими.

É(14): Слово стало плотью.

Д'(15): Свидетельство Иоанна Крестителя.

С' (16): Он дал людям «благодать на благодать».

В'(17): Его роль в «новом творении».

Á (18): Сын в Отце.

Дальнейший хиастический анализ Пролога приведен в книге Брека²⁴⁹, но нас будут интересовать только те пассажи, где

приводится термин ἀλήθεια, то есть Ин. 1и Ин. 1:17. В Ин. 1 хиастический пентаколон имеет скорее смысловой, чем вербальный характер:

А: И Слово стало плотью

В: и обитало среди нас,

С: и мы увидели славу Его,

В': славу, как Единородного от Отца,

А́: полного благодати и истины²⁵⁰.

Слово становится плотью для того, чтобы явить «благодать и истину» Отца (А-А), Его обитание среди нас (ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν) означает Богоявление, а использованный глагол ἐσκήνωσεν вызывает ассоциации с теофаниями ВЗ²⁵¹, которые предвозвещали славу Сына как Единородного от Отца (В-В')²⁵². Центр хиазма (С) – восприятие Его славы, что контрастирует с Ин. 1:11, где говорится о тех, кто Его не принял²⁵³. Отметим параллель Ин. 1с Ин. 1:9–11, хиастическим центром которого является мысль о Свете, через Который мир «начал быть», и мир не познал этот Свет, просвещающий всякого приходящего в мир человека. Познание утверждается затем в Ин. 1:14, причем не как будущее событие, а как уже совершившееся – созерцание апостолами²⁵⁴ Славы Отца, раскрывающейся в Воплотившемся Сыне. Здесь мы видим столь характерный для Иоанна антитетический параллелизм.

Ин. 1 можно представить как следующий хиазм:

А: Ибо закон дан чрез Моисея;

В: благодать же и истина

А́: произошли чрез Иисуса Христа.

В центре (В) пассажа, где у терминов имеются артикли (ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια), как мы уже отмечали, стоит вероятное указание на домостроительство Духа, к которому приводит воплощение Логоса. Антитетическая параллель А-А́ раскрывает смысл этого домостроительства как перехода от ветхозаветного закона к благодатной истине. Для нас это может указывать на тему Нового Исхода, связанную с эпизодом хождения по водам (Ин. 6:16–22), который согласно гипотезе Герхарда расположен в хиастическом центре всего Четвертого Евангелия. Однако, сопоставляя Ин. 1с параллельным пассажем Ин. 1:3, можно

увидеть, что все, в том числе и закон, преподанный через Моисея, начало быть не без Слова, а противоположение закона и благодати находит свое разрешение в Боговоплощении.

В дополнение к тому, что Пролог представляет собой хиастический пентаколон, Герхард также показывает, что Пролог является своего рода оглавлением для двадцати одной секвенции содержания Евангелия (см. Приложение 3), которые мы привели выше²⁵⁵. Однако неясно, составлялся ли Пролог как оглавление для всей работы изначально, до написания основного текста, или он представляет собой субстрат иоанновского богословия, составленный на основе уже имеющегося Евангелия. Ответить на этот вопрос удовлетворительно не представляется возможным, можно лишь сказать, что, по-видимому, Пролог, являясь независимым раннехристианским гимном, был добавлен к Евангелию с некоторыми изменениями как вступление, используемое в качестве вторичной части композиции. Как бы то ни было, Пролог является оригинальной и всеобъемлющей частью иоанновского богословия и провозвестия²⁵⁶.

3.3.2. Крещение Господне

Крещение Господне описано в пассаже Ин. 1:29–34, где впервые в Евангелии от Иоанна появляется прямое свидетельство о Духе – Ин. 1:32–33. Попробуем выделить хиастическую структуру пассажа Ин. 1:32–34 (не вербально, а скорее тематически), содержащего это свидетельство.

А: На другой день видит Иоанн идущего к нему Иисуса и говорит: *вот Агнец Божий*, Который берет [на Себя] грех мира. Сей есть, о Котором я сказал: за мною идет Муж, Который стал впереди меня, потому что Он был прежде меня. Я не знал Его; но для того пришел крестить в воде, чтобы Он явлен был Израилю.

В: И свидетельствовал Иоанн, говоря: *я видел Духа, сходящего с неба, как голубя, и пребывающего на Нем*.

С: **Я не знал Его; но Пославший меня крестить в воде сказал мне:**

В': *на Кого увидишь Духа сходящего и пребывающего на Нем*, Тот есть крестящий Духом Святым.

А́: И я видел и засвидетельствовал, что *Сей есть Сын Божий*.

Центр (С) хиазма говорит нам об Источнике знания и свидетельства Иоанна Предтечи, что подтверждает пророческий характер его служения. Параллель (В-В') раскрывает содержание пророчества, данного Предтече Тем, Который послал его. Мы видим, что Иоанн Креститель не знал Христа²⁵⁷ до того, как Бог, пославший его крестить, Сам не открыл ему, что Тот, на Кого сойдет Святой Дух, и будет крестить Духом. Параллель (А-А́) – это собственно содержание свидетельства о Сыне. Если говорить о типе параллелизма, то здесь мы имеем дело с синтетическим параллелизмом (см. п. 3.2.2), когда строки дополняют и раскрывают друг друга.

В общем хиастическом плане Евангелия параллелью ко всему эпизоду Крещения Господня является явление Господа ученикам при море Тивериадском, а параллелью к свидетельству Иоанна Предтечи можно считать указание

Иоанном Петру на Господа (Ин. 21:7). Вспомним, что любимый ученик сделал это, когда другие ученики не узнали Иисуса, и Он сотворил чудо, напомнившее им то, что уже было (ср.: Лк. 5:1–11). Это вновь говорит нам о внутреннем единстве евангельского повествования.

Рассмотрим теперь некоторые особенности Ин. 1:32–33, раскрывающие иоанновскую пневматологию. Во-первых, обратим внимание на особенность двукратного употребления в данном контексте глагола μένω (пребывать, оставаться, поселиться). Этот термин является вообще чрезвычайно важным для иоанновского богословия. Достаточно отметить, что хотя Четвертое Евангелие и Послания Иоанна составляют лишь около 12 % от всего НЗ, в иоанновском корпусе различные формы глагола μένω встречаются в 58% случаев от общего числа для НЗ²⁵⁸. Дух *пребывает* со Христом всегда, что отличает вдохновение Его пророческого служения от вдохновения ветхозаветных пророков, последним из которых является Иоанн Предтеча.

Помимо общего использования (напр., Ин. 1:39; 4:40; 7:9; 10:40 и др.), термин μένω приводится, чтобы подчеркнуть непрерывность состояния некоторого *бытия вообще* или *бытия в отношении к кому-либо*. Так, например, в Ин. 12 народ утверждает, что Христос *пребывает* вовек, подобно тому и в 1Ин. 2:17 «исполняющий волю Божию *пребывает* вовек». Этот термин может обозначать *пребывание* как благоволения Божия (напр., Ин. 6:27), так и Его гнева (напр., Ин. 3:36, Ин. 12:46). Однако более важным для иоанновского богословия является значение *пребывания в ком-либо*, что всегда подразумевает устойчивое внутреннее общение на личностном уровне. Это затрагивает персональный аспект, описывающий взаимопроникновение Отца и Сына²⁵⁹ (Ин. 14:10–11), а кроме того опыт мистического единения верующего со Христом²⁶⁰. Термин описывает также непрерывность *пребывания* Духа со Христом и в учениках Христовых (после Вознесения, когда Он пошлет Духа от Отца – Ин. 14:17).

Для нашего исследования существенно, что глагол μένω вводится намеренно именно в перикопе Крещения Господня.

Очевидно, евангелист Иоанн хочет подчеркнуть, что схождение Духа на Христа не означает для Него какого-либо момента вдохновения, поскольку единение Духа и Сына такое же непрерывное и всеобъемлющее, как и единение Сына и Отца (Ин. 10:30). Полное и непрерывное *пребывание* в Духе и означает мессианство Иисуса, «ибо Тот, Которого послал Бог, говорит слова Божии; ибо не мерою дает Бог Духа» (Ин. 3:34). Полнота Духа для Христа значит то, что Он и Сам является Подателем Духа²⁶¹.

В контексте ВЗ и других традиций, оказавших влияние на иоанновское богословие, можно видеть сходное использование рассматриваемого термина. Например, у LXX мы находим следующее употребление глагола μένω: Бог *пребывает* всегда (ср.: Дан 6:26, Пс. 9:7; 102:12) в Его промыслении (Ис. 14:24) и Премудрости (Прем. 7:27). «Трава засыхает, цвет увядает, а слово Бога нашего пребудет вечно (τό δέ ρήμα τοῦ θεοῦ ἡμῶν μένει εἰς τὸν αἰῶνα)» (Ис. 40:8). У пророка Исаии в рассматриваемом контексте для нас особенно важны: тема нового творения (Ис. 66:22), *пребывающего* перед лицом Господа; тема помазания Отрока (Ис. 42:1; 48:16; 61:1); а также пассаж, где говорится, что «"почиет на нем Дух Господень» (ἀναπαύσεται ἐπὶ αὐτόν πνεῦμα τοῦ θεοῦ) (Ис. 11:2). Здесь, как видим, стоит другой глагол – ἀναπαύω, который в новозаветной традиции используется синонимично с μένω (ср.: 1Пет. 4:14), хотя евангелист Иоанн все же предпочитает глагол μένω. В иных источниках раввинистической традиции межзаветного периода также отмечаются некоторые сходные аллюзии²⁶².

Вторая тематическая особенность Ин. 1:32–33 – это схождение Духа как голубя с неба. Как было отмечено выше, евангелист Иоанн унаследовал не только иудаистическую традицию, но и раннехристианскую²⁶³, поэтому в Евангелии от Иоанна находим некоторые синоптические формы. Здесь возникает вопрос: не мог ли синоптический образ крещенского голубя повлиять на использование автором Четвертого Евангелия термина μένω. Хотя среди ученых нет полного согласия по этому вопросу, но можно привести различные предположения²⁶⁴.

В начале нашего века Эббот пытался показать, что метафора Духа, покоящегося подобно голубю, происходит из-за вербального смешения древнееврейских терминов «голубь» () и «покоиться» (, будущее время –)²⁶⁵. Главный недостаток этой теории – отсутствие твердых доказательств, поскольку единственным источником для Эббота были раннехристианские апокрифы, тогда как, например, у LXX эти термины никогда не смешивались²⁶⁶.

Часто крещенского голубя ассоциируют с историей Ноя²⁶⁷. Рассматривается совместно Быт. 8:8–12 и Ис. 11:1–3, чтобы объединить понятие мессианства с образами воды и нисходящего с неба голубя. Однако и здесь не имеется достаточных доказательств в пользу такого подхода. Действительно, в раннехристианском искусстве и у некоторых Отцов (после Тертуллиана) встречаются голуби, а в 1Пет. 3:18–21 Ноев потоп соотносится с христианским крещением. Но прямой связи Крещения Господня и Ноева потопа нет нигде²⁶⁸.

Ясно, что интерпретация связи образа крещенского голубя с глаголом μένω, если таковая имеет место, должна исходить не из вербальной зависимости, а из смысловой. Можно с уверенностью сказать, что Ис. 11:2 лежит в основе крещенской традиции, а использование Иоанном этого текста и его открытие, что метафора почивающего Духа соотносится с древним образом голубя, дали основание для появления текста Ин. 1:32²⁶⁹. Таким образом, придавая особое значение помазанию Иисуса, евангелист Иоанн вводит образ голубя в контекст Крещения Господня. Помня о непрерывном единении Сына и Духа, отметим, что помазание Иисуса не имеет определенных пространственно-временных границ, а раскрывается в свидетельстве Предтечи с помощью голубя как образа видимого мира, хорошо поясняющего это таинство. Действительно, спуск голубя с неба столь стремителен, что можно представить, что он уже здесь близко, но одновременно и там, в вышине. Подобно этому Дух, всегда пребывающий со Христом «в вышних», помазывает Его на земное служение, делая это явным для людей образом²⁷⁰.

Отметим также, что образ голубя позднее встречается у св. Иустина Философа в его «Разговоре с Трифоном иудеем»: «Дух Святый как голубь слетел на Него (ὥς περιστεράν τό ἅγιον πνεῦμα ἐπιπτήναι ἐπ' αὐτόν)"²⁷¹, кроме того многие западные библеисты отмечают большой интерес к этой теме в неканонической и гностической традициях²⁷², однако подобный экскурс не входит в нашу задачу.

3.3.3. Беседа с Никодимом

Эта Беседа в общем хиастическом плане Евангелия имеет своей параллелью Прощальную Беседу и Первосвященническую молитву Господа. Действительно, если, по мысли епископа Кассиана, «Беседа Господа с Никодимом ставит тему всего догматического учения Евангелия от Иоанна»²⁷³, то в Прощальной Беседе и Первосвященнической молитве (Ин. 13–17) эта тема полностью раскрывается. Понятие *Царства Божия*, дважды упоминаемое здесь в контексте рождения свыше (Ин. 3и Ин. 3:5), нигде более в Четвертом Евангелии не встречается, хотя остаются его синонимы, такие как *спасение*, *жизнь вечная* или просто *жизнь*. Хиастический план пассажа, включающего стихи Ин. 3и Ин. 3:5, можно представить следующим образом.

А: Он пришел к Иисусу ночью и сказал Ему: Равви! *мы знаем, что Ты учитель, пришедший от Бога; ибо таких чудес, какие Ты творишь, никто не может творить, если не будет с ним Бог.*

В: Иисус сказал ему в ответ: истинно, истинно говорю тебе, *если кто не родится свыше, не может увидеть Царствия Божия.*

С: Никодим говорит Ему: **как может человек родиться**, будучи стар? неужели может он в другой раз войти в утробу матери своей и родиться?

В': Иисус отвечал: истинно, истинно говорю тебе, *если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие.*

А́: Рожденное от плоти есть плоть, а́ рожденное от Духа есть дух.

Центр хиазма (С), отражающий человеческое недоумение Никодима по поводу второго рождения, является точкой опоры, антитетически задающей главную мысль отрывка о рождении свыше. В параллели (А-А́) Никодим утверждает, что никто не может творить таких чудес, какие творит Иисус, «если не будет с ним Бог», и это утверждение содержит риторический вопрос о

Его происхождении, где уже подразумевается ответ, подтверждение которого и ждет Никодим от Христа. Однако в ответ звучит как бы не относящееся к вопросу Никодима утверждение Господа – вербальная параллель (В-В'), где дважды говорится о том рождении, без которого нельзя увидеть Царство Божие или войти в Него. Увидеть связь ответа Господа с вопросом Никодима помогает нам обращение вновь к параллели (А-А'). Используя понятие подобия, знакомое Никодиму, Господь объясняет, что поскольку подобное рождает подобное, то и узнать Сына Божия может родившийся не только от плоти, но и свыше – от воды и Духа. Двукратное утверждение Господа о необходимости рождения свыше не оставляет никаких сомнений в исключительной важности этой мысли. Рассмотрим ее подробнее, начиная с соотношения между водой и Духом в Ин. 3:5.

Имеются различные традиции в экзегезе пассажа Ин. 3:5. Многие видят проблему в соотношении событий водного крещения и получения Духа²⁷⁴. Воду можно рассматривать как орудие для помазания Духом, но можно и различать их, считая действия Духа как вторичный опыт или выражение веры, проявляющейся в таинстве²⁷⁵. Далее мы вернемся к теме соотношения Святого Духа и Его даров, однако сразу вместе с епископом Кассианом (Безобразовым) отметим, что «в учении о Духе продуманным употреблением члена (артикля. – Г. 3.) Иоанн достиг постепенно терминологической точности, которая была неизвестна до него, то πνεύμα, с членом, есть Божественная Ипостась Святого Духа; πνεύμα, без члена, относится к области духовного в широком смысле, означает присутствие Духа и Его дары. Так в Ин. 1 то πνεύμα с членом, при первом же его упоминании, должно указывать на Лицо Святого Духа. И наоборот, в ст. Ин. 1:33, πνεύμα, без члена, в Крещении Духом Святым относится не к Его лицу, а к Его присутствию или к Его дарам. Конечно, и присутствие Святого Духа и тем более Его дары предполагают Его благодатное действие, но богословски это понятия не тождественные и требуют терминологического различения»²⁷⁶.

Пассажи Ин. 3и Ин. 3содержат понятия *рождения свыше* (ἀνωθεν) и *рождения от воды и Духа* (ἁδατος καί πνεύματος), которые находятся в одной параллели и раскрывают одну мысль. В книгах НЗ термин ἀνωθεν встречается 13 раз и может иметь целый ряд значений: *свыше, сначала, надолго, снова*²⁷⁷. Однако в иоанновских параллелях, как и в святоотеческом богословии, значению *свыше* отдается предпочтение, поскольку оно объемлет все остальные возможные значения, каждое из которых в отдельности не исчерпывает первого. Опираясь на терминологическое различие Ипостаси Духа и Его даров, обратим особое внимание на то, что рождение от Духа (в смысле получения Его даров) как нельзя лучше раскрывает смысл рождения свыше, совершающегося под действием благодати, нисходящей от Бога и усыновляющей Ему²⁷⁸. Однако в какой связи здесь стоит рождение от воды? Понимание воды в том смысле, что она является материальным орудием, проводником для даров Духа, достаточно традиционно²⁷⁹ и многое объясняет. Но к этому можно кое-что дополнить, обратив внимание на вторую часть недоумения Никодима: «неужели может он в другой раз войти в утробу матери своей и родиться?» (Ин. 3:4). За этим сразу следует ответ Христа, где сначала названа вода, а затем – Дух. Вода как вещественное начало жизни²⁸⁰, во втором рождении, возможно, занимает место материнского чрева, являясь темместилищем, которое, сойдя в него при Своем Крещении, освятил Господь. Поэтому всякий человек, сходя в воду при крещении, обретает ту чистоту, которая необходима для принятия дара Святого Духа.

Если мы рассмотрим центры хиазмов в структуре главы 2 Евангелия (Приложение 4), то отчетливо увидим акцент на очищении – сначала по обычаю очищения иудейского (καθαρισμός τῶν Ἰουδαίων), а затем – очищении храма Иерусалимского и разрушении храма тела Господня, который будет Им в три дня воздвигнут (см.: Ин. 2:6, 15, 21). Очищение иудейское, хотя и предваряет чистоту, необходимую для дара Духа, не может сделать совершенно чистым никого, поэтому, пока не пришел час Господа, время Его Страстей и Славы²⁸¹, Он очищает храм, изгоняя из него всех (Ин. 2:15).

Можно предположить, что богословие второй главы Евангелия готовит нас к восприятию центральной догматической мысли всего Евангелия об очищении храма тела человека, о его разрушении (смерти для греха – ср., напр., Рим. 6:4, 8:10–11) и восстании со Христом в Духе. Рождение от воды в данном контексте следует считать необходимым условием вхождения в Царство Божие, включающим человеческое произволение, а рождение от Духа – достаточным, содержащим произволение Божие. Подтверждение этому видим далее, в хиазме Ин. 3:8–12 (см. Приложение 4), где параллель А-А' раскрывает мысль о произволении Духа, Который «дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит: так бывает со всяким, рожденным от Духа» (Ин. 3:8). В А (Ин. 3:12), раскрывающем А, антиномично утверждается, что до Христа, сшедшего с небес и сущего на небесах, никто не восходил на небо. То есть вхождение в Царство Божие становится возможным только по Его Вознесении. В следующем стихе, с которого начинается хиазм Ин. 3:14–17 (см. Приложение 4), уже говорится о другом вознесении – на Крест как объективном условии спасения (синтетическая параллель А-А').

Центр последней части третьей главы Евангелия (хиазм Ин. 3:31f-36), в контексте главной догматической идеи главы, подводя итог сказанному о рождении свыше, содержит слова о том, что «не мерою дает Бог Духа». Здесь в реконструированном тексте Нестле-Аланда нет подлежащего ο θεός (оно есть лишь в худших рукописях А, С [2], D, Θ, Ψ)²⁸², в таком случае подлежащим становится το πνεύμα, и речь идет об Ипостаси Святого Духа, дары Которого безмерны. Этот вариант текста более соответствует иоанновскому учению о Духе, которое дается в беседе с Никодимом.

3.3.4. Иисус и самарянка

Дальнейшее развитие пневматологии в контексте сопоставления Духа и воды происходит в беседе Господа с самарянкой²⁸³. Отправляющемуся из Иудеи в Галилею Христу «надлежало» пройти через Самарию. Не случайной была и его остановка у колодца Иакова – вода в жаркой стране так необходима для жизни земной и может наилучшим образом послужить для раскрытия Божественной истины о вечной жизни. Евангелист продолжает цепь характерных антиномий предметов земных и небесных, вещественных и духовных, божественных и человеческих, нераздельных в своей удаленности и неслиянных в своей близости. Недоумение самарянки разрешается через ее веру, а ее свидетельство для сограждан становится поводом к принятию Христа в свой город, где они уже и сами убеждаются в истинности ее слов. В то же время повествование главы 4 не оставляет сомнений, что многое здесь сделано для воспитания учеников, разум и сердце которых, обращенные на земное, Господь терпеливо готовит к принятию духовного. Заботясь о пище, ученики Христовы отлучаются в город, а за это время происходит беседа, плоды которой они видят по возвращении и не понимают происшедшего, предлагая Ему есть то, что они принесли. Здесь это имеет особый смысл. Вспомним упоминание в начале главы о том, что не Христос крестил, а ученики, хотя в предыдущей главе говорилось, что именно Он крестил (Ин. 3:26). Такое очевидное рассогласование в тексте не могло возникнуть случайно, ясно, что тут есть какое-то особое намерение автора. Возможно, это было желание подчеркнуть в контексте 3-й главы отличие Иоаннова крещения от Христова, а в контексте 4-й главы – показать начало как бы некоторой самостоятельности учеников, которая, однако, затем приобретает настоящий смысл в утверждении, что им предстоит жать то, над чем они не трудились, и только вместе с Господином жатвы войти в радость Его. Таким образом, приношение учениками еды с просьбой вкушения становится поводом для поучения, где речь идет о духовной пище, которую

ученики в этот момент не знают, но узнают позднее. Здесь прообраз побелевших нив, готовых к жатве, можно видеть, вероятно, в обратившихся самарянах²⁸⁴.

Другой важный тематический фрагмент – пророк без чести у своих – находит свое разрешение в обращении царедворца, узнавшего час исцеления сына²⁸⁵. Это второе галилейское чудо, вероятно, не менее символично, чем первое, однако если в первом случае чудо как таковое остается прикровенным, то здесь знамение видят все домочадцы и обращается весь дом. Обращение самарян, недоумение учеников и упрек галилеянам в том, что они не уверуют без знамения или чуда, – это звенья одной цепи, замыкающейся на речи Господа о поклонении Отцу и Самооткровении самарянке. Приведем хиазм Ин. 4.22–26, содержащий этот пассаж.

А: Вы не знаете, чему кланяетесь, а мы знаем, чему кланяемся, ибо *спасение от Иудеев*.

В: Но настанет время и настало уже, когда *истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине*, ибо таких поклонников Отец ищет Себе.

С: **Бог есть дух,**

В': и *поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине*.

А': Женщина говорит Ему: знаю, что придет Мессия, то есть Христос; когда Он придет, то возвестит нам все. Иисус говорит ей: *это Я, Который говорю с тобою*.

Центр хиазма – утверждение πνεύμα ὁ θεός, где при подлежащем ὁ θεός, имеющем артикль, стоит πνεύμα, без артикля, которое является сказуемым и не может означать Ипостась Святого Духа. Как тогда следует понимать выражение «Бог есть Дух» и каким образом оно связано с поклонением в духе и истине?

Епископ Кассиан допускает возможность толкования выражения «Бог есть дух» в апофатическом смысле бестелесности, нематериальности бытия Божия²⁸⁶. Однако далее он совершенно справедливо замечает, что это никак не применимо к утверждению о поклонении в духе и истине, поскольку здесь речь идет о дарах Духа. Поэтому выражение

«Бог есть Дух» он понимает в смысле утверждения «Бога как высшей реальности и полноты бытия ..., как источника и начала всего сущего»²⁸⁷. Действительно, вспоминая, во-первых, представления о Духе в Пятикнижии, где Дух – это Бог в действовании, а во-вторых, слепоглухих пророков, у которых *ruach* – сила, открывающая реальное присутствие Ягве среди народа, можно понимать иоанновское выражение «Бог есть Дух» в смысле высшего Бытия, *устремленного* к тому, чтобы быть познаваемым в своих действиях, чтобы обрести поклонников *в духе и истине*. Последнее выражение, дважды буквально повторенное автором Евангелия, раскрывает для нас смысл рассматриваемого хиазма и его терминологическое единство, если вспомнить из традиции исторических книг ВЗ о единстве *ruach* божественного и *ruach* человеческого, а также о *ruach* допленных пророков как самостоятельном и способном к поискам Творца атрибуте личности человека, через который осуществляется его связь с Богом.

В это понимание поклонения Богу, с одной стороны, являющееся следствием ветхозаветной пневматологии, евангелист Иоанн вносит нечто совершенно новое, с другой стороны, в выражении «настанет время и настало уже» (ἐρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστὶν) говоря о том, что приходит и уже есть тот час, которого чаяли пророки и о котором в Четвертом Евангелии говорится как о часе прославления Христа²⁸⁸. Совмещение времен уже свершившегося и еще предстоящего событий вполне соответствует общему антиномичному характеру беседы Господа. «Представление о Царстве Божием как реальности наличной и нам доступной уже в нынешнем зоне проходит, как мы видим, – пишет епископ Кассиан, – через все Ин. Это и значит «ныне есть» в наших двух текстах (Ин. 4и 5:25. – Г. 3.). Царство Божие, и для Иоанна, чает свое эсхатологическое исполнение. Но оно и «ныне есть» в поклонении Отцу в Духе и истине»²⁸⁹.

Толкование понятия ὕδωρ ζῶν – «вода живая» (Ин. 4и далее) в пневматологическом смысле представляется совершенно естественным, и далее в Ин. 7:37–39 мы находим буквальное объяснение этому²⁹⁰. Однако не менее важна, хотя

и не так очевидна здесь, параллель с крещением. Ключом к пониманию этого может служить следующий пассаж: «Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело ..., и все напоены одним Духом» (1Кор. 12:13)²⁹¹. Интересен образ «воды с неба», приводимый сщмч. Иринеем Лионским: «Как из сухой пшеницы не может быть сделана одна масса и один хлеб без влаги, так и мы, как многие, не могли сделаться едино во Христе Иисусе без воды с неба»²⁹². В раннехристианской катакомбной живописи известно использование изображения колодца для крещения²⁹³. Чтобы увидеть, как раскрывается мысль о воде живой в Беседе с самарянкой, учитывая композиционное построение текста, приведем хиазм Ин. 4:10–15:

А: Иисус сказал ей в ответ: если бы ты знала дар Божий и Кто говорит тебе: дай Мне пить, то ты сама просила бы у Него, и Он дал бы тебе воду живую.

В: Женщина говорит Ему: господин! тебе и почерпнуть нечем, а колодезь глубок; откуда же у тебя вода живая?

С: Неужели ты больше отца нашего Иакова, который дал нам этот колодезь и сам из него пил, и дети его, и скот его?

В': Иисус сказал ей в ответ: всякий, пьющий воду сию, возжаждет опять, а кто будет пить воду, которую Я дам ему, тот не будет жаждать вовек; но вода, которую Я дам ему, сделается в нем источником воды, текущей в жизнь вечную.

А': Женщина говорит Ему: господин! дай мне этой воды, чтобы мне не иметь жажды и не приходить сюда черпать.

Центр хиазма – недоуменный вопрос самарянки, для которой авторитет Иакова столь велик, что она не представляет себе кого-либо большего. Но Находящийся перед ней говорит такое, что пробуждает в ней доверие к Нему. Однако беседа состоит из недоумений (параллели А-А' и В-В'), раскрывающих нам, во-первых, что Христос Сам в Себе имеет источник воды живой и может дать ее другим, поэтому вопрос самарянки о том, откуда у Него эта вода, становится бессмысленным (А-А'); во-вторых, поверив Ему, женщина все же просит у Него такой воды, которая лишь избавит ее от естественной потребности (В-В'), тогда как Спаситель обещает иную воду – живую. Святитель

Иоанн Златоуст пишет, что «о воде живой жена слышала еще прежде того, но не понимала; а так как живой водой обыкновенно называется непрерывно текущая и бьющая ключом из неиссякающих родников, то жена думала, что и здесь говорится об этой воде»²⁹⁴. Вода живая (ὕδωρ ζῶν), которую дает Христос, указывает на Ипостась Духа, а не Его дары именно потому, что причастие ζῶν, сохраняя силу глагола, означает «живой» в смысле «гот, который живет»²⁹⁵, – это предположение на первый взгляд не находит подтверждения у святителя Иоанна Златоуста: «Благодать Святого Духа в Писании называется иногда огнем, иногда водой, и это показывает, что такие наименования выражают не существо Его, а только действие, потому что Дух, как существо невидимое и однородное, не состоит из различных сущностей»²⁹⁶. Однако следует различать именование Духа, за которым всегда стоит какое-либо Его действие, от образа (в данном случае – это вода), указывающего на неименуемую Ипостась Духа. Поэтому если в толковании Златоуста говорится о том, что Дух называется водой для «выражения чистоты и обновления, сообщаемого от Него душам, приемлющим Его»²⁹⁷, то, конечно, речь идет о благодати или энергии Духа, но когда при существительном «вода» стоит причастие «живая», которое в отличие от отглагольного прилагательного яснее выражает производимое действие, то «вода живая» как субъект жизни указывает на личность.

Рассмотрим пассаж В'(Ин. 4:13–14) хиазма Ин. 4:10–15, в свою очередь представляющий хиастический пентаколон:

А: Иисус сказал ей в ответ: *всякий, пьющий воду сию, возжаждет опять,*

В: *а кто будет пить воду, которую Я дам ему,* С: **тот не будет жаждать вовек;**

В': *но вода, которую Я дам ему,*

А: *сделается в нем источником воды, текущей в жизнь вечную.*

Здесь мы видим характерную для евангелиста Иоанна антиномию духовного и вещественного, вечного и временного, воды Христовой и воды из колодезя Иаковлева. Обратим

внимание на вербальную параллель (В-В'), где сугубое значение придается тому факту, что воду живую даст Сам Господь, а также на антитезу (А-А'), где пьющему из колодца Иаковлева и всегда жаждущему противопоставляется пьющий воду Христову и сам могущий дать ее другим. Заметим, что об этом говорится в контексте будущих событий, и если обратиться к параллели для Беседы с самарянкой в полном объеме Евангелия (это место – исповедание Марфы, см. Приложение 2), то увидим, что Господь перед воскрешением Лазаря, прообразующим Его Воскресение, говорит Марфе, что и «верующий в Меня, если и умрет, оживет» (Ин. 11:25). Тем самым в пассаже Ин. 4:13–14, учитывая прямое указание Христа на Ипостась Духа через образ «воды живой», можно видеть мессианское утверждение будущего домостроительства Святого Духа, открывающего через поклонение Отцу в Духе и истине путь в Царство Божие и вечную жизнь.

3.1.5. Ин. 6:35, 6:63, 7:37–39

В Беседе о Хлебе Жизни мы встречаемся с двумя эпизодами, явно или неявно содержащими пневматологические пассажи. Первый из них – Ин. 6:32–38, хиастическую структуру которого мы приводим ниже.

А: Иисус же сказал им: истинно, истинно говорю вам: не Моисей дал вам хлеб с неба, а *Отец Мой дает вам истинный хлеб с небес. Ибо хлеб Божий есть тот, который сходит с небес и дает жизнь миру.*

В: На это сказали Ему: Господи! *подавай нам всегда такой хлеб.*

С: Иисус же сказал им: **Я семь хлеб жизни; приходящий ко Мне не Будет алкать, и верующий в Меня не будет жаждать никогда.**

В': Но Я сказал вам, что *вы и видели Меня, и не веруете.*

А': *Все, что дает Мне Отец, ко Мне придет; и приходящего ко Мне не изгоню вон, ибо Я сошел с небес не для того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшего Меня Отца.*

Здесь речь идет об истинных пище и питии, которые дает Отец приходящим ко Христу и верующим в Него. О многом говорится в параллели (А-А'), и важно отметить, что Отец дает нам Хлеб Жизни – Христа, а Ему дает тех, кто верует в Него и которые непременно к Нему придут, чтобы вкусить этот Хлеб. Видевшие же и не поверившие Христу говорят о другом хлебе, хлебе чудесного происхождения, который подобно манне будет служит для насыщения плоти (параллель В-В'). Мысль о том, что «приходящий ко Мне не будет алкать, и верующий в Меня не будет жаждать никогда», помещенная в центре хиазма С, в общем плане может соотноситься с тем, что «приближалась Пасха, праздник Иудейский», когда множество народа стекалось в Иерусалим, чтобы поклониться Богу. Евангельский конфликт состоит в том, что пришедшие поклониться Богу отвергают Посланного Им и не принимают подаваемые Им дары Святого Духа. Также здесь можно видеть параллель с хиазмом Ин. 4:13–

14, где говорится о воде, в иоанновской терминологии указывающей на дары Духа.

Вспомним слова Христа о пище, которая есть творить волю Пославшего Его и совершить дело Его, сказанные ученикам после Его беседы с самарянкой. Этой пищи ученики не знают. Епископ Кассиан, обращая внимание на этот пассаж, хотя и пишет, что «для образа «воды живой» это толкование не подходит», все же считает, что нечто «в этом роде подразумевается»²⁹⁸. Если привлечь к богословской интерпретации хиастическую структуру, то в хиазме Ин. 4:32–38 (см. Приложение 4) видны параллели, которые помогают нам понять духовный смысл образа пищи как дара Святою Духа. Действительно, параллелью к пассажи *«Моя пища есть творить волю Пославшего Меня и совершить дело Его»* является *«один сеет, а другой жнет»*, что можно интерпретировать как в историческом контексте – продолжение и совершение дела Отца, начатого с ветхозаветным народом Израиля, так и в духовном – пища Воплощенного Христа есть вся полнота даров Духа, действия которых и заключаются в совершении дела Отца – приведении ко спасению всего творения. На это нам указывает также и внешняя параллель хиазма: *«у Меня есть пища, которой вы не знаете»* (ибо еще нет полноты даров Духа на учениках, так как Христос еще не прославлен) и *«Я послал вас жать то, над чем вы не трудились»* (трудились вдохновленные Духом ветхозаветные пророки²⁹⁹). Беседа о Хлебе Жизни еще полнее раскрывает нам духовный смысл пищи, которую имеет Иисус Христос и которую не знают ученики (многие из них после беседы отходят от Него), поскольку Сам Христос, обладающий полнотой даров Духа, и есть Хлеб, сшедший с небес, – истинная Пища для привлеченных к Нему Отцом и верующих в Него.

Второй смысловой эпизод (Ин. 6:59–66), представленный в виде хиазма, имеет своим центром пневматологический пассаж Ин. 6:63.

А: Сие говорил Он в синагоге, уча в Капернауме. *Многие из учеников Его, слыша то, говорили: какие странные слова! кто может это слушать?*

В: Но Иисус, зная Сам в Себе, что ученики Его ропщут на то, сказал им: *это ли соблазняет вас?* Что ж, если увидите Сына Человеческого восходящего [туда], где был прежде?

С: **Дух животворит; плоть не пользует нисколько.** Слова, которые говорю Я вам, суть дух и жизнь.

В': Но *есть из вас некоторые неверующие.* Ибо Иисус от начала знал, кто суть неверующие и кто предаст Его. И сказал: для того-то и говорил Я вам, что никто не может прийти ко Мне, если то не дано будет ему от Отца Моего.

А: С этого времени *многие из учеников Его отошли от Него* и уже не ходили с Ним.

Некоторые интерпретаторы видят параллелью к Ин. 6-й пассаж Ин. 6:68³⁰⁰, который располагается в центре следующего хиазма Ин. 6:67–71 (см. Приложение 4). В самом деле, исповедание Петра: «Ты Христос Сын Бога живаго» (Ин. 6:69), открывающее его веру в то, что слова Христа – «глаголы жизни вечной» (Ин. 6:68), служит ответом от имени Двенадцати на беседу о Хлебе Жизни, которая, по сути, оканчивается Ин. 6:63, становясь для многих камнем преткновения.

Можно согласиться с тем, что Ин. 6-я является путеводной нитью, которой должен твердо держаться читатель для понимания смысла всей Беседы³⁰¹, представляющей собой единое целое³⁰². В противоположении Духа (τό πνεῦμα) и плоти (σάρξ) нет дуализма (ср.: Ис. 31:3), но есть антитеза природы Божественной и природы тварной³⁰³, которая разрешается в Ин. 6:54–56, где Плоть и Кровь Воплощенного Бога утверждаются как единственный источник вечной жизни для человека. Тварная природа в результате грехопадения и отступления человека от Бога не имеет в себе источника спасения, поэтому плоть и дела плоти сами по себе не могут быть спасительными, если в них нет животворящего Духа, Который действует в Иисусе Христе и делах, творимых Им.

Вспомним также учение о Духе мужей апостольских, где в антропологическом аспекте говорится о сопричастности плоти и духа, которые человек должен сохранять чистыми³⁰⁴. В этом смысле можно рассматривать Ин. 6 как противоположение Духа делам плоти, которые сами по себе не чисты и не ведут к

спасению. На это также могут указывать параллели А-А' и В-В' хиазма Ин. 6:59–66, где сказано о соблазнении неверующих, поскольку не только неверие иудеев, искавших опоры лишь в законе и предании старцев, но и отступление многих учеников, вкусивших хлеб и насытившихся, обусловлено одним – упованием на внешнее законничество и ожиданием Мессии как земного царя (Ин. 6:15). Возможно, именно это отступление связано с переломом, наступившим в ходе Беседы. Переломный момент Беседы, когда Господь от Хлеба и воды переходит к Плоти и Крови (Ин. 6:51), свидетельствует о переломе в евангельской истории, отраженном у синоптиков, когда внешне спокойный Галилейский период заканчивается и начинается путь на Страсти, неуклонно приближающий тот Час, о котором говорил Господь на браке в Кане.

Далее евангельский конфликт Духа и дел плоти³⁰⁵ усугубляется и последующие беседы Господа, имеющие антиномический характер, встречают все возрастающую глухую вражду иудеев. В контексте нашего исследования особо остановимся на эпизоде Ин. 7:37–39, который можно представить в структуре несколько большего хиазма, включающего также стих Ин. 7 (причину такого включения объясним позднее³⁰⁶).

А: В последний же великий день праздника стоял Иисус и возгласил, говоря: *кто жаждет, иди ко Мне и пей.*

В: Кто верует в Меня, у *того*, как сказано в Писании, *из чрева потекут реки воды живой.*

С: **Сие сказал Он о Духе, Которого имели принять верующие в Него:**

В': *ибо еще не было на них Духа Святаго, потому что Иисус еще не был прославлен.*

А': Многие из народа, услышав сии слова, говорили: *Он точно пророк.*

Приводя синодальный текст, мы сохраняем его пунктуацию, однако существуют различные экзегетические традиции в толковании Ин. 7:38, что может привести к различной расстановке знаков препинания. Следуя традиционной пунктуации, мы читаем о том, что у верующего из чрева потекут

реки воды живой, – это соответствует так называемой «восточной интерпретации» (Ориген, свт. Афанасий)³⁰⁷: Εάν τις διψά ἐρχέσθω πρὸς με καὶ πινέτω. ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, καθὼς εἶπεν ἡ γραφή, ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ρεύσουσιν ὕδατος ζώντος.

Здесь происходит полная остановка после πινέτω (пей), благодаря чему причастие πιστεύων (верующий) становится подлежащим (кто верует), которому соответствует местоимение в родительном падеже αὐτοῦ (у того). Этот подход разделяют большинство традиционных толкователей и современных ученых³⁰⁸.

Существует и другая, так называемая западная, или христологическая интерпретация (св. Иустин, свт. Ипполит, Тертуллиан, свт. Иринеи)³⁰⁹, представляющая Христа как источник живой воды: Εάν τις διψά ἐρχέσθω πρὸς με καὶ πινέτω ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ. καθὼς εἶπεν ἡ γραφή, ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ρεύσουσιν ὕδατος ζώντος.

Полная остановка следует за εἰς ἐμέ (в меня). Тогда причастие πιστεύων является подлежащим для πινέτω, и подразумевается, что «реки воды живой» потекут из чрева Христа³¹⁰.

Несмотря на то что за вторую как и за первую пунктуацию высказывается достаточно большое количество ученых³¹¹, древнейшие рукописи (P [66] и P [67]) все же свидетельствуют о восточной интерпретации³¹², тогда как христологическая интерпретация присутствует лишь в древних латинских рукописях V века и в одном коптском манускрипте. Грамматических аргументов, приводимых, например, Брауном, явно недостаточно³¹³. Здесь нам помогает метод анализа композиции: важно отметить параллелизм членов, присущий именно второй пунктуации и образующий структуру A–B A'–B', которую отмечают многие ученые³¹⁴:

A: кто жаждет,

B: иди ко Мне,

А': и пей

В': кто верует в Меня.

Для семитического параллелизма характерна не столько вербальное, сколько тематическое соответствие, а учитывая то,

что все исследования показывают арамейское происхождение Ин. 7:37–38³¹⁵, и находя параллелизм в данном пассаже, мы обретаем важнейший аргумент в пользу второй пунктуации.

Более важное возражение против традиционной пунктуации возникает, если мы обратим внимание, на кого указывает местоимение в выражении ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ (из чрева его). Для объяснения часто привлекается параллель Ин. 4:14, однако там не говорится об источнике воды для других³¹⁶, также и Ин. 14 не допускает прямой параллели. В ветхозаветных пассажах встречаются образы потока воды, источника воды, что может означать, например, мудрость (Прит. 18:4) или благословение Ягве (Ис. 58:11). Однако в таких местах ВЗ обычно нет эсхатологического напряжения, свойственного евангелисту Иоанну (см.: Ин. 7:39). Автор Евангелия нигде более не говорит о верующем как об источнике живой воды (ὕδωρ ζών), образ которой в терминологии Четвертого Евангелия, как мы уже говорили, указывает на Ипостась Святого Духа. Что касается употребления термина *чрево*, то по толкованию свт. Иоанна Златоуста он означает сердце как вместилище внутренней жизни человека³¹⁷ (ср.: Пс. 40:8; у LXX:39:9), что не противоречит и христологической интерпретации. Если же видеть в термине *чрево* то средоточие, к которому ипостасно восходят и Дух и Сын и которое имеет Отец, то в истечении из *чрева* воды живой можно распознать образ ипостасного исхождения Духа от Отца, бывший прикровенным до прославления Христа.

Еще один аргумент за христологическую интерпретацию Ин. 7:37–38 появляется, если обратить внимание на фразу καθὼς εἶπεν ἡ γραφή (как сказано в Писании). Что именно процитировано и каков источник цитирования? Если процитирован текст: «у того ... из чрева потекут реки воды живой», то почти невозможно найти источник цитаты³¹⁸, поскольку она не встречается ни у LXX, ни в масоретских рукописях. Многие исследователи считают, что здесь мы не имеем дела с прямой цитатой³¹⁹; вероятно, у цитируемого текста есть несколько источников, большинство из которых относятся к мессианским ожиданиям грядущего века (ср.: Ис.

43:19, 44:3; Зах. 14:8; Иезек. 47:1–11). Образ Духа и образ живой воды также являются эсхатологическими образами. Поскольку евангелист Иоанн использует символику Исхода (пасхальный Агнец, змий, манна), то можно предположить, что и здесь он подразумевал образ, подобный тому, что мы находим в том эпизоде, когда Моисей извел воду Меривы из скалы (Числ. 20:8–11), образ которой указывает нам на Христа, поэтому и местоимение αὐτοῦ относится ко Христу.

Святоотеческому толкованию известна и третья возможность пунктуации (свт. Иоанн Златоуст), когда полная остановка происходит после καθὼς εἶπεν ἡ γραφή³²⁰. Тогда о цитировании можно вообще не говорить, поскольку речь идет просто о вере согласно Писанию³²¹: «... кто жаждет, иди ко Мне и пей кто верует в Меня, как сказано в Писании». Такой пунктуации соответствует приведенная нами хиастическая структура Ин. 7:37–40, где в параллели А-А' стоит убеждение народа, что «Он точно пророк» (А'), возможно и прозвучавшее в ответ именно на приведенные выше (А) слова Христа (в третьей пунктуации), включающие καθὼς εἶπεν ἡ γραφή. Его пророческое достоинство, понимая Его как пророка, подобного Моисею (ср.: Ин. 6:14), «многие из народа» могли увидеть в том, что Он ссылается на Писание, когда говорит об утолении их жажды³²². Эта ссылка на Писание в контексте всей седьмой главы параллельна тому месту, где звучит недоуменный вопрос иудеев: «как Он знает Писания, не учившись?» (Ин. 7:15), и является ответом Христа, говорящим, что подлинное знание Писания с необходимостью приводит к вере в Него.

В контексте исследования иоанновской пневматологии важно отметить параллель В-В' хиазма Ин. 7:37–40. Если принять христологическую (т. е. вторую или третью) пунктуацию, то становится понятной мысль о будущем истечении воды живой из чрева Христова (в икономическом аспекте), которую автор мог поставить в параллель с упоминанием о будущем прославлении Христа. Таким образом, для уверовавших во Христа и даже для Его учеников наступление часа Страстей и Славы Христа является необходимым условием для принятия откровения Духа и полноты Его даров.

Разночтения дошедших до нас рукописей, которые имеются в Ин. 7:39, сводятся ко второму упоминанию Духа (Ин. 7:39f), где переписчики добавляли к πνεύμα (без артикля³²³) различные определения: αἴγιον³²⁴ (Святой); αἴγιον δεδωμένον³²⁵ (Святой, данный). Епископ Кассиан предполагает, что разночтения показывают, насколько неясен был этот пневматологический текст для древних переписчиков. Однако теперь в свете рассматриваемой им иоанновской терминологии эта неясность исчезает, так как в первой части стиха Ин. 7:39, где стоит το πνεύμα, говорится об Ипостаси Духа, а во второй – о Его дарах³²⁶.

В заключение отметим, что в Ин. 7 имеется единственное в НЗ точное указание на праздник Кущей (ср.: 2Кор. 5:1; 2Пет. 1:13–14). По своему происхождению это праздник земледельческий, когда иудеи собирались, чтобы встретить осеннее равноденствие и просить Бога о столь необходимом в это время дожде³²⁷. При этом совершались особые ритуальные обряды, посвященные воде и свету, которые сопровождались пением псалмов и позднее получили эсхатологическое осмысление (Зах. 14). Посвященный воде ритуал во время Иисуса в Иерусалиме имел особое преобразовательное значение. Как свидетельствует Мишна, воду брали из купели Силоам и с пением псалмов приносили в Храм, где разливали ее по всему святилищу, символизируя тем самым реки Нового Иерусалима, которые наполнят мир³²⁸. В последний же день Праздника (Ин. 7:37) водные возлияния существенно увеличивались. Хотя мольба о дожде воспринималась буквальным образом, в раввинистической литературе приводится символическое истолкование текущей воды: в эсхатологическом смысле это также была мольба об излиянии Святого Духа³²⁹ – живительная сила воды преобразовательно указывала на дар животворящего Духа (Иоиль. 3:18). Поэтому ветхозаветные образы воды Мерива и райских потоков Нового Иерусалима, взаимно дополняя друг друга, находят истинное осмысление в иоанновской традиции как образа Святого Духа, дары Которого имеют принять верующие во Христа.

3.1.6. Прощальная беседа

При формировании ключевого для пневматологии Четвертого Евангелия образа *Параклита* автор, как уже отмечалось, мог опираться, с одной стороны, на известную и понятную ему иудейскую традицию, с другой стороны – на достаточно развитые синоптическую и раннехристианскую богослужебную традиции, а также на личный богооткровенный опыт. Мы называем иоанновский образ *Параклита* ключевым, поскольку ни в каком ином контексте Священного Писания не проявляется столь явно и онтологично персональный характер Третьей Ипостаси Пресвятой Троицы. На более ранних стадиях Священной истории этот характер Святого Духа прикровенен, но постепенно он все более раскрывается, восходя именно к образу иоанновского *Параклита*³³⁰.

Возвращаясь к теме происхождения термина *Параклит*, рассмотренной выше, заметим, что иоанновские пассажи, включающие этот термин, имеют корни в синоптической традиции³³¹. Многочисленные параллели между Ин. 15:18–16 и синоптической традицией (особенно Мф. 10) показывают, что автор Четвертого Евангелия здесь действительно соприкасался с ней³³². Кратко это можно проиллюстрировать в табл. на с. 118.

Конечно, нельзя сказать, что евангелист Иоанн повторяет синоптиков. Упомянутые параллели, являясь общими для всех евангелистов, находят соответствующее место в Прощальной беседе, завершающей и восполняющей учение Христа по пути на Страсти.

Ин. 15:18–16:4 Мф. 10:17–25, 24:9–10 Мк. 13:9–13; Лк. 21:12–17

<u>Ин. 15:18</u>	<u>Мф. 10:22; 24:9</u>	<u>Мк. 13:13; Лк. 21:17</u>
------------------	------------------------	-----------------------------

<u>Ин. 15:20</u>	<u>Мф. 10:23–24</u>	<u>Лк. 21:12</u>
------------------	---------------------	------------------

<u>Ин. 15:21</u>	<u>Мф. 10:22; 24:9</u>	<u>Мк. 13:13; Лк. 21:17</u>
------------------	------------------------	-----------------------------

<u>Ин. 15:26</u>	<u>Мф. 10:20</u>	<u>Мк. 13:11; Лк. 12:12</u>
------------------	------------------	-----------------------------

<u>Ин. 15:27</u>	<u>Мф. 10:18</u>	<u>Мк. 13:9; Лк. 21:12–13</u>
------------------	------------------	-------------------------------

<u>Ин. 16:1</u>	<u>Мф. 24:10</u>	
-----------------	------------------	--

<u>Ин. 16:2</u>	<u>Мф. 10:17; 24:9</u>	<u>Мк. 13:9,12; Лк. 21:6,12; 6:22</u>
-----------------	------------------------	---------------------------------------

Прощальную беседу составляет отрывок Ин. 13:33–16:33³³³, содержание которого во многом определяется символическим актом омовения ног (Ин. 13:4–17), совершенным Иисусом на вечере до ухода Иуды. В толковании епископа Кассиана рассмотрена возможная связь учения о Духе в Беседе с образом воды, являющейся орудием Духа, который мог стать «символической исходной точкой для учения о Святом Духе»³³⁴. Однако четырехчастное деление Беседы, предложенное епископом Кассианом, может быть существенно детализировано и пересмотрено, если учесть, во-первых, хиастическое построение Беседы как единого целого, а во-вторых, хиазмы всех ее смысловых частей.

Возможная хиастическая структура Ин. 13:33–16:33 приведена в Приложении 4³³⁵. Место пневматологических пассажей здесь определяется как внешнее по отношению к общей хиастической структуре Беседы. Так, например, Герхард и Эллис рассматривают Ин. 13:33–14 таким образом, что первый пневматологический пассаж Ин. 14:15–17 находится в центре хиастического пентаколона (ср. Приложение 4). Можно с определенностью сказать, что именно так и задумывалось, чтобы эти пассажи служили для баланса соответствующих хиазмов здесь и в дальнейшем тексте Беседы³³⁶. Так как они представляют собой некоторое включение в текст³³⁷, повествование продолжает плавно развиваться от стиха к стиху (это особенно видно в главе 15), если такие пассажи мысленно исключить. Далее мы рассмотрим подробно структуру каждой логики о Духе-Параклите, а при рассмотрении будем приводить также греческий текст для уточнения композиционной формы. Первая логия – Ин. 14:15–17: А: ' Εάν αγαπάτέ με, τάς έντολάς τάς έμάς τηρήσετε В: κάγε έρωτήσω τον πατέρα και άλλον παράκλητον δώσει ύμίν ίνα μεθ' ύμών είς τον αιώνα ή,

С: τό πνεύμα тής άληθείας, В': ' ό ό κόσμος ού δύναται λαβείν, ' ότί ού θεωρεί αύτό οудέ γινώσκει. А': ύμείς γινώσκετε αύτό, ' ότί παρ' ύμίν μένει και έν ύμίν έστιν³³⁸.

(А: Если любите Меня, соблюдайте Мои заповеди.

В: И Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя, да пребудет с вами вовек,

С: **Духа истины,**

В': *Которого мир не может принять, потому что не видит Его и не знает Его;*

А: *а вы знаете Его, ибо Он с вами пребывает и в вас будет.)*

В параллели А-А' установлено соотношение между пребыванием в Духе и любовью ко Христу как исполнением Его заповедей, – любящий Христа и исполняющий Его заповеди знает Духа. Дух во всей полноте пребывает с Воплотившимся Сыном Божиим, а поэтому и с теми, кто следует за Ним, исполняя Его заповеди. В этом контексте Господь не различает время Своего земного служения и время после Вознесения («с вами пребывает и в вас будет»), делая ударение на любви и ее делах. Параллель В-В' дает нам первое из возможных объяснений выражения *другой Утешитель*, – другой по отношению к миру, который не видит³³⁹, не знает Его и не может принять, потому что не любит Христа и не исполняет его заповеди. Здесь впервые вводится термин *Параклит*, Которому усваивается именование Духа истины (с артиклем), *пребывающего* с учениками и отвергаемого миром. Выражение *Дух истины* возвращает пас к терминологии Пролога (Ин. 1:14)³⁴⁰, указывая на внутреннюю связь понятий через композиционное единство текста.

Обратим внимание на глагол μένω (пребываю), о котором много говорилось в п. 3.3.2 настоящей работы и который так свойствен иоанновскому богословию. В данной логии подчеркивается значение дарования апостолам "другую Утешителя». Выражения μένειν παρά и εἶναι ἐν (Ин. 14:17), употребленные с дательным падежом местоимения ὑμεῖς, раскрывают это значение³⁴¹. Термин *пребывать* в евангельском контексте означает не просто быть в общении с кем-либо, по прежде всего *оказывать помощь* (ср.: Ин. 17:12–16; Мф. 28:20). Подобный смысл чувствуется и в выражении μένειν παρά, которое в то же время подразумевает, с одной *стороны, различие* из двух субъектов одного от другого (ср.: εἶναι μετὰ – «находиться среди», Ин. 14:25). а с другой – *поселение* (Ин. 14:23)³⁴² одного субъекта в самой глубине существа другого

(ср.: εἶναι ἐν – «пребывать в») – для обозначения единства общения Святого Духа (ср.: Мф. 10:20). Употребление евангелистом термина *другой* (ἄλλος) показывает нам, что утешение, помощь и укрепление придут не из глубины личности самих учеников, но из глубины *другой* личности – Ипостаси Святого Духа. Именно поэтому первое появление в тексте термина *Параклит* происходит с определением *другой*, что несомненно подчеркивает экзистенциальное *присутствие* Духа и указывает на Его персональность³⁴³.

Таким образом, значение термина *Параклит* определяется понятиями помощи, укрепления, защиты. Если греческому термину παράκλητος придать юридический смысл, то получим понятие адвоката³⁴⁴, то есть защитника в суде. Выражения εἶναι μετὰ и παράμενειν также вполне соответствуют юридическому контексту (ср.: Пс. 91:15; 109:21)³⁴⁵.

Толкование свт. Иоанна Златоуста было направлено как против ереси Савеллия, утверждавшего единство лица Отца, Сына и Святого Духа, так и ереси Македония, отрицавшего единосущие Духа и Сына³⁴⁶. Святитель Иоанн говорит, что здесь апостол своими словами о *другом* Утешителе сразу опровергает «совершенно противоположные ереси», потому что «сказав: *иного*, указывает на различие Его Ипостаси; а сказав: *Утешителя*, – на единство существа»³⁴⁷. Кроме этого следует отметить, что в толковании Златоуста подчеркивается близость и единство Сына и Духа не только между собой, но и по отношению к ученикам, которым Господь обещает Утешителя *иного* в персональном смысле, но во всем остальном такого же, как Он³⁴⁸, известного ученикам и любимого ими. Святитель Кирилл Александрийский объясняет определение *другой* также исходя из различия Ипостасей Сына и Духа: «ἄλλον τοῖνυν Παράκλητον τὸ Πνεῦμα καλεῖ, ἐν ἰδίαις μὲν ὑποστάσεσι νοεῖσθαι θέλων αὐτό»³⁴⁹

(«называет Духа-Параклита *другим*, желая в Ипостасях отличать Его от Себя»)

В итоге можно сказать, что выражение ἄλλος παράκλητος указывает, во-первых, на онтологическое отличие даров Духа Утешителя от помощи и утешения этого мира, который не

принимает Христа, во-вторых, – на то, что для учеников дарование Духа будет переживаться как *присутствие* иной Личности, персонально отличной от Отца и Сына и бытийно³⁵⁰ напоминающей ученикам о Господе и о всем, что Он говорил. Подтверждение этому видим далее в пассаже Ин. 14:25–26. А: Ταύτα λελάληκα ὑμῖν παρ' ὑμῖν μένων· В: ὁ δέ παράκλητος, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον

С: ὁ πέμψει ὁ πατήρ ἐν τῷ ὀνόματί μου, В': ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα А': καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν [ἐγώ].

(А: *Сие сказал Я вам, находясь с вами.*

В: *Утешитель же, Дух Святой,*

С: **Которого пошлет Отец во имя Мое,**

В': *научит вас всему*

А: *и напомним вам все, что Я говорил вам.)*

Центральная мысль здесь продолжает мысли предыдущей логики, раскрывая их уже в аспекте времени. В обеих параллелях (А-А' и В-В') сопоставляется время земного пребывания Христа с учениками и время, когда Его с ними не будет, но когда Отец пошлет Утешителя, Который «научит» (διδάξει)³⁵¹ всему и «напомнит» (ὑπομνήσει) все из земного служения Господа. Обратим внимание на центр хиазма, где развивается мысль предыдущей логики о даровании Духа Отцом, однако здесь не упоминается о необходимости любви к Господу и исполнении Его заповедей, но вместо этого есть слова о том, что Отец пошлет Духа «во имя Мое» (ἐν τῷ ὀνόματί μου). Святоотеческие представления об имени Божиим раскрываются в апофатическом учении о полной неименуемости Бога по существу и паламитской именуемости Божественных энергий³⁵², в этом смысле здесь и появляется упоминание имени Христа как энергии, благодати или даров Святого Духа (ср.: 1Кор 12:3), присущих Господу в Его Ипостаси. В этих благодатным дарах, полнота которых станет доступна ученикам после Вознесения Господня, они получают все необходимое знание и в ином свете вспомнят все сказанное и происшедшее при земной жизни Спасителя. А в *напоминании* нуждаются ученики, которые сначала не понимают Господа, как об этом сказано, например, в Ин. 12:16, и лишь после Его

прославления (ср.: Ин. 7:39) им станет понятным пророчество Захарии (Зах. 9:9), и что сделали Господу при Его входе в Иерусалим. О том же самом говорится, например, в Ин. 2:22. Мысль о *напоминании* некоторые исследователи считают ключом для всего Евангелия от Иоанна³⁵³. Нельзя сказать, что глагол ὑπομνήσκειν (напоминать) в данном контексте имеет какой-то юридический смысл, однако, полагает Мигенс³⁵⁴, если здесь задаться вопросом, как обретается та сила, которая могла бы напомнить, привести на ум, внушить, то это может привести нас к юридической интерпретации. *Параклит*, Свидетель среди свидетелей, действуя внутри самих свидетелей, являясь для них одновременно и адвокатом, *присутствует* в них, диктуя, внушая внутренне «что должно говорить» (Лк. 12:12), обеспечивает защиту ученикам (как Адвокат) и осуждение мира (как Свидетель) именно «в тот час» (Лк. 12:12).

Обратим теперь внимание на параллель В-В' более крупной структуры, включающей хиазм Ин. 14:25–26 (см. Приложение 4). Здесь говорится об уходе к Отцу и скором *возвращении* Христа. О каком *возвращении* идет речь? Епископ Кассиан вспоминает толкование свт. Кирилла Александрийского³⁵⁵ и говорит о возвращении Его в Духе Святом³⁵⁶. Если посмотреть на центр Е всей структуры, который совпадает с центром С логики о Духе, тогда станут понятны слова Господа: «иду от вас и приду к вам» (Ин. 14:28) и «Мы придем к нему и обитель у него сотворим» (Ин. 14:23), относящиеся к параллели В-В', поскольку скорый приход Христа, пребывание (μένειν παρά) Его вместе с Отцом в учениках и сотворение обители (μονήν) понимаются именно в пневматологическом смысле (то есть приход и пребывание в Духе Святом, Которого пошлет Отец во имя Сына), что и придает законченный триадологический смысл рассматриваемому эпизоду.

Следующая логия Ин. 15 образует ярко выраженный хиазм с центром, в котором стоит одно из самых традиционных (как для ВЗ³⁵⁷, и так и для НЗ) именований Святого Духа: Α: Ὁταν ἔλθῃ ὁ παράκλητος

В: ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρός,

С: τό πνεύμα τῆς ἐληθείας В': ὁ παρά τοῦ πατρός ἐκπορεύεται,
Α': ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ ·

(А: *Когда же придет Утешитель,*

В: *Которого Я пошлю вам от Отца,*

С: **Дух истины,**

В': *Который от Отца исходит,*

А: *Он будет свидетельствовать о Мне;)*

Расположение логики в общем тексте таково, что она как бы прерывает повествование Господа о предстоящих гонениях (см. Приложение 4), и здесь особенно заметен «включительный» характер логики. Это совершенно оправданное и даже необходимое напоминание Господа, если учесть сказанное выше о *Параклите* как Помощнике и Утешителе в грядущих скорбях. Однако не такой смысл является основным для Ин. 15:26. До сих пор о пришествии Духа говорилось в будущем времени как об ожидаемом событии, что имеет домостроительное значение и понимается в смысле благодатных действований Духа в мире. Именно в Ин. 15 впервые (и единственный раз) для иоанновской пневматологии встречается догматическое утверждение об нахождении Духа от Отца, понимаемое в аспекте внутритроичных отношений³⁵⁸, поскольку используется медиальный залог ἐκπορεύομαι в настоящем времени³⁵⁹, явно указывающий на вневременный характер нахождения.

Утверждение ипостасного нахождения Духа от Отца находится в параллели с посланием Духа Сыном в мире (В-В'), что открывает нам две важнейшие грани иоанновской пневматологии, предопределившие учение Православной церкви о Святом Духе³⁶⁰. Во-первых, здесь догматически закрепляется вечный характер нахождения Святого Духа от Отца, которое ипостасно отличается от вечного рождения Сына, во-вторых, Дух, приходящий в тварный мир энергиями или действиями. общими для всех Лиц Троицы, посылается Сыном и Отцом для свидетельства. Свидетельство о Христе *Параклита*, когда Он придет (параллель А-А'), будет осуществляться в учениках, а через них – во всем мире, действиями или дарами, которые в паламитском смысле

отличны от Ипостасей и сущности, но являются нетварными и имеют всю полноту Божества³⁶¹. Этими благодатными дарами Дух Божий свидетельствует об истине. Святитель Иоанн Златоуст подчеркивает, что поскольку Дух от Отца исходит, то «знает все в точности»³⁶², поэтому и именуется Духом истины (τό πνεῦμα τῆς ἐληθείας).

Последние две логики Ин. 16и Ин.16:12–14 составляют параллель В-В' хиастической структуры Ин. 16:5–15:

А: А теперь *иду к Пославшему Меня*, и никто из вас не спрашивает Меня: куда идешь? Но оттого, что Я сказал вам это, печалью исполнилось сердце ваше. Но Я истину говорю вам:

В: лучше для вас, чтобы Я пошел; ибо, если Я не пойду, Утешитель не придет к вам; а *если пойду, то пошлю Его к вам*,

С: и Он, придя, обличит мир о грехе и о правде и о суде: о грехе, что не веруют в Меня; о правде, что **Я иду к Отцу Моему**, и уже не увидите Меня; о суде же, что князь мира сего осужден.

В': Еще многое имею сказать вам; но вы теперь не можете вместить. *Когда же придет Он, Дух истины, то наставит вас на всякую истину*: ибо не от Себя говорить будет, но будет говорить, что услышит, и будущее возвестит вам. Он прославит Меня, потому что от Моего возьмет и возвестит вам.

А': *Все, что имеет Отец, есть Мое*; потому Я сказал, что от Моего возьмет и возвестит вам.

Первая из них, логия Ин.16:7, представляет собой следующий хиазм: А: συμφέρει ὑμῖν ἵνα ἰδῶ ἀπέλθω. В: εἰάν γάρ μή ἀπέλθω,

С: ὁ παράκλητος οὐκ ἐλεύσεται πρὸς ὑμᾶς В': εἰάν δέ πορευθῶ, А': πέμψω αὐτόν πρὸς ὑμᾶς³⁶³.

А: *лучше для вас, чтобы Я пошел*;

В: *ибо, если Я не пойду*,

С: **Утешитель не придет к вам**;

В': *а если пойду, А': то пошлю Его к вам*,

Сразу обратим внимание на антитетическую параллель В-В', где риторически противопоставлены две возможности: мнимая, которую Господь приводит, чтобы для учеников стала

явной ее несостоятельность, и действительная, которой надлежит быть. В первом условном предложении (*casus futuralis*) для протасиса³⁶⁴ использована аористная форма ἀπέλθω глагола ἀπέρχομαι (отправляться), которому соответствует будущее время ἐλεύσομαι (от ἐρχομαι – «приходить, возвращаться») в аподосисе. Для глагола ἀπέρχομαι кроме значения «уходить, отправляться» возможно значение «оканчиваться, проходить», что может указывать на окончание земного служения Христа. Тогда в полном согласии с контекстом Прощальной беседы здесь говорится о наступлении часа Страстей как условию для прихода *Параклита* в мир. Второе условное предложение в протасисе имеет форму πορεύθῶ с той же основой, что и известный нам глагол ἐκπορεύομαι, в контексте Беседы указывающий на вневременное исхождение Духа от Отца (Ин. 15:26). Поэтому и здесь можно предположить указание автором на вневременное *возвращение* Сына к Отцу, потому что Сын никогда с Отцом не расстаётся, но пребывает вечно. Это характерная евангельская антиномия передает прикровенный, таинственный характер внутритроичных отношений, с одной стороны, и отношение к миру, с другой. В аподосисе условного предложения стоит глагол πέμπω (посылаю) в будущем времени: Сын пошлет Духа ученикам после Своего *возвращения* к Отцу, с Которым Он неразлучен. В догматическом смысле *возвращение* может мыслиться как прославление человеческой природы во Христе. Тогда обличение, которое принесет Святой Дух миру, станет действительным по наступлении часа Страстей и Славы. В этом контексте раскрывается Ин. 16:8–11 – *Параклит*, придя к ученикам как Защитник, Утешитель, в то же время является Свидетелем и Обличителем для мира.

Рассмотрим основные контуры современных дебатов³⁶⁵, относящихся к Ин. 16:8–11³⁶⁶. Как следует понимать ἐλέυχειν περὶ (обличать о) в Ин. 16:8?³⁶⁷ Каково действие *Параклита* по отношению к миру: убеждение, осуждение или демонстрация неправоты? В ком именно это действие совершается: в учениках или их противниках? С другой стороны, как верно понять тезисы о грехе, о правде и о суде: является ли

это просто иллюстрацией природы греха, правды и суда или они выявляют причины, обеспечивающие основу для обличения?³⁶⁸

Первоначально возможные значения ἐλέυχεῖν относил и к юридической области и глагол переводили как «осуждать» или «убеждать»³⁶⁹. В юридическом аспекте это выражение наводит на мысль об адвокате, с помощью убедительных аргументов вынуждающем своего противника сдаться. В таком случае возможны две интерпретации. Дух может обличать мир в отношении его ложного представления о грехе, правде и суде, тогда все три тезиса толкуются идентично и сохраняется симметрия пассажа³⁷⁰. Однако необходимо помнить, что ἐλέυχεῖν περὶ должно относиться к реальным предметам, а не просто к некоторым ложным идеям³⁷¹. В другой интерпретации ἐλέυχεῖν тоже переводится как «выносить суждение, убеждать», но три тезиса Ин. 16 здесь либо поясняют суть греха, либо являются причинно (каузально) связанными с главным глаголом. Некоторые исследователи полагают, что в Ин. 16:8–11 не объясняется, почему действия *Параклита* будут именно такими, но просто до нашего сведения доводится само содержание обвинений³⁷². Поскольку эта альтернатива не может быть исключена, то Карсон, Барретт и Хокинс дают убедительные доводы в пользу того, что каузальная интерпретация является наилучшей. Однако, в отличие от остальных, Карсон утверждает, что все три выражения (грех, правда и суд) должны относиться к миру. Проблема возникает лишь с утверждением о правде (δικαιοσύνη), но здесь он полагает, что Дух осуждает мир о правде в смысле ложной, так называемой «правды» этого мира. В такой интерпретации дается отрицательное значение для термина δικαιοσύνη, и симметрия пассажа сохраняется³⁷³.

Но действительно ли симметрия является необходимым условием адекватной интерпретации?³⁷⁴ Если это не так, то смысл Ин. 16 может заключаться в том, что евангелист Иоанн дает здесь фундаментальные основания для описания действий Святого Духа, суть которых в убеждении и доведении христоцентричной истины до сознания человека³⁷⁵. Таким образом, смысл Ин. 16:8–11 более фокусируется на функции

Духа как свидетеля, а не как обвинителя, что соответствует уже понятной нам интерпретации *Параклита* как адвоката, защитника и помощника.

Последний пневматологический пассаж Прощальной беседы – это логия о Духе-Параклите в Ин. 16:12–14. А: "Ἐτι πολλά ἔχω ὑμῖν λέγειν, ἀλλ' οὐ δύνασθε βαστάζειν ἄρτι· В: ὅταν δέ ἔλθῃ ἐκεῖνος, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας,

С: ὁδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀλήθειᾳ πάση

Д: οὐ γάρ λαλήσει ἀφ' ἑαυτοῦ,

Д': ἐλλ' ὅσα ἀκούσει λαλήσει,

С': καὶ τὰ ἐρχόμενα ἐναγγελεῖ ὑμῖν. В': ἐκεῖνος ἐμέ δοξάσει, А': ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήμψεται καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν³⁷⁶.

(А: Еще многое имею сказать вам; но вы *теперь не можете вместить*.

В: Когда же приидет Он, Дух истины,

С: *то наставит вас на всякую истину*:

Д: **ибо не от Себя говорить будет,**

Д': **но будет говорить, что услышит,**

С': *и будущее возвестит вам.*

В': Он прославит Меня,

А: потому что *от Моего возьмет и возвестит вам*.)

Сразу отметим, что отсутствие именованя *Параклит*³⁷⁷ здесь не нарушает внутренней связи всех пяти логий Прощальной беседы, во многом объединенных именно персональным характером *Параклита*. Можно даже сказать, что как раз в этом пассаже особенно ярко выявлена ипостасность Духа и Его единство с Отцом и Сыном в отношении к миру. Обратим внимание на то, что в центре пассажа находится инверсная параллель D-D'³⁷⁸, содержащая указание на монархию Отца по отношению к Духу, подобную тому, что находим по отношению к Сыну (см., например: Ни. 5:19; 7:16–17; 8:54 и др.). Также раскрывается образ взаимоотношении Сына и Духа в мире: действия Духа, открывающего ученикам то, чему надлежит быть (τὰ ἐρχόμενα), и прославляющего Сына, обуславливают Его именование Духом истины, Который возьмет от Отца, а следовательно, и от Сына (Ин. 16:14–15). «Если Отчее – Мое, а Дух будет говорить от принадлежащего Отцу, то,

значит, Он будет говорить от Моего», – читаем в толковании на этот пассаж свт. Иоанна Златоуста³⁷⁹, что еще раз напоминает нам о необходимости различать внутритроичное исхождение Духа от Отца и посылание Его Сыном в мире. Последнее объясняется в паламитском смысле как благодатные действия или энергии, общие для всех Лип Троицы³⁸⁰.

Как в Ин. 16 следует понимать, что ученики не вместят то, что Господь имеет им сказать. Ведь в Ин. 15 говорится как будто об обратном: «Я назвал вас друзьями, потому что сказал вам все (πάντα), что слышал от Отца Моего». Возможное объяснение этому находим в Ин. 16:25, где Иисус ссылается на два периода Откровения: когда Он говорит в притчах (ἐν παροιμίαις) и когда говорит открыто ([ἐν] παρρησίᾳ). Вторым период некоторые исследователи связывают с будущим Откровением Духа³⁸¹, тогда в отношении первого периода действия Духа будут интерпретативными, объясняющими притчи для Церкви. Эта перспектива двух эпох Откровения прослеживается также в Ин. 16:12, где евангелист различает настоящее – ἄρτι (теперь) от будущего – ὅταν δέ (когда же)³⁸². Добавим, однако, что глагол βασιτάζειν (в мешать) имеет смысл «переносить, терпеть»³⁸³, то есть в Ин. 16 может говориться о пути мученичества, которым надлежит пройти апостолам в будущем (τά ἐρχόμενα)³⁸⁴, после прихода Утешителя, Который прославит Христа, но не теперь, когда приближаются Страсти Господа и их отречение³⁸⁵. В антитетической параллели А-А также видно соотношение двух эпох Откровения, объясняемое уже из хиастической особенности композиции. Термин ἐκεῖνος в параллели В-В', где говорится об эпохе Духа, вероятно, относится к *Параклиту*, упоминаемому в Ин. 16:7. А наставление учеников в истине, связанное с возвещением им будущего (С-С'), возможно напомним (ср.: Ин. 14:26) им о пути Страстей и будущей Славы Господа как о таком пути, по которому надлежит пройти и им (ср.: Мф. 20:23; Мк. 10:39).

Возвещение (ἀναγγέλλειν³⁸⁶) будущего святитель Иоанн Златоуст связывает непосредственно с божественным достоинством Духа, поскольку «предсказывать будущее преимущественно свойственно Богу»³⁸⁷. Из того перечня даров

Духа, который находим у апостола Павла (1Кор. 12:29–30), здесь говорится о даре пророчества, который как эсхатологическое Откровение Духа связывают с апокалиптической седмицей Духа (Апок. 1:4), свидетельствующей о Духе как источнике Откровения³⁸⁸.

Подведем итог сказанному нами по поводу логий о Духе-Параклите в Прощальной беседе Господа с учениками.

1. Структура логий предполагает, что до своего включения в текст Евангелия они, вероятно, имели независимое хождение в христианской общине, к которой принадлежал и апостол Иоанн.

2. Логий включены в исследование Прощальной беседы, ход которой остается непрерывным, если их мысленно исключить.

3. Логий имеют собственную литературную форму, выделяющуюся на фоне остального текста Беседы, а содержание их посвящено только Святому Духу и Его действиям.

4. Существует полное соответствие между образами Святого Духа в Беседе и вне ее, хотя ярко выраженный хиастический характер логий дает нам основание предполагать их независимое существование задолго до написания основного текста.

5. Логий «вплетены» в текст Беседы, являясь либо опорными центрами хиастических структур текста (Ин. 14:26), либо параллелями в этих структурах (Ин. 16:7 и Ин. 16:12–14), либо самостоятельными хиазмами (Ин. 14:15–17; Ин. 15:26).

6. Персональный или ипостасный образ Духа, данный в логиях, существенно отличается от всех иных Его образов в Священном Писании Ветхого и Нового Заветов, открывая единосущие Лиц Пресвятой Троицы, Их отношения между Собой, к Церкви и миру.

7. Другой Утешитель, Которого пошлет Отец, будет свидетельствовать о Христе и, придя, обличит (или убедит) мир как Свидетель, а ученикам напомнит все и научит всему как Защитник. Условие Его прихода – восхождение Сына к Отцу, цель прихода – основание Церкви и прославление в ней Христа.

8. Если Прощальная беседа венчает учение Господа по пути на Страсти, то логий о Параклите венчают Прощальную беседу, давая полное и окончательное выражение тому, чему надлежит быть после Страстей: это – Воскресение и Вознесение, возвращение Христа в Духе и возвешение ученикам будущего.

Глава 4. Отображение пневматологии апостола Иоанна в богословии Церкви

Предыдущая глава нашей работы была посвящена подробному рассмотрению основных аспектов иоанновской пневматологии, которая, как говорилось выше, является фундаментом христианского учения о Святом Духе, средоточием и верным ориентиром для различных концепций и богословских мнений. Было бы ошибкой считать, что учение Церкви о Духе, подобно светской науке, развивается, больше и больше открывая ранее неизвестное и восходя к новым горизонтам³⁸⁹. Нельзя утверждать и совершенно обратное, будто это учение есть нечто раз и навсегда сформировавшееся и неподверженное никакому движению или развитию для достижения верного понимания в контексте определенной эпохи. Правильнее видеть здесь иное развитие, которое, подобно знакомому нам хиазму, имеет свой концентр (или вершину) и расходящиеся (или сходящиеся) вокруг него волны, которые порождаются в центре и движутся от него³⁹⁰, чтобы потом вновь вернуться обратно. Для Православной церкви такой вершиной является учение о Святом Духе апостола и евангелиста Иоанна Богослова, к которому восходит пневматология Ветхого Завета и из которого исходит святоотеческая пневматология, начатая в писаниях мужей апостольских и продолженная Отцами Церкви последующих веков, верными духу Священного Писания и сумевшими в контексте своего времени выразить евангельскую истину.

Как уже отмечалось, действия Святого Духа в начальный период Церкви были таковы, что не было необходимости специально описывать их и тем более придавать этому характер учения. Однако впоследствии из-за появления ересей такая необходимость назревает, и Церковь, опираясь на Священное Предание и Писание, постепенно начинает формулировать учение о Духе. Мы рассмотрим в форме краткого аналитического обзора основные вехи становления этого учения у Отцов Церкви, опираясь на доступные

святоотеческие тексты и современные исследования. Далее, обратив особое внимание на значение учения святителя Григория Паламы для развития святоотеческой пневматологии, рассмотрим основные аспекты паламизма в современном богословии и характерные особенности иоанновской пневматологии в свете паламитского различения сущности и энергии. Тем самым, вновь возвратившись к пневматологии апостола Иоанна как к центру, закончим цикл нашего исследования. Конечно, задачу введения в пневматологию нельзя считать полностью или хотя бы частично решенной, но, по крайней мере, будут видны некоторые контуры для возможных исследований в этой области.

4.1. Основные вехи становления святоотеческой пневматологии

Систематические представления о Духе в святоотеческой письменности появились сравнительно поздно³⁹¹, – намеченные священномучеником Иринеем Лионским³⁹², они разрабатывались Церковью, чтобы ответить на зарождающиеся ереси. Особенно важными в этом отношении стали учение о Духе святителя Афанасия в письмах к Серапиону и пневматология святителя Василия Великого в его трактате «О Святом Духе». Работа свт. Василия написана им для своего друга свт. Григория Назианзина и брата – свт. Григория Нисского. На эту работу ссылался Константинопольский собор, когда утверждал божественное достоинство Святого Духа³⁹³.

Пневматология первых веков была мало разработана, как уже отмечалось, потому, что присутствие Святого Духа открывалось через обильные дары (главным образом в Крещении и Таинстве Евхаристии³⁹⁴). Богословские споры той эпохи касались в основном Божества Сына и Его отношения к Отцу. Ересей, относящихся к учению о Духе, еще не было.

Об ипостасном действовании Святого Духа по отношению к действованиям Отца и Сына в святоотеческой письменности одним из первых упоминает священномученик Иринеи Лионский³⁹⁵. Он также приводит слова Символа веры о Духе³⁹⁶ и, подчеркивая роль Духа в Богоявлении, показывает, что освящение – это действие Святого Духа³⁹⁷. В его третьей книге «Против ересей» излагается апостольское учение о Святом Духе, сошедшем на Иисуса Христа³⁹⁸. В четвертой и пятой книгах говорится о том, что все в мире сотворено Словом и Святым Духом³⁹⁹, а жизнь в Духе даруется Словом⁴⁰⁰, и приводится метафора о Сыне и Духе как руках Божиих⁴⁰¹.

Затем Тертуллиан уточняет пневматологическую терминологию, различая духа, Святого Духа и Утешителя и определяя Троицу как единую Сущность, пребывающую в Трех Ипостасях. Против модализма Праксея он раскрывает, что Сын

и Дух – «соучастники природы Отца», и особо выделяет роль воды и Духа в Крещении⁴⁰².

Новациан, в догматических спорах против ариан шедший рядом с Церковью⁴⁰³, в ту же эпоху, что и Тертуллиан, свидетельствует о глубоком понимании роли Духа, Который оживотворяет Церковь и подает многочисленные дары⁴⁰⁴.

Александрийцы Климент и Ориген упоминают о Святом Духе следующее: во-первых, Дух присутствует Своими дарами как Свет, исходящий от Слова, как сила Слова, которая привлекает людей к Богу; во-вторых, александрийцы также показывают, что Дух – источник освящения⁴⁰⁵. У Оригена уже намечается систематичная разработка троичного богословия, когда он различает три Ипостаси в Троице, настаивая на Их единстве и подчеркивая преемство Ветхого и Нового Заветов⁴⁰⁶.

В 359–360 годах святитель Афанасий Александрийский, отвечая своему другу Серапиону Тмуитскому, имевшему трудности с теми, кто представлял Святой Дух тварью, был вынужден тщательно разработать ясное учение о божественности Духа. Он стремился показать, что Святой Дух, будучи Божеством во всей полноте еднотелным Отцу и Сыну⁴⁰⁷, обоживает человека. Он пишет: «Отец творит все Словом в Духе Святом. Так соблюдается единство Святой Троицы»⁴⁰⁸. Бытие Духа реально и существенно, Он имеет отношение единства и идентичности с другими Ипостасями, но личностно различается с Отцом и Сыном⁴⁰⁹. Свт. Афанасий приводит именованя Духа: Дух святыни и обновления; Дух животворящий; Дух есть помазание и печать; Дух есть образ Сына; «ради Духа мы все именуемся причастниками Божиими», однако Сам Он не есть причастник; Дух непреложен и неизменяем; Дух наполняет вселенную; Дух един⁴¹⁰.

В то же время на Западе, в противостоянии арианству, Иларий Пиктавийский, современник свт. Афанасия, подобно ему бывший в изгнании, также развивает тринитарное богословие. Значение его трактата «О Троице» для Западной церкви состоит в том, что Иларий четко определяет богословскую терминологию и яснее Тертуллиана видит разграничение единой Сущности и трех Ипостасей, бытие Трех в Едином.

Вместе с Аффраатом⁴¹¹, подобно святителям Афанасию и Василию, он подчеркивает, что роль Святого Духа – освящение, радикальное преобразование творения, что именно Святой Дух соделывает нас участниками Божественной жизни. Он утверждает, что Святой Дух – Божество, имеющее в Себе самодостаточное бытие, отличающееся от бытия Отца и Сына⁴¹². Однако представления Илария о Духе выражены им в достаточно краткой форме.

Полноту выражения и богословский метод для учения о Святом Духе мы находим у Великих Каппадокийцев и, в особенности, у святителя Василия Великого, который вместо традиционного в то время славословия «Слава Отцу, через Сына, в Духе Святом» впервые в богослужебной практике ввел новое славословие: «Слава Отцу и Сыну и Святому Духу», тем самым подчеркивая и раскрывая равенство трех Ипостасей Пресвятой Троицы. В трактате «О Святом Духе» Василий Великий основательно защищает эту позицию, ссылаясь на повеление Господа ученикам крестить народы (Мф. 28:19)⁴¹³. У него можно выделить и некоторые другие темы: единство и различие в Троице⁴¹⁴; о жизни от Духа и в Духе⁴¹⁵; Дух как «просвещающая сила»⁴¹⁶; о смирении и жизни в Духе⁴¹⁷; Святой Дух как «Божественный поток»⁴¹⁸. Эти темы раскрывают пневматологию свт. Василия как в догматическом, так и в аскетическом плане.

Друг святителя Василия – свт. Григорий Назианзин внес вклад в учение о Духе⁴¹⁹ своими «Поэмами» и «Богословскими беседами»⁴²⁰, а его брат – свт. Григорий Нисский продолжил его труд⁴²¹ и сделал вывод о полноте Божества Святого Духа, исходя из тринитарной формулы в таинстве Крещения⁴²² и учения об обожении человека. Говоря о единосущии Духа с Отцом и Сыном, чтобы пояснить единство действия трех Ипостасей, он использует метафору лампы или иного источника, излучающего свет⁴²³. Свт. Григорий Нисский пишет: «Всякое действие проистекает от Отца, развивается Сыном и завершается в Духе»⁴²⁴. В «Проповеди о Святом Духе против пневматомахов и македониан» он готовит читателя к правильному восприятию таинства прославления Лиц в Троице:

«Ты видишь круговое движение Славы: Сын прославлен в Духе, Отец прославлен в Сыне, и опять Сын имеет славу у Отца и, как Единородный, исполняет славу Духа. Ибо как будет прославлен Отец, если не через подлинную славу Единородного? И как будет прославлен Сын, если не в величии Духа? Таким образом, в Священном Писании по кругу прославляются Сын в Духе и в Сыне Отец»⁴²⁵. Каппадокийцы сыграли существенную роль в установлении терминологии и выборе подходящих образов для выражения божества Святого Духа. Но их не удовлетворяла простая спекуляция, поиск отвлеченных понятий и манипулирование ими. Они упорядочили доказательство роли Духа как Освятителя, Обожителя, а также нашли соответствующие выражения для текста Литургии, особенно для эпиклезы⁴²⁶.

Взгляды свт. Кирилла Иерусалимского отражают определенную практику церковных таинств, характерную для IV века. У него встречаются следующие аспекты учения о Духе: о едином, живом Духе, взывающем к нам⁴²⁷; о жизни в Духе⁴²⁸; о Крещении Духом⁴²⁹. Святитель Иоанн Златоуст, опираясь на разделения телесных очей и очей духовных, своеобразно истолковывает различную роль воды и Духа в таинстве Крещения и говорит о Духе как «исходящем из очей веры»⁴³⁰.

Дидим Слепец является автором, которого сегодня вновь открывают и который сыграл важную роль в разработке пневматологии. Следует обратить внимание на следующие темы в его трактате «О Святом Духе»: о единстве Духа в Священном Писании Ветхого и Нового Заветов⁴³¹; о Духе как даре премудрости и разума⁴³²; о нераздельности Троицы⁴³³; о Христе и Духе⁴³⁴; о единстве природы и действования⁴³⁵; об именах и образах Духа⁴³⁶. В этой работе он определил глобальные направления богословия Святого Духа, равно как и троичного богословия. Наряду с Амвросием Медиоланским⁴³⁷ и Марием Викторином, Дидим Слепец настолько повлиял на творчество блаженного Августина, что тот считает его своим должником⁴³⁸.

Отображение пневматологии у блаженного Августина является сравнительно поздним. После того как при своем

обращении в христианство он обрел опыт встречи со Христом, блаж. Августин ищет понимания тайны Святой Троицы⁴³⁹ и, постепенно открывая роль Святого Духа, приходит к единому ипостасному отображению Духа («De fide et symbolo»)⁴⁴⁰. Позднее в трактате «О Троице» он напишет: «Когда этот Дух, Бог от Бога, даруется человеку, Он воспламеняет любовь к Богу и ближнему, поскольку Он есть любовь. Человек не может любить Бога, если это не от Бога»⁴⁴¹. Обычно с Августином связывают разработку мистического богословия, однако в его трудах есть многочисленные тексты, включающие и пневматологические темы, такие как: божество Духа⁴⁴²; служение Сына и служение Духа⁴⁴³; нераздельность Отца, Сына и Святого Духа⁴⁴⁴; единство Ипостасей Троицы⁴⁴⁵; об Ипостаси Духа⁴⁴⁶; о таинстве Троицы как прообразе для выражения любви⁴⁴⁷; благодать как действие Духа⁴⁴⁸; свобода как характеристика Духа⁴⁴⁹; «очертания» Filioque (об походе Духа от Отца и Сына)⁴⁵⁰; о благодати Духа, которая дается в таинстве Миропомазания⁴⁵¹; Святой Дух и Его благодать⁴⁵²; Святой Дух и Церковь⁴⁵³.

Возобновляя лучшее из традиции отцов-пустынников, при. Иоанн Кассиан показывает, насколько пламенной становится молитва, побуждаемая Святым Духом. Он рассматривает молитву как дар Святого Духа, Который Сам молится в человеке, побуждая его к молитве⁴⁵⁴. Подобно Кассиану, прп. Ефрем Сирийский, которого называют «лирой Святого Духа»⁴⁵⁵, в свободной, поэтически выразительной манере оригинально и глубоко объясняет Пятидесятницу и свидетельствует об излиянии Святого Духа на мир⁴⁵⁶. У прп. Макария Египетского также находим слова о неустанном молитвенном прошении Святого Духа, Который имеет высшее сокровище⁴⁵⁷, и о преображении человека в Духе⁴⁵⁸. Св. Исихий Иерусалимский для Святого Духа использует образ легкого бриза и метафорически показывает, что Дух обитает в чистых сердцах⁴⁵⁹. В своем пассаже о Святом Духе, благодати и Миропомазании св. Диадок Фотикийский приходит к тем же выводам, что и блаж. Августин, – благодать, дарованная Духом,

не имеет ничего общего с какой-либо иной любовью, кроме той, что принимает внутренне умиротворяющее помазание Духа⁴⁶⁰.

Святитель Кирилл Александрийский, используя уже имеющиеся на Востоке представления в области пневматологии⁴⁶¹ и опираясь на именованя Духа как Просветителя и Обоителя, предлагает основательно разработанное богословие Святого Духа, затрагивающее следующие темы:

– *О Духе, созидающем новую тварь*. Следуя ВЗ и НЗ, святитель Кирилл возвращается к образу Царства Небесного, чтобы показать работу Духа в человеке⁴⁶²;

– *Об обожении как действию Сына и Духа*. Как священномученик Иринеи Лионский и Великие Каппадокийцы, святитель Кирилл подчеркивает совместность действия Сына и Духа в осуществлении нового творения⁴⁶³;

– *О Духе как источнике обожения*. Свт. Кирилл не повторяет обоснование божественности Святого Духа, данное свт. Василием Великим⁴⁶⁴, но в свободном изложении напоминает о нем, говоря об обожении как действовании Святого Духа⁴⁶⁵;

– *Святой Дух есть Дух Сына*. По аналогии с Каппадокийцами свт. Кирилл подчеркивает идентичность Духа и Сына⁴⁶⁶.

В «Проповедях на Пятидесятницу» святителя Льва Великого, довольно известного за его вклад в христологию и противостояние реставрации арианства, есть прекрасные пассажи о Духе, открывающие Его единство и равенство с остальными Лицами Троицы⁴⁶⁷. В характерной для него манере свт. Лев формулирует перихорезу, чтобы указать на общность и единство действований Троицы⁴⁶⁸.

В корпусе Дионисия Ареопагита довольно редко встречается упоминание о Святом Духе, Который в терминологии корпуса, вероятно, именуется Духом Пребожественным. Особый интерес может вызвать установление роли Духа в таинствах. Дионисий, как и свт. Афанасий, блаж. Августин и Диадокх Фотикийский, подчеркивает связь Духа и таинства Миропомазания, но больше все-таки

настаивает на Его излиянии в Крещении, а также ссылается на участие Святого Духа в Евхаристии⁴⁶⁹.

Прп. Роман Сладкопевец, в некотором роде завершая определенный период патристики, представляет свою интерпретацию Пятидесятницы, одновременно драматическую и поэтическую. Он в поэтической форме раскрывает драматическое значение события Пятидесятницы и призывает нас к размышлению над таинственным характером прихода Святого Духа⁴⁷⁰.

Святитель Григорий Великий (Двоеслов) в полном согласии со святоотеческой традицией выявляет смысл и значение связи герпетологии и пневматологии, сопоставляя Рождество и Пятидесятницу и делая вывод о полноте и единстве домостроительства Воплощения в Духе⁴⁷¹. Возвращаясь к одной из тем, развиваемых блаж. Августином (*De Magistro*), он показывает, что восприятие таинства Духа является возможным для обладающих знанием, также дарованным Духом⁴⁷².

В немногочисленных строфах своего «Гимна Святому Духу» прп. Иоанн Дамаскин кратко излагает существо постигнутого им богословия Святого Духа⁴⁷³. А в «Точном изложении православной веры» он приводит замечательный образ, который раскрывает нам связь Слова и Духа во внутритроичных отношениях, при сотворении мира и в домостроительстве спасения⁴⁷⁴.

Преподобный Симеон Новый Богослов называется так Церковью за его восхождение к самым вершинам созерцания Святого Духа, доступным человеку⁴⁷⁵. В своей жизни он возродил евангельский идеал и показал пневматологию не как отвлеченное учение, а как бытийное состояние, пребывание в Духе (отмечаемое им также в терминологии Света⁴⁷⁶), как освобождение от всего внешнего для христианской жизни⁴⁷⁷, и в результате – преображение жизни и обожение. Отметим некоторые пневматологические темы прп. Симеона.

– *Призывание Святого Духа*. Если свт. Григорий Назианзин именуется певцом Троицы, то прп. Симеон – певцом Духа, потому что в своих произведениях, а в частности – Гимнах, он

призывает и воспекает именно Святого Духа⁴⁷⁸. Этому соответствует и его именование – Богослов.

– *Таинство присутствия Духа*. Прп. Симеон изумлен, но исполнен внутренней радости и мира от жизни в Духе, которую он обрел⁴⁷⁹.

– *Святой Дух – Божественный огонь*. Для того чтобы выразить таинство жизни в Духе, прп. Симеон вновь и вновь обращается к образу Божественного огня⁴⁸⁰.

– *Опыт Духа*. Прп. Симеон изумляется перед даром Духа, который он обрел безвозмездно от избытка Божией любви⁴⁸¹.

– *Святой Дух и Царство Небесное*. Как и свт. Кирилл Александрийский⁴⁸², прп. Симеон отождествляет Царство Небесное с причастием Святого Духа⁴⁸³.

– *Орган Духа*. Используя оригинальную метафору, прп. Симеон выражал, до какой степени он внутренне оживотворен Духом Святым⁴⁸⁴.

– *Преображение в Духе*. Прп. Симеон открывает степень своего внутреннего преобразования благодаря дару Духа⁴⁸⁵.

– *Свет Духа*. При. Симеон упоминает дар Духа как дар Света. Для того чтобы к этому подготовиться, он, как и свт. Василий Великий⁴⁸⁶, призывает к смирению⁴⁸⁷.

– *Опыт просвещения Духом*. Прп. Симеон в автобиографичной манере описывает опыт Духа, которым он был одарен⁴⁸⁸.

– *Дух как ключ от двери*. Используя аллегорический образ ключа от двери, прп. Симеон описывает Дух как Свет, который нам дается для причастия божественной жизни⁴⁸⁹.

– *Редкая жемчужина*. Опыт Духа – это вся полнота единства, радости, вовлечения в отношения с Богом⁴⁹⁰.

Теперь мы приблизились к пневматологии святителя Григория Паламы⁴⁹¹, который, опираясь на понятие энергии, выражает единство и перихорезу Лиц Пресвятой Троицы⁴⁹². Дар Святого Духа представляется им как энергия, заключающая в себе всю полноту Божества, но отличная от Божественной сущности. Рассмотрению особенностей учения святителя Григория Паламы в современном аспекте⁴⁹³, а также связи

иоанновской пневматологии с паламизмом посвящены последние параграфы нашего исследования.

4.2. Аспекты современного богословия Святого Духа

4.2.1. О различии сущности и энергии в современном богословии

Основная мысль учения свт. Григория Паламы о различении Божественных сущности и энергий, которое было положено в основу соборного ороса, может быть выражена как антиномичное утверждение полной неприступности, трансцендентности и внемирности Бога. Святитель, говоря в диалоге «Феофан» о Боге в Самом Себе, считает, что «непозволительно даже назвать Его сущностью или природой... в собственном смысле», и предпочитает термину «сущность» (οὐσία) выражение «сверхсущность» (ὑπερουσιότης), характеризуя ее абсолютно апофатически. Вместе с тем есть какой-то непостижимый вневременный акт Божества – πρόοδος (согласно Дионисию), то есть происхождение, выступление вперед, самооткровение Бога, в котором Бог является имманентным миру, реально энергийно присутствующим в нем. У прп. Иоанна Дамаскина встречается даже более яркое выражение этого – «прыжок Бога» (ἐξάλμα Θεού)⁴⁹⁴.

Сущность Бога абсолютно несообщима – ἀμέθεκτος. Источником обожения человека является не Божественная сущность, но Его благодать (χάρις), которая не идентична сущности. Однако это различие (διάκρισις) не означает разделения или разлучения, но мыслится в реальной нераздельности (τό ἀχώριστον). «Благодать Духа, – пишет святитель Григорий, – отлична, но не отделена от сущности»⁴⁹⁵. Энергии, или благодать Божия, в силу нераздельности с Его природой являются несозданными и обозначаются именами Бога, которые, собственно говоря, даже более применимы к Его энергиям, чем к существу, так как оно совершенно невыразимо и именуемо⁴⁹⁶.

В утверждении рациональной непостижимости Божества свт. Григорий стоит на почве свойственного Православию апофатического богословия, продолжая богословскую традицию свт. Григория Нисского, Дионисия Ареопагита и прп. Максима Исповедника. Непознаваемость разумом не приводит, однако,

свт. Григория к выводу о полной непостижимости и недоступности Бога для человека, он, как пишет о. Иоанн Мейендорф, «вносил в писания Ареопагита существенную христологическую поправку, оттеснявшую Дионисиев мир в область «естественной» космологии, предшествующей Воплощению»⁴⁹⁷. Мысль о недостаточности чисто отрицательного пути богопознания можно найти в «Триадах» свт. Григория Паламы: «Отрицательный путь доступен первому встречному, который только того пожелает; он не преобразует душу, даруя ей ангельское достоинство; он освобождает разум от существ, но не может сам по себе дать ему соединиться с Неприступным»⁴⁹⁸. Продолжая эту мысль, можно сказать, что Бог существует одновременно и в Своей сущности и вне Своей сущности (в энергиях). Если же мы будем отрицать реальное различие между сущностью и энергиями, то бытие Бога и Его дела представляются тождественными и сотворение мира также следует отнести к акту природному и, соответственно, необходимому.

Божественные энергии, в меру наших возможностей, приобщают нас Богу, всецело присутствующему в Своих энергиях. Здесь, пишет В. Н. Лосский⁴⁹⁹, избегая ложных представлений, необходимо понимать следующее.

1. Тварное не обуславливает существование энергий, хотя Бог творит и действует через Свои энергии, пронизывающие все существующее. Тварного могло бы и не быть, а Бог тем не менее проявлял бы Себя вне Своей сущности, как Солнце, сияющее в своих лучах вне солнечного диска, независимо от того, есть ли существа, способные воспринять его свет, или же их нет. Конечно, этот образ не вполне адекватен, а выражения недостаточны, но здесь лишь указывается на абсолютный характер естественной силы излияния, извечно свойственной Богу.

2. Божественные энергии необходимо не делают тварный мир бесконечным и совечным Богу и не предполагают никакой необходимости сотворения, которое является свободным актом, предопределенным единой волей Лиц Пресвятой Троицы и выполненным через Божественные энергии.

Понимание учения свт. Григория будет правильным только в контексте Триипостасности Божества, как отмечает архиепископ Василий (Кривошеин)⁵⁰⁰, которая не есть Его сущность. В отношении энергии к Ипостасям свт. Григорий указывает, что энергии свойственны не той или другой Ипостаси в отдельности, но всей Пресвятой Троице в Ее целом. Это единство действия не есть только единство по подобию, но тождество в полном смысле слова как следствие единосущия Лиц Троицы. Настаивая на общности и тождестве энергии Святой Троицы, свт. Григорий признает, что в некоторых случаях отдельная Ипостась – Сын или Святой Дух – обозначаются как энергии Отца. Но это обозначение свидетельствует не о тождестве Ипостаси Сына или Духа с энергией Отца, а об обладании Ими всей полнотой Его энергии. Однако энергия не обладает своей собственной Ипостасью, как лишенная самобытного и отдельного существования вне Божественной сущности. Ни одна из энергий не ипостасна (ἐνυπόστατος), то есть не самоипостасна (αὐτοὑπόστατος), говорит свт. Григорий Палама. Таким образом, Пресвятая Троица, вследствие обладания Ею свойственной Ей энергией, не превращается в четверицу, вопреки некоторым обвинениям оппонентов свт. Григория.

Далее в изложении учения Паламы, следуя архиепископу Василию (Кривошеину)⁵⁰¹, отметим, что свт. Григорию (как и Дионисию Ареопагиту) была чужда встречающаяся в неоплатонизме мысль об умаленности Бога в Его явлении миру, хотя сущность, будучи причиной энергии, должна рассматриваться как нечто высшее в этом смысле. То есть Палама определяет их отношение как отношение причины и причиненного, хотя и не по аналогии причинности, существующей в тварном мире⁵⁰². Согласно антиномичности нашего богопознания, здесь нужно богословствовать, «соединенно различая Божественное и различенно Его соединяя».

Вслед за причинным различием сущности и энергии свт. Григорий указывает на другие важные отличия: в то время как сущность непричастна, неделима, неименуема и непостижима, энергия причастна, именуема и постижима. Однако и здесь

присутствует двойственность и антиномия, ибо, согласно свт. Григорию, «...сущность Божия непричастна и некоторым образом причастна; мы приобщаемся Божественного естества и вместе с тем нисколько его не приобщаемся. Итак, нам нужно держаться того и другого [утверждения] и полагать их как мерило благочестия». Эту антиномию можно понимать так, что Божественная сущность, будучи непричастной как таковая (καθ'ἑαυτόν), делается некоторым образом причастной через неотделимую от нее энергию, не теряя, однако, при этом своей «неисходности». Мысль о несравнимости различия сущности и энергии со всеми другими известными нам видами различий не раз высказывалась свт. Григорием, который называл это различие «действительным различием» (πραγματική διάκρισις), противопоставляя его, с одной стороны, нарушающему единство и простоту «действительному разделению» (πραγματική διαίρεσις) и, с другой стороны, «мысленному различию» (διάκρισις κατ'ἐπίνοιαν), то есть существующему только в уме познающего субъекта. В этом смысле, как считает архиеп. Василий, различие между сущностью и энергией может весьма условно все же быть уподоблено схоластическому «distinctio realis minor»⁵⁰³, то есть существующему в объекте, но не нарушающему его единства (например, душа и ее способности). Однако это обозначение останется неточным из-за отсутствия в тварном мире аналогий «богоприличному различию» сущности и энергии.

Святитель Григорий также достаточно подробно рассматривает богословские последствия неразличения сущности и энергии. Отождествление их приводит к полной познаваемости Бога, поскольку Он тождествен со Своими, постигаемыми нами энергиями. «Если, – пишет Палама, – ничем не отличается от Божественной сущности Божественная энергия, то ничем не будет отличаться творчество, которое свойственно энергии, от рождения и исхождения, которые свойственны сущности... Если же творчество не отличается от рождения и исхождения, то и тварь не будет отличаться от Рожденного и Исшедшего... то и Сын Божий и Дух Святой ничем не будут отличаться от тварей. И все твари будут порождениями

Бога и Отца, и обожествится тварь, и Бог сопричислится к тварям»⁵⁰⁴.

Следуя древней традиции церковного богословия, свт. Григорий часто прибегает к символическим образам из мира видимого для пояснения тайн мира непостижимого. Так, он часто использует солнечный диск как образ Божией сущности, а лучи солнца или его тепло – как образ энергии: «Подобно тому, как солнечный свет неразделен от луча и от подаваемого им тепла, но для тех из пользующихся им, которые не имеют очей, свет остается непричастным, и они воспринимают только тепло от луча, ибо совершенно невозможно иметь восприятие света лицам, лишенным очей, так, и даже гораздо более, никому из пользующихся Божественным сиянием не будет доступно причастие сущности Создавшею; ибо нет ни одного создания, которое имело бы силу, способную воспринять Создавшего»⁵⁰⁵.

Рассмотрим далее некоторые вопросы паламитского синтеза, включая полемические, нашедшие отражение в работах современных богословов. Для православного богословия энергии означают проявление Святой Троицы вовне и возможность созерцать Троицу в Ней Самой, как пишет В. Н. Лосский⁵⁰⁶. Но также можно созерцать Троицу в Ее отношении к тварному, икономически. В порядке домостроительного проявления Святой Троицы в мире, каждая энергия исходит от Отца и сообщается через Сына в Духе Святом. Восточная традиция не знает промежуточной фазы «сверхъестественного порядка» между Богом и тварным миром, обусловленной учением о тварной благодати на Западе, которое включает в себе идею причинности, так что благодать представляется следствием Божественной причины, подобным акту творения. Для восточного богословия это – природное излияние энергий, извечно излучающихся от Божественной сущности.

Лосский в своей работе «Боговидение» комментирует ответ святителя Григория его оппонентам Варлааму, Акиндину и Никифору Григоре, защищающим философское понятие Божественной простоты: «Различение между сущностью и энергиями не вводит в Божество никакой сложности. Сложность была бы в том случае, если бы... энергия предполагала

страдательность (τό πάσχειν), но Бог «проявляет действие, но не страдает по отношению к нему»⁵⁰⁷.

Другое возможное обвинение – в пантеизме – можно рассмотреть и опровергнуть словами епископа Каллиста (Уэра): «Для... православного абсолютно неприемлема любая картина мира, отождествляющая Бога и вселенную... Зато ничто не мешает мне принять позицию, утверждающую не «Бог есть все, и все есть Бог», но «Бог во всем, и все в Боге»... Божественные энергии... – не посредники между Богом и миром, не сотворенный дар Его нам, а Сам Бог в действии. Каждая нетварная энергия в Боге в его нераздельной цельности – не какая-то часть в Нем, но проявление целого»⁵⁰⁸.

В работе «По образу и подобию» Лосский, приводя цитату свт. Василия Великого из его послания Амфилохию: «если энергии нисходят до нас, то сущность остается совершенно недоступной», сопоставляет учение Паламы с традицией Ареопагитиков и преподобных Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина⁵⁰⁹. Мысль о простом существе, дающем начало множественным энергиям, оставаясь недоступным, профессор Мантзаридис находит у святителей Василия и Григория Нисского. Также он замечает, что уже у священномученика Ириния Лионского говорится о Божественной воле и энергии как о формирующей и предопределяющей причине всего⁵¹⁰. О. Георгий Флоровский видит у Паламы преемство святителю Кириллу Александрийскому, а через него и Афанасию Великому⁵¹¹. Преемственность святоотеческой традиции в вопросе о различении сущности и энергии рассматривается в докладе архиепископа Василия (Кривошеина) «Проблема познаваемости Бога: сущность и энергия у св. Василия Великого», прочитанном им в 1967 году на съезде патрологов в Оксфорде. В этой работе раскрывается, каким образом, различая Божественную сущность и энергии, святитель Василий в полемике с Евномием отстаивает понятие Божественной простоты⁵¹². Таким образом, паламитское учение о различении природы и энергий есть догматическое выражение святоотеческого Предания, ни в чем от него не отклоняющееся

и прозвучавшее как соборный орос именно тогда, когда в этом возникла историческая необходимость.

Тесную связь паламитского учения с богословием прп. Максима Исповедника отмечают многие современные исследователи. Среди них – протопресвитер Иоанн Мейендорф, архимандрит Киприан (Керн), Георгиос Мантзаридис и Христос Яннарас, Думитру Станилоэ, Иоанн Романидис, Роберт Синкевич и другие. Некоторые видят эту связь, например, в христологии, когда, по прп. Максиму, существование во Христе двух энергий или волей является естественным следствием существования в Нем двух природ⁵¹³. В монографии Ларса Тунберга отдельная глава посвящена прп. Максиму и роли нетварных энергий в паламизме. Тунберг считает, что богословские спекуляции прп. Максима о логосах (λόγοι) определяют его как предшественника свт. Григория в учении о нетварных энергиях. Хотя сам прп. Максим, оставляя двойственным представление о трансцендентности или имманентности логосов, о их сотворенности или нетварности, не интерпретировал логосы с такой ясностью, как раскрываются Божественные энергии в паламизме⁵¹⁴. Кроме того, Тунберг затрагивает тему параллелей учения Паламы и томистской доктрины аналогии творения (analogia entis)⁵¹⁵.

Архимандрит Киприан (Керн) пишет о богословии Великих Каппадокийцев, Ареопагитиков, прп. Максима Исповедника и святителя Григория Паламы, также используя терминологию «зиждительных логосов»⁵¹⁶.

Полное изложение рассматриваемого учения мы находим в фундаментальной работе Мейендорфа «Жизнь и труды святителя Григория Паламы», где анализируются философский и историко-полемический аспекты, и у архиепископа Василия (Кривошеина) в работе «Аскетическое и богословское учение свт. Григория Паламы», где приводится в большей степени богословское осмысление учения. В связи с тем, что философская подоплека паламитских споров имела серьезное значение для формулирования положительного учения свт. Григория, интересно упомянуть о современной полемике в связи с предполагаемыми философскими взглядами

оппонентов спора XIV века. С одной стороны, Иоанн Мейендорф, считая Варлаама номиналистом, видит главную заботу свт. Григория в освобождении богословия от философских категорий Аристотеля как явно неадекватных правильному выражению тайны⁵¹⁷. С другой стороны, Романидис в работе «Заметки о паламитском споре»⁵¹⁸ считает, что между главным представителем номинализма Уильямом Оккамом и Паламой больше сходства, чем между Оккамом и Варлаамом.

В общем отказе Оккама и Паламы идентифицировать все универсальные идеи с существом Бога их намерение отчасти одинаково – защитить Божественную природу от всех форм детерминизма. Оба согласны, что творение не является отпечатком нетварных универсальных идей, так как последних не существует, а реальными являются только индивидуальные проявления творения. Фундаментальное отличие между Оккамом и Паламой заключается в том, что Оккам идентифицирует Божественную волю с Божественной сущностью и просто отрицает истинность существования нетварных идей, тогда как Палама идет дальше, выявляя реальное различие между существом и свойствами или энергиями Бога и настаивая на том, что нетварные энергии, характеризующие Божественную волю, отличны от сущности.

Серьезная, однако неудачная попытка философского осмысления терминологии паламизма, сделанная Роаном Уильямсом, еще раз указывает на недостаточность чисто философского подхода к постижению богословского замысла Паламы, укорененного в святоотеческой традиции⁵¹⁹.

Интересную иллюстрацию учения о различении сущности и энергий приводит профессор Яннарас⁵²⁰, который философски расширяет понятие энергии, имея в виду способность природы выявлять свою ипостась, свое существование, делая его доступным познанию и причастности, и показывает это на примере энергий человеческой природы, которые являют инаковость каждой человеческой ипостаси, или личности, выделяя отдельного человека из среды ему подобных. Так, в произведениях искусства узнаваемыми являются рука

художника или язык писателя через их творческую энергию или логос, который при этом не раздробляется множественностью зрительского восприятия, допуская одновременно причастность себе многих зрителей.

В отечественной практике отметим статью игумена Иоанна (Экономцева)⁵²¹, где он различает динамические иррациональные энергии и статические завершенные логосы-идеи, впрочем признавая, что в творениях Паламы они входят в общее понятие энергии. Чтобы стать реальностью в этом мире, найти воплощение и ожить, логосы должны соединиться с духоносными энергиями, и в этом соединении – тайна Божественного Домостроительства. О творчестве других отечественных современных исследователей паламизма, таких как М. Я. Сюзюмов, И. П. Медведев, Н. Д. Барабанов, Г. М. Прохоров, В. В. Бибихин, можно прочесть в послесловии В. М. Лурье к упомянутой нами книге Иоанна Мейендорфа. В том же послесловии есть данные о трудах римо-католических авторов – от «антипаламитских», таких как иезуиты Герхард Подскальский и Э. Кандал, также Мартин Жюжи, чьи работы в 50-е годы определяли уровень научного знания по данной теме, до «пропаламитских», среди которых сотрудник Папского Восточного института иезуит Ириней Осэр, вообще много сделавший для ознакомления Запада с Православием, и более поздние авторы Андре де Алле (1980-е) и его ученик доминиканец Жак Лисон (1990-е), попытавшийся соотнести логику паламизма с привычными формами западной богословской мысли.

В 60-е годы нашего столетия было сказано, что богословие свт. Григория можно описать в современных терминах как экзистенциальное, конечно не ставя в один ряд с философскими концепциями в силу различия задач и методов. Тем не менее, как говорит об этом Георгий Флоровский⁵²², свт. Григорий постоянно спорит со всеми «эссенциальными теологиями», которым не удастся объяснить Божественную свободу, динамизм Божией воли, реальность Его действий. Иоанн Мейендорф, продолжая мысль Флоровского, пишет, что «употребительная богословская терминология слишком

зависела от эссенциалистских категорий греческой философии, чтобы адекватно выражать сущностную реальность живого Существа»⁵²³. Протоиерей Михаил Дронов пишет, что христианское мышление изначально до воцарения европейской схоластики было экзистенциальным, поскольку реальность единения с Богом нельзя познать иначе, как сделавшись ей причастным. Евангельскую «радость приносят не слова и буквы, а Весть, воспринимаемая на опыте»⁵²⁴. Прп. Силуан Афонский говорит об этом так: «В Духе Святом познается Господь, и Дух Святой бывает во всем человеке: и в душе, и в уме, и в теле»⁵²⁵, а его ученик архимандрит Софроний (Сахаров) в книге «Видеть Бога как Он есть» пишет о Божественном нетварном Свете, что его приход всегда связан с особым благодатным состоянием, ощутимым и в сердце, и в уме, и даже в теле⁵²⁶.

Возвращаясь к тому, что различие Божественной сущности и энергий дает основание для событийного познания живого Бога, определить Которого не может никакое философское понятие, закончим словами, сказанными в докладе на торжествах по поводу 600-летия блаженной кончины свт. Григория протоиереем Георгием Флоровским: «Богословие сщмч. Ириней обычно называют «богословием событий». Не менее справедливо будет отнести это название к богословию свт. Григория Паламы. Сейчас мы все ближе подходим к убеждению, что «богословие событий» и есть единственно подлинное православное богословие. Оно зиждется на Библии. Его развивали Отцы. Оно полностью соответствует духу Церкви»⁵²⁷.

4.2.2. Паламизм и иоанновская пневматология

Рассмотрим именно те особенности иоанновской пневматологии, которые могут быть положены в основание следующего догматического утверждения: если мы отвергаем паламитское различие сущности и энергии⁵²⁸, то с неизбежностью приходим к отождествлению внутритроичного богословия с икономией и, как следствие, к заключению о превечном исхождении Святого Духа от Отца и Сына, то есть к *filioque*. Подобное утверждение вытекает из учения святителя Григория Паламы и сформулировано в современном богословии, например, митрополитом Амфилохием (Радовичем), который пишет: «Это богословское развитие (паламизм. – Г. З.) дает большую глубину, ясность и твердое основание различению между посланием Святого Духа Отцом и Сыном и твердое основание различению между посланием Святого Духа Отцом и Сыном во времени и Его превечным исхождением от одного Отца. Это же различие имеет большое значение для сличения с западным учением о *filioque*. Действительно, тот, который не принимает два образа происхождения Духа на основании различия между сущностью и энергией, тот приводится – по святому Григорию Паламе – неизбежно к соглашению с *filioque*, ибо он принуждается автоматически к отождествлению беспричинного бытия Божия с Его проявлением, которое имеет причину. Это значит отождествление превечного образа существования (τρόπος υπάρξεως) Святой Троицы с образом Ее проявления»⁵²⁹.

Какие именно особенности в иоанновском корпусе указывают нам на то, что есть два образа исхождения Духа? Как это отображено стилистически и терминологически? Имеются ли в иоанновском корпусе какие-либо основания для перетолковывания фактического различия этих образов автором? Почему, принимая во внимание в иоанновских текстах лишь единственный образ исхождения, мы неизбежно приходим к утверждению превечного исхождения Духа и от Сына?

Рассмотрим эти и некоторые другие вопросы, возникающие в связи с приведенной догматической формулировкой, в основном опираясь на экзегезу епископа Кассиана (Безобразова).

Беседа с Никодимом, фактически открывающая учение в Евангелии от Иоанна, определяет и догматический смысл его. Толкование Ин. 3(Дух дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит ...) сразу вызывает определенное затруднение для предпринятого нами исследования. Объясним почему: во всем иоанновском корпусе существует четкое различие смысла, который автор сообщает термину $\tau\acute{o} \pi\nu\epsilon\acute{\upsilon}\mu\alpha$ и термину $\pi\nu\epsilon\acute{\upsilon}\mu\alpha$. Это различие непосредственно определяет отличие в именовании Ипостаси Святого Духа (с артиклем) от обозначения Его присутствия или Его даров (без артикля)⁵³⁰. Но в Ин. 3 термин с артиклем употреблен, как видим, в отношении к проявлениям или действиям Духа. Такое место единственное в иоанновском корпусе, и вполне возможен предложенный епископом Кассианом перевод $\tau\acute{o} \pi\nu\epsilon\acute{\upsilon}\mu\alpha$ словом «ветер», означающим приточный образ Духа, а не Его Ипостась, и тогда терминологическая ясность останется незамутненной.

В контексте Ин. 3:5, где говорится о рождении от воды и Духа, вода есть орудие или дар Святого Духа, что предполагает наличие Того, Который этим орудием действует. При таком естественном объяснении, что имеется орудие – вода, действие при помощи этого орудия – рождение, и Действительный – Дух, нам понятен икономический смысл Христова Крещения, где возрождает не вода, а Дух. Однако здесь еще не вполне раскрыто непосредственное соотношение Духа и Христа. Следуя логике развития, этого можно ожидать далее. Действительно, в следующей главе, когда Господь обещает самарянке «воду живую» ($\acute{\upsilon}\delta\omega\rho \zeta\acute{\omega}\nu$), этот термин указывает именно на Ипостась Духа⁵³¹, а не на Его дар, поскольку причастие $\zeta\acute{\omega}\nu$, сохраняя силу глагола, имеет значение «тот, который живет»⁵³². Ясно видим, что, не различая образы исхождения, отсюда можно было бы заключить, что Дух имеет пречечный источник в Сыне.

Далее в Ин. 4 «Поклонение Отцу в духе и истине» предполагает уже дары Духа, восходящие к обетованию самарянке, поскольку «вода живая», данная человеку, «сделается в нем источником воды, текущей в жизнь вечную» (Ин. 4:14). Здесь в Ин. 4 является очевидным различие Духа и Его даров, проводимое автором, и трудно представить иное исчерпывающее толкование. Эта мысль развивается, находя кульминацию в словах, возглашенных Христом в последний день праздника поставления Куцей (Ин. 7:37–39). Интересна зависимость смысла от пунктуации в этом отрывке⁵³³:

– в традиционном варианте перевода: «... кто жаждет, иди ко Мне и пей. Кто верует в Меня, у того, как сказано в Писании, из чрева потекут реки воды живой»;

– вариант перевода с другой пунктуацией, встречающийся в древности и нашедший поддержку древнейшей из дошедших до нас рукописей Евангелия от Иоанна: «...кто жаждет, иди ко Мне и пей, кто верует в Меня. У Того (т. е. Христа. – Г. З.), как сказано в Писании, из чрева потекут реки воды живой».

В первом случае подразумевается, будто «вода живая» потечет из чрева верующего, что вызывает затруднение для толкования. Во втором случае «реки воды живой» потекут из чрева Иисуса, Который и обещал дать ее самарянке, поэтому здесь сохранена внутренняя логика повествования (употребление слова «чрево» у LXX и толкование его Златоустом, как говорилось выше, позволяют понимать этот термин в смысле сердцевины внутренней жизни)⁵³⁴.

Прежде чем перейти к Ин. 7:39, логично рассмотреть сначала особенности учения о Духе в Капернаумской синагоге, связанные с Вознесением. Уже после слов о Вознесении (Ин. 6:62) понятие Духа вводится совсем неожиданно. «Оно как будто ничем не подготовлено, – пишет епископ Кассиан, – и тем не менее понятие это вполне определенное»⁵³⁵. В иоанновской терминологии, поскольку здесь использован термин с артиклем, он означает Ипостась Духа, условием сошествия Которого является Вознесение, что также подтверждается и в Ин. 7:39: «... ибо еще не было на них Духа Святаго, потому что Иисус еще не был прославлен». Эта тема развивается далее в

Прощальной беседе (ср.: Ин. 16:7). Особенность соотношения икономии Духа и Вознесения Господня дает нам ясное представление о разграничении действия от Ипостаси. Ипостасно Христос неразлучен с Духом во внутритроичных отношениях, но для ниспослания Духа необходимо исполнение всех событий земной жизни Господа, венчающихся Его Воскресением и Восхождением в славу Бога Отца, полнота которой тогда и открывается людям через дары Духа или Его действования. Если мы не различаем внутритроичные отношения от Божественных действий, то истолкование Ин. 6:62–63, 7:39, 16 будет представлять значительное затруднение с точки зрения смысла.

Заслуживает особого внимания для нашего исследования употребление термина πνεύμα в Ин. 7:39: «Сие сказал Он о Духе (περί τοῦ πνεύματος), Которого имели принять верующие в Него ...». Здесь употребление термина с артиклем означает Ипостась Духа, Который пребывает с уверовавшими. Однако принятие Духа зависит не только от субъективного условия веры, но и от объективного условия прославления Иисуса. Поэтому до Вознесения на них еще не было даров Духа (термин πνεύμα употреблен без артикля). Как мы уже говорили ранее, епископ Кассиан предполагает, что неполная ясность этого места для древних переписчиков привела к попыткам прояснить его с помощью различных прибавлений: определения – ἁγίου (Святой), причастия – δεδομένον (данный), сложной формы – ἁγίου δεδομένον и т. д.⁵³⁶ Однако если различать Ипостась Духа от Его даров в принятой нами терминологии, то смысл становится понятен без специальных разъяснений: первое упоминание Духа в Ин. 7 означает Божественную Ипостась, а второе упоминание, без артикля, должно относиться к действованиям или дарам Духа. Видим, что смешивание понятий здесь недопустимо, в противном случае необходимо предположить превечное исхождение Духа от Сына. *Исповедание filioque*, когда принимается единый образ исхождения Духа, не давая терминологического различия в Ин. 7:39, объясняет ниспослание Духа после Вознесения не как Его даров, а как присутствие Его Лица.

Понятие истины в главе 8 (Ин. 8:30–36) предполагает действие Святого Духа, а когда это понятие появляется с артиклем (ἡ ἀλήθεια), то оно обозначает Лицо Духа.

Переходя к наиболее важной для нашей темы части Евангелия от Иоанна – Прощальной беседе (Ин. 13:33–16:33)⁵³⁷, заметим, что ее содержание, относящееся к пневматологии, во многом предопределено символическим актом омовения ног. Образ воды здесь, по мнению епископа Кассиана, «мог быть нужен евангелисту как символическая исходная точка для учения о Святом Духе»⁵³⁸. Параклит-Утешитель – это именование Духа в Евангелии от Иоанна (напр., Ин. 14:16), но таково же именование и Христа в иоанновском послании (ср.: 1Ин. 2:1), что указывает нам на то, что Дух продолжает дело Иисуса, будучи неразрывно связанным с Ним. Если не видеть у евангелиста двух образов исхождения Духа, то опять-таки можно заключить о превечном исхождении Духа как от Отца (Ин. 14:15, 26), так и от Сына (напр., Ин. 16:7, 1Ин. 4:13). Однако внимательное восприятие свидетельства евангелиста о Прощальной беседе Господа показывает нам следующее:

- Дух посылается Отцом во имя Сына (Ин. 14:26);
- дела Духа свидетельствуют о Христе (Ин. 15:26);
- Слава Христова возводится к пославшему Его Отцу (Ин. 16:14–15).

Особенно обратим внимание на слова Христа в Ин. 16:14–15: «Он прославит Меня, потому что от Моего возьмет и возвестит вам. Все, что имеет Отец, есть Мое; потому Я сказал, что от Моего возьмет и возвестит вам». Для контекста нашего рассуждения исключительно важно увидеть здесь, как Сам Господь, специально разъясняя смысл слов «от Моего возьмет», еще раз подчеркивает то, что есть единый Источник как Сына, так и Духа, тем самым предостерегая нас от иных толкований. В греческом тексте Ин. 15:26, когда речь идет об исхождении Святого Духа, стоит глагол ἐκτορεῖται, буквальный смысл которого «отправляется в путь, выходит из единого обиталища» подчеркивает именно единство источника или причины исхождения. От этого глагола образовано причастие ἐκτορεῖόμενον, употребленное греческими Отцами в Символе

веры, ясно обозначая тем самым монархию Отца там, где говорится об исхождении Святого Духа.

В латинском тексте Символа веры греческому причастию ἐκτορεὺόμενον соответствует латинское *procedit* от глагола *procedo* – «шествовать, идти вперед, являться», не указывающего на источник или причины движения. Поэтому становится возможным использование формулы «a Patre Filioque» (от Отца и Сына) в латинском тексте, что невозможно в греческом. И в католической церкви, когда совершается богослужение по-гречески, вынуждены опускать *filioque*, поскольку ἐκτορεὺόμενον нельзя употреблять для обозначения двойного исхождения⁵³⁹.

Возможно ли каким-либо образом иначе объяснить характерные особенности учения о Духе апостола Иоанна, которые приводят нас к представлению о различении Лица Святого Духа от Его действований? Можно ли, рассуждая от противного, уклониться от этого естественного представления и перетолковать некоторые места иоанновского корпуса, например его Первого послания?

«Бога никто никогда не видел, – читаем в Послании (1Ин. 4:12–13), – ... что мы пребываем в Нем и Он в нас, узнаем из того, что Он дал нам от Духа Своего (ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ)». Среди значений предлога ἐκ – «отделение, освобождение, происхождение» особо отметим «отделение». С учетом того, что термин πνεῦμα, употребленный с артиклем, указывает нам на Ипостась Духа, по смыслу значения предлога видим, что автор стремится отличить дар Духа от Ипостаси. Как можно здесь рассуждать о неразличимости дара от Ипостаси, если в намерения автора, по всей видимости, входило как раз утвердить обратное. Тот же смысл открывается нам и в следующей 5-й главе Послания, где сначала говорится о том, что «Дух свидетельствует (ἐστὶν τὸ μαρτυροῦν) о [Нем] (Христе. – Г. З.), потому что Дух есть истина» (1Ин. 5:6), а затем об этом свидетельстве уже как действовании Духа особо сказано, что «верующий в Сына Божия имеет свидетельство (ἡ μαρτυρία) в себе самом» (1Ин. 5:10). Если вопреки мысли автора Послания полагать действие тождественным Действователю, то

получится, что всякий верующий, имея в себе самом свидетельство Духа, становится обладателем Ипостаси Духа. Этого нельзя отнести даже к Сыну, Который делает верующих причастными Себе не через Ипостась, но через нетварную благодать Духа, посылаемого Отцом для свидетельства о Сыне. Если говорить о единстве внутритроичных отношений, то рождение Сына и исхождение Духа хотя и различны, но едины в своем различии, как едины Сами Сын и Дух. Подобно и нетварные энергии, исходящие в мире, различаясь от сущности, остаются антиномично едиными с Ипостасями, открывая верующим свидетельство Духа о полноте Божества Христа.

Итак, с помощью некоторых положений Священного Писания, относящихся к иоанновскому корпусу, мы увидели, что непонимание учения о нетварных энергиях, которыми Святой Дух действует в мире, приводит к соглашению с учением о *filioque*. Это делает Бога, с одной стороны, объектом чисто спекулятивного мышления, поскольку согласно этому учению Дух, оставаясь трансцендентным, производит в человеке тварную благодать, а с другой – Сам Дух неизъяснимо как бы присутствует в человеке Своей Ипостасью. Последнее заключение, как мы видели, можно вывести из некоторых строк иоанновского корпуса, если не различать образы исхождения Духа. Наличие двух крайностей предполагает, что правильное решение где-то посередине. В православном богословском мышлении, когда понятен смысл слов Священного Писания, внутритроичные отношения не являются предметом отвлеченных спекуляций, но рассматриваются как основание для отношений Троицы к творению. Посылание Духа Сыном в мире означает то, что Дух энергийно покоится в тех, кто един с Сыном, поскольку и Сам Дух неразделим с Сыном, Который – единственный абсолютный покой Духа. По мысли Думитру Станилоэ, Сын сделал нам доступным Духа, Который, в свою очередь, сделал Сына доступным для нас в Его Божественной глубине, где мы через Духа узнаем Сына и возводимся к Отцу в чистоте жизни и молитвы.

Выводы к главам 3 и 4

В последних двух главах настоящей работы была подробно рассмотрена пневматология Евангелия от Иоанна, а также основные этапы становления святоотеческой пневматологии и особенности пневматологии в контексте современной интерпретации паламизма.

Иоанновской пневматологии было уделено наибольшее внимание⁵⁴⁰. На фоне основных достижений современной библеистики в этой области применялся метод анализа композиции, позволивший обратить внимание на ряд характерных особенностей композиционного стиля автора. Эти особенности, подчеркивая духовный смысл Евангелия, дают возможность рассматривать структурные параллели как дополнительный инструмент для интерпретации евангельского текста.

Учитывая недостаточное освещение вопросов анализа евангельской композиции в русскоязычной литературе, мы сочли необходимым дать пространное введение в эту проблематику, опираясь на ряд критических западных исследований, включая и работы православных авторов, пишущих не только на русском языке. Здесь мы постарались ограничиться теми взглядами и мнениями, которые не противоречат вероучению Православной церкви. Сделав обзор критических методов анализа текста, мы более подробно рассмотрели понятия и термины, необходимые для задачи нашего исследования. Это *параллелизм* и *хиазм*, свойственные древним литературным источникам, укорененным с семитической традиции. Таковым источником является Четвертое Евангелие, богодухновенными трудами святого апостола и евангелиста Иоанна вобравшее в себя лучшее из древнееврейской традиции, исполненной мессианскими чаяниями, а также из раннехристианской богослужебной практики и церковного вероучения. Знакомство с синоптическими евангелиями, появившимися ранее, дало возможность автору и последнему редактору Четвертого

Евангелия, дополняя синоптиков, создать по преимуществу духовное Евангелие, ставшее основой для вероучения Православной церкви на все времена. Рассмотрению важнейшего аспекта этого вероучения – пневматологии – посвящена наша работа, в центре которой стоит учение о Святом Духе апостола Иоанна Богослова.

Помня о том, что пневматологию нельзя рассматривать отдельно от христологии и триадологии, были выделены те особые места евангельского текста, где с наибольшей ясностью говорится как об ипостасных свойствах Святого Духа, о Его внутритроичных отношениях с Отцом и Сыном, так и о характере Его действований в мире. Богословскому анализу этих особых мест, их положения и роли в общем контексте Евангелия посвящена центральная часть настоящей работы. Опираясь на результаты ряда современных пневматологических исследований, во многом были выявлены не только достижения в интерпретации текста, но и проблемы, оставшиеся нерешенными, актуальные для выражения догматического вероучения Православной церкви на языке, адекватном современности.

Использование метода анализа композиции дает возможность целостного прочтения любого эпизода евангельского текста, поскольку сам метод основан на предположении о том, что как Евангелие в целом, так и его отдельные смысловые эпизоды должны иметь определенную структуру, внутреннюю и внешнюю логику построения текста. Такой подход по сути отвечает характеру и духу святоотеческой интерпретации Евангелия более, чем фрагментарное, неконтекстное исследование. Подходящей для текстов Священного Писания композиционной структурой может быть *хиазм*, наиболее свойственный для изначально устной семитической традиции. Приняв это за основу, а также опираясь на гипотезу о том, что для Четвертого Евангелия подходящей формой *хиазма* в основном является *пентаколон*, было проведено хиастическое структурирование всего Четвертого Евангелия, результаты которого вынесены в Приложение 4. Итеративный процесс этой работы включал в себя как проверку

самой гипотезы, так и уточнение формы отдельных структурных элементов. Особым шрифтом в параллельных строках хиазмов выделялись именно те части, которые связаны друг с другом в догматическом, духовном или историческом смысле. Дальнейший анализ пневматологии проводился с использованием уже структурированных эпизодов, что давало дополнительные возможности для целостного раскрытия темы.

В итоге исследования пневматологии Четвертого Евангелия с помощью метода хиастического анализа, используя адекватные православной догматике результаты современных научных работ, можно заключить следующее:

- Несмотря на отсутствие прямого именованного, неявное свидетельство о Духе имеется уже в Прологе Евангелия;

- Первое явное именование Святого Духа встречается при Крещении Господнем, когда евангелист использует понятный образ видимого мира для пояснения духовной реальности;

- В Беседе с Никодимом достигается терминологическая точность иоанновской догматики, свойственная всему тексту Евангелия;

- Рождение от воды в контексте этой Беседы следует считать необходимым условием вхождения в Царство Божие, включающим человеческое произволение, а рождение от Духа – достаточным, содержащим произволение Божие;

- Богословие второй главы Евангелия готовит нас к восприятию центральной догматической мысли всего Евангелия об очищении храма тела человека, о его разрушении и восстании со Христом в Духе;

- Вспоминая представления о Духе в Пятикнижии и у слепоглухонемых пророков, можно понимать иоанновское выражение «Бог есть дух» (Ин. 4:24) из Беседы с Самарянкой в смысле высшего Бытия, *устремленного* к тому, чтобы быть познаваемым в своих действиях, чтобы обрести поклонников *в духе и истине*;

- Беседа о Хлебе Жизни содержит неявный пневматологический пассаж (о том, что верующий во Христа не будет никогда жаждать), где говорится о той жажде, которую утолит Дух, благодатью возбуждая веру во Христа;

– В этой Беседе впервые явно звучит тема евангельского конфликта Духа и дел плоти, который усугубляется в последующих беседах Господа;

– Вопрос пунктуации для пневматологического отрывка из Беседы Господа в Преполовление праздника Кущей (Ин. 7:37–40) имеет догматический смысл;

– Христологическая пунктуация с учетом *хиазма* данного отрывка, включающего стих 7:40, находит подтверждение в святоотеческой экзегезе;

– Логии о Духе в Прощальной Беседе Господа имеют ярко выраженный *хиастический* характер, а содержание их посвящено только Святому Духу и Его действиям, что дает нам основание предполагать их независимое существование до написания основного текста;

– Образ Духа, впервые столь персоналистично данный в логиях, открывает единосущие Лиц Пресвятой Троицы, Их отношения между Собой, к Церкви и миру;

– Условие прихода Духа-Параклита в мир – восхождение Сына к Отцу, цель прихода – основание Церкви и прославление в ней Христа;

– Как Прощальная Беседа венчает учение Господа по пути на Страсти, так логии о Параклите венчают Прощальную Беседу, давая полное и окончательное выражение тому, чему надлежит быть.

Рассмотрение основных этапов становления святоотеческой пневматологии ставило своей целью, отталкиваясь от иоанновского учения, приблизиться к пневматологии Паламы, догматически выразившего и закрепившего святоотеческую основу для учения об обожении человека, которое в конечном итоге является результатом действия Святого Духа в мире. Непосредственная онтологическая связь паламизма с иоанновской пневматологией становится более ясной, когда прямо в тексте Евангелия мы находим терминологическое (еп. Кассиан) и догматическое подтверждение паламитскому различению Божественной сущности и энергий, которое абсолютно исключает какие-либо основания для исповедания *filioque*.

Заключение

Нельзя не заметить практическое отсутствие особого внимания Православной церкви в XX веке к такой богословски важной теме, как пневматология⁵⁴¹. В XIX веке было несколько сочинений, где либо рассматривались отдельные аспекты святоотеческой пневматологии⁵⁴², либо о пневматологии писали в контексте учения о Троице⁵⁴³, не обращаясь к ее истокам и терминологии. Однако в последующие годы по понятным причинам для Русской Православной церкви и по каким-то иным причинам для Православного богословия вне России пневматология, помимо полемического аспекта *filioque*, систематически не развивалась. В то же время в Западной церкви имеются многочисленные труды по этой теме, в основном даже не связанные с догматической полемикой вокруг *filioque*, проводятся пневматологические симпозиумы и конференции. Наиболее представительной и значимой из них была конференция в Риме в 1984 году, где принимали участие и некоторые православные богословы⁵⁴⁴.

Вероятно, именно в настоящее время, когда в результате повышенного богословского интереса Церкви к учению святителя Григория Паламы появились прекрасные исследования в этой области, можно уверенно сказать, что паламитское учение об обожении отвечает на многие вопросы христианского мира⁵⁴⁵, оставляя далеко позади римско-католическое учение о *filioque*, являющееся основой для западной пневматологии. Оставаясь в стороне от полемики, необходимо рассмотреть положительное учение Православной церкви о Святом Духе, ставшее основой для паламизма, и, опираясь на иоанновскую пневматологию, увидеть экзистенциальную связь Священного Предания и Писания в этом аспекте, которая может дать нам твердую основу для богословских исследований в области догматики и вероучения Церкви.

Поэтому дерзновенно предпринятое нами исследование истоков и терминологии учения о Духе, а также детальное

рассмотрение особенно важных аспектов иоанновской пневматологии, ставших основой для последующего учения Церкви, может послужить введением для будущих работ в области Православной пневматологии. Осознавая богословскую глубину пневматологии, ее бытийный характер и духовное значение для вероучения Православной церкви, мы видим всю узость и схематичность нашей работы, лишь контурно очерчивающей некоторые темы для серьезных исследований. Признавая собственное недостойнство и недостаточность адекватного духовного разумения, смиренно просим святых молитв всех тех, кто познакомится с данной работой и / или сочтет для себя возможным продолжить исследование пневматологии и достичь лучших результатов.

Приложения

Приложения 1



"Папирус Бодмера". С 1969 г. в Ватиканской библиотеке.
Начало Евангелие от Иоанна. 175-200 гг.

Фрагмент папируса Бодмера P [66] (Ин. 7:32–38)

Приложение 2

Хиастический план Евангелия от Иоанна

Структура
хиазма

Краткое содержание

Главы и
стихи

Параллельные
секвенции

а: 1:19–Иисус: первое пришествие

1:19–51 1(21)

- Иоанн: первое *свидетельство*
о Христе
Иисус и апостолы в Вифаваре,
при Иордане
Иисус Петру: «ты наречешься
Кифа...»
- b: 2:1–12 *Женщина в Кане: Мария,* 2:1–12 2(20)
Мать Иисуса
Рождение новой эры: вино
- A:** 2:13–25 **C:** **Иудейская Пасха** 2:13–25 3(19)
«Разружьте храм сей, и...»
«Он говорил о храме тела
Своего»
Разрушение и созидание
- b': 3:1–22 *Ночная беседа с Никодимом* 3:1–22 4(18)
Рождение свыше
«неужели может он в другой
раз войти в утробу матери
своей и родиться?»
Иоанн: последнее
- á: 3:23–36 *свидетельство об Иисусе* 3:23–36 5(17)
36 *«Ему должно расти, а мне*
умаляться.»
- a: 4:1–38 *Самарянская женщина* 4:1–38 6(16)
Верит Иисусу
В тени горы Гаризим
- b: 4:39–42 *Самаряне (не иудеи)* 4:39–42 7(15)
42 *Верят Иисусу*
«Спаситель мира»
- B:** 4:43–52 **C:** **Царедворец язычник и его** 4:43–52 8(14)
4:43–52 *семейство*
Слышит и верит, не видя
- b': 5:1–47 *Иудеи на празднике* 5:1–47 9(13)
Иисус делает себя «равным»

	<i>Богу» Иисус говорит о Боге как «Своем Отце»</i>	
á: 6:1–15	<i>Приближалась Пасха</i>	6:1–15 10(12)
	<i>Иисус на горе</i>	
	<i>Галилейские иудеи неверно понимают слова о Хлебе</i>	
	<i>Галилейские иудеи отвергают Иисуса</i>	
a:6:16–	<i>Ученики на одном берегу</i>	
17a b:6C:	<i>Ученики одни на море Ветер</i>	
с: 6:18	<i>на море (Чермное море и</i>	6:16–21 11
b':6:19–	<i>Исход)</i> <i>Иисус (подобно Ягве:</i>	
21a	<i>«это Я») идет по воде Ученики</i>	
á:6:21b	<i>прибывают на другой берег</i>	
	<i>Приближалась Пасха</i>	
	<i>Галилейские иудеи неверно понимают слова о Хлебе</i>	
	<i>Галилейские иудеи отвергают Иисуса</i>	
a: 6:22–	<i>Иисус</i>	6:22–71 12 (10)
71	<i>говорит: «Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь... Я воскрешу его в последний день»</i>	
	<i>Иудейские иудеи на празднике Кущей Иудейские иудеи слышат и отвергают Иисуса</i>	
b:7–8	<i>Иисус делает Себя «равным Богу» Иисус говорит о Боге как «Своем Отце»</i>	7–8 13 (9)
	<i>Фарисеи и слепорожденный</i>	
В': с:Фарисеи	<i>видят и не веруют.</i>	9:1–10:22–14 (8)
9:1–10:21	<i>Пастырь других овец, «не сего двора»</i>	39
b': 10:22–	<i>Иудейские иудеи на празднике Обновления Слышат и отвергают Иисуса</i>	15 (7)
39		
á: 10:40–	<i>Женщины. Марфа и Мария</i>	10:40– 16 (6)

- 12:11 *Веруют в Иисуса Иисус:12:11*
«верующий в Меня, если и
умрет, оживет» Марфа:
«знаю, что воскреснет... в
последний день»
- а: 12:12–*Вход Господень в Иерусалим*
50 *«Благословен грядущий во12:12–5017 (5)*
имя Господне»
Прощальная беседа Рождение
- б: 13–17 *свыше Об «отсутствии и13–17 18 (4)*
присутствии»
- А: с: 18–Иудейская Пасха. Разрушение**
19 (тела) и восстание (Церкви) 18–19 19 (3)
Женщина у гроба: Мария Об
«отсутствии и
- б'. 20:1–*присутствии» Иисус и20:1–18*
18 *а:апостолы у моря20:19– 20 (2) 21 (1)*
209–21:24*Галилейского О последнем21:24*
пришествии Иисуса Петру.
«Паси овец Моих»

Приложения 3

Пролог как оглавление для основной части Евангелия, разделенной на 21 секвенцию⁵⁴⁶.

1. *В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. – секв. 1 (1:19–1:51): Иисус и Иоанн, призвание учеников.*

2. *Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть. – секв. 2 (2:1–12): Чудо на браке в Кане.*

3. *В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков. – секв. 3(2:13–25): Иисус бросает вызов людям: «Разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его».*

4. *И свет во тьме светит, и тьма не объяла его. – секв. 4 (3:1–21): Иисус просвещает Никодима.*

5. *Был человек, посланный от Бога; имя ему Иоанн. Он пришел ..., чтобы свидетельствовать о Свете. – секв. 5 (3:22–4:3): Последнее свидетельство Иоанна.*

6. *Был Свет истинный.* – секв. 6 (4:4–38): Иисус просвещает самарянку.

7. *Который просвещает всякого человека.* – секв. 7 (4:39–43): Большое число самарян уверовало по слову Его.

8. *Приходящего в мир.* – секв. 8 (4:46–52): Вера царедворца.

9. *В мире был, и мир чрез Него начал быть, и мир Его не познал.* – секв. 9 (5:1–47): Неверие иудеев.

10. *Пришел к своим, и свои Его не приняли.* – секв. 10 (6:1–15): Иисус насыщает народ, а затем, когда они, не понимая его миссию, пытаются нечаянно взять и сделать Его царем, удаляется от них.

11. *А тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими, которые ... от Бога родились.* – секв. 11 (6:16–21): Ученики принимают Иисуса в лодку.

12. *И Слово стало плотию.* – секв. 12 (6:22–72): Беседа о Хлебе Жизни.

13. *И обитало среди нас.* – секв. 13 (7:1–8:58): Праздник Кущей (букв, обиталищ).

14. *И мы увидели славу Его.* – секв. 14 (9:1–10:21): Исцеление слепорожденного.

15. *Славу как Единородного от Отца.* – секв. 15 (10:22–39): Иисус утверждает, что Он – Сын Божий.

16. *Полного благодати и истины*⁵⁴⁷. – секв. 16 (10:40–12:11): Иисус являет любовь и привязанность к вифанскому семейству.

17. *Иоанн свидетельствует о Нем и, восклицая, говорит: Сей был Тот, о Котором я сказал, что Идущий за мною стал впереди меня, потому что был прежде меня.* – секв. 17 (12:12–50): Толпа приветствует Иисуса при входе в Иерусалим.

18. *И от полноты Его все мы приняли и благодать на благодать.* – секв. 18 (глл. 13–17): Обетование Духа-Утешителя.

19. *Ибо закон дан чрез Моисея.* – секв. 19 (глл. 18–19): Иисус через страдания и смерть исполняет Моисеев закон.

20. *Благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа.* – секв. 20 (20:1–18): Воскресший Иисус показывает любовь и верность ученикам, Марии Магдалине и Своим братьям.

21. *Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил.* – секв. 21 (20:19–21:25): Явления Иисуса.

Приложения 4

. Хиазмы в Евангелии от Иоанна.

Ин. 1:19–28

А: И вот свидетельство Иоанна, когда Иудеи прислали из Иерусалима священников и левитов спросить его: кто ты? Он объявил, и не отрекся, и объявил, что я *не Христос*.

В: И спросили его: что же? ты Илия? Он сказал: нет. Пророк?

Он отвечал: нет. Сказали ему: *кто же ты? чтобы нам дать ответ пославшей нас:* что ты скажешь о себе самом?

С: Он сказал: **я глас вопиющего в пустыне: исправьте путь Господу, как сказал пророк Исайя.**

В': А посланные были из фарисеев; И они спросили его: что же ты

крестишь, если ты ни Христос, ни Илия, ни пророк?

А: Иоанн сказал им в ответ: я крещу в воде; *но стоит среди вас [Некто], Которого Вы не знаете.* Он-то Идущий за мною, но Который стал впереди меня. Я недостойн развязать ремень у обуви Его. Это происходило в Вифаваре при Иордане, где крестил Иоанн.

Ин. 1:29–34

А: На другой день видит Иоанн идущего к нему Иисуса и говорит: *вот Агнец Божий, Который берет [на Себя] грех мира.* Сей есть, о Котором я сказал: за мною идет Муж, Который стал впереди меня, потому что Он был прежде меня. Я не знал Его; но для того пришел крестить в воде, чтобы Он явлен был Израилю.

В: И свидетельствовал Иоанн, говоря: *я видел Духа, сходящего с неба, как голубя, и пребывающего на Нем.*

С: Я не знал Его; но Пославший меня крестить в воде сказал мне:

В': на Кого увидишь Духа сходящего и пребывающего на Нем, Тот есть крестящий Духом Святым.

А: И я видел и засвидетельствовал, что Сей есть Сын Божий.

Ин. 1:35–42

А: На другой день опять стоял Иоанн и двое из учеников его. И, увидев идущего Иисуса, сказал: *вот Агнец Божий.*

В: Услышав от него сии слова, оба ученика пошли за Иисусом.

С: Иисус же, обратившись и увидев их идущих, говорит им: что вам надобно? Они сказали Ему: Равви, – что значит: учитель, – где живешь? **Говорит им: пойдите и увидите.**

В': Они пошли и увидели, где Он живет; и пробыли у Него день тот. Было около десятого часа.

А: Один из двух, слышавших от Иоанна [об Иисусе] и последовавших за Ним, был Андрей, брат Симона Петра. Он первый находит брата своего Симона и говорит ему: *мы нашли Мессию, что значит: Христос;* и привел его к Иисусу. Иисус же, взглянув на него, сказал: ты – Симон, сын Ионии; ты наречешься Кифа, что значит: камень (Петр).

Ин. 1:43–51

А: На другой день [Иисус] восхотел идти в Галилею, и находит Филиппа и говорит ему: иди за Мною. Филипп же был из Вифсаиды, из [одного] города с Андреем и Петром. Филипп находит Нафанаила и говорит ему: *мы нашли Того, о Котором писали Моисей в законе и пророки, Иисуса, сына Иосифова, из Назарета.*

В: Но Нафанаил сказал ему: *из Назарета может ли быть что доброе?*

С: Филипп говорит ему: **пойди и посмотри.**

В': Иисус, увидев идущего к Нему Нафанаила, говорит о нем: вот подлинно *Израильтянин, в котором нет лукавства.*

А: Нафанаил говорит Ему: почему Ты знаешь меня? Иисус сказал ему в ответ: прежде нежели позвал тебя Филипп, когда ты был под смоковницею, Я видел тебя. Нафанаил отвечал

Ему: *Равви! Ты Сын Божий, Ты Царь Израилев.* Иисус сказал ему в ответ: ты веришь, потому что Я тебе сказал: Я видел тебя под смоковницею; увидишь больше сего. И говорит ему: истинно, истинно говорю вам: отныне будете видеть небо отверстым и Ангелов Божиих восходящих и нисходящих к Сыну Человеческому.

Ин. 2:1–12

А: *На третий день был брак в Капе Галилейской, и Мать Иисуса была там. Был также зван Иисус и ученики Его на брак.*

В: И как не доставало вина, то Мать Иисуса говорит Ему: вина нет у них. Иисус говорит Ей: что Мне и Тебе, Жено? *еще не пришел час Мой.*

С: Мать Его сказала служителям: *что скажет Он вам, то сделайте.*

Д: Было же тут шесть каменных водоносов, стоявших [по обычаю] **очищения Иудейского**, вмещавших по две или по три меры.

С': Иисус говорит им: наполните сосуды водою. *И наполнили их до верха.* И говорит им: теперь почерпните и несите к распорядителю пира. *И понесли.*

В': Когда же распорядитель отведал воды, сделавшейся вином, – а он не знал, откуда [это вино], знали только служители, почерпавшие воду, – тогда распорядитель зовет жениха и говорит ему: всякий человек подает сперва хорошее вино, а когда напьются, тогда худшее; а *ты хорошее вино сберег доселе.*

А́: Так положил Иисус начало чудесам в Капе Галилейской и *явил славу Свою; и уверовали в Пего ученики Его.* После сего пришел Он в Капернаум, *Сам и Мать Его, и братья его, и ученики Его;* и там пребыли немного дней.

Ин. 2:13–17

А: Приближалась Пасха Иудейская, и *Иисус пришел, в Иерусалим*

В: и нашел, что *в храме продавали* волов, овец и голубей, и сидели меновщики денег.

С: И, сделав бич из веревок, **выгнал из храма всех**, [также] и овец и волов; и деньги у меновщиков рассыпал, а столы их опрокинул.

В': И сказал продающим голубей: возьмите это отсюда и дома *Отца Моем не делайте домом торговли*.

А: При сем ученики Его вспомнили, что написано: ревность по дому *Твоем* снедает Меня.

Ин. 2:18–25

А: На это Иудеи сказали: *каким знамением докажешь Ты нам*, что [имеешь] [власть] так поступать?

В: Иисус сказал им в ответ: *разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его*. На это сказали Иудеи: сей храм строился сорок шесть лет, и Ты в три дня воздвигнешь его?

С: А Он говорил о **храме тела Своего**.

В': Когда же воскрес Он из мертвых, то *ученики Его вспомнили, что Он говорил это*, и поверили Писанию и слову, которое сказал Иисус. И когда Он был в Иерусалиме на празднике Пасхи, то многие, видя чудеса, которые Он творил, уверовали во имя Его.

А: Но Сам Иисус *не вверял Себя им*, потому что знал всех и не имел нужды, чтобы кто засвидетельствовал о человеке, *ибо Сам знал, что в человеке*.

Ин. 3:1–7

А: Между фарисеями был некто, именем Никодим, *[один] из начальников Иудейских*. Он пришел к Иисусу ночью и сказал Ему: *Равви! мы знаем, что Ты учитель, пришедший от Бога; ибо таких чудес, какие Ты творишь, никто не может творить, если не будет с ним Бог*.

В: Иисус сказал ему в ответ: истинно, истинно говорю тебе, если *кто не родится* свыше, не может увидеть Царствия Божия.

С: Никодим говорит Ему: **как может человек родиться**, будучи стар? неужели может он в другой раз войти в утробу матери своей и родиться?

В': Иисус отвечал: истинно, истинно говорю тебе, если *кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие*.

А́: Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух. Не удивляйся тому, что *Я сказал тебе: должно вам родиться свыше.*

Ин. 3:8–13

А: *Дух дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит: так бывает со всяким, рожденным от Духа.*

В: Никодим сказал Ему в ответ: *как это может быть?*

С: Иисус отвечал и сказал ему: **ты – учитель Израилев, и этого ли не знаешь?** Истинно, истинно говорю тебе: мы говорим о том, что знаем, и свидетельствуем о том, что видели, а вы свидетельства Нашего не принимаете.

В': Если Я сказал вам о земном, и *вы не верите*, – как поверите, если буду говорить вам о небесном?

А́: *Никто не восходил на небо, как только сшедший с небес Сын Человеческий, сущий на небесах.*

Ин. 3:14–17

А: И как Моисей вознес змию в пустыне, так *должно вознесену быть Сыну Человеческому,*

В: *дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную.*

С: **Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного,**

В': *дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную.*

А́: Ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но *чтобы мир спасен был чрез Него.*

Ин. 3:18–21

А: *Верующий в Него не судится,*

В: *а неверующий уже осужден, потому что не уверовал во имя Единородного Сына Божия.*

С: **Суд же состоит в том, что свет пришел в мир;**

В': *но люди более возлюбили тьму, нежели свет, потому что дела их были злы; ибо всякий, делающий злое, ненавидит свет и не идет к свету, чтобы не обличились дела его, потому что они злы,*

А́: *а поступающий по правде идет к свету, дабы явны были дела его, потому что они в Боге соделаны.*

Ин. 3:22–26

А: *После сего пришел Иисус с учениками Своими в землю Иудейскую и там жил с ними и крестил.*

В: *А Иоанн также крестил в Еноне, близ Салима, потому что там было много воды; и приходили [туда] и крестились, ибо Иоанн еще не был заключен в темницу.*

С: **Тогда у Иоанновых учеников произошел спор с Иудеями об очищении.**

В': *И пришли к Иоанну и сказали ему: равви! Тот, Который был с тобою при Иордане и о Котором ты свидетельствовал,*

А́: *вот Он крестит, и все идут к Нему.*

Ин. 3:27–30

А: *Иоанн сказал в ответ: не может человек ничего принимать [на] [себя], если не будет дано ему с неба.*

В: *Вы сами мне свидетели в том, что я сказал: не я Христос, но я послан пред Ним.*

С: **Имеющий невесту есть жених,**

В': *а друг жениха, стоящий и внимающий ему, радостью радуется, слыша голос жениха.*

А́: *Сия-то радость моя исполнилась. Ему должно расти, а мне умяляться.*

Ин. 3:31–32

А: *Приходящий свыше и есть выше всех;*

В: **а сущий от земли земной и есть** и говорит, как сущий от земли;

В': **Приходящий с небес есть выше всех,** и что Он видел и слышал, о том и свидетельствует;

А́: *и никто не принимает свидетельства Его.*

Ин. 3:33–36

А: *Принявший Его свидетельство сим запечатлел, что Бог истинен,*

В: *ибо Тот, Которого послал Бог, говорит слова Божий;*

С: **ибо не мерою дает Бог Духа.**

В': *Отец любит Сына и все дал в руку Его.*

А́: Верующий в Сына имеет жизнь вечную, а не верующий в Сына не увидит жизни, но гнев Божий пребывает на нем.

Ин. 4:1–9

А: Когда же узнал Иисус о [дошедшем до] фарисеев слухе, что Он более приобретает учеников и крестит, нежели Иоанн, – хотя Сам Иисус не крестил, а ученики Его, – то оставил Иудею и пошел опять в Галилею. Надлежало же Ему проходить через Самарию.

В: Итак приходит Он в город Самарийский, называемый Сихарь, близ участка земли, данного Иаковом сыну своему Иосифу.

С: Там был колодезь Иаковлев. Иисус, утрудившись от пути, сел у колодезя. Было около шестого часа.

В': Приходит женщина из Самарии почерпнуть воды. Иисус говорит ей: дай Мне пить.

А́: Ибо ученики Его отлучились в город купить пищи. Женщина Самарянская говорит Ему: как ты, будучи Иудей, просишь пить у меня, Самарянки? ибо Иудеи с Самарянами не сообщаются.

Ин. 4:10–15

А: Иисус сказал ей в ответ: если бы ты знала дар Божий и Кто говорит тебе: дай Мне пить, то ты сама просила бы у Него, и Он дал бы тебе воду живую.

В: Женщина говорит Ему: господин! тебе и почерпнуть нечем, а колодезь глубок; откуда же у тебя вода живая?

С: Неужели ты больше отца нашего Иакова, который дал нам этот колодезь и сам из него пил, и дети его, и скот его?

В': Иисус сказал ей в ответ: всякий, пьющий воду сию, возжаждет опять, а кто будет пить воду, которую Я дам ему, тот не будет жаждать вовек; но вода, которую Я дам ему, сделается в нем источником воды, текущей в жизнь вечную.

А́: Женщина говорит Ему: господин! дай мне этой воды, чтобы мне не иметь жажды и не приходить сюда черпать.

Ин. 4:16–21

А: Иисус говорит ей: пойди, позови мужа твоего и приди сюда. Женщина сказала в ответ: у меня нет мужа. Иисус

говорит ей: правду ты сказала, что у тебя нет мужа,

В: ибо у тебя было пять мужей, и *тот, которого ныне имеешь, не муж тебе*; это справедливо ты сказала.

С: Женщина говорит Ему: **Господи! вижу, что Ты пророк.**

В': Отцы наши поклонялись на этой горе, а вы говорите, что *место, где должно поклоняться, находится в Иерусалиме.*

А́: Иисус говорит ей: *поверь Мне, что наступает время, когда и не на горе сей, и не в Иерусалиме будете поклоняться Отцу.*

Ин. 4:22–26

А: Вы не знаете, чему кланяетесь, а мы знаем, чему кланяемся, ибо *спасение от Иудеев.*

В: Но настанет время и настало уже, когда *истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине*, ибо таких поклонников Отец ищет Себе.

С: **Бог есть дух,**

В': и *поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине.*

А́: Женщина говорит Ему: *знаю, что придет Мессия, то есть Христос; когда Он придет, то возвестит нам все.* Иисус говорит ей: *это Я, Который говорю с тобою.*

Ин. 4:27–31

А: В это время *пришли ученики Его, и удивились, что Он разговаривал с женщиною; однакож ни один не сказал: чего Ты потребуешь? или: о чем говоришь с нею?*

В: Тогда *женщина оставила водонос свой и пошла в город, и говорит людям:*

С: **пойдите, посмотрите Человека,** Который сказал мне все, что я сделала: не Он ли Христос?

В': *Они вышли из города и пошли к Нему.*

А́: Между тем *ученики просили Его, говоря: Равви! ешь.*

Ин. 4:32–38

А: Но Он сказал им: *у Меня есть пища, которой вы не знаете.* Посему ученики говорили между собою: разве кто принес Ему есть?

В: Иисус говорит им: *Моя пища есть творить волю Пославшего Меня и совершить дело Его.*

С: Не говорите ли вы, что еще четыре месяца, и наступит жатва? А **Я говорю вам: возведите очи ваши и посмотрите на нивы**, как они побелели и поспели к жатве.

В': Жнущий получает награду и собирает плод в жизнь вечную, так что и сеющий и жнущий вместе радоваться будут, ибо в этом случае справедливо изречение: *один сеет, а другой жнет*.

А': Я послал вас жать то, над чем вы не трудились: другие трудились, а вы вошли в труд их.

Ин. 4:39–42

А: И многие Самаряне из города того уверовали в Него по слову женщины,

В: свидетельствовавшей, что Он сказал ей все, что она сделала.

С: И потому, **когда пришли к Нему Самаряне, то просили Его побыть у них;**

В': и Он пробыл там два дня. И еще большее число уверовали по Его слову.

А': А женщине той говорили: *уже не по твоим речам веруем, ибо сами слышали и узнали*, что Он истинно Спаситель мира, Христос.

Ин. 4:43–45

А: По прошествии же двух дней Он вышел оттуда и пошел в Галилею,

В: ибо Сам Иисус свидетельствовал,

С: **что пророк не имеет чести в своем отечестве.**

В': Когда пришел Он в Галилею,

А: то Галилеяне приняли Его, видев все, что Он сделал в Иерусалиме в праздник, – *ибо и они ходили на праздник*.

Ин. 4:46–51

А: Итак Иисус опять пришел в Кану Галилейскую, где претворил воду в вино. В Капернауме был некоторый царедворец, у которого сын был болен.

В: Он, услышав, что Иисус пришел из Иудеи в Галилею, пришел к Нему и просил Его придти и исцелить сына его, который был при смерти.

С: Иисус сказал ему: **вы не уверуете, если не увидите знамений и чудес.**

В': Царедворец говорит Ему: Господи! приди, пока не умер сын мой. Иисус говорит ему: пойдй, сын твой здоров. Он поверил слову, которое сказал ему Иисус, и пошел.

А́: На дороге встретили его слуги его и сказали: *сын твой здоров.*

Ин. 4:52–54

А: Он спросил у них: в котором часу стало ему легче?

В: Ему сказали: вчера в седьмом часу горячка оставила его.

С: Из этого **отец узнал,**

В': что это был *тот час, в который Иисус сказал ему: сын твой здоров,*

А́: и уверовал сам и весь дом его. Это второе чудо сотворил Иисус, возвратившись из Иудеи в Галилею.

Ин. 5:1–4

А: После сего был праздник Иудейский, и пришел Иисус в Иерусалим. Есть же в Иерусалиме у Овечьих [ворот] купальня, называемая по-еврейски *Вифезда*, при которой было пять крытых ходов.

В: В них *лежало великое множество больных, слепых, хромым, иссохших,*

С: ожидающих движения воды, ибо **Ангел Господень по временам** сходил в купальню и **возмущал воду,**

В': и *кто первый входил [в нее] по возмущении воды,*

А́: тот *выздоровливал*, какою бы ни был одержим болезнью.

Ин. 5:5–9

А: Тут был человек, *находившийся в болезни* тридцать восемь лет.

В: *Иисус, увидев его лежащего и узнав, что он лежит уже долгое время, говорит ему: хочешь ли быть здоров?*

С: Больной отвечал Ему: так, Господи; но **не имею человека, который опустил бы меня в купальню,** когда возмутится вода; когда же я прихожу, другой уже сходит прежде меня.

В': *Иисус говорит ему: встань, возьми постель твою и ходи.*

А́: И он *тотчас выздоровел*, и взял постель свою и пошел. Было же это в день субботний.

Ин. 5:10–14

А: Посему *Иудеи говорили исцеленному*, сегодня суббота; не должно тебе брать постели.

В: Он *отвечал им: Кто меня исцелил, Тот мне сказал: возьми постель твою и ходи.*

С: Его спросили: **кто Тот Человек**, Который сказал тебе: возьми постель твою и ходи?

В': *Исцеленный же не знал, кто Он*, ибо Иисус скрылся в народе, бывшем на том месте.

А́: Потом *Иисус встретил его в храме и сказал ему: вот, ты выздоровел; не греши больше, чтобы не случилось с тобою чего хуже.*

Ин. 5:15–23

А: Человек сей пошел и объявил Иудеям, что исцеливший его есть Иисус. И *стали Иудеи гнать Иисуса* и искали убить Его за то, что Он делал такие [дела] в субботу.

В: Иисус же говорил им: *Отец Мой доныне делает, и Я делаю.*

С: И еще более искали убить Его Иудеи за то, что **Он** не только нарушал субботу, но и **Отцем Своим называл Бога, делая Себя равным Богу.**

В': На это Иисус сказал: истинно, истинно говорю вам: Сын ничего не может творить Сам от Себя, если не увидит Отца творящего: ибо, *что творит Он, то и Сын творит также.* Ибо Отец любит Сына и показывает Ему все, что творит Сам; и покажет Ему дела больше сих, так что вы удивитесь. Ибо, как Отец воскрешает мертвых и оживляет, так и Сын оживляет, кого хочет.

А́: Ибо Отец и не судит никого, но весь суд отдал Сыну, дабы все чтили Сына, как чтут Отца. *Кто не чтит Сына, тот не чтит и Отца, пославшего Его.*

Ин. 5:24–30

А: Истинно, истинно говорю вам: *слушающий слово Мое и верующий в Пославшего Меня* имеет жизнь вечную, и на суд не приходит, но перешел от смерти в жизнь.

В: Истинно, истинно говорю вам: *наступает время, и настало уже, когда мертвые услышат глас Сына Божия и, услышав, оживут.*

С: Ибо, как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе. И дал Ему власть производить и суд, потому что **Он есть Сын Человеческий.**

В': Не дивитесь сему; *ибо наступает время, в которое все, находящиеся в гробах, услышат глас Сына Божия; и изыдут творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло – в воскресение осуждения.*

А: Я ничего не могу творить Сам от Себя. Как слышу, так и сужу, и суд Мой праведен; *ибо не ищу Моей воли, но воли пославшего Меня Отца.*

Ин. 5:31–35

А: Если Я свидетельствую Сам о Себе, то свидетельство Мое не есть истинно. *Есть другой, свидетельствующий о Мне;*

В: и Я знаю, что истинно то свидетельство, которым он свидетельствует о Мне.

С: **Вы посылали к Иоанну, и он засвидетельствовал об истине.**

В': Впрочем Я не от человека принимаю свидетельство, но говорю это для того, чтобы вы спаслись.

А: Он был светильник, горящий и светящий; а вы хотели малое время порадоваться при свете его.

Ин. 5:36–38

А: Я же имею свидетельство больше Иоаннова:

В: ибо дела, которые Отец дал Мне совершить, самые дела сии, Мною творимые, свидетельствуют о Мне, что Отец послал Меня.

С: И пославший Меня **Отец Сам засвидетельствовал о Мне.**

В': А вы ни гласа Его никогда не слышали, ни лица Его не видели; и не имеете слова Его пребывающего в вас,

А: потому что вы не веруете Тому, Которого Он послал.

Ин. 5:39–47

А: Исследуйте Писания, ибо вы думаете чрез них иметь жизнь вечную; а они свидетельствуют о Мне.

В: Но вы не хотите придти ко Мне, чтобы иметь жизнь. Не принимаю славы от человеков, но знаю вас: *вы не имеете в себе любви к Богу.*

С: **Я пришел во имя Отца Моего**, и не принимаете Меня; а если иной придет во имя свое, его примете.

В': Как вы можете веровать, когда друг от друга принимаете славу, а *славы, которая от Единого Бога, не ищете?*

А: Не думайте, что Я буду обвинять вас пред Отцем: есть на вас обвинитель Моисей, на которого вы уповаете. Ибо если бы вы верили Моисею, то поверили бы и Мне, потому что он писал о Мне. Если же его *писаниям не верите*, как поверите Моим словам?

Ин. 6:1–9

А: После сего пошел Иисус на ту сторону моря Галилейского, [в] [окрестности] Тивериады. *За Ним последовало множество народа, потому что видели чудеса, которые Он творил над больными.*

В: Иисус взошел на гору и там *сидел с учениками Своими.*

С: **Приближалась же Пасха, праздник Иудейский.**

В': Иисус, возведя очи и увидев, что множество народа идет к Нему, говорит Филиппу: где нам купить хлебов, чтобы их накормить? Говорил же это, испытывая его; ибо *Сам знал, что хотел сделать.*

А: Филипп отвечал Ему: им на двести динариев не довольно будет хлеба, чтобы каждому из них досталось хотя понемногу. Один из учеников Его, Андрей, брат Симона Петра, говорит Ему: здесь есть у одного мальчика пять хлебов ячменных и две рыбки; но *что это для такого множества?*

Ин. 6:10–13

А: Иисус сказал: велите им возлечь. Было же на том месте много травы. *Итак возлегло людей числом около пяти тысяч.*

В: Иисус, взяв хлебы и *воздав благодарение, роздал ученикам, а ученики возлежавшим*, также и рыбы, сколько кто хотел.

С: **И когда насытились,**

В': то *сказал ученикам Своим: соберите оставшиеся куски, чтобы ничего не пропало.*

А́: *И собрали, и наполнили двенадцать коробов кусками от пяти ячменных хлебов, оставшимися у тех, которые ели.*

Ин. 6:14–15

А: Тогда *люди, видевшие чудо, сотворенное Иисусом, сказали:*

В: **это истинно Тот Пророк, Которому должно придти в мир.**

А́: Иисус же, узнав, что *хотят придти*, нечаянно взять его и сделать царем, опять удалился на гору один.

Ин. 6:16–21

А: Когда же настал вечер, то ученики Его сошли к морю и, *войдя в лодку, отправились на ту сторону моря, в Капернаум.*

В: Становилось темно, а *Иисус не приходил к ним. Дул сильный ветер, и море волновалось.*

С: Проплыв около двадцати пяти или тридцати стадий, они **увидели Иисуса, идущего по морю** и приближающегося к лодке, и испугались.

В': Но Он сказал им: *это Я; не бойтесь.*

А́: Они хотели принять Его в лодку; и тотчас *лодка пристала к берегу, куда плыли.*

Ин. 6:22–25

А: На другой день *народ, стоявший по ту сторону моря, видел, что там, кроме одной лодки, в которую вошли ученики Его, иной не было,*

В: и что *Иисус не входил в лодку с учениками Своими, а отплыли одни ученики Его.*

С: Между тем пришли из Тивериады другие лодки близко к тому месту, где ели **хлеб по благословению Господнем.**

В': Итак, когда народ увидел, что тут *нет Иисуса, ни учеников Его,*

А́: то вошли в лодки и *приплыли в Капернаум, ища Иисуса. И, найдя Его на той стороне моря, сказали Ему: Равви! когда Ты сюда пришел?*

Ин. 6:26–31

А: Иисус сказал им в ответ: истинно, истинно говорю вам: вы ищете Меня не потому, что видели чудеса, но потому, что *ели хлеб и насытились.*

В: *Старайтесь не о пище тленной, но о пище, пребывающей в жизнь вечную, которую даст вам Сын Человеческий, ибо на Нем положил печать [Свою] Отец, Бог.*

С: Итак сказали Ему: **что нам делать, чтобы творить дела Божий?**

В': Иисус сказал им в ответ: *вот дело Божие, чтобы вы веровали в Того, Кого Он послал.*

А́: На это сказали Ему: какое же Ты дашь знамение, чтобы мы увидели и поверили Тебе? что Ты делаешь? Отцы наши ели манну в пустыне, как *написано: хлеб с неба дал им есть.*

Ин. 6:32–38

А: Иисус же сказал им: истинно, истинно говорю вам: не Моисей дал вам хлеб с неба, а *Отец Мой дает вам истинный хлеб с небес.* Ибо хлеб Божий есть тот, который сходит с небес и дает жизнь миру.

В: На это сказали Ему: *Господи! подавай нам всегда такой хлеб.*

С: Иисус же сказал им: **Я семь хлеб жизни; приходящий ко Мне не будет алкать, и верующий в Меня не будет жаждать никогда.**

В': Но Я сказал вам, что *вы и видели Меня, и не веруете.*

А́: *Все, что дает Мне Отец, ко Мне придет; и приходящего ко Мне не изгоню вон, ибо Я сошел с небес не для того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшего Меня Отца.*

Ин. 6:39–40

А: *Воля же пославшего Меня Отца есть та, чтобы из того, что Он Мне дал, ничего не погубить, но все то воскресить в последний день.*

А́: *Воля Пославшего Меня есть та, чтобы всякий, видящий Сына и верующий в Него, имел жизнь вечную; и Я воскрешу его в последний день.*

Ин. 6:41–43

А: *Возроптали на Него Иудеи за то, что Он сказал:*

В: *Я есмь хлеб, сшедший с небес.*

С: И говорили: **не Иисус ли это, сын Иосифов, Которого отца и Мать мы знаем?**

В': Как же говорит Он: *я сшел с небес?*

А́: Иисус сказал им в ответ: *не ропщите между собою.*

Ин. 6:44–45

А: *Никто не может придти ко Мне, если не привлечет его Отец, пославший Меня; и Я воскрешу его в последний день.*

В: У пророков написано: и **будут все научены Богом.**

А́: *Всякий, слышавший от Отца и научившийся, приходит ко Мне.*

Ин. 6:46

А: Это не то, чтобы кто видел Отца,

В: кроме Того, **Кто есть от Бога;**

А́: Он видел Отца.

Ин. 6:47–51

А: Истинно, истинно говорю вам: *верующий в Меня имеет жизнь вечную.*

В: *Я семь хлеб жизни.*

С: Отцы ваши ели манну в пустыне и умерли; **хлеб же, сходящий с небес, таков, что ядущий его не умрет.**

В': *Я хлеб живой, сшедший с небес;*

А́: *ядущий хлеб сей будет жить вовек,*

Ин. 6:51f

А: **хлеб** же,

В: *который Я дам,*

В': **есть Плоть Моя,**

А: *которую Я отдам за жизнь мира.*

Ин. 6:52–58

А: Тогда Иудеи стали спорить между собою, говоря: *как Он может дать нам есть Плоть Свою!*

В: Иисус же сказал им: истинно, истинно говорю вам: *если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни.*

С: *Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день.*

Д: **Ибо Плоть Моя истинно есть пища, и Кровь Моя истинно есть питье.**

С': *Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем.*

В': Как послал Меня живой Отец, и Я живу Отцем, [так] и ядущий Меня жить будет Мною.

А́: Сей-то есть хлеб, сшедший с небес. Не так, как отцы ваши ели манну и умерли: ядущий хлеб сей жить будет вовек.

Ин. 6:59–66

А: Сие говорил Он в синагоге, уча в Капернауме. Многие из учеников Его, слыша то, говорили: какие странные слова! кто может это слушать?

В: Но Иисус, зная Сам в Себе, что ученики Его ропщут на то, сказал им: *это ли соблазняет вас?* Что ж, если увидите Сына Человеческого восходящего [туда], где был прежде?

С: **Дух животворит; плоть не пользует нисколько.** Слова, которые говорю Я вам, суть дух и жизнь.

В': Но *есть из вас некоторые неверующие*. Ибо Иисус от начала знал, кто суть неверующие и кто предаст Его. И сказал: для того-то и говорил Я вам, что никто не может прийти ко Мне, если то не дано будет ему от Отца Моего.

А́: С этого времени *многие из учеников Его отошли от Него* и уже не ходили с Ним.

Ин. 6:67–71

А: Тогда Иисус сказал двенадцати: *не хотите ли и вы отойти?*

В: Симон Петр отвечал Ему: Господи! к кому нам идти?

С: Ты имеешь глаголы вечной жизни: и мы уверовали и познали, что **Ты Христос, Сын Бога живаго.**

В': Иисус отвечал им: не двенадцать ли вас избрал Я? но один из вас диавол.

А́: Это говорил Он об Иуде Симонове Искарите, ибо сей хотел предать Его, будучи один из двенадцати.

Ин. 7:1–3

А: После сего Иисус ходил по Галилее,

В: ибо по Иудее не хотел ходить, потому что Иудеи искали убить Его.

С: **Приближался праздник Иудейский** – поставление кущей.

В': Тогда братья Его сказали Ему: *выйди отсюда и пойди в Иудею,*

А́: чтобы и ученики Твои видели дела, которые Ты делаешь.

Ин. 7:4–10

А: Ибо никто не делает чего-либо втайне, и ищет сам быть известным. Если Ты творишь такие дела, то яви Себя миру. Ибо и братья Его не веровали в Него.

В: На это Иисус сказал им: *Мое время еще не настало*, а для вас всегда время. Вас мир не может ненавидеть, а Меня ненавидит, потому что Я свидетельствую о нем, что дела его злы.

С: Вы пойдите на праздник сей; а Я еще не пойду на сей праздник,

В': потому что *Мое время еще не исполнилось*. Сие сказав им, остался в Галилее.

А́: Но когда пришли братья Его, тогда и Он пришел на праздник не явно, а как бы тайно.

Ин. 7:11–18

А: Иудеи же искали Его на празднике и говорили: где Он? И много толков было о Нем в народе: одни говорили, что Он добр; а другие говорили: нет, но обольщает народ. Впрочем никто не говорил о Нем явно, боясь Иудеев.

В: Но в половине уже праздника вошел Иисус в храм и учил.

С: И дивились Иудеи, говоря: как Он знает Писания, не учившись?

В': Иисус, отвечая им, сказал: *Мое учение – не Мое, но Пославшего Меня*; кто хочет творить волю Его, тот узнает о сем учении, от Бога ли оно, или Я Сам от Себя говорю.

А́: Говорящий сам от себя ищет славы себе; а Кто ищет славы Пославшему Его, Тот истинен, и нет неправды в Нем.

Ин. 7:19–24

А: Не дал ли вам Моисей закона? и никто из вас не поступает по закону. За что ищите убить Меня? Народ сказал в ответ: не бес ли в Тебе? кто ищет убить Тебя?

В: Иисус, продолжая речь, сказал им: *одно дело сделал Я, и все вы дивитесь*.

С: Моисей дал вам обрезание-хотя оно не от Моисея, но от отцов, – и в субботу вы обрезываете человека.

В': Если в субботу принимает человек обрезание, чтобы не был нарушен закон Моисеев, – на Меня ли негодуете за то, что *Я всего человека исцелил в субботу?*

А́: *Не судите по наружности, но судите судом праведным.*

Ин. 7:25–30

А: Тут некоторые из Иерусалимлян говорили: не *Тот ли это, Которого ищут убить?*

В: Вот, Он говорит явно, и ничего не говорят Ему: не удостоверились ли начальники, что Он подлинно Христос? Но *мы знаем Его, откуда Он;*

С: Христос же когда придет, никто не будет знать, откуда Он.

В': Тогда Иисус возгласил в храме, уча и говоря: и *знаете Меня, и знаете, откуда Я;* и Я пришел не Сам от Себя, но истинен Пославший Меня, Которого вы не знаете. Я знаю Его, потому что Я от Него, и Он послал Меня.

А́: И искали схватить Его, но никто не наложил на Него руки, потому что *еще не пришел час Его.*

Ин. 7:31–36

А: Многие же из народа уверовали в Него и говорили: когда придет Христос, неужели сотворит больше знамений, нежели сколько Сей сотворил?

В: Услышали фарисеи такие толки о Нем в народе, и послали фарисеи и первосвященники служителей – схватить Его.

С: Иисус же сказал им: еще недолго быть Мне с вами, и пойду к Пославшему Меня;

В': *будете искать Меня, и не найдете; и где буду Я, [туда] вы не можете придти.*

А́: При сем Иудеи говорили между собою: куда Он хочет идти, так что мы не найдем Его? Не хочет ли Он идти в Еллинское рассеяние и учить Еллинов? Что значат сии слова, которые Он сказал: будете искать Меня, и не найдете; и где буду Я, [туда] вы не можете придти?

Ин. 7:37–40

А: В последний же великий день праздника стоял Иисус и возгласил, говоря: *кто жаждет, иди ко Мне и пей.*

В: Кто верует в Меня, у *того*, как сказано в Писании, *из чрева потекут реки воды живой*.

С: **Сие сказал Он о Духе, Которого имели принять верующие в Него:**

В': *ибо еще не было на них Духа Святаго, потому что Иисус еще не был прославлен.*

А́: Многие из народа, услышав сии слова, говорили: *Он точно пророк.*

Ин. 7:41–53

А: Другие говорили: это Христос. А иные говорили: *разве из Галилеи Христос придет?* Не сказано ли в Писании, что Христос придет от семени Давидова и из Вифлеема, из того места, откуда был Давид?

В: Итак *произошла о Нем распря в народе*. Некоторые из них хотели схватить Его; но никто не наложил на Него рук. И так служители возвратились к первосвященникам и фарисеям, и сии сказали им: для чего вы не привели Его?

С: Служители отвечали: **никогда человек не говорил так, как Этот Человек.**

В': Фарисеи сказали им: неужели и вы прельстились? Уверовал ли в Него кто из начальников, или из фарисеев? Но *этот народ невежда в законе, проклят он.*

А́: Никодим, приходивший к Нему ночью, будучи один из них, говорит им: судит ли закон наш человека, если прежде не выслушают его и не узнают, что он делает? На это сказали ему: и ты не из Галилеи ли? рассмотри и увидишь, что *из Галилеи не приходит пророк*. И разошлись все по домам.

Ин. 8:1–11

А: Иисус же пошел на гору Елеонскую. А утром опять пришел в храм, и весь народ шел к Нему. Он сел и учил их. Тут книжники и фарисеи *привели к Нему женщину, взятую в прелюбодеянии, и, поставив ее посреди*, сказали Ему: Учитель! эта женщина взята в прелюбодеянии; а Моисей в законе заповедал нам побивать таких камнями: Ты что скажешь?

В: Говорили же это, искушая Его, чтобы найти что-нибудь к обвинению Его. Но *Иисус, наклонившись низко, писал перстом на земле*, не обращая на них внимания.

С: Когда же продолжали спрашивать Его, Он, восклонившись, сказал им: **кто из вас без греха, первый брось на нее камень.**

В': И *опять, наклонившись низко, писал на земле.*

А́: Они же, услышав [то] и будучи обличаемы совестью, стали уходить один за другим, начиная от старших до последних; и *остался один Иисус и женщина, стоящая посреди.* Иисус, восклонившись и не видя никого, кроме женщины, сказал ей: женщина! где твои обвинители? никто не осудил тебя? Она отвечала: никто, Господи. Иисус сказал ей: и Я не осуждаю тебя; иди и впредь не греши.

Ин. 8:12–14

А: Опять говорил Иисус [к народу] и сказал им: Я свет миру; *кто последует за Мною, тот не будет ходить во тьме, но будет иметь свет жизни.*

В: Тогда фарисеи сказали Ему: *Ты Сам о Себе свидетельствуешь, свидетельство Твое не истинно.*

В': Иисус сказал им в ответ: *если Я и Сам о Себе свидетельствую, свидетельство Мое истинно;*

А́: потому что *Я знаю, откуда пришел и куда иду, а вы не знаете, откуда Я и куда иду.*

Ин. 8:15–20

А: *Вы судите по плоти; Я не сужу никого.* А если и сужу Я, то суд Мой истинен, потому что Я не один, но Я и Отец, пославший Меня.

В: А и в законе вашем написано, что двух человек свидетельство истинно. Я Сам свидетельствую о Себе, и *свидетельствует о Мне Отец, пославший Меня.*

С: Тогда **сказали Ему: где Твой Отец?**

В': Иисус отвечал: вы не знаете ни Меня, ни Отца Моего; *если бы вы знали Меня, то знали бы и Отца Моего.*

А́: Сии слова говорил Иисус у сокровищницы, когда учил в храме; и никто не взял Его, потому что *еще не пришел час Его.*

Ин. 8:21–27

А: Опять сказал им Иисус: Я отхожу, и будете искать Меня, и умрете во грехе вашем. *Куда Я иду, [туда]вы не можете придти.*

В: Тут Иудеи говорили: неужели Он убьет Сам Себя, что говорит: «куда Я иду, вы не можете придти»? Он сказал им: вы от нижних, *Я от вышних*; вы от мира сего, Я не от сего мира.

С: Потому Я и сказал вам, что вы умрете во грехах ваших; ибо **если не уверуете, что это Я, то умрете во грехах ваших.**

В': Тогда сказали Ему: кто же Ты? Иисус сказал им: *от начала Сущий*, как и говорю вам.

А́: Много имею говорить и судить о вас; но Пославший Меня есть истинен, и что Я слышал от Него, то и говорю миру. *Не поняли, что Он говорил им об Отце.*

Ин. 8:28–30

А: Итак Иисус сказал им: *когда вознесете Сына Человеческого, тогда узнаете,*

В: что это Я и что *ничего не делаю от Себя*, но как научил Меня Отец Мой, так и говорю.

С: **Пославший Меня есть со Мною;**

В': Отец не оставил Меня одного, ибо *Я всегда делаю то, что Ему угодно.*

А́: Когда Он говорил это, *многие уверовали в Него.*

Ин. 8:31–36

А: Тогда сказал Иисус к уверовавшим в Него Иудеям: *если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики,*

В: и *познаете истину, и истина сделает вас свободными.*

С: Ему отвечали: **мы семя Авраамово и не были рабами никому никогда;** как же Ты говоришь: *сделаетесь свободными?*

В': Иисус отвечал им: истинно, истинно говорю вам: *всякий, делающий грех, есть раб греха.* Но раб не пребывает в доме вечно; сын пребывает вечно.

А́: Итак, *если Сын освободит вас, то истинно свободны будете.*

Ин. 8:37–41

А: Знаю, что вы семя Авраамово; однако ищите убить Меня, потому что слово Мое не вмещается в вас. Я говорю то, что видел у Отца Моего; а *вы делаете то, что видели у отца вашего.*

В: Сказали Ему в ответ: *отец наш есть Авраам.*

С: Иисус сказал им: **если бы вы были дети Авраама, то дела Авраамовы делали бы.**

В': А теперь ищите убить Меня, Человека, сказавшего вам истину, которую слышал от Бога: *Авраам этого не делал.*

А́: *Вы делаете дела отца вашего.*

Ин. 8:41f-44

А: На это сказали Ему: мы не от любодеяния рождены; *одного Отца имеем, Бога.*

В: Иисус сказал им: *если бы Бог был Отец ваш, то вы любили бы Меня,*

С: потому что **Я от Бога исшел и пришел;** ибо Я не Сам от Себя пришел, но Он послал Меня.

В': *Почему вы не понимаете речи Моей?* Потому что не можете слышать слова Моего.

А́: *Ваш отец диавол;* и вы хотите исполнять похоти отца вашего. Он был человекоубийца от начала и не устоял в истине, ибо нет в нем истины. Когда говорит он ложь, говорит свое, ибо он лжец и отец лжи.

Ин. 8:45–51

А: А как Я истину говорю, то не верите Мне. Кто из вас обличит Меня в неправде? *Если же Я говорю истину, почему вы не верите Мне?* Кто от Бога, тот слушает слова Божий. Вы потому не слушаете, что вы не от Бога.

В: На это Иудеи отвечали и сказали Ему: *не правду ли мы говорим, что Ты Самарянин и что бес в Тебе?*

С: Иисус отвечал: во Мне беса нет; но **Я чту Отца Моего,**

В': а *вы бесчестите Меня.* Впрочем Я не ищу Моей славы: есть Ищущий и Судящий.

А́: Истинно, истинно говорю вам: *кто соблюдет слово Мое, тот не увидит смерти вовек.*

Ин. 8:52–59

А: Иудеи сказали Ему: теперь узнали мы, что бес в Тебе. Авраам умер и пророки, а Ты говоришь: кто соблюдет слово Мое, тот не вкусит смерти вовек. *Неужели Ты больше отца нашего Авраама, который умер?* и пророки умерли:

В: *чем Ты Себя делаешь?*

С: Иисус отвечал: если Я Сам Себя славлю, то слава Моя ничто. **Меня прославляет Отец Мой**, о Котором вы говорите, что Он Бог ваш.

В': И вы не poznали Его, а Я знаю Его; и если скажу, что не знаю Его, то буду подобный вам лжец. Но Я знаю Его и соблюдаю слово Его.

А́: Авраам, отец ваш, рад был увидеть день Мой; и увидел и возрадовался. На это сказали Ему Иудеи: Тебе нет еще пятидесяти лет, – и Ты видел Авраама? Иисус сказал им: истинно, истинно говорю вам: *прежде нежели был Авраам, Я есмь*. Тогда взяли каменья, чтобы бросить на Него; но Иисус скрылся и вышел из храма, пройдя посреди них, и пошел далее.

Ин. 9:1–5

А: И, проходя, увидел человека, слепого от рождения. Ученики Его спросили у Него: Равви! кто согрешил, он или родители его, что родился слепым?

В: Иисус отвечал: не согрешил ни он, ни родители его, но *[это для] [того]*, чтобы на нем явились дела Божий.

С: **Мне должно делать дела Пославшего Меня, доколе есть день;**

В': *приходит ночь, когда никто не может делать.*

А́: *Доколе Я в мире, Я свет миру.*

Ин. 9:6–11

А: Сказав это, Он плюнул на землю, сделал брение из плюновения и помазал брением глаза Слепому, и сказал ему: *пойди, умойся в купальне Силоам, что значит: посланный*. Он пошел и умылся, и пришел зрячим.

В: Тут соседи и видевшие прежде, что он был слеп, говорили: не тот ли это, который сидел и просил милостыни?

С: Иные говорили: это он, а иные: похож на него. **Он же говорил: это я.**

В': Тогда спрашивали у него: *как открылись у тебя глаза!*

А́: Он сказал в ответ: *Человек, называемый Иисус, сделал брение, помазал глаза мои и сказал мне: пойди на купальню Силоам и умойся*. Я пошел, умылся и прозрел.

Ин. 9:12–16

А: Тогда сказали ему: где Он? Он отвечал: *не знаю*.

В: *Повели сего бывшего слепца к фарисеям.*

С: **А была суббота**, когда Иисус сделал брение и отверз ему очи.

В': *Спросили его также и фарисеи*, как он прозрел. Он сказал им: брение положил Он на мои глаза, и я умылся, и вижу.

А́: Тогда некоторые из фарисеев говорили: не от Бога Этот Человек, потому что не хранит субботы. Другие говорили: как может человек грешный творить такие чудеса? И *была между ними распря.*

Ин. 9:17–23

А: Опять говорят слепому: ты что скажешь о Нем, потому что Он отверз тебе очи? *Он сказал: это пророк.*

В: Тогда Иудеи не поверили, что он был слеп и прозрел, доколе не призвали родителей сего прозревшего и *спросили их: это ли сын ваш*, о котором вы говорите, что родился слепым? как же он теперь видит? Родители его сказали им в ответ: мы знаем, что это сын наш и что он родился слепым,

С: а как теперь видит, не знаем, или **кто отверз ему очи, мы не знаем.**

В': Сам в совершенных летах; самого спросите; *пусть сам о себе скажет.*

А́: Так отвечали родители его, потому что боялись Иудеев; ибо Иудеи сговорились уже, чтобы, *кто признает Его за Христа, того отлучать от синагоги.* Посему-то родители его и сказали: он в совершенных летах; самого спросите.

Ин. 9:24–34

А: Итак, вторично призвали человека, который был слеп, и сказали ему: *воздай славу Богу*; мы знаем, что Человек Тот грешник. Он сказал им в ответ: грешник ли Он, не знаю; одно знаю, что я был слеп, а теперь вижу.

В: Снова спросили его: *что сделал Он с тобою? как отверз твои очи?* Отвечал им: я уже сказал вам, и вы не слушали; что еще хотите слышать? или и вы хотите сделаться Его учениками?

С: Они же укорили его и сказали: ты ученик Его, а мы Моисеевы ученики. Мы знаем, что с Моисеем говорил Бог; **Сего**

же не знаем, откуда Он.

В': Человек [прозревший] сказал им в ответ: это и удивительно, что *вы не знаете, откуда Он, а Он отверз мне очи.*

А́: Но мы знаем, что грешников Бог не слушает; но кто чтит Бога и творит волю Его, того слушает. От века не слыхано, чтобы кто отверз очи слепорожденному. *Если бы Он не был от Бога, не мог бы творить ничего.* Сказали ему в ответ: во грехах ты весь родился, и ты ли нас учишь? И выгнали его вон.

Ин. 9:35–38

А: Иисус, услышав, что выгнали его вон, и найдя его, сказал ему: *ты веруешь ли в Сына Божия?*

В: Он отвечал и сказал: а кто Он, Господи, чтобы мне веровать в Него?

С: Иисус сказал ему: и **видел ты Его,**

В': и Он говорит с тобою.

А́: Он же сказал: *верую, Господи! И поклонился Ему.*

Ин. 9:39–41

А: И сказал Иисус: *на суд пришел Я в мир сей, чтобы невидящие видели, а видящие стали слепы.*

В: Услышав это, некоторые из фарисеев, бывших с Ним, сказали Ему: **неужели и мы слепы?**

А́: Иисус сказал им: если бы вы были слепы, то не имели бы [на] [себе] греха; но как вы говорите, что видите, то грех остается на вас.

Ин. 10:1–5

А: Истинно, истинно говорю вам: *кто не дверью входит во двор овчий, но перелезает инуде, тот вор и разбойник;*

В: а входящий дверью есть пастырь овец.

С: Ему придверник отворяет, и овцы слушаются голоса его, и **он зовет своих овец по имени** и выводит их.

В': И когда выведет своих овец, идет перед ними; а овцы за ним идут, потому что знают голос его.

А́: За чужим же не идут, но бегут от него, потому что не знают чужого голоса.

Ин. 10:6–10

А: Сию притчу сказал им Иисус; но они не поняли, что такое Он говорил им. Итак опять Иисус сказал им: истинно, истинно говорю вам, что *Я дверь овцам*.

В: *Все, сколько их ни приходило предо Мною, суть воры и разбойники*; но овцы не послушали их.

А́: Я есмь дверь: кто войдет Мною, тот спасется, и войдет, и выйдет, и пажить найдет.

В': *Вор приходит только для того, чтобы украсть, убить и погубить*. Я пришел для того, чтобы имели жизнь и имели с избытком.

Ин. 10:11–16

А: Я есмь пастырь добрый: пастырь добрый полагает жизнь свою за овец.

В: А наемник, не пастырь, которому овцы не свои, *видит приходящего волка, и оставляет овец, и бежит*; и волк расхищает овец, и разгоняет их. А наемник бежит, потому что наемник, и нерадит об овцах.

С: **Я семь пастырь добрый**; и знаю Моих, и Мои знают Меня.

В': Как Отец знает Меня, [так] *и Я знаю Отца; и жизнь Мою полагаю за овец*.

А́: Есть у Меня и другие овцы, которые не сего двора, и тех надлежит Мне привести: и они услышат голос Мой, и *будет одно стадо и один Пастырь*.

Ин. 10:17–18

А: Потому *любит Меня Отец*,

В: что *Я отдаю жизнь Мою, чтобы опять принять ее*.

С: Никто не отнимает ее у Меня, но **Я Сам отдаю ее**.

В': *Имею власть отдать ее и власть имею опять принять ее*.

А́: Сию заповедь получил Я от Отца Моего.

Ин. 10:19–21

А: От этих слов опять произошла между Иудеями распря. Многие из них говорили: *Он одержим бесом*

В: и *безумствует*;

С: **что слушаете Его?**

В': Другие говорили: *это слова не бесноватого*;

А́: может ли бес отверзать очи слепым!

Ин. 10:22–30

А: Настал же тогда в Иерусалиме [праздник] обновления, и была зима. И ходил Иисус в храме, в притворе Соломоновом. Тут Иудеи обступили Его и говорили Ему: долго ли Тебе держать нас в недоумении? если Ты Христос, скажи нам прямо.

В: Иисус отвечал им: *Я сказал вам, и не верите; дела, которые творю Я во имя Отца Моего, они свидетельствуют о Мне.*

С: **Но вы не верите, ибо вы не из овец Моих**, как Я сказал вам.

В': *Овцы Мои слушаются голоса Моего, и Я знаю их; и они идут за Мною. И Я даю им жизнь вечную, и не погибнут вовек; и никто не похитит их из руки Моей.*

А́: Отец Мой, Который дал Мне их, больше всех; и никто не может похитить их из руки Отца Моего. *Я и Отец – одно.*

Ин. 10:31–33

А: Тут опять Иудеи схватили камень, чтобы побить Его.

В: Иисус отвечал им: *много добрых дел показал Я вам от Отца Моего; за которое из них хотите побить Меня камнями?*

С: Иудеи сказали Ему в ответ: не за доброе дело хотим побить Тебя камнями, но за богохульство и за то, что **Ты, будучи человек, делаешь Себя Богом.**

В': Иисус отвечал им: не написано ли в законе вашем: Я сказал: вы боги? Если Он назвал богами тех, к которым было слово Божие, и не может нарушиться Писание,

А́: Тому ли, Которого Отец освятил и послал в мир, вы говорите: богохульствуешь, потому что Я сказал: Я Сын Божий?

Ин. 10:37–39

А: *Если Я не творю дел Отца Моего, не верьте Мне;*

В: а если творю, то, *когда не верите Мне, верьте делам Моим,*

С: чтобы узнать и поверить, что **Отец во Мне и Я в Нем.**

В': Тогда опять искали схватить Ею;

А́: но Он уклонился от рук их,

Ин. 10:40–42

А: и пошел опять за Иордан, на то место, где прежде крестил Иоанн, и остался там. *Многие пришли к Нему*

В: и говорили, что Иоанн не сотворил никакого чуда, но **все, что сказал Иоанн о Нем, было истинно.**

А́: И многие там уверовали в Него.

Ин. 11:1–5

А: Был болен некто Лазарь из Вифании, из селения, [где жили] Мария и Марфа, сестра ее.

В: Мария же, которой брат Лазарь был болен, была [та], которая помазала Господа миром и отерла ноги Его волосами своими.

С: Сестры послали сказать Ему: **Господи! вот, кого Ты любишь, болен.**

В': Иисус, услышав [то], сказал: эта болезнь не к смерти, но к славе Божией, да прославится через нее Сын Божий.

А́: Иисус же любил Марфу и сестру ее и Лазаря.

Ин. 11:6–17

А: Когда же услышал, что он болен, то пробыл два дня на том месте, где находился.

В: После этого сказал ученикам: пойдем опять в Иудею. Ученики сказали Ему: *Равви! давно ли Иудеи искали побить Тебя камнями, и Ты опять идешь туда?* Иисус отвечал: не двенадцать ли часов во дне? кто ходит днем, тот не спотыкается, потому что видит свет мира сего; а кто ходит ночью, спотыкается, потому что нет света с ним.

С: Сказав это, говорит им потом: *Лазарь, друг наш, уснул; но Я иду разбудить его.*

Д: Ученики Его сказали: **Господи! если уснул, то выздоровеет.**

С': Иисус говорил о смерти его, а они думали, что Он говорит о сне обыкновенном.

В': Тогда Иисус сказал им прямо: Лазарь умер; и радуюсь за вас, что Меня не было там, дабы вы уверовали; но пойдем к нему. Тогда Фома, иначе называемый Близнец, сказал ученикам: *пойдем и мы умрем с ним.*

А́: Иисус, придя, нашел, что он уже четыре дня в гробе.

Ин. 11:18–30

А: Вифания же была близ Иерусалима, стадиях в пятнадцати; и многие из Иудеев пришли к Марфе и Марии утешать их [в] [печали] о брате их. Марфа, услышав, что идет Иисус, пошла навстречу Ему; *Мария же сидела дома.*

В: Тогда Марфа сказала Иисусу: Господи! если бы Ты был здесь, не умер бы брат мой. Но и теперь знаю, что чего *Ты попросишь у Бога, даст Тебе Бог.* Иисус говорит ей: воскреснет брат твой.

С: Марфа сказала Ему: знаю, что воскреснет в воскресение, в последний день. Иисус сказал ей: **Я есмь воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет.** И всякий, живущий и верующий в Меня, не умрет вовек. Веришь ли сему?

В': Она говорит Ему: так, Господи! *я верую, что Ты Христос, Сын Божий, грядущий в мир.*

А́: Сказав это, пошла и позвала тайно Марию, сестру свою, говоря: Учитель здесь и зовет тебя. *Она, как скоро услышала, поспешно встала и пошла к Нему.* Иисус еще не входил в селение, но был на том месте, где встретила Его Марфа.

Ин. 11:31–37

А: Иудеи, которые были с нею в доме и утешали ее, видя, что Мария поспешно встала и вышла, пошли за нею, полагая, что она пошла на гроб – плакать там. Мария же, придя туда, где был Иисус, и увидев Его, пала к ногам Его и сказала Ему: Господи! *если бы Ты был здесь, не умер бы брат мой.*

В: Иисус, когда увидел ее плачущую и пришедших с нею Иудеев плачущих, *Сам восскорбел духом и возмущился*

С: и сказал: где вы положили его? Говорят Ему: **Господи! пойди и посмотри.**

В': *Иисус прослезился.* Тогда Иудеи говорили: смотри, как Он любил его.

А́: А некоторые из них сказали: *не мог ли Сей, отверзший очи слепому, сделать, чтобы и этот не умер?*

Ин. 11:38–45

А: Иисус же, опять скорбя внутренне, приходит ко гробу. То была пещера, и камень лежал на пей. Иисус говорит: отнимите камень. Сестра умершего, Марфа, говорит Ему: Господи! уже смердит; ибо четыре дня, как он во гробе. Иисус говорит ей: не

сказал ли Я тебе, что, если будешь веровать, увидишь славу Божию?

В: Итак отняли камень [от пещеры], где лежал умерший. Иисус же возвел очи к небу и сказал: *Отче! благодарю Тебя, что Ты услышал Меня. Я и знал, что Ты всегда услышишь Меня;*

С: но сказал [сие] для народа, здесь стоящего, чтобы поверили, что Ты послал Меня.

В': Сказав это, Он воззвал громким голосом: *Лазарь! иди вон.* И вышел умерший, обвитый по рукам и ногам погребальными пеленами, и лицо его обвязано было платком. Иисус говорит им: развяжите его, пусть идет.

А́: Тогда многие из Иудеев, пришедших к Марии и видевших, что сотворил Иисус, уверовали в Него.

Ин. 11:46–53

А: А некоторые из них пошли к фарисеям и сказали им, что сделал Иисус. Тогда первосвященники и фарисеи собрали совет и говорили: *что нам делать? Этот Человек много чудес творит.* Если оставим Его так, то все уверуют в Него, и придут Римляне и овладеют и местом нашим и народом.

В: Один же из них, некто *Каиафа*, будучи на тот год первосвященником, сказал им: вы ничего не знаете, и не подумаете,

С: что лучше нам, чтобы один человек умер за людей, нежели чтобы весь народ погиб.

В': Сие же он сказал не от себя, но, будучи на тот год первосвященником, предсказал, что Иисус умрет за народ, и не только за народ, но чтобы и рассеянных чад Божиих собрать воедино.

А́: С этого дня положили убить Его.

Ин. 11:54–57

А: Посему Иисус уже не ходил явно между Иудеями, а пошел оттуда в страну близ пустыни, в город, называемый Ефраим, и там оставался с учениками Своими.

В: *Приближалась Пасха Иудейская,*

С: и многие из всей страны пришли в Иерусалим перед Пасхою, чтобы очиститься.

В': Тогда искали Иисуса и, стоя в храме, говорили друг другу: как вы думаете? *не придет ли Он на праздник?*

А': Первосвященники же и фарисеи дали приказание, что если кто узнает, где Он будет, то объявил бы, дабы взять Его.

Ин. 12:1–11

А: За шесть дней до Пасхи пришел Иисус в Вифанию, где был Лазарь умерший, которого Он воскресил из мертвых. Там приготовили Ему вечерю, и Марфа служила, и Лазарь был одним из возлежавших с Ним.

В: Мария же, взяв фунт нардового чистого драгоценного мира, помазала ноги Иисуса и отерла волосами своими ноги Его; и дом наполнился благоуханием от мира.

С: Тогда **один из учеников Его, Иуда Симонов Искарот, который хотел предать Его**, сказал: Для чего бы не продать это миро за триста динариев и не раздать нищим? Сказал же он это не потому, чтобы заботился о нищих, но потому, что был вор. Он имел [при себе денежный] ящик и носил, что туда опускали.

В': Иисус же сказал: оставьте ее; *она сберегла это на день погребения Моего*. Ибо нищих всегда имеете с собою, а Меня не всегда.

А': Многие из Иудеев узнали, что Он там, и пришли не только для Иисуса, но чтобы видеть и Лазаря, которого Он воскресил из мертвых. *Первосвященники же положили убить и Лазаря*, потому что ради него многие из Иудеев приходили и веровали в Иисуса.

Ин. 12:12–19

А На другой день множество народа, пришедшего на праздник, услышав, что Иисус идет в Иерусалим, взяли пальмовые ветви, *вышли навстречу Ему*

В: и *воскликали: осанна! благословен грядущий во имя Господне, Царь Израилев!*

С: Иисус же, найдя молодого осла, сел на него, как написано: **Не бойся, дочь Сионова! се, Царь твой грядет, сидя на молодом осле.**

В': Ученики Его сперва не поняли этого; но когда прославился Иисус, тогда *вспомнили, что так было о Нем написано, и это сделали Ему.*

А': Народ, бывший с Ним прежде, свидетельствовал, что Он вызвал из гроба Лазаря и воскресил его из мертвых. Потому и встретил Его народ, ибо слышал, что Он сотворил это чудо. Фарисеи же говорили между собою: видите ли, что не успеваете ничего? *весь мир идет за Ним.*

Ин. 12:20–28

А: Из пришедших на поклонение в праздник были некоторые Еллины. Они подошли к Филиппу, который был из Вифсаиды Галилейской, и просили его, говоря: господин! нам хочется видеть Иисуса. Филипп идет и говорит о том Андрею; и потом Андрей и Филипп рассказывают о том Иисусу. Иисус же сказал им в ответ: *пришел час прославиться Сыну Человеческому.*

В: Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, пав в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода. *Любящий душу свою погубит ее; а ненавидящий душу свою в мире сем сохранит ее в жизнь вечную.*

С: Кто Мне служит, Мне да последует;

В': и *где Я, там и слуга Мой будет. И кто Мне служит, того почитит Отец Мой.*

А': Душа Моя теперь возмутилась; и что Мне сказать? Отче! избавь Меня от часа сего! Но *на сей час Я и пришел.* Отче! прославь имя Твое. Тогда пришел с неба глас: и прославил и еще прославлю.

Ин. 12:28–36

А: Народ, стоявший и слышавший [то], говорил: это гром; а другие говорили: Ангел говорил Ему. Иисус на это сказал: *не для Меня был глас сей, но для народа.* Ныне суд миру сему; ныне князь мира сего изгнан будет вон.

В: И *когда Я вознесен буду от земли, всех привлеку к Себе.*

С: Сие говорил Он, давая разуместь, какою смертью Он умрет.

В': Народ отвечал Ему: мы слышали из закона, что Христос пребывает вовек; как же Ты говоришь, что должно вознесену быть Сыну Человеческому? кто Этот Сын Человеческий?

А́: Тогда Иисус сказал им: *еще на малое время свет есть с вами; ходите, пока есть свет, чтобы не объяла вас тьма: а ходящий во тьме не знает, куда идет. Доколе свет с вами, веруйте в свет, да будете сынами света. Сказав это, Иисус отошел и скрылся от них.*

Ин. 12:37–43

А: Столько чудес сотворил Он пред ними, и они не веровали в Него,

В: да сбудется слово Исайи пророка: *Господи! кто поверил слышанному от нас? и кому открылась мышца Господня?* Потому не могли они веровать, что,

С: как еще сказал Исайя, **народ сей ослепил глаза свои и окаменил сердце свое**, да не видят глазами, и не уразумеют сердцем, и не обратятся, чтобы Я исцелил их.

В': *Сие сказал Исайя, когда видел славу Его и говорил о Нем.*

А: Впрочем и из начальников многие уверовали в Него; но ради фарисеев не исповедывали, чтобы не быть отлученными от синагоги, ибо возлюбили больше славу человеческую, нежели славу Божию.

Ин. 12:44–50

А: Иисус же возгласил и сказал: *верующий в Меня не в Меня верует, но в Пославшего Меня.*

В: И видящий Меня видит Пославшего Меня. *Я свет пришел в мир, чтобы всякий верующий в Меня не оставался во тьме.*

С: И если кто услышит Мои слова и не поверит, Я не сужу его, ибо **Я пришел не судить мир, но спасти мир.**

В': *Отвергающий Меня и не принимающий слов Моих имеет судью себе: слово, которое Я говорил, оно будет судить его в последний день.*

А́: Ибо Я говорил не от Себя; но пославший Меня Отец, Он дал Мне заповедь, что сказать и что говорить. И Я знаю, что

заповедь Его есть жизнь вечная. Итак, что Я говорю, говорю, как сказал Мне Отец.

Ин. 13:1

А: *Перед праздником Пасхи*

В: Иисус, зная, что **пришел час Его перейти от мира сего к Отцу,**

А́: *[явил делом, что], возлюбив Своих сущих в мире, до конца возлюбил их.*

Ин. 13:2–11

А: И во время вечери, когда *дьявол уже вложил в сердце Иуде Симонову Искарйоту предать Его*, Иисус, зная, что Отец все отдал в руки Его, и что Он от Бога исшел и к Богу отходит, встал с вечери, снял *[с Себя верхнюю]* одежду и, взяв полотенце, препоясался. Потом влил воды в умывальницу и начал умывать ноги ученикам и отирать полотенцем, которым был препоясан.

В: Подходит к Симону Петру, и тот говорит Ему: **Господи! Тебе ли умывать мои ноги!**

С: Иисус сказал ему в ответ: **что Я делаю, теперь ты не знаешь, а уразумеешь после.**

В': Петр говорит Ему: *не умоешь ног моих вовек*. Иисус отвечав ему: *если не умою тебя, не имеешь части со Мною*. Симон Петр говорит Ему: **Господи!** не только ноги мои, но и руки и голову.

А́: Иисус говорит ему: *омытому нужно только ноги умыть, потому что чист весь; и вы чисты, но не все. Ибо знал Он предателя Своего, потому [и] сказал: не все вы чисты.*

Ин. 13:12–17

А: Когда же умыл им ноги и надел одежду Свою, то, возлегши опять, сказал им: *знаете ли, что Я сделал вам?* Вы называете Меня Учителем и Господом, и правильно говорите, ибо Я точно то.

В: *Итак, если Я, Господь и Учитель, умыл ноги вам, то и вы должны умывать ноги друг другу.*

С: **Ибо Я дал вам пример, чтобы и вы делали то же, что Я сделал вам.**

В': Истинно, истинно говорю вам: раб не больше господина своего, и посланник не больше пославшего его.

А́: Если это знаете, блаженны вы, когда исполняете.

Ин. 13:18–27

А: Не о всех вас говорю; Я знаю, которых избрал. Но да сбудется Писание: ядущий со Мною хлеб поднял на Меня пядь свою.

В: Теперь сказываю вам, прежде нежели [то]сбылось, дабы, когда сбудется, вы поверили, что это Я.

С: Истинно, истинно говорю вам: **принимаящий того, кого Я пошлю, Меня принимает; а принимающий Меня принимает Пославшего Меня.**

В': Сказав это, Иисус возмущился духом, и засвидетельствовал, и сказал: истинно, истинно говорю вам, что *один из вас предаст Меня.*

А́: Тогда ученики озирались друг на друга, недоумевая, о ком Он говорит. Один же из учеников Его, которого любил Иисус, возлежал у груди Иисуса. Ему Симон Петр сделал знак, чтобы спросил, кто это, о котором говорит. Он, припав к груди Иисуса, сказал Ему: Господи! кто это? Иисус отвечал: тот, кому Я, обмакнув кусок хлеба, подам. И, обмакнув кусок, подал Иуде Симонову Искароту. И *после сего куска вошел в него сатана.*

Ин. 13:27f-32

А: Тогда Иисус сказал ему: *что делаешь, делай скорее.* Но никто из возлежавших не понял, к чему Он это сказал ему. А как у Иуды был ящик, то некоторые думали, что Иисус говорит ему: купи, что нам нужно к празднику, или чтобы дал что-нибудь нищим.

В: Он, приняв кусок, тотчас вышел;

С: **а была ночь.**

В': Когда он вышел, Иисус сказал:

А́: ныне прославился Сын Человеческий, и Бог прославился в Нем. Если Бог прославился в Нем, то и Бог прославит Его в Себе, и *вскоре прославит Его.*

Ин. 13:33–14:4

А: Дети! недолго уже быть Мне с вами. Будете искать Меня, и, как сказал Я Иудеям, что, куда Я иду, вы не можете придти,

[так] и вам говорю теперь.

В: Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как *Я возлюбил вас, [так] и вы да любите друг друга*. По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою.

С: Симон Петр сказал Ему: Господи! куда Ты идешь? Иисус отвечал ему: **куда Я иду, ты не можешь теперь за Мною идти, а после пойдешь за Мною.**

В': Петр сказал Ему: Господи! почему я не могу идти за Тобою теперь? я душу мою положу за Тебя. Иисус отвечал ему: душу твою за Меня положишь? истинно, истинно говорю тебе: *не пропоет петух, как отречешься от Меня трижды.*

А́: Да не смущается сердце ваше; веруйте в Бога, и в Меня веруйте. В доме Отца Моего обителей много. А если бы не так, Я сказал бы вам: Я иду приготовить место вам. И когда пойду и приготовлю вам место, приду опять и возьму вас к Себе, чтобы и вы были, где Я. *А куда Я иду, вы знаете, и путь знаете.*

Ин. 14:5–14

А: Фома сказал Ему: Господи! не знаем, куда идешь; и как можем знать путь? Иисус сказал ему: *Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня.*

В: Если бы вы знали Меня, то знали бы и Отца Моего. И отныне знаете Его и видели Его. Филипп сказал Ему: Господи! покажи нам Отца, и довольно для нас. Иисус сказал ему: столько времени Я с вами, и ты не знаешь Меня, Филипп? Видевший Меня видел Отца; как же ты говоришь, покажи нам Отца? *Разве ты не веришь, что Я в Отце и Отец во Мне?*

С: Слова, которые говорю Я вам, говорю не от Себя; **Отец, пребывающий во Мне, Он творит дела.**

В': *Верьте Мне, что Я в Отце и Отец во Мне;* а если не так, то верьте Мне по самым делам. Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня, дела, которые творю Я. и он сотворит, и больше сих сотворит, потому что Я к Отцу Моему иду.

А́: И если чего попросите у Отца во имя Мое, то сделаю, да прославится Отец в Сыне. Если чего попросите во имя Мое, Я то сделаю.

Ин. 14:15–17

А: Если любите Меня, соблюдайте Мои заповеди.

В: И Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя, да пребудет с вами вовек,

С: **Духа истины,**

В': Которого мир не может принять, потому что не видит Его и не знает Его;

А́: а вы знаете Его, ибо Он с вами пребывает и в вас будет.

Ин. 14:18–20

А: Не оставляю вас сиротами; приду к вам. Еще немного, и мир уже не увидит Меня;

В: а вы увидите Меня, ибо **Я живу, и вы будете жить.**

А́: В тот день узнаете вы, что Я в Отце Моем, и вы во Мне, и Я в вас.

Ин. 14:21–31

А: Кто имеет заповеди Мои и соблюдает их, тот любит Меня; а кто любит Меня, тот возлюблен будет Отцем Моим; и Я возлюблю его и явлюсь ему Сам. Иуда – не Искариот – говорит Ему: Господи! что это, что Ты хочешь явить Себя нам, а не миру!

В: Иисус сказал ему в ответ: кто любит Меня, тот соблюдет слово Мое; и Отец Мой возлюбит его, и Мы придем к нему и обитель у него сотворим. Нелюбящий Меня не соблюдает слов Моих; слово же, которое вы слышите, не есть Мое, но пославшего Меня Отца.

С: Сие сказал Я вам, находясь с вами.

Д: Утешитель же, Дух Святый,

Е: **Которого пошлет Отец во имя Мое,**

Д': научит вас всему

С': и напомним вам все, что Я говорил вам.

В': Мир оставляю вам, мир Мой даю вам; не так, как мир дает, Я даю вам. Да не смущается сердце ваше и да не устрашается. Вы слышали, что Я сказал вам: *иду от вас и приду к вам*. Если бы вы любили Меня, то возрадовались бы, что Я сказал: *иду к Отцу*; ибо Отец Мой более Меня.

А́: И вот, Я сказал вам [о том], прежде нежели сбылось, дабы вы поверили, когда сбудется. Уже немного Мне говорить с

вами; ибо идет князь мира сего, и во Мне не имеет ничего. Но чтобы мир знал, что Я люблю Отца и, как заповедал Мне Отец, так и творю: встаньте, пойдем отсюда.

Ин. 15:1–6

А: Я есмь истинная виноградная лоза, а Отец Мой – виноградарь. *Всякую у Меня ветвь, не приносящую плода, Он отсекает;*

В: и всякую, приносящую плод, очищает, чтобы более принесла плода. Вы уже очищены через слово, которое Я проповедал вам. *Пребудьте во Мне, и Я в вас.* Как ветвь не может приносить плода сама собою, если не будет на лозе: так и вы, если не будете во Мне.

С: Я есмь лоза, а вы ветви;

В': *кто пребывает во Мне, и Я в нем, тот приносит много плода; ибо без Меня не можете делать ничего.*

А́: *Кто не пребудет во Мне, извергнется вон, как ветвь, и засохнет; а такие [ветви] собирают и бросают в огонь, и они сгорают.*

Ин. 15:7–10

А: *Если пребудете во Мне*

В: *и слова Мои в вас пребудут, то, чего ни пожелаете, просите, и будет вам.*

С: Тем прославится Отец Мой, если вы принесете много плода и будете Моими учениками. Как возлюбил Меня Отец, и Я возлюбил вас; пребудьте в любви Моей.

В': *Если заповеди Мои соблюдете,*

А́: *пребудете в любви Моей, как и Я соблюл заповеди Отца Моего и пребываю в Его любви.*

Ин. 15:11

А: Сие сказал Я вам, да радость Моя в вас пребудет и радость ваша будет совершенна.

Ин. 15:12–17

А: *Сия есть заповедь Моя, да любите, друг друга, как Я возлюбил вас.*

В: *Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих.*

С: Вы друзья Мои, если исполняете то, что Я заповедую вам. Я уже не называю вас рабами, ибо раб не знает, что делает господин его; но Я назвал вас друзьями, потому что сказал вам все, что слышал от Отца Моего.

В': Не вы Меня избрали, а Я вас избрал и поставил вас, чтобы вы шли и приносили плод, и чтобы плод ваш пребывал, дабы, чего ни попросите от Отца во имя Мое, Он дал вам.

А': Сие заповедаю вам, да любите друг друга.

Ин. 15:18–25

А: Если мир вас ненавидит, знайте, что Меня прежде вас возненавидел.

В: Если бы вы были от мира, то мир любил бы свое; а как вы не от мира, но Я избрал вас от мира, потому ненавидит вас мир.

С: Помните слово, которое Я сказал вам: раб не больше господина своего. Если Меня гнали, будут гнать и вас; если Мое слово соблюдали, будут соблюдать и ваше.

В': Но все то сделают вам за имя Мое, потому что не знают Пославшего Меня. Если бы Я не пришел и не говорил им, то не имели бы греха; а теперь не имеют извинения во грехе своем. Ненавидящий Меня ненавидит и Отца моего. Если бы Я не сотворил между ними дел, каких никто другой не делал, то не имели бы греха; а теперь и видели, и возненавидели и Меня и Отца Моего.

А': Но да сбудется слово, написанное в законе их: возненавидели Меня напрасно.

Ин. 15:26

А: Когда же приидет Утешитель,

*В: Которого Я пошлю вам от Отца, С: **Дух истины,***

В': Который от Отца исходит,

А': Он будет свидетельствовать о Мне;

Ин. 15:27–16:4

А: а также и вы будете свидетельствовать, потому что вы сначала со Мною. Сие сказал Я вам, чтобы вы не соблазнились.

В: Изгонят вас из синагог;

С: даже **наступает время, когда всякий, убивающий вас, будет думать, что он тем служит Богу.**

В': *Так будут поступать, потому что не познали ни Отца, ни Меня.*

А: Но Я сказал вам сие для того, чтобы вы, когда придет то время, вспомнили, что Я сказывал вам о том; не говорил же сего вам сна -чала, потому что был с вами.

Ин. 16:5–15

А: А теперь иду к Пославшему Меня, и никто из вас не спрашивает Меня: куда идешь? Но оттого, что Я сказал вам это, печалью исполнилось сердце ваше. Но Я истину говорю вам:

В: лучше для вас, чтобы Я пошел; ибо, если Я не пойду, Утешитель не приидет к вам; а если пойду, то пошлю Его к вам,

С: и Он, придя, обличит мир о грехе и о правде и о суде: о грехе, что не веруют в Меня; о правде, что **Я иду к Отцу Моему**, и уже не увидите Меня; о суде же, что князь мира сего осужден.

В': Еще многое имею сказать вам; но вы теперь не можете вместить. *Когда же приидет Он, Дух истины, то наставит вас на всякую истину:* ибо не от Себя говорить будет, но будет говорить, что услышит, и будущее возвестит вам. Он прославит Меня, потому что от Моего возьмет и возвестит вам.

А: *Все, что имеет Отец, есть Мое;* потому Я сказал, что от Моего возьмет и возвестит вам.

Ин. 16:16–22

А: *Вскоре вы не увидите Меня, и опять вскоре увидите Меня, ибо Я иду к Отцу.*

В: Тут [некоторые] из учеников Его сказали один другому: *что это Он говорит нам: вскоре не увидите Меня, и опять вскоре увидите Меня, и: Я иду к Отцу?* Итак они говорили: что это говорит Он: «вскоре»? Не знаем, что говорит.

С: Иисус, уразумев, что хотят спросить Его, сказал им: о том ли спрашиваете вы один другого, что Я сказал: **вскоре не увидите Меня, и опять вскоре увидите Меня?**

В': Истинно, истинно говорю вам: вы восплачете и возрыдаете, а мир возрадуется; *вы печальны будете, но печаль*

ваша в радость будет. Женщина, когда рождает, терпит скорбь, потому что пришел час ее; но когда родит младенца, уже не помнит скорби от радости, потому что родился человек в мир.

А: Так и вы теперь имеете печаль; но Я у вижу вас опять, и возрадуется сердце ваше, и радости вашей никто не отнимет у вас;

Ин. 16:23–30

А: и в тот день вы не спросите Меня ни о чем. Истинно, истинно говорю вам: о чем ни попросите Отца во имя Мое, даст вам. Доныне вы ничего не просили во имя Мое; просите, и получите, чтобы радость ваша была совершенна.

В: Доселе Я говорил вам притчами; но наступает время, когда уже не буду говорить вам притчами, но прямо возвещу вам об Отце. В тот день будете просить во имя Мое, и не говорю вам, что Я буду просить Отца о вас:

С: ибо Сам Отец любит вас, потому что вы возлюбили Меня и уверовали, что Я исшел от Бога.

В': Я исшел от Отца и пришел в мир; и опять оставляю мир и иду к Отцу. Ученики Его сказали Ему: вот, теперь Ты прямо говоришь, и притчи не говоришь никакой.

А: Теперь видим, что Ты знаешь все и не имеешь нужды, чтобы кто спрашивал Тебя. Посему веруем, что Ты от Бога исшел.

Ин. 16:31–33

А: Иисус отвечал им: теперь веруете? Вот, наступает час, и настал уже, что вы рассеетесь каждый в свою [сторону] и Меня оставите одного;

В: но Я не один, потому что Отец со Мною. Сие сказал Я вам, чтобы вы имели во Мне мир.

А: В мире будете иметь скорбь; но мужайтесь: Я победил мир.

Ин. 17:1–5

А: После сих слов Иисус возвел очи Свои на небо и сказал: Отче! пришел час, прославь Сына Твоего,

В: да и Сын Твой прославит Тебя, так как Ты дал Ему власть над всякою плотью, да всему, что Ты дал Ему, даст Он жизнь вечную.

С: Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа.

В': *Я прославил Тебя на земле, совершил дело, которое Ты поручил Мне исполнить.*

А́: *И ныне прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира.*

Ин. 17:6–8

А: *Я открыл имя Твое человекам, которых Ты дал Мне от мира;*

В: *они были Твои, и Ты дал их Мне, и они сохранили слово Твое.*

С: **Ныне уразумели они, что все, что Ты дал Мне, от Тебя есть,**

В': *ибо слова, которые Ты дал Мне, Я передал им,*

А́: *и они приняли, и уразумели истинно, что Я исшел от Тебя, и уверовали, что Ты послал Меня.*

Ин. 17:9–13

А: *Я о них молю: не о всем мире молю, но о тех, которых Ты дал Мне, потому что они Твои. И все Мое Твое, и Твое Мое; и Я прославился в них.*

В: *Я уже не в мире, но они в мире, а Я к Тебе иду. Отче Святой! соблюди их во имя Твое, [тех], которых Ты Мне дал,*

С: **чтобы они были едино, как и Мы.**

В': *Когда Я был с ними в мире, Я соблюдал их во имя Твое; тех, которых Ты дал Мне, Я сохранил, и никто из них не погиб, кроме сына погибели, да сбудется Писание.*

А́: *Ныне же к Тебе иду, и сие говорю в мире, чтобы они имели в себе радость Мою совершенную.*

Ин. 17:14–19

А: *Я передал им слово Твое; и мир возненавидел их, потому что они не от мира, как и Я не от мира.*

В: *Не молю, чтобы Ты взял их из мира, но чтобы сохранил их от зла.*

С: **Они не от мира, как и Я не от мира.**

В': *Освяти их истиною Твоею; слово Твое есть истина.*

А́: *Как Ты послал Меня в мир, [так] и Я послал их в мир. И за них Я посвящаю Себя, чтобы и они были освящены истиною.*

Ин. 17:20–26

А: Не о них же только молю, но и о верующих в Меня по слову их, да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, [так] и они да будут в Нас едино, – да уверует мир, что Ты послал Меня.

В: И славу, которую Ты дал Мне, Я дал им:

С: да будут едино, как Мы едино.

Д: Я в них, и Ты **во Мне**;

С': да будут совершены воедино, и да познает мир, что Ты послал Меня и возлюбил их, как возлюбил Меня.

В': Отче! которых Ты дал Мне, хочу, чтобы там, где Я, и они были со Мною, да видят славу Мою, которую Ты дал Мне, потому что возлюбил Меня прежде основания мира.

А́: Отче праведный! и мир Тебя не познал; а Я познал Тебя, и сии познали, что Ты послал Меня. И Я открыл им имя Твое и открою, да любовь, которою Ты возлюбил Меня, в них будет, и Я в них.

Ин. 18:1–2

А: Сказав сие, Иисус вышел с учениками Своими за поток Кедрон,

В: где был сад,

С: в который **вошел Сам и ученики Его**.

В': Знал же это место и Иуда, предатель Его,

А́: потому что Иисус часто собирался там с учениками Своими.

Ин. 18:3–9

А: Итак Иуда, взяв отряд [воинов] и служителей от первосвященников и фарисеев, приходит туда с фонарями и светильниками и оружием.

В: Иисус же, зная все, что с Ним будет, вышел и сказал им: кого ищете ? Ему отвечали: Иисуса Назорея. Иисус говорит им: это Я.

С: Стоял же с ними и Иуда, предатель Его. И **когда сказал им: это Я, они отступили назад и пали на землю**.

В' Опять спросил их: кого ищете? Они сказали: Иисуса Назорея. Иисус отвечал: Я сказал вам, что это Я;

А́: итак, если Меня ищете, оставьте их, пусть идут, да сбудется слово, ременное Им: из тех, которых Ты Мне дал, Я не погубил никого.

Ин. 18:10–11

А: Симон же *Петр*, имея меч, извлек его, и ударил первосвященнического раба, и отсек ему правое ухо.

В: Имя рабу было Малх.

А́: Но *Иисус* сказал *Петру*: *вложи меч в ножны;*

Ин. 18:11f-14

А: *неужели Мне не пить чаши, которую дал Мне Отец?*

В: Тогда воины и тысяченачальник и служители Иудейские **взяли Иисуса и связали Его**, и отвели Его сперва к Анне, ибо он был тесть Каиафе, который был на тот год первосвященником.

А́: Это был Каиафа, который подал совет Иудеям, что *лучше одному человеку умереть за народ.*

Ин. 18:14–15

А: *За Иисусом следовали Симон Петр и другой ученик;*

В: *ученик же сей был знаком первосвященнику и вошел с Иисусом во двор первосвященнический.*

С: А Петр стоял вне за дверями.

В': Потом *другой ученик, который был знаком первосвященнику, вышел,*

А́: *и сказал придвернице, и ввел Петра.*

Ин. 18:17–18

А: *Тут раба придверница говорит Петру.*

В: и ты не из учеников ли Этого Человека? Он сказал: нет.

А́: Между тем рабы и служители, разведя огонь, потому что было холодно, стояли и грелись. *Петр также стоял с ними и грелся.*

Ин. 18:19–24

А: *Первосвященник же спросил Иисуса об учениках Его и обучении Его.*

В: Иисус отвечал ему: *Я говорил явно миру; Я всегда учил в синагоге и в храме, где всегда Иудеи сходятся, и тайно не говорил ничего.*

С: Что спрашиваешь Меня? **спроси слышавших, что Я говорил им;** вот, они знают, что Я говорил.

В': Когда Он сказал это, один из служителей, стоявший близко, ударил Иисуса по щеке, сказав: так отвечаешь Ты первосвященнику? Иисус отвечал ему: *если Я сказал худо, покажи, что худо; а если хорошо, что ты бьешь Меня?*

А́: Анна послал Его связанного к первосвященнику Каиафе.

Ин. 18:25–27

А: Симон же Петр стоял и грелся. Тут сказали ему: *не из учеников ли Его и ты?*

В: Он отрекся и сказал: нет.

А́: Один из рабов первосвященнических, родственник тому, которому Петр отсек ухо, говорит: *не я ли видел тебя с Ним в саду!*

В': *Петр опять отрекся;* и тотчас запел петух.

Ин. 18:28–32

А: От Каиафы повели Иисуса в преторию. Было утро; и они не вошли в преторию, чтобы не оскверниться, но *чтобы [можно было] есть пасху.*

В: Пилат вышел к ним и сказал: в чем вы обвиняете Человека Сего? *Они сказали ему в ответ: если бы Он не был злодей, мы не предали бы Его тебе.*

С: Пилат сказал им: **возьмите Его вы, и по закону вашему судите Его.**

В': Иудеи сказали ему: *нам не позволено предавать смерти никого, –*

А́: да сбудется слово Иисусово, которое сказал Он, давая разуметь, *какою смертью Он умрет.*

Ин. 18:33–35

А: Тогда Пилат опять вошел в преторию, и призвал Иисуса, и сказал Ему: *Ты Царь Иудейский!*

В: Иисус отвечал ему: **от себя ли ты говоришь это, или другие сказали тебе о Мне?**

А́: Пилат отвечал: разве я Иудей? *Твой народ и первосвященники предали Тебя мне; что Ты сделал?*

Ин. 18:36

А: Иисус отвечал: *Царство Мое не от мира сею;*

В: если бы от мира сего было Царство Мое, то служители Мои подвизались бы за Меня, чтобы Я не был предан Иудеям;

А: но ныне Царство Мое не отсюда.

Ин. 18:37–38

А: Пилат сказал Ему: *итак Ты Царь!*

В: Иисус отвечал: *ты говоришь, что Я Царь.*

С: Я на то родился и на то пришел в мир, чтобы **свидетельствовать о истине;**

В': *всякий, кто от истины, слушает гласа Моего.*

А: Пилат сказал Ему: *что есть истина!*

Ин. 18:38f-40

А: И, сказав это, опять вышел к Иудеям и сказал им: я *никакой вины не нахожу в Нем.*

В: Есть же у вас обычай, чтобы я одного отпускал вам на Пасху; **хотите ли, отпущу вам Царя Иудейского?**

А: Тогда опять закричали все, говоря: *не Его, но Варавву.* Варавва же был разбойник.

Ин. 19:1–3

А: Тогда Пилат взял Иисуса и *[велел] бить Его.*

В: И воины, сплети венеч из терна, возложили Ему на голову, и одели Его в багряницу, и говорили: **радуйся, Царь Иудейский!**

А: *и били Его по ланитам.*

Ин. 19:4–6

А: Пилат опять вышел и сказал им: вот, я вывожу Его к вам, чтобы вы знали, что я *не нахожу в Нем никакой вины.*

В: Тогда *вышел Иисус в терновом венце и в багрянице.*

С: И сказал им [Пилат]: **се, Человек!**

В': Когда же увидели Его первосвященники и служители, то закричали: *распни, распни Его!* Пилат говорит им: *возьмите Его вы, и распните;*

А: *ибо я не нахожу в Нем вины.*

Ин. 19:7–11

А: Иудеи отвечали ему: мы имеем закон, и по закону нашему Он должен умереть,

В: потому что *сделал Себя Сыном Божиим*. Пилат, услышав это слово, больше убоился.

С: И опять вошел в преторию и сказал Иисусу: **откуда Ты?** Но Иисус не дал ему ответа.

В': Пилат говорит Ему: мне ли не отвечаешь? не знаешь ли, что я имею власть распять Тебя и власть имею отпустить Тебя? Иисус отвечал: *ты не имел бы надо Мною никакой власти, если бы не было дано тебе свыше;*

А: посему более греха на том, кто предал Меня тебе.

Ин. 19:12–16

А: С этого [времени] Пилат искал отпустить Его.

В: Иудеи же кричали: еслипустишь Его, ты не друг кесарю; *всякий, делающий себя царем, противник кесарю*. Пилат, услышав это слово, вывел вон Иисуса и сел на судилище, на месте, называемом Лифостротон, а по-еврейски Гаввафа.

С: Тогда была пятница перед Пасхою, и час шестый. И сказал [Пилат] Иудеям: **се, Царь ваш!**

В': Но они закричали: возьми, возьми, распни Его! Пилат говорит им: Царя ли вашего распну? Первосвященники отвечали: *нет у нас царя, кроме кесаря*.

А: Тогда наконец он предал Его им на распятие. И взяли Иисуса и повели.

Ин. 19:17–20

А: И, неся крест Свой, Он вышел на место, называемое Лобное, по-еврейски Голгофа; там распяли Его и с Ним двух других, по ту и по другую сторону, а посреди Иисуса.

В: Пилат же написал и надпись, и поставил на кресте. С: Написано было: **Иисус Назорей, Царь Иудейский**.

В': Эту надпись читали многие из Иудеев,

А: потому что место, где был распят Иисус, было недалеко от города, и написано было по-еврейски, по-гречески, по-римски.

Ин. 19:21–22

А: Первосвященники же Иудейские сказали Пилату: не пиши: Царь Иудейский,

В: но что Он говорил: **Я Царь Иудейский**.

А́: Пилат отвечал: *что я написал, то написал.*

Ин. 19:23–24

А: *Воины же, когда распяли Иисуса, взяли одежды Его и разделили на четыре части, каждому воину по части, и хитон; хитон же был не сшитый, а весь тканый сверху. Итак сказали друг другу: не станем раздирать его, а бросим о нем жребий, чей будет,*

В: – да сбудется ременное в Писании:

А́: *разделили ризы Мои между собою и об одежде Моей бросали жребий. Так поступили воины.*

Ин. 19:25–27

А: При кресте Иисуса стояли Мать Его и сестра Матери Его, Мария Клеопова, и Мария Магдалина. Иисус, увидев Мать

В: *и ученика тут стоящего, которого любил,*

А́: *говорит Матери Своей: Жено! се, сын Твой.*

В': *Потом говорит ученику: се, Мать твоя! И с этого времени ученик сей взял Ее к себе.*

Ин. 19:28–30

А: После того Иисус, зная, что уже все совершилось, да сбудется Писание,

В: говорит: жажду.

А́: Тут стоял сосуд, полный уксуса. [Воины], напоив уксусом губку и наложив на иссоп, поднесли к устам Его. *Когда же Иисус вкусил уксуса, сказал: совершилось! И, преклонив главу, предал дух.*

Ин. 19:31–37

А: Но так как [тогда] была пятница, то Иудеи, дабы не оставить тел на кресте в субботу, – ибо та суббота была день великий, – просили Пилата, чтобы перебить у них голени и снять их. Итак пришли воины, и у первого перебили голени, и у другого, распятого с Ним. Но, придя к Иисусу, как увидели Его уже умершим, *не перебили у Него голеней,*

В: *но один из воинов копьем пронзил Ему ребра, и тотчас истекла кровь и вода.*

С: И видевший засвидетельствовал, и истинно свидетельство его; он знает, что говорит истину, дабы вы

поверили.

А: Ибо сие произошло, да сбудется Писание: кость Его да не сокрушится.

В': Также и в другом [месте] Писание говорит: воззрят на Того, Которого пронзили.

Ин. 19:38–42

А: После сего Иосиф из Аримафеи – ученик Иисуса, но тайный из страха от Иудеев, – просил Пилата, чтобы снять тело Иисуса; и Пилат позволил. Он пошел и снял тело Иисуса.

В: Пришел также и Никодим, – приходивший прежде к Иисусу ночью, – и принес состав из смирны и алая, литр около ста. Итак они взяли тело Иисуса и обвили его пеленами с благовониями, как обыкновенно погребают Иудеи.

С: **На том месте, где Он распят, был сад,**

В': и в саду гроб новый, в котором еще никто не был положен.

А: Там положили Иисуса ради пятницы Иудейской, потому что гроб был близко.

Ин. 20:1–3

А: В первый же [день] недели Мария Магдалина приходит ко гробу рано,

В: когда было еще темно, и видит, что камень отвален от гроба.

С: Итак, **бежит и приходит** к Симону Петру и к другому ученику, которого любил Иисус,

В': и говорит им: унесли Господа из гроба, и не знаем, где положили Его.

А: Тотчас вышел Петр и другой ученик, и пошли ко гробу.

Ин. 20:4–10

А: Они побежали оба вместе; но другой ученик бежал скорее Петра, и пришел ко гробу первый. И, наклонившись, увидел лежащие пелены; но не вошел [во гроб].

В: Вслед за ним *приходит Симон Петр, и входит во гроб,*

С: **и видит одни пелены лежащие, и плат,** который был на главе Его, не с пеленами лежащий, но особо свитый на другом месте.

В': Тогда *вошел и другой ученик, прежде пришедший ко гробу, и увидел, и уверовал.* Ибо они еще не знали из Писания, что Ему надлежало воскреснуть из мертвых.

А́: Итак ученики *опять возвратились к себе.*

Ин. 20:11–14

А: А Мария стояла у гроба и плакала. И, когда плакала, *наклонилась во гроб,*

В: и *видит двух Ангелов, в белом одеянии сидящих, одного у главы и другого у ног, где лежало тело Иисуса.* И они говорят ей: жена! что ты плачешь?

С: Говорит им. **унесли Господа моего, и не знаю, где положили Его**

В': Сказав сие, обратилась назад и *увидела Иисуса стоящего;*

А́: но не узнала, что это Иисус.

Ин. 20:15–18

А: Иисус говорит ей: жена! *что ты плачешь? кого ищешь!* Она, думая, что это садовник, говорит Ему: господин! если ты вынес Его, *скажи мне, где ты положил Его, и я возьму Его.*

В: Иисус говорит ей: Мария! Она, обратившись, говорит Ему: Раввунни! – что значит: Учитель! Иисус говорит ей: *не прикасайся ко Мне,*

С: **ибо Я еще не восшел к Отцу Моему;**

В': а *иди к братьям Моим и скажи им: восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему, и к Богу Моему и Богу вашему.*

А́: Мария Магдалина *идет и возвещает ученикам, [что]увидела Господа и [что] Он это сказал ей.*

Ин. 20:19–23

А: В тот же первый день недели вечером, когда двери [дома], где собирались ученики Его, были заперты из опасения от Иудеев, пришел Иисус, и стал посреди, и *говорит им: мир вам!* Сказав это, Он показал им руки и ноги и ребра Свои.

В: Ученики обрадовались, увидев Господа. Иисус же сказал им вторично: *мир вам!*

С: **как послал Меня Отец, [так] и Я посылаю вас.**

В': Сказав это, дунул, и говорит им: *примите Духа Святаго.*

А́: Кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся.

Ин. 20:24–28

А: Фома же, один из двенадцати, называемый Близнец, не был тут с ними, когда приходил Иисус. Другие ученики сказали ему: мы видели Господа.

В: Но он сказал им: если не увижу на руках Его ран от гвоздей, и не вложу перста моего в раны от гвоздей, и не вложу руки моей в ребра Его, не поверю.

С: После восьми дней опять были в доме ученики Его, и Фома с ними. Пришел Иисус, когда двери были заперты, **стал среди них и сказал: мир вам!**

В': Потом говорит Фоме: подай перст твой сюда и посмотри руки Мои; подай руку твою и вложи в ребра Мои; и не будь неверующим, но верующим.

А́: Фома сказал Ему в ответ: Господь мой и Бог мой!

Ин. 20:29–30

А: Иисус говорит ему: ты поверил, потому что увидел Меня;

В: **блаженны не видевшие и уверовавшие.**

А́: Много сотворил Иисус пред учениками Своими и других чудес, о которых не писано в книге сей.

Ин. 20:31

А: Сие же написано, дабы вы уверовали,

В: что **Иисус есть Христос, Сын Божий,**

А́: и, веруя, имели жизнь во имя Его.

Ин. 21:1–4

А: После того опять явился Иисус ученикам Своим при море Тивериадском.

В: Явился же так: были вместе Симон Петр, и Фома, называемый Близнец, и Нафанаил из Каны Галилейской, и сыновья Зеведеевы, и двое других из учеников Его. Симон Петр говорит им: *иду ловить рыбу.*

С: Говорят ему: **идем и мы с тобою.**

В': Пошли и тотчас вошли в лодку, и не поймали в ту ночь ничего.

А́: А когда уже настало утро, Иисус стоял на берегу; но *ученики не узнали, что это Иисус.*

Ин. 21:5–9

А: Иисус говорит им: *дети! есть ли у вас какая пища?* Они отвечали Ему: нет.

В: Он же сказал им: *закиньте сеть по правую сторону лодки, и поймаете. Они закинули, и уже не могли вытащить [сети]от множества рыбы.*

С: Тогда ученик, которого любил Иисус, говорит Петру: **это Господь.**

В': Симон же Петр, услышав, что это Господь, опоясался одеждою, – ибо он был наг, – и бросился в море. А другие ученики *приплыли в лодке*, – ибо недалеко были от земли, локтей около двухсот, – *таща сеть с рыбою.*

А́: Когда же вышли на землю, *видят разложенный огонь и на нем лежащую рыбу и хлеб.*

Ин. 21:10–13

А: Иисус говорит им: *принесите рыбы, которую вы теперь поймали.*

В: Симон Петр пошел и вытащил на землю сеть, наполненную большими рыбами, [которых было] сто пятьдесят три; и *при таком множестве не прорвалась сеть.*

С: Иисус говорит им: **придите, пообедайте.**

В': *Из учеников же никто не смел спросить Его: «кто Ты?»*, зная, что это Господь.

А́: Иисус приходит, берет хлеб и дает им, также и рыбу.

Ин. 21:14–17

А: Это уже *в третий раз явился Иисус ученикам Своим по воскресении Своем из мертвых.*

В: Когда же они обедали, Иисус говорит Симону Петру: *Симон Ионин! любишь ли ты Меня больше, нежели они?* [Петр] говорит Ему: так, Господи! Ты знаешь, что я люблю Тебя. С: [Иисус] **говорит ему: паси агнцев Моих.**

В': Еще говорит ему в другой раз: *Симон Ионин! любишь ли ты Меня!* [Петр] говорит Ему: так, Господи! Ты знаешь, что я люблю Тебя. [Иисус] говорит ему: *паси овец Моих.*

А́: *Говорит ему в третий раз: Симон Ионин! любишь ли ты Меня?*

Петр опечалился, что в третий раз спросил его: любишь ли Меня? и сказал Ему: Господи! Ты все знаешь; Ты знаешь, что я люблю Тебя. Иисус говорит ему: паси овец Моих.

Ин. 21:18–19

А: Истинно, истинно говорю тебе: *когда ты был молод, то препоясывался сам и ходил, куда хотел;*

В: *а когда состаришься, то прострешь руки твои,*

С: **и другой препояшет тебя, и поведет, куда не хочешь.**

В': Сказал же это, давая разуметь, *какою смертью [Петр] прославит Бога.*

А́: И, сказав сие, *говорит ему: иди за Мною.*

Ин. 21:20–24

А: Петр же, обратившись, видит идущего за ним ученика, которого любил Иисус и который на вечери, приклонившись к груди Его, сказал: Господи! кто предаст Тебя? Его увидев, Петр говорит Иисусу: Господи! а он что?

В: Иисус говорит ему: *если Я хочу, чтобы он пребыл, пока приду, что тебе [до того]?*

С: **ты иди за Мною.**

В': И пронеслось это слово между братьями, что ученик тот не умрет. Но Иисус не сказал ему, что не умрет, но: *если Я хочу, чтобы он пребыл, пока приду, что тебе [до того]?*

А́: Сей ученик и свидетельствует о сем, и написал сие; и знаем, что истинно свидетельство его.

Ин. 21:25

А: **Многое и другое сотворил Иисус;** но, если бы писать о том подробно, то, думаю, и самому миру не вместить бы написанных книг. Аминь.

Библиография

ИСТОЧНИКИ

1. *Афанасий Великий, архиепископ Александрийский. Творения. Ч. III. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1903. [-Афанасий. Творения]*
2. *Василий Великий, архиепископ Кесарии Каппадокийской. Творения, Ч. III. М.: типография Августа Семена, 1846. [-Василий. Творения]*
3. *Ветхозаветные апокрифы / Пер. Е. В. Витковского. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2001. [Ветхозаветные апокрифы]*
4. *Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский. Творения. Т. I, II. СПб.: Изд-во Сойкина. [Григорий. Творения, I, II]*
5. *Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский. Триады в защиту священнобезмолвствующих / Пер., поел, и комм. В. Вениаминова. М.: Канон, 1995. [Григорий Полома. Триады]*
6. *Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры / Пер. А. Бронзова. СПб., 1894. [Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры]*
7. *Иоанн Златоуст, архиепископ Константинопольский. Творения. Т. VIII. Беседы на Евангелие от Иоанна Богослова. СПб., 1902. [Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна]*
8. *Иринеи Лионский, святитель. Творения / Изд. в рус. переводе прот. П. Преображенским, 1900. М.: Паломник, 1996. [Иринеи Лионский. Творения]*
9. *Иустин (Попович), архимандрит. Толкование на 1-е соборное послание святого апостола Иоанна Богослова. М., 1998. [Иустин (Попович). Толкование на 1-е соборное послание святого апостола Иоанна Богослова]*
10. *Иустин Философ и Мученик. Сочинения / Пер., введ. и прим. прот. П. Преображенского. М., 1892. М.: Паломник, 1995. [Иустин Философ. Сочинения]*
11. *Климент Александрийский. Педагог/ Пер. с греч. Н. Н. Корсунского и свящ. Георгия Чистякова. М., 1996. [Климент.*

Педагог]

12. *Кирилл Александрийский, святитель*. Творения. Книга вторая. М.: Паломник, 2001. [*Кирилл Александрийский*. Творения]

13. Писания мужей апостольских / Введ., пер. с греч. и прим. прот. П. Преображенского; доп.: введ., пер. с греч и прим. свящ. В. Асмуса и А. Г. Дунаева. Рига: Латвийское библийское общество, 1994. [Писания мужей апостольских. Рига]

14. Ранние Отцы Церкви. Антология. Брюссель, 1988. [- Ранние Отцы Церкви. Брюссель]

15. *Феофилакт Болгарский, блаженный*. Толкование на Святое Евангелие. М.: Скит, 1993. [*Феофилакт*. Толкование на Евангелие]

16. *Феофилакт Болгарский, блаженный*. Толкование на послания св. апостола. Павла. М.: Скит, 1993. [*Феофилакт*. Толкование на послания]

17. *Хайдеггер Мартин*. Бытие и время / Пер. с нем. В. В. Бибикина. М.: Ad Marginem, 1997. [*Хайдеггер*. Бытие и время]

18. *Augustini, sancti*. Commentaire de la Première Épître de S. Jean, SC 75. [*Augustini*. Commentaire de la Première Épître de S. Jean]

19. *Augustini, sancti*. De Trinitate / Bibliothèque augustinienne (BA) 15, 16. [*Augustini*. De Trinitate]

20. *Augustini, sancti*. Homélie sur l'Evangile de Jean / Bibliothèque augustinienne (BA) 72. [*Augustini*. Homélie sur l'Evangile de Jean]

21. *Basile de Césarée*. Lettres. Vol. 1. Paris: Belles Lettres, 1957–1966. [*Basile*. Lettres]

22. *Basile de Césarée*. Sur le psaume 33 / Magnifier avec moi le Seigneur «Foi Vivante» 387, ed. du Cerf. [*Basile*. Sur le psaume 33]

23. *Basile de Césarée*. Sur le psaume 45 / Magnifier avec moi le Seigneur «Foi Vivante» 387, ed. du Cerf. [*Basile*. Sur le psaume 45]

24. *Basile de Césarée*. Traité du Saint-Esprit, SC 17 bis. [*Basile*. Traité du Saint-Esprit]

25. *Cyrilli archiepiscopi Alexandrini*. In *Divini Ioannis Evangelium*. PG 73–74. [*Cyrilli Alexandrini*. In *Ioannis Evangelium*]
26. *Cyrilli archiepiscopi Alexandrini*. *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate*. PG 75. [*Cyrilli*. *Thesaurus de Trinitate*]
27. *Diadoque de Photicé*. *Cent chapitres gnostiques* / Ed. E. des Places. SC 5 bis, 1955. [*Diadoque*. *Cent chapitres*]
28. *Didymus Caecus*. *Traité du Saint-Esprit*, SC 386. [*Didymus*. *Traité du Saint-Esprit*]
29. *Dionysius Areopagita*. *De ecclesiastica hierarchia*, PG. [*Dionysius Areopagita*. *De ecclesiastica hierarchia*]
30. *Ephraem Syri*. *Sur l'effusion du Saint-Esprit* / J.-R. Bouchet. *Lectionnaire pour les dimanches et pour les fêtes*. Paris: Ed. du Cerf, 1994. [*Ephraem Syri*. *Sur l'effusion du Saint-Esprit*]
31. *Eusebius*. *Historia Ecclesiastica*, TLG / Published by Darl J. Dumont and Randall M. Smith, MUSAIOS ver. 1.0d-32. California, 1995. [*Eusebius*. *Historia Ecclesiastica*]
32. *Gregorius Nyssenus*. *Contra Eunomium*, TLG / Published by Darl J. Dumont and Randall M. Smith, MUSAIOS ver. 1.0d-32. California, 1995. [*Gregorius Nyssenus*. *Contra Eunomium*]
33. *Hilarius Pictaviensis*. *Sur la Trinité*. Paris: Desclée de Brouwer. [*Hilarius*. *Sur la Trinité*]
34. *Hyppolite de Rome*. *La Tradition apostolique*, SC 11. [*Hyppolite de Rome*. *La Tradition apostolique*]
35. *Jean Cassien*. *Conférences*. IX, SC 54, 1958. [*Jean Cassien*. *Conférences*, IX]
36. *Jean Chrysostome*. *Trois catéchèses baptismales*, SC 366. [*Jean Chrysostome*. *Trois catéchèses baptismales*]
37. *Irenaeus*. *Démonstration de la prédication apostolique*, SC 406. [*Irenaeus*. *Démonstration*]
38. *Irenaeus*. *Contre les hérésies*. Paris: Éd. du Serf, 1984. [*Irenaeus*. *Contre les hérésies*]
39. *Jerome*. *De viris illustribus*, TLG / Published by Darl J. Dumont and Randall M. Smith, MUSAIOS ver. 1.0d-32. California, 1995. [*Jerome*. *De viris illustribus*]
40. *Macaire, pseudo-*. *Ouvres spirituelles* / Ed. V. Desprez, SC 275, 1980. [*Macaire*. *Ouvres spirituelles*]
41. *Novatianus*. *De Trinitate*, PL 3. [*Novatianus*. *De Trinitate*]

42. *Novum Testamentum. Graece et Latine* / Nestle-Aland, 27^a edition. Stuttgart, 1994. [NT. Nestle-Aland, 27^a ed.]

43. *Origenes. Commentarii in evangelium Joannis*, TLG / Published by Darl J. Dumont and Randall M. Smith, MUSAIOS ver. 1.0d-32. California, 1995. [*Origenes. Commentarii in evangelium Joannis*]

44. *Origenes. Homélie sur les Nombres VI*, SC 415. [*Origenes. Homélie*]

45. *Philo Judaeus. De Praemiis et Poenis*, TLG / Published by Darl J. Dumont and Randall M. Smith, MUSAIOS ver. 1.0d-32. California, 1995. [*Philo. De Praemiis et Poenis*]

46. *Philo Judaeus. De Opificio Mundi*, TLG / Published by Darl J. Dumont and Randall M. Smith, MUSAIOS ver. 1.0d-32. California, 1995. [*Philo. De Opificio Mundi*]

47. *Romanos le Mélode. Hymnes*, XLIX, SC 283. [*Romanos. Hymnes*, XLIX]

48. *Septuaginta* / Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs. Stuttgart, 1979. [*Septuaginta*]

49. *Syméon le Nouveau Théologien. Catéchèses* / Ed. B. Krivochéine, J. Paramelle, SC 104 (1964), 113 (1965). [*Syméon. Catéchèses*]

50. *Syméon le Nouveau Théologien. Hymnes* / Ed. J. Koder, J. Paramelle, L. Neyrand, SC 156 (1969), 174 (1971), 196 (1973). [*Syméon. Hymnes*]

51. *Syméon le Nouveau Théologien. Traités éthiques* / Ed. J. Darrouzés, SC 129 (1967). [*Syméon. Traités éthiques*]

52. *Tertullianus. Traité du baptême*, SC 35. [*Tertullianus. Traité du baptême*]

ИССЛЕДОВАНИЯ

1. *Бобринский Борис, протопресвитер. Лекция по догматическому богословию*, прочитанная в Православном Свято-Тихоновском Богословском институте 22 февраля 1993 года // Богословский сборник. Выпуск I. М.: ПСТБИ, 1997. [*Бобринский. Лекция по догматическому богословию*]

2. *Василий (Кривошей), архиепископ. Богословские труды 1952 – 1983 гг.* Нижний Новгород: Изд-во братства св.

Александра Невского, 1996. [*Василий, архиепископ. Богословские труды*]

3. *Василий (Кривошей), архиепископ. Преподобный Симеон Новый Богослов (949–1022)*. Нижний Новгород: Изд-во братства св. князя Александра Невского, 1996. [*Василий, архиепископ. Преподобный Симеон Новый Богослов*]

4. *Василий (Кривошей), архиепископ. Простота Божественной природы и различия в Боге по св. Григорию Нисскому* // Вестник Русского Западноевропейского Патриаршего Экзархата. № 91–91, 1975. [*Василий (Кривошей). Простота*]

5. *Гатри Д. Введение в Новый Завет / Пер. с англ., предисл. Н. А. Александренко*. Одесса: Богомыслие, 1996. [*Гатри. Введение в Новый Завет*]

6. *Глубоковский Н. Н. Благовестив христианской свободы в Послании св. апостола Павла к Галатам*. София, 1935. [*Глубоковский. Благовестие христианской свободы*]

7. *Дронов Михаил, протоиерей. Экзистенция и опыт в православном мышлении накануне XXI века* // Альфа и Омега. 1998. № 4 (18). [*Дронов. Экзистенция и опыт*]

8. *Елеонский Ф. Учение Оригена о Божестве Сына Божия и Духа Святого и об отношении их к Отцу*. СПб., 1879. [*Елеонский. Учение Оригена*]

9. *Завершинский Георгий, диакон. Богословский экзистенциализм архимандрита Софрония (Сахарова)* // Альфа и Омега. 1999. № 3(21). [*Завершинский. Богословский экзистенциализм*]

10. *Завершинский Георгий, диакон. О различии сущности и энергии в современных исследованиях паламизма* // Богословский сборник. Выпуск IV. М.: ПСТБИ, 1999. [*Завершинский. О различии сущности и энергии*]

11. *Завершинский Георгий, диакон. Пневматология Ветхого Завета* // Альфа и Омега. 2001. № 2(28). [*Завершинский. Пневматология Ветхого Завета*]

12. *Завершинский Георгий, диакон. Пневматология мужей апостольских* // Богословский сборник. Выпуск VII. М.: ПСТБИ, 2001. [*Завершинский. Пневматология мужей апостольских*]

13. *Завершинский Ю.* Пневматология святителя Григория Паламы и святоотеческая традиция // Альфа и Омега. 1999. № 1(19). [Завершинский. Пневматология святителя Григория Паламы]

14. *Завершинский Георгий, диакон.* Экзистенциальные аспекты богословия // Церковь и время. 2001. № 3(16). [Завершинский. Экзистенциальные аспекты]

15. *Иеремиас Иоахим.* Богословие Нового Завета. Часть первая. Провозвестие Иисуса / Пер. с нем., вступ. ст., словарь терм. и геогр. назв. А. Л. Чернявского. М., 1999. [Иеремиас. Богословие Нового Завета]

16. *Иларион (Алфеев), игумен.* Жизнь и учение св. Григория Богослова. М., 1998. [Иларион, игумен. Жизнь и учение св. Григория Богослова]

17. *Иларион (Алфеев), игумен.* Основные вехи развития патриотического учения об именах Божиих // Церковь и время. 2001. № 3(16). [Иларион, игумен. Основные вехи развития патриотического учения об именах Божиих]

18. *Иларион (Алфеев), игумен.* Преподобный Симеон Новый Богослов и Православное Предание. М., 1998. [Иларион, игумен. Преподобный Симеон Новый Богослов]

19. *Иларион Святгорец, иеромонах.* Исповедание православной веры святого Григория Паламы. М., 1995. [Иларион, иеромонах. Исповедание православной веры]

20. *Каллист Диоклейский, епископ.* Через творение к Творцу / Пер. с англ. М., 1998. [Каллист, епископ. Через творение к Творцу]

21. *Кассиан (Безобразов), епископ.* Водю и кровию и духом. Толкование на Евангелие от Иоанна. Meudon: Bibliothèque Slave de Paris, 1996. [Кассиан, епископ. Водю и кровию и духом]

22. *Кассиан (Безобразов), епископ.* К вопросу о построении молитвы Господней // Православная мысль. Париж, 1951. Вып. VII. С. 56–85. [Кассиан, епископ. К вопросу о построении молитвы Господней]

23. *Киприан (Керн), архимандрит.* Антропология святителя Григория Паламы. М.: Паломник, 1996. [Киприан, архимандрит.

Антропология]

24. *Киприан (Керн), архимандрит.* Патрология. Париж; М.: Institut de Théologie Orthodoxe Saint-Serge; ПСТБИ, 1996. [*Киприан, архимандрит.* Патрология]

25. *Лосский Вл.* Боговидение. М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1995. [*Лосский.* Боговидение]

26. *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», 1991. [*Лосский.* Очерк мистического богословия]

27. *Лосский В. Н.* По образу и подобию. М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1995. [*Лосский.* По образу и подобию]

28. *Мейендорф Иоанн, протопресвитер.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение / Пер. Г. Н. Начинкина, под ред. И. П. Медведева и В. М. Лурье. СПб.: Византинороссика, 1997. [*Мейендорф.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы]

29. *Мецгер Брюс М.* Текстология Нового Завета. Рукописная традиция, возникновение искажений и реконструкция оригинала. М.: ББИ, 1996. [*Мецгер.* Текстология]

30. *Муретов.* Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова о Логосе. 1885. [*Муретов.* Философия Филона]

31. *Софроний (Сахаров), архимандрит.* Видеть Бога как Он есть. Essex: Stavropegic monastery of St. John the Baptist, 1985. [*Софроний, архимандрит.* Видеть Бога как Он есть]

32. *Софроний (Сахаров), архимандрит.* Старец Силуан. Эссекс: Монастырь св. Иоанна Предтечи, 1990. [*Софроний, архимандрит.* Старец Силуан]

33. *Старосивильский.* Учение о Святом Духе в IV веке. Казань, 1881. [*Старосивильский.* Учение о Святом Духе в IV веке]

34. *Флоровский Георгий, протоиерей.* Догмат и история / Сб. трудов под ред. Е. Карманова. М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1998. [*Флоровский.* Догмат и история]

35. *Поснов М. Е., профессор.* Гностицизм II века и победа христианской церкви над ним. Киев, 1917. [*Поснов.* Гностицизм]

36. Уильямс Роан. Философские основы паламизма / Пер. с англ. и послесловие диакона Георгия Завершинского // Церковь и время. 2001. № 2(15). [Уильямс. Философские основы паламизма]

37. Экономцев Игорь, протоиерей. Исихазм и восточноевропейское возрождение // Московская патриархия. Богословские труды. Сб. 29. М.: Изд-во Моск. Патр., 1989. [Экономцев. Исихазм и восточноевропейское возрождение]

38. Яннарас Христос. Вера Церкви: Введение в православное богословие / Пер. с новогреч. Г. В. Вдовиной под ред. А. И. Кырлежева. М.: Центр по изучению религий, 1992. [Яннарас. Вера Церкви]

39. Abbott E. A. From Letter to Spirit. London, 1903. [Abbott. From Letter to Spirit]

40. Abbott E. A. Johannine Grammar. London: A. C. Black, 1906. [Abbott, . Johannine Grammar]

41. d'Ales A. La doctrine de l'Esprit Saint chez S. Irénée // Recherches de science religiense 14(1924). [d'Ales. La doctrine]

42. Bardenhewer, Otto. Geschichte der altkirchlichen Literatur. T. I / 2-е изд. Freiburg / Breisgau, 1913–1932. [Bardenhewer. Geschichte der altkirchlichen Literatur, I]

43. Barrett C. K. The Gospel According to St. John, 2nd ed. London: SPCK; Philadelphia: Westminster, 1978. [Barrett. John]

44. Barrett C. K. The Gospel of John and Judaism. Philadelphia: Fortress, 1975. [Barrett. The Gospel of John]

45. Barrett C. K. The Holy Spirit in the Fourth Gospel // Journal of Theological Studies, N. S. Vol. I. Pt. I. April 1950. [Barrett. The Holy Spirit in the Fourth Gospel]

46. Barrett C. K. The OT in the Fourth Gospel // Journal of Theological Studies. 1947. № 48. P. 155–169 [Barrett. The OT in the Fourth Gospel]

47. Baumgärtel F. Spirit in the Old Testament // Theologisches Wörterbuch zum NT (Kittel) VI. [Baumgärtel. Spirit]

48. Bernard J. H. The Gospel of John. Vol. 2. International Critical Commentary. Edinburgh, 1928. [Bernard. John, 2]

49. Betz O. Der Paraklet. Leiden, 1963. [Betz. Der Paraklet]

50. *Bigg C.* The doctrine of the twelve apostles. London, 1898. [*Bigg.* The doctrine]
51. *Black M.* An Aramaic Approach to the Gospels and Acts. Oxford: University Press, 1954; 3rd ed. 1967. [*Black.* An Aramaic Approach]
52. *Bobrinskoy B.* Liturgie et ecclésiologie trinitaire de S. Basile // Eucharisties d'Orient et d'Occident. T. II. Paris, 1970. [*Bobrinskoy.* Liturgie et ecclésiologie]
53. *Bobrinskoy B.* The Mystery of the Trinity. NY, 1999. [*Bobrinskoy.* The Mystery of the Trinity]
54. *Boismard M. E.* De son ventre couleront des fleuves d'eau // Revue Biblique. 1958. № 65. P. 523–546. [*Boismard.* RB 65]
55. *Boismard M. E.* Le prologue de S. Jean. Paris: Cerf, 1953. [*Boismard.* Le prologue de S. Jean]
56. *Boismard M. E.* Revue Biblique 55, 1948. [*Boismard.* RB 55]
57. *Borgen Peder.* Targumic Character of the Prologue of John // New Testament Studies. 1970. № 16. P. 291–293. [*Borgen.* Targumic Character of the Prologue of John]
58. *Bornkamm G.* Der Paraklet im Johannes evangelium / Festschrift für R. Bultmann. Stuttgart, 1949. [*Bornkamm.* Der Paraklet im Johannes evangelium]
59. *Boulnois M.-O.* Le Paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie. Paris, 1994. [*Boulnois.* Le Paradoxe trinitaire]
60. *Braun F.-M.* New Testament Studies 4, 1958. [*Braun.* NTS 4]
61. *Breck John.* Spirit of Truth. The Origins of Johannine Pneumatology. NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1991. [*Breck.* Spirit of Truth]
62. *Breck John.* The Power of the Word. NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1986. [*Breck.* The Power of the Word]
63. *Breck John.* The shape of biblical language chiasmus in the Scriptures and beyond. NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1994. [*Breck.* The shape of biblical language]
64. *Brown Raymond E.* The Gospel According to John. 1 vol. AB. New York: Doubleday, 1966. [*Brown.* John, 1]

65. *Brown Raymond E.* The Gospel According to John. 2 vol. AB. New York: Doubleday, 1970. [*Brown. John*, 2]
66. *Brown Raymond E.* The Paraclete in the Fourth Gospel // New Testament Studies. 1966/67. № 13. P. 113–132. [*Brown. The Paraclete*]
67. *Büchsel F.* Der Geist Gottes im Neuen Testament. Gütersloh, 1926. [*Büchsel. Der Geist Gottes*]
68. *Bultmann R.* Das Evangelium des Johannes. Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht, 1964. [*Bultmann. Das Evangelium des Johannes*]. Translation: *Bultmann R.* The Gospel of John / Tr. G. R. Beasley-Murray. Oxford: Blackwell; Philadelphia: Westminster, 1971. [*Bultmann. John*]
69. *Burge G.* Interpreting the Gospel of John. Grand Rapids: Baker, 1992. [*Burge. Interpreting the Gospel of John*]
70. *Burge G.* The Anointed Community. The Holy Spirit in the Johannine Tradition. Grand Rapids, Michigan, 1987. [*Burge. The Anointed Community*]
71. *Carson D. A.* The Function of the Paraclete in John 16:7–11 // Journal of Biblical Literature. 1979. № 98. [*Carson . The Function of the Paraclete in John 16:7–11*]
72. *Chevallier M. A.* L'Esprit et le Messie dans le Bas-Judaïsme et le Nouveau Testament. Paris: Presses Universitaires, 1958. [*Chevallier. L'Esprit et le Messie*]
73. *Clarke E.G.* The Wisdom of Solomon. Cambridge, 1973. [*Clarke. The Wisdom of Solomon*]
74. *Collins J.J.* Papyrus Bodmer II // Catholic Biblical Quarterly. 1958. № 20. P. 281–289. [*Collins. Papyrus Bodmer II*]
75. *Cross F. M.* The Ancient Library of Qumran / Revised ed. New York, 1961. [*Cross. The Ancient Library of Qumran*]
76. *Danby H.* The Mishnah. Oxford: Clarendon Press, 1933. [*Danby. The Mishnah*]
77. *Daniélou J.* Onction et baptême chez Grégoire de Nysse // Le Saint-Esprit dans la liturgie. Rome, 1977. [*Daniélou. Onction et baptême*]
78. *Dahl N. A.* Anamnesis – Memory and Commemoration in Early Christianity // Jesus in the Memory of the Early Church / Tr. F.

O. Francis et al. Minneapolis: Augsburg, 1976. P. 11–29. [*Dahl. Anamnesis – Memory*]

79. *Delff H.* Die Geschichte des Rabbi Jesus von Nazareth, 1889. [*Delff. Die Geschichte des Rabbi*]

80. *Dibelius M.* in Harnack-Ehrung. Leipzig, 1921. [*Dibelius in Harnack-Ehrung*]

81. *Dideberg D.* Esprit Saint et charité. L'exégèse augustinienne de 1Jn. 4:8,16 // Nouvelle revue théologique 97 (1975). [*Dideberg. Esprit Saint et charité*]

82. *Dodd C. H.* New Testament Studies, 1953. [*Dodd. New Testament Studies*]

83. *Dodd C. H.* The Interpretation of the Fourth Gospel. Cambridge, 1953. [*Dodd. The Interpretation of the Fourth Gospel*]

84. *Dodd C. H.* Historical Tradition in the Fourth Gospel. Cambridge, 1963. [*Dodd. Historical Tradition*]

85. *Edwards H. E.* The Disciple who Wrote These Things. 1953. [*Edwards. The Disciple*]

86. *Ellis P. F.* The Genius of John: A Composition-Critical Commentary on the Fourth Gospel. Collegeville The Liturgical Press, 1984. [*Ellis. The Genius of John*]

87. *Ferraro G.* Lo Spirito Santo nel «De Trinitate» di Sant'Agostino. Casale Monferrato, 1987. [*Ferraro. Lo Spirito Santo*]

88. *Gazelles H.* L'Apport de l'Ancien Testament a la connaissance de l'Esprit Saint // in Credo in Spiritum Sanctum I. Romë Liberia Editrice Vaticana, 1983. [*Gazelles. L'Apport*]

89. *Gerhard J. J.* The Literary Unity and the Compositional Method of the Fourth Gospel (unpublished doctoral dissertation). Catholic University, Washington, DC, May 25, 1981. [*Gerhard. The Literary Unity and the Compositional Method of the Fourth Gospel*]

90. *Harris H.* Commentary on the Gospel of John, hharris@bible.org. Biblical Studies Press, www.bible.org, 1996. [*Harris. Commentary on the Gospel of John*]

91. *Harvey A. E.* Jesus on Trial. A Study of the Fourth Gospel. London: SPCK, 1976. [*Harvey. Jesus on Trial*]

92. *Hoskyns E.* The Fourth Gospel / Ed. F. N. Davey, 2nd ed. London: Faber and Faber, 1947. [*Hoskyns. The Fourth Gospel*]

93. *Imschoot P. van.* Sagesse et l'Esprit dans l'Ancien Testament // *Revue Biblique* 47, 1938. [*Imschoot.* Sagesse et l'Esprit]

94. *Jacob E.* Theology of the Old Testament. NY: Harner, 1958. [*Jacob.* Theology]

95. *Jacob E.* Wisdom and Religion in Sirach // *J. G. Gammie et. al. (eds.)* Israelite Wisdom: Theological and Literary Essays in Honor of Samuel Terrien. Missoula: MT, 1978. [*Jacob.* Wisdom and Religion]

96. *Johnson A.* The One and the Many in the Israelite Conception of God. Cardiff, 1942. [*Johnson.* The One]

97. *Kaiser Otto.* Isaiah 13–39. Philadelphia: Westminster, 1974. [*Kaiser.* Isaiah 13–39]

98. *Keck L. E.* The Spirit and the Dove // *New Testament Studies*. 1970. № 17. P. 41–67. [*Keck.* The Spirit and the Dove]

99. *Keegan T. J.* Interpreting the Bible. New York: Paulist Press, 1985. [*Keegan.* Interpreting the Bible]

100. *Kilpatrick G. D.* The Punctuation of John 7:37–38 // *Journal of Theological Studies*. 1960. № 11. P. 340–342. [*Kilpatrick.* The Punctuation of John 7:37–38]

101. *Köhler L.* Theologie des ATs. Tübingen, 1936. [*Köhler.* Theologie]

102. *Krivocheine B.* Dans la lumière de l'Esprit. S. Syméon le Nouveau Théologien. Chevetogne, 1980. [*Krivocheine.* Dans la lumière de l'Esprit]

103. *Krivocheine B.* Simplicité de la nature divine et distinctions en Dieu selon Grégoire de Nysse // *Studia Patristica* 18 (1985). [*Krivocheine.* Simplicité]

104. *Léon-Dufour X.* Trois chiasmes johanniques // *New Testament Studies*. 1960–1961. № 7. P. 149–155. [*Léon-Dufour.* Trois chiasmes johanniques]

105. *Lofthouse W. F.* The Holy Spirit in the Acts and the Fourth Gospel // *Expository Times*. 1940 / 41. № 52. [*Lofthouse.* The Holy Spirit in the Acts and the Fourth Gospel]

106. *Lowth R.* Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews / in Latin, London, 1753, English trans. London, 1787. [*Lowth.* Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews]

107. *Lund N.* Chiasmus in the New Testament. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1942. [*Lund* . Chiasmus in the New Testament]

108. *Mantzaridis Georgios I.* The Deification Of Man. St Gregory Palamas and the Orthodox Tradition / Trans. from the Greek. NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1984. [*Mantzaridis*. The Deification Of Man]

109. *Marsh J.* Saint John / Pelican Gospel Commentaries. Middlesex / Baltimorë Penguin, 1968. [*Marsh*. Saint John]

110. *Menard J. E.* L'interprétation patristique de Jean VII, 38 // Revue de l'université d'Ottawa. 1955. № 25. P. 5–25. [*Menard*. L'interprétation patristique]

111. *Miguéns M.* El Paráclito (Jn 14–16). Jerusalem, 1963. [*Miguéns*. El Paráclito]

112. *McPolin James.* Holy Spirit in Luke and John // Irish Theological Quarterly. 1978. № 45. [*McPolin*. Holy Spirit in Luke and John]

113. *North C. R.* The Suffering Servant in Deutero-Isaiah. London, 1956. [*North*. The Suffering Servant]

114. *Parker P.* Journal of Biblical Literature. 1960. № 79. [*Parker*. JBL 79]

115. *Pataq E. P.* L'Expérience de l'Esprit par l'Église d'après la tradition syrienne d'Antioche. Paris, 1971. [*Pataq*. L'Expérience de l'Esprit]

116. *Pfeiffer R. H.* Introduction to the Old Testament. NY: Harper, 1948. [*Pfeiffer*. Introduction]

117. *Phillips G. A.* This is a Hard Saying. Who Can Be Listener to It?: Creating a Reader in John 6 // Semeia. 1983. № 26. P. 23–56. [*Phillips*. Creating a Reader in John 6]

118. *Porsch F.* Pneuma und Wort. Ein exegetischer Beitrag zur Pneumatologie des Johannes evangeliums. Frankfurt: Knecht, 1974. [*Porsch*. Pneuma und Wort]

119. *Rad, G. von.* Die falsche Propheten // Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft 1933. № 10. [*Rad*. Die falsche Propheten]

120. *Reese J. M.* Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences. Rome: An Bib 41, 1970. [*Reese*. Hellenistic

Influence]

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

122. *Romanides John S.* Notes on the Palamite Controversy and Related Topics / The Greek Orthodox Theological Review. Vol. VI. № 2. Brookline, Massachusetts: Holy Cross Greek Orthodox Theological School Press, 1960–1961. [*Romanides. Notes on the Palamite Controversy*]

123. *Segalla Giuseppe.* La Struttura Letteraria di Gv 17 // Parola e Spirito. Studi in Onore di Settimio Cipriani. Vol. I. Brescia, 1978. [*Segalla. La Struttura Letteraria di Gv 17*]

124. *Silva, Alcides Pinto da.* L'interpretazione di Giov. 7, 37–39 // Congresso teologico internazionale di pneumatologia. Roma, Libreria editrice Vaticana, 1982. P. 855–864. [*Silva. L'interpretazione di Giov. 7, 37–39*]

125. *Smalley Stephen S.* John: Evangelist and Interpreter. London: Paternoster, 1978. [*Smalley. John*]

126. *Stewart R. A.* Rabbinic Theology. London, 1961. [*Stewart. Rabbinic Theology*]

127. *Tarazi, Paul Nadim.* The Old Testament: an Introduction. Vol. 1. Historical Traditions. NY: St Vladimir's Seminary Press, 1991. [*Tarazi. Historical Traditions*]

128. *Tarazi, Paul Nadim.* The Old Testament: an Introduction. Vol. 2. Prophetic Traditions. NY: St Vladimir's Seminary Press, 1994. [*Tarazi. Prophetic Traditions*]

129. *Tarazi, Paul Nadim.* The Old Testament: an Introduction. Vol. 3. Psalms and Wisdom. NY: St Vladimir's Seminary Press, 1996. [*Tarazi. Psalms and Wisdom*]

130. *Tracy D.* Plurality and Ambiguity. Hermeneutics, Religion and Hope. San Francisco: Harper Row, 1987. [*Tracy . Plurality and Ambiguity*]

131. *Thunberg Lars.* Man and the Cosmos. The Vision of St Maximus the Confessor. NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1984. [*Thunberg. Man and the Cosmos*]

132. *Vannier, Marie-Anne.* L'expérience du Saint-Esprit (textes II-XIV siècles). Paris, 1998. [*Vannier. L'expérience du Saint-Esprit*]

133. *Vannier, Marie-Anne*. Note sur l'apport de S. Basile et de S. Grégoire de Nazianze a la théologie trinitaire // *Connaissance des Pères de l'Église* 65 (1997). [*Vannier*. Note sur l'apport]

134. *Vannier, Marie-Anne*. S. Augustin et le mystère trinitaire. Paris, 1993. [*Vannier*. Augustin]

135. *Watson*. Chiastic Patterns in Biblical Hebrew Poetry // *Welch*. Chiasmus in Antiquity. P. 118–168. [*Watson*. Chiastic Patterns]

136. *Weiser A*. Introduction to the Old Testament. NY: Assotiation Press, 1948. [*Weiser*. Introduction]

137. *Weisman Zéev*. The Personal Spirit as Imparting Authority // *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft*. 1981. № 93. [*Weisman*. The Personal Spirit]

138. *Welch J. W*. Chiasmus in Antiquity. Structures, Analyses, Exegesis. Hildesheim, Germany: Gerstenberg Verlag, 1981. [*Welch*. Chiasmus in Antiquity]

139. *Westermann C*. Das Buch Jesaja, Kap. 40–66. Göttingen, 1966 // English translation: Isaiah 40–66. London, 1969. [*Westermann*. Isaiah]

140. *Whybray R. N*. The Heavenly Counsellor in Isaiah XL 13–14. Cambridge, 1971. [*Whybray*. The Heavenly Counsellor]

141. *Windisch Hans*. The Spirit-Paraclete in the Fourth Gospel / Trans. by James W. Cox from «Die fünf johanneischen Parakletspruche. Tübingen, 1927». Philadelphia, 1968. [*Windisch*. The Spirit-Paraclete in the Fourth Gospel]

Справочная литература

1. *Вейсман А. Д.* Греческо-русский словарь. Репринт V издания 1899 года. М.: ГЛК, 1991. [*Вейсман*. Словарь]

2. *Ньюман Баркли М.* Греческо-русский словарь Нового Завета / Пер. и ред. В. Н. Кузнецовой. М.: РБО, 1997. [*Ньюман*. Словарь]

3. *Христианство*. Энциклопедический словарь. Т. 1, 2, 3 / Под ред. *С. С. Аверинцева*. М.: Изд-во «Большая Российская энциклопедия», 1993. [*Христианство.1,2,3*]

В: καὶ πινέτω ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ

С: καθὼς εἶπεν ἡ γραφή

Д: ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ρεύσουσιν ὕδατος ζώντος

С': τούτο δέ εἶπεν

В': περί τοῦ πνεύματος ὁ ἐμελλον λαμβάνειν οἱ πιστεύσαντες
εἰς αὐτόν Α': οὕπω γάρ ἦν πνεῦμα, ὅτι Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη.

Примечания

¹ - Об экзистенциальном осмыслении православного Предания см. наши статьи: Завершинский. Богословский экзистенциализм; Завершинский. Экзистенциальные аспекты.

² - Завершинский. Пневматология святителя Григория Паламы.

³ - Бобринской. Лекция по догматическому богословию. С. 13.

⁴ - Об этом см. также: Завершинский. Пневматология Ветхого Завета.

⁵ - Об этом см. также: Завершинский. Пневматология мужей апостольских.

⁶ - PG36,161 –164; цит. по: Лосский. Очерк мистического богословия. С. 121.

⁷ - Как справедливо отмечает протопресвитер Борис Бобринской, не должно быть обособленного богословия Святого Духа, о Троице мы должны стремиться богословствовать нераздельно. – Bobrinskoy. The Mystery of the Trinity. P. 65–67.

⁸ - Здесь и далее греческие термины ВЗ приводятся в переводе LXX. – Septuaginta.

⁹ - Об этом говорит нам Церковь, например, в тропаре 4-й песни 1-го канона из службы Пятидесятницы: «Во пророцех глаголавый, и законом проповеданный первее несовершенным, Бог истинный Утешитель, Слова Служителем и Свидетелем познавается днесь».

¹⁰ - Послание к Римлянам относится ко времени пребывания апостола Павла в Элладе (третье путешествие – конец 50-х гг.); Евангелие от Иоанна написано не ранее 90-го года.

¹¹ - Здесь и далее древнееврейские слова приводятся в транслитерации Иоанна Брека. – Break. Spirit of Truth. P. 5ff.

¹² - Тестелец Я., Михайлов К. Крэнфилд Ч. Дж. Комментарий к Евангелию от Марка. Реферат: Cranfield Ch. J.

The Gospel according to St. Mark. Cambridge University Press., 1971 // Альфа и Омега. 1998. № 4(18).

¹³ - Что является основой для выражения «Бог есть дух» (Ин. 4:24).

¹⁴ - Break. Spirit of Truth. P. 6.

¹⁵ - Кроме ruach образами Духа, означающими не имена, а Его свойства или живительные действия, являются вода как жизненное начало (Ин, 4:14, 7:37) и огонь (например, неопалимая купина, огненные языки в день Пятидесятницы): «Огонь пришел Я низвести на землю, и как желал бы, чтобы он уже возгорелся!» (Лк. 12:49). Об этом см., например: Бобринской. Лекция по догматическому богословию. С. 7–10.

¹⁶ - Источники Пятикнижия условно подразделяются на 4 группы: Ягвист (J), Элогист (E), Второзаконие (D), Священнический кодекс (P) согласно принятой научной традиции. Об этой традиции и том, какие части Пятикнижия в какую группу входят, см., например: Weiser. Introduction. P. 99–142, или Pfeiffer. Introduction. P. 142–209; см. также: Введение в Ветхий Завет. Пятикнижие // Альфа и Омега. 1995. № 1(4).

¹⁷ - О хронологии традиции Ягвист см. также: Tarazi. Historical Traditions. P. 59–66.

¹⁸ - Breck. Spirit of Truth. P. 8.

¹⁹ - Там же. P. 9.

²⁰ - Павел Тарази, профессор ВЗ Свято-Владимирской семинарии, не выделяет традицию Элогист особо и отмечает, что в окончательной редакции Пятикнижия Элогим стал основным термином для именованя Божества, почитаемого в Израиле и Иудее до вавилонского плена. Более общее именование Элогим стало добавляться к поздним личным Божиим именам в традиции Священнического кодекса так, что Создатель всего сущего есть не просто известный народу Ягве, но Ягве-Элогим. С другой стороны, это показывает, что «универсальный» Элогим Сам решил открыть личное имя Ягве, ибо хотел, чтобы Израиль и Иудея знали Его под таким именем (Исх. 6:2–9). – Tarazi. Psalms and Wisdom. P. 178–179.

²¹ - Из недавних работ об этом см. также: Gazelles. L'Apport. P. 723.

²² - О структуре и характеристиках традиции Второзакония см.: Tarazi. Historical Traditions. P. 84–88.

²³ - Breck. Spirit of Truth. P. 10.

²⁴ - О религиозном сознании Израиля в традиции Р см.: Tarazi. Historical Traditions. P. 135–139.

²⁵ - Breck. Spirit of Truth. P. 11.

²⁶ - Там же.

²⁷ - Обсуждение аспекта передачи лидерства от одного пророка к другому через ruach-Yahweh можно также найти в: Weisman. The Personal Spirit. P. 225–231.

²⁸ - Breck. Spirit of Truth. P. 13.

²⁹ - Там же.

³⁰ - О библейских пророках как абсолютно уникальном явлении см.: Tarazi. Prophetic Traditions. P. 1.

³¹ - Break. Spirit of Truth. P. 17. Здесь имеется в виду, что слова, которые изрекали пророки, являлись интерпретацией того, что им сообщалось свыше в форме видений или иных образов, воздействовавших на органы чувств. Поскольку эти образы приходили свыше, то пророкам даровалась и интуитивная способность их истолкования для окружающих людей.

³² - Там же. P. 18.

³³ - Baumgärtel. Spirit. P. 357–366.

³⁴ - Breck. Spirit of Truth. P. 36.

³⁵ - Хотя стихи Ис. 4:2–6 практически наверняка относятся к слепоглухому периоду, однако в смысловом отношении они соответствуют пророчеству Исайи Иерусалимского. – Breck. Spirit of Truth. P. 36.

³⁶ - Breck. Spirit of Truth. P. 19.

³⁷ - Johnson. The One. P. 14.

³⁸ - Вейсман. Словарь. С. 253.

³⁹ - Breck. Spirit of Truth. P. 19.

⁴⁰ - Так, например, Jacob (Theology. P. 124) полагает, что Дух – это Бог в творении и спасающем действовании, а Kaiser (Isaiah 13–39. P. 331–336) говорит о присутствии Бога в дарах Святого Духа. Фома Аквинский утверждал присутствие Ипостаси Святого Духа в Его Дарах, см.: Summa Theologica, Ia, qq. 36–38.

⁴¹ - Лжепророки понимали свою миссию как поддержку «национально-религиозных ожиданий спасения» в смысле традиции Второзакония, где истинными пророками назывались не свободные проводники воли Божией, но члены определенной институции. – Rad. Die falsche Propheten. P. 109–120.

⁴² - Breck. Spirit of Truth. P. 23.

⁴³ - Иоанн Брек замечает, что здесь речь идет не об индивидуальном восстании из мертвых, поэтому термин «воскрешение» не используется. Однако Православная церковь признает важность этого пророчества, и оно включается в богослужение утрени Великой Субботы как предзнаменование всеобщего воскрешения. – Там же. С. 38.

⁴⁴ - Breck. Spirit of Truth. P. 25.

⁴⁵ - Некоторые толкователи отмечают, что благословение (LXX: τὰ εὐλογία) и означает собственно жизненную силу. – Westermann. Isaiah. P. 135.

⁴⁶ - Breck. Spirit of Truth. P. 25.

⁴⁷ - В этом месте ruach предпочитают переводить как «ум» или «рассудок». -Whybray. The Heavenly Counsellor. P. 12, что соответствует и переводу LXX: νοῦς.

⁴⁸ - Отрок в современной экзегезе представляется скорее сотериологической, мессианской, чем политической личностью. – North. The Suffering Servant. P. 217.

⁴⁹ - Breck. Spirit of Truth. P. 26.

⁵⁰ - Breck. Spirit of Truth. P. 27.

⁵¹ - Tarazi. Prophetic Traditions. P. 189.

⁵² - Köhler. Theologie. P. 101. См. также «хождение по воде» у синоптиков (Мк. 6:50; Мф. 14:27), а особенно у Иоанна, где, как мы увидим далее, это чудо, повествование о котором композиционно расположено в самом центре Евангелия, прообразует Новый Исход.

⁵³ - Breck. Spirit of Truth. P. 30.

⁵⁴ - Это соответствует большинству современных переводов, например, из переводов на английский язык это: NIV, KJV, NASB, Darby, YLT.

⁵⁵ - ἐξελεύσεται – ионическое будущее время от ἐξέρχομαι (выходить). – Вейсман. Словарь. С. 454–455.

⁵⁶ - Revised Standart Version (RSV): «For I will not contend for ever, nor will I always be angry; for from me proceeds the spirit, and I have made the breath of life» (Is. 57:16).

⁵⁷ - Breck. Spirit of Truth. P. 30 (цитируется, видимо, предыдущая редакция RSV, так как вместо proceeds стоит will go forth).

⁵⁸ - Breck. Spirit of Truth. P. 31.

⁵⁹ - Брек приводит здесь в пример Египет, Месопотамию и аккадскую мифологию. – Там же. P. 79–80.

⁶⁰ - Breck. Spirit of Truth. P. 81.

⁶¹ - Лишь позднее, как пишет Иоанн Брек, под греческим влиянием позднего эллинистического периода (преимущественно под влиянием Филона) Премудрость стала описываться в интеллектуальных или рациональных категориях, однако и здесь сохранился Ее этический аспект. – Breck. Spirit of Truth. P. 84.

⁶² - Там же.

⁶³ - Прежде всего здесь имеется в виду влияние зороастризма. Подробно об этом влиянии см.: Breck. Spirit of Truth. P. 53–68.

⁶⁴ - Там же. P. 86–87.

⁶⁵ - Jacob. Wisdom and Religion. P. 247–260.

⁶⁶ - Об этом подробнее см.: Stewart. Rabbinic Theology. P. 81.

⁶⁷ - Breck. Spirit of Truth. P. 88.

⁶⁸ - Эти вопросы исследованы, например, в: Reese. Hellenistic Influence.

⁶⁹ - Clarke. The Wisdom of Solomon. P. 54.

⁷⁰ - Breck. Spirit of Truth. P. 90.

⁷¹ - Там же. P. 92–93.

⁷² - Büchsel. Der Geist Gottes. P. 53.

⁷³ - Imschoot. Sagesse et l'Esprit. P. 46.

⁷⁴ - Breck. Spirit of Truth. P. 93.

⁷⁵ - Киприан, архимандрит. Патрология. С. 112.

⁷⁶ - Завершинский. Пневматология мужей апостольских.

⁷⁷ - Киприан, архимандрит. Патрология. С. 17.

⁷⁸ - Писарев. Очерки из истории. С. 13.

⁷⁹ - Сидоров. Курс патрологии. С. 56. Относительно времени и места написания Дидахи есть существенные расхождения во мнениях; так, некоторые исследователи, замечая сильное влияние монтанизма, приписывают происхождение рукописи к IV веку из Фригии, об этом см., например: Bigg. The doctrine. P. 80.

⁸⁰ - Для стиха 4:10. «...οὐ γάρ ἐρχεται κατὰ πρόσωπον καλέσαι, ἀλλ' ἐφ' οὓς τὸ πνεῦμα ἡτοίμασεν» (здесь и далее греческий текст и термины рассматриваемых источников приводятся по изданию TLG Дюмонта и Смита, доступному в компьютерной версии MUSAIOS, © 1992–1995), возможны переводы το πνεῦμα как дополнения и как подлежащего. Первый вариант перевода: «Он приходит не для того, чтобы призвать [взирая на] лицо, но тех, чей дух Он уготовил» см.: Писания мужей апостольских. Рига. С. 25. Второй вариант: «... ибо Он не по наружности призывает, но приходит к тем, кого уготовал Дух» см.: Дидахи в издании Ранние отцы Церкви. Брюссель. С. 19, и главу 19 послания Псевдоварнавы, – Писания мужей апостольских. Рига. С. 89. Заметим, что функция Духа, приготовляющего встречу с Яхве, характерна для учительной традиции ВЗ и отчасти – для пророческой. Позднее о подобном действии Святого Духа мы находим у свт. Григория Паламы. – Григорий Полома, святитель. Беседы. Т. II. С. 90.

⁸¹ - В переводе прот. Петра Преображенского и новом переводе о. Валентина Асмуса термину τρόπος дается значение «нрав», но возможны и иные значения: «направление, образ»; так, например, в переводе на английский язык под редакцией Робертса и Дональдсона приводится термин way – путь, образ жизни. Таким образом, речь, очевидно, идет об образе жизни

пророка, который должен соответствовать его словам, что и подтверждает следующий стих.

⁸² - Писания мужей апостольских. Рига. С. 43.

⁸³ - Об этом см., например: Киприан, архимандрит. Патрология. С. 55.

⁸⁴ - Например, такими русскими исследователями, как Преображенский, Гусев и Сагарда.

⁸⁵ - Эту точку зрения приняли Попов, Епифанович, архимандрит Киприан (Керн).

⁸⁶ - У Преображенского здесь πνεύμα переведено словом «душа».

⁸⁷ - Писания мужей апостольских. Рига. С. 76. Для «ἐν πνεύματι προβλέψας εἰς τὸν Ἰησοῦν» возможен также перевод: «духом устремляясь к Иисусу», что и поясняется затем символическим истолкованием числа 318 (количества обрезанных) как начала имени Иисус и символа креста.

⁸⁸ - Хотя само это число определяется опосредованно через сопоставление Двух мест книги Бытия: Быт. 17:26–27 и Быт. 14:14.

⁸⁹ - Ньюман. Словарь. С. 191.

⁹⁰ - Писания мужей апостольских. Рига. С. 80.

⁹¹ - См., например: Климент. Педагог. С. 111–127, где Климент Александрийский, дословно повторяя Псевдоварнаву в аллегорическом толковании заповедей относительно пищи, не уничижает и их исторический смысл.

⁹² - Так, например, в прошлом веке считал Гефеле – католический профессор из Тюбингена. – Писания мужей апостольских. Рига. С. 84.

⁹³ - Ср. «скрижали сердца» в главе 2 Первого послания к Коринфянам св. Климента Римского.

⁹⁴ - Там же.

⁹⁵ - В некоторых древних толкованиях полагается, что μεσίτου (посредник или ходатай) есть Сам Христос, подающий Своей рукой закон, а «потому Он волен и отменить его». – См., например: Феофилакт. Толкование на послания. С. 300–301.

Более поздние толкователи не подвергают сомнению то, что апостол имел здесь в виду Моисея, получившего закон от Господа и вручившего его народу. – Глубоковский. Благовестив христианской свободы. С. 138.

⁹⁶ - Исх. 32св. Ефрем Сирии объясняет так, что «если бы Бог хотел погубить народ, то не открыл бы народного грехопадения тому, кто готов был ходатайствовать за народ. А потому, если Бог открыл Моисею, то сие самое показывает, что не был намерен погубить народ. Таким образом, Бог сперва Сам вознамерился простить Евреев, а потом и Моисея побудил молиться за них». – Ефрем Сирии. Творения. Т. VI. С. 374.

⁹⁷ - Ср.: Писания мужей апостольских. Рига С. 87.

⁹⁸ - Предположительно, это было возмущение младших против старших членов общины (οἱ νεοὶ ἐπὶ τοὺς πρεσβυτέρους) или даже против пресвитеров.

⁹⁹ - Ср.: Исх. 32:16, главу 4 Псевдоварнавы и наше предыдущее рассуждение о духовных скрижалях Моисея.

¹⁰⁰ - «Куда пойду от Духа Твоего, и от лица Твоего куда убегу?» (Пс. 139:7).

¹⁰¹ - Здесь μετὰ πληροφορίας πνεύματος ἁγίου переведено Преображенским «с полнотой Духа Святого», но учитывая значение отглагольного существительного πληροφορίας – «полная уверенность, убежденность» (Ньюман. Словарь. С. 170), можно рассматривать πνεύματος ἁγίου как Genetivus subiectivus, тогда возможен перевод, приведенный нами в тексте. Здесь мы видим, что уверенность апостолов в наступающем царствии Божиим происходит от Духа, и это вполне соответствует учительной традиции ВЗ и иоанновской пневматологии (πνεύμα τῆς ἀληθείας).

¹⁰² - Или «испытанных Духом» – δοκιμάσαντες τὸ πνεύματι.

¹⁰³ - Писания мужей апостольских. Рига. С. 138.

¹⁰⁴ - Там же. С. 140–141.

¹⁰⁵ - Пресвитерами он называет предстоятеля церкви вообще, без различения степеней. – Там же. С. 147.

¹⁰⁶ - Киприан, архимандрит. Патрология. С. 49; Сидоров. Курс патрологии. С. 78.

¹⁰⁷ - Писания мужей апостольских. Рига. С. 402–403. Здесь приводится перевод Н. И. Барсова, заново сверенный и значительно исправленный по изданию: Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καί Ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων, Μέρος Α', Ἀθήναι, 1955. σ. 44–47.

¹⁰⁸ - Иринеи Лионский. Творения. С. 21–108.

¹⁰⁹ - Святой Дух у валентиниан составляет сизигию со Христом, вероятно, потому, что ruach в еврейском и сирском языках женского рода.

¹¹⁰ - Иринеи Лионский. Творения. С. 30.

¹¹¹ - Там же. С. 74.

¹¹² - Поеное. Гностицизм. С. 272.

¹¹³ - Первоначально у греков προύνικος означало растлителей дев. – Иринеи Лионский. Творения. С. 100.

¹¹⁴ - Эту идею находим также в Пастыре Ерма, когда во втором видении объясняется, что старица, давшая книгу, – это Церковь Божия, и стара она потому, что сотворена прежде всего и для нее сотворен мир: Ὅτι πάντων πρώτη ἐκτίσθη διὰ τοῦτο πρεσβυτέρα, καί διὰ ταύτην ὁ κόσμος κατηρτίσθη.

¹¹⁵ - Предлог πρό с генетивом может означать не только время: до или перед, но и место: под или выше, над. – Вейсман. Словарь. С. 1045. Тогда речь пойдет о духовной Церкви, созданной не прежде солнца и луны, но выше солнца и луны. В упоминаемом выше английском переводе здесь стоит before, что также может означать поставленный выше, превосходящий.

¹¹⁶ - Термин ἀντίτυπος встречается в гностических текстах со значением отображение, впечатление; см., например, кодекс Брюса, английский перевод Untitled Text которого можно найти в Internet по адресу: [http:// www.webcom.com/gnosis/library/untitl.htm](http://www.webcom.com/gnosis/library/untitl.htm).

¹¹⁷ - ἀρα οὖν τοῦτο λέγει, ἀδελφοί, стоящее перед прямой речью и переведенное как ведь сказано, братия, лучше заменить на ибо Он говорит так, поскольку, видимо, речь идет о том, что сообщает Сам Святой Дух, о Котором говорится в предыдущем предложении.

¹¹⁸ - Глагол τηρέω имеет значение «соблюдать, сберегать» в НЗ часто в смысле сохранения девственности (1Кор. 7:37), верности слову (Ин. 8:51) и заповеди (Ин. 14:15; 1Тим. 6:14), непорочности (1Ин. 5:18).

¹¹⁹ - Вообще до середины XIX века был известен только единственный латинский текст – *versio vulgata*, восходящий ко II веку. – Киприан, архимандрит. Патрология. С. 60.

¹²⁰ - Подробнее об этом см.: Bardenhewer. *Geschichte der altkirchlichen Literatur*. I. P. 564.

¹²¹ - Там же. С. 62.

¹²² - Писания мужей апостольских. Рига. С. 168.

¹²³ - То есть в теле человека, ср. у Псевдоварнавы σκεύος τοῦ πνεύματος.

¹²⁴ - Στενο— χωρία – «тесное место, узкость, затруднение». – Вейсман. Словарь. С.1153.

¹²⁵ - Писания мужей апостольских. Рига. С. 194.

¹²⁶ - Писания мужей апостольских. Рига. С. 196.

¹²⁷ - Это место отсутствует в греческом и некоторых латинских текстах.

¹²⁸ - Dibelius in Harnack-Ehrung. P. 573.

¹²⁹ - Писания мужей апостольских. Рига. С. 246.

¹³⁰ - εἰς δούλου τρόπον οὐ κεῖται ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἀλλ' εἰς ἐξουσίαν μεγάλην κεῖται καὶ κυριότητα. – Здесь отрицание οὐ можно убрать, сохранив смысл (ср.: Флп. 2:6–9).

¹³¹ - Писания мужей апостольских. Рига. С. 247–248.

¹³² - Епископ Кассиан справедливо отмечает, что большие работы по толкованию Четвертого Евангелия (Хоскинса, Баррета или Бультмана, например) обычно начинаются с пространного введения и уделяют большое внимание истолкованию частностей, отдельных стихов или даже слов. При этом вопрос внутреннего единства часто раскрывается недостаточно. Однако все же есть публикации, где прослеживается развитие мысли на протяжении всего Евангелия как единого целого; к числу таких работ еп. Кассиан относит «замечательную книгу профессора Додда об

интерпретации Ин.» (Dodd. The Interpretation of the Fourth Gospel). – Кассиан, епископ. Водю и кровию и духом. С. 15–16.

¹³³ - Smalley. John.

¹³⁴ - Harris. Commentary on the Gospel of John.

¹³⁵ - Гатри. Введение в Новый Завет.

¹³⁶ - Burge. Interpreting the Gospel of John. P. 37–54.

¹³⁷ - Eusebius. Historia Ecclesiastica. IV. 14.7.

¹³⁸ - Цит. по: Eusebius. HE. III. 23.3 и далее.

¹³⁹ - Eusebius. HE.V. 20.6.

¹⁴⁰ - Например, почему сщмч. Поликарп не упоминает Иоанна в своем послании Филиппинской церкви, если он знал его как автора Евангелия? Ответить можно тем, что он пишет Церкви, основанной апостолом Павлом, поэтому и упоминает по имени его, а не Иоанна. – Гатри. Введение в Новый Завет. С. 203–204.

¹⁴¹ - Например, Тертуллианом, Климентом Александрийским и Оригеном.

¹⁴² - Гностик Гераклион был первым комментатором Евангелия. – Гатри. Введение в Новый Завет. С. 212–213.

¹⁴³ - Не вдаваясь в подробное обсуждение, приведем эти теории просто для полноты картины, подтверждающей авторство апостола Иоанна.

¹⁴⁴ - Гатри. Введение в Новый Завет. С. 208.

¹⁴⁵ - Delff. Die Geschichte des Rabbi.

¹⁴⁶ - Parker. JBL 79. P. 97–110. Хотя изначально, как считает Смолли, о Иоанне Марке как авторе заговорил Вельгаузен.

¹⁴⁷ - Оскар Кульман (Cullmann O. The Johannine Circle, 1976) и некоторые Другие исследователи (напр., Culpepper R. A. The Johannine School, 1975) считают, что автор принадлежал к одному из течений иудаизма, отличавшемуся от учения апостолов.

¹⁴⁸ - Eusebius. HE. III. 39.4.

¹⁴⁹ - Хотя, согласно Евсевию (HE. III. 39.6), возможность существования двух Иоаннов не исключается (он даже приводит донесенную Дионисием молву о том, что в Эфесе

было две гробницы с именем Иоанн. – НЕ. VII. 25.16), но все же Папий нигде не говорит ни о происхождении старца Иоанна, ни о его литературных занятиях.

¹⁵⁰ - Существует два фрагмента папирусов, которые содержат либо сам текст Евангелия (папирус Райленда 457. – Roberts. An Unpublished Fragment of the Fourth Gospel), либо упоминания о нем (папирус Эгертона 2. – Dodd. New Testament Studies. P. 12–52). Оба фрагмента датируются первой половиной II века, возможно около 130 г.

¹⁵¹ - Irenaeus. Adversus Haereses. II. 22.5; III. 3.4.

¹⁵² - НЕ III. 23.3 (и далее).

¹⁵³ - Самый древний список Нового Завета на сегодняшний день – папирус Å52, содержащий Ин 18: 31–33; 37–38, по мнению Дейссмана, был написан во время правления Адриана (117–138), а возможно, даже и Траяна (98–117). – Мецгер. Текстология. С. 36.

¹⁵⁴ - Jerome. De viris illustribus. 9.

¹⁵⁵ - Adv. Haer. III. 1.1.

¹⁵⁶ - Климента Александрийского мы процитируем далее по Евсевия.

¹⁵⁷ - Или его окончательной редакции, если допускать гипотезу о том, что Иоанн записал слова Господа вскоре после того, как услышал их, а затем отредактировал. Это предположение рассматривается в книге – Edwards. The Disciple.

¹⁵⁸ - Здесь: связанный и законченный отрезок текста.

¹⁵⁹ - Это характерная особенность иоанновского стиля.

¹⁶⁰ - Браун (Braun. NTS 4. P. 119–124) полагает, что до автора Послания Варнавы дошли отголоски проповеди Иоанна.

¹⁶¹ - Boismard. RB 55. P. 376–387.

¹⁶² - Гатри. Введение в Новый Завет. С. 212.

¹⁶³ - Особенно это касается, как мы увидим далее, учения о Святом Духе.

¹⁶⁴ - В тексте, например, «Разговора с Трифоном иудеем». – Иустин Философ. Сочинения. С. 280.

¹⁶⁵ - Eusebius. HE. VI. 14.7.

¹⁶⁶ - Гатри. Введение в Новый Завет. С. 216. В полемике с защитниками приоритета евангелиста Марка некоторые исследователи (например: Dodd. The Interpretation of the Fourth Gospel. P. 451) считают, что Иоанн в ряде случаев пользовался более ценными источниками, чем Марк.

¹⁶⁷ - Такие мнения существовали в 30-х годах нашего века, но по понятным причинам не получили признания в научной среде.

¹⁶⁸ - Подробнее об этом см., например: Гатри. Введение в Новый Завет. С. 230–240, а также из сравнительно недавних исследований см.: Neirynck F. Jean et les Synoptics. 1979.

¹⁶⁹ - Гатри. Введение в Новый Завет. С. 216–225.

¹⁷⁰ - Кассиан, епископ. Водю и кровию и духом. С. 25–31.

¹⁷¹ - Breck. The shape of biblical language.

¹⁷² - Там же. P. 10.

¹⁷³ - Breck. The shape of biblical language. P. 10.

¹⁷⁴ - Отсюда, например, была выведена известная гипотеза «двух источников», предполагающая, что сходство между синоптиками объясняется тем, что евангелисты Матфей и Лука использовали Марка и еще один утраченный впоследствии письменный источник, включавший притчи и иные речения Иисуса.

¹⁷⁵ - Breck. The shape of biblical language. P. 13.

¹⁷⁶ - Описание этих методов можно найти в книге: Keegan. Interpreting the Bible.

¹⁷⁷ - Breck. The shape of biblical language. P. 13.

¹⁷⁸ - Одним из специальных приложений данного метода, имеющим непосредственное отношение к нашему исследованию, является: Phillips. Creating a Reader in John 6.

¹⁷⁹ - Breck. The shape of biblical language. P. 14.

¹⁸⁰ - Здесь можно не согласиться с католическим богословом Дэвидом Трэйси, утверждающим, что «не существует чистых идей, абсолютно свободных от языковых структур». – Tracy. Plurality and Ambiguity. P. 43. Ср. понятие

присутствия как экзистенции: Хайдеггер. Бытие и время. С. 12–13.

¹⁸¹ - Breck. The shape of biblical language. P. 16.

¹⁸² - См., например, такие исследования, как: Lund. Chiasmus in the New Testament; и особенно: Ellis. The Genius of John, где Питер Эллис пользуясь неопубликованной докторской диссертацией Джона Герхарда, показывает, что Четвертое Евангелие полностью построено по законам хиазма, и, таким образом, вносит коррективу в общепринятую точку зрения, выраженную Джоном Уэлчем, что хотя отдельные разделы Евангелия от Иоанна хиастичны, в целом Евангелие таковым не является. – Welch. Chiasmus in Antiquity. P. 242. Многие исследователи иоанновской традиции, признавая хиазмы в некоторых кратких пассажах Евангелия, не видят, что евангелист сознательно вплетает свои традиционные пассажи в особую ткань, которая делает его работу в целом удивительно прекрасным и цельным полотном. О цельности Четвертого Евангелия и о хиастическом выражении мысли в нем см. также: Кассиан, епископ. Водю и кровию и духом. С. 21. Об этом пойдет речь и в нашем дальнейшем исследовании.

¹⁸³ - Кассиан, епископ. Водю и кровию и духом. См. также статью: Кассиан, епископ. К вопросу о построении молитвы Господней.

¹⁸⁴ - Break. The shape of biblical language. P. 17.

¹⁸⁵ - Одним из первых, кто, изучая еврейскую поэзию, увидел параллелизм, был англиканский епископ из Оксфорда Роберт Лоут. – Там же. P. 21.

¹⁸⁶ - Кассиан, епископ. Водю и кровию и духом. С. 22.

¹⁸⁷ - Технический термин *parallelismus membrorum* (параллелизм членов), как основополагающую характеристику еврейской поэзии, впервые ввел в употребление также Роберт Лоут. Дальнейшее развитие терминологии базировалось на его работе: Lowth. Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews.

¹⁸⁸ - Breck. The shape of biblical language. P. 22.

¹⁸⁹ - Там же. P. 23.

¹⁹⁰ - Кассиан, епископ. Водю и кровию и духом. С. 22.

¹⁹¹ - Иеремиас. Богословие Нового Завета. С. 31.

¹⁹² - Например, мы также находим его в полемическом Первом послании Иоанна: 1Ин. 2:9, 3(в форме четверостишия), 4(в форме двустишия).

¹⁹³ - Breck. The shape of biblical language. P. 33.

¹⁹⁴ - Например, пассаж Ин. 10:6, функционирующий как С в хиазме А: В: С: В: А, который составляет Ин. 9:39, 10:21. Этот пассаж не имеет особой богословской нагрузки и служит просто переходом от первой части притчи (Добрый Пастырь) к ее второй части (дверь овцам).

¹⁹⁵ - Там же. P. 34.

¹⁹⁶ - Эти примеры среди многих других хиазмов можно найти, например: Watson. Chiasitic Patterns.

¹⁹⁷ - Пример прекрасно сбалансированного хиастического декаколона, в частности, находим в Ис. 60:1–3.

¹⁹⁸ - Об этом см.: Breck. The shape of biblical language. P. 59–61.

¹⁹⁹ - На главы Библия была разделена Стефаном Лэнгтоном, архиепископом Кентерберийским, в 1226 году, а подразделение на стихи приписывается доминиканцу Сантесу Пагнинусу (1528 год).

²⁰⁰ - Welch. Chiasmus in Antiquity. P. 14.

²⁰¹ - Bultmann. Das Evangelium des Johannes. P. 154.

²⁰² - Повторим – это не значит, что окончательная цель библейской интерпретации заключается в раскрытии собственно авторского замысла. Таковой является и должна оставаться первоначальная задача экзегета. Но в конечном счете экзегезе необходимо стать за пределами буквального смысла, чтобы разглядеть «духовный смысл» текста: Божественное откровение адресовано Церкви и миру в каждом новом поколении через Слово Священного Писания. Относительно взаимосвязи буквального и духовного смысла в истории экзегезы см.: Breck. The Power of the Word. Главы 1–3.

²⁰³ - Gerhard. The Literary Unity and the Compositional Method of the Fourth Gospel.

²⁰⁴ - Ellis. The Genius of John.

²⁰⁵ - Термин секвенция, взятый из музыкальной терминологии, означает законченный смысловой эпизод, имеющий свою внутреннюю логику развития и связанный с общей структурой произведения как по форме, так и по содержанию. Мы намеренно приводим этот термин, как нельзя лучше отвечающий характеру связей Евангелия в целом и отдельных его частей.

²⁰⁶ - Подробнее об этом см.: Break. The shape of biblical language. P. 192–193.

²⁰⁷ - Что не так характерно для других работ, где обычно рассматриваются хиастические структуры отдельных фрагментов композиции. См., например: Segalla. La Struttura Letteraria di Gv 17.

²⁰⁸ - Barrett. The Holy Spirit in the Fourth Gospel. P. 3.

²⁰⁹ - Там же. P. 4–5.

²¹⁰ - Barrett. The Holy Spirit in the Fourth Gospel. P. 7.

²¹¹ - Там же. P. 8.

²¹² - О значении герменевтики термина παράκλητος см., например: Miguéns. El Paráclito. P. 158–160.

²¹³ - Barrett. The Holy Spirit in the Fourth Gospel. P. 8. См. также: Burge. The Anointed Community. P. 6–10.

²¹⁴ - Windisch. The Spirit-Paraclete in the Fourth Gospel. P.2

²¹⁵ - В последнем из приведенных пассажей нет прямого именованния παράκλητος, но по смыслу, как, видимо, считает Виндиш, здесь речь идет именно о Параклите.

²¹⁶ - Там же. P. 13.

²¹⁷ - Далее эта гипотеза была принята многими исследователями, и стало традиционным выделять логию о Духе-Параклите из общего контекста Прощальной Беседы. См., например: Break. The shape of biblical language. P. 213.

²¹⁸ - Barrett. The Holy Spirit in the Fourth Gospel. P. 8.

²¹⁹ - De Specialibus Legibus. I, 235–237.

²²⁰ - Ср.: Поснов. Гностицизм. С. 128–129.

²²¹ - Barrett. The Holy Spirit in the Fourth Gospel. P. 10. Об этом также см.: Муретов. Философия Филона.

²²² - De Praemiis et Poenis. 165–167.

²²³ - De Opificio Mundi 23.

²²⁴ - Ср., например: Ис. 40:13.

²²⁵ - Barrett. The Holy Spirit in the Fourth Gospel. P. 10.

²²⁶ - Бультман, ссылаясь на «другого Утешителя» (Ин. 14:16) поддерживает тезис о том, что происхождение иоанновского Параклита можно отнести к секте мандеев, где имеется целая плеяда божественных посланников, один из которых Явар (Помощник) и есть прообраз Параклита. Подробнее об этом см.: Brown. The Paraclete. P. 119. Отметим, что Браун абсолютно опровергает подход Бультмана как не имеющий никаких оснований в иоанновской традиции. Четкое опровержение этому находим также у епископа Кассиана, считающего, что мандейские тексты восходят к мусульманской эпохе и поэтому уже сами по себе предполагают христианское влияние, а не наоборот. – Кассиан, епископ. Водю и кровию и духом. С. 44.

²²⁷ - Иоханссон (1940) вслед за Моуинкелем поддержал этот подход еще до кумранских находок, после которых были также добавлены важнейшие свидетельства. – Cross. The Ancient Library of Qumran. P. 213–215.

²²⁸ - Ср.: LXX: Joel. 3:5: ὅς ἄν ἐπικαλέσῃται τὸ ὄνομα κυρίου, σωθήσεται, что соответствует переводу: «всякий, кто призовет имя Господне, спасется» (Иоиль. 2:32).

²²⁹ - Barrett. The Holy Spirit in the Fourth Gospel. P. 12–13.

²³⁰ - Brown. The Paraclete. P. 120. Браун, ссылаясь на Bornkamm. Der Paraklet im Johannesevangelium. P. 18–20, также приводит тандем Иоанн Креститель – Иисус, однако оговаривает, что это не слишком уместно, так как дело Предтечи – свидетельствовать о Том, Кто станет за ним.

²³¹ - Подробнее об этом см. статью: Завершинский. Пневматология Ветхого Завета. С. 186–192.

²³² - Brown. The Paraclete. P. 121.

²³³ - Ср.: LXX: Дан. 2:2, 4, 6, 9.

²³⁴ - Ср.: п. 1.3.2.

²³⁵ - Brown. The Paraclete. P. 121. Подробнее см. также: Breck. Spirit of Truth. P. 140–145.

²³⁶ - См., например: McPolin. Holy Spirit in Luke and John. P. 130, где автор, сопоставляя учения о Духе по Евангелию от Луки и по Евангелию от Иоанна, полагает, что Лука описывает более внешние проявления Духа, открывает Его роль в провозглашении Слова, и Дух выглядит скорее как сила, а не Личность, у Иоанна же учение о Духе более христоцентрично и персоналистично. Автор другой работы, анализируя учение о Духе по Деяниям, видит очень мало параллелей с Четвертым Евангелием. – Lofthouse. The Holy Spirit in the Acts and the Fourth Gospel.

²³⁷ - Betz. Der Paraklet. P. 159. Автор считает, что глаголы, которые использует евангелист Иоанн, исключают объединение идей. В Ин. 14:16–17 Параклит дается и принимается (λαμβάνειν) как духовная сила, но в Ин. 14: 6, 15:26, 16:7–8, 13 Параклит действует как Личность, Которая посылается и приходит.

²³⁸ - Brown. The Paraclete. P. 124.

²³⁹ - Далее в настоящей работе мы возвратимся к церковному осмыслению иоанновской пневматологии.

²⁴⁰ - Кассиан, епископ. Водю и кровию и духом. С. 43.

²⁴¹ - Наличие артикля непосредственно определяет отличие в именовании Божественной Ипостаси (с артиклем) от обозначения Ее присутствия, действований или даров? (без артикля). – Там же. С. 70. О значении употребления артикля будет сказано далее в аспекте паламитского различения сущности и энергии.

²⁴² - Иустин (Попович). Толкование на 1 -е соборное послание святого апостола Иоанна Богослова. С. 145. Действительно, в иоанновской традиции мы встречаемся с использованием именованя ἡ ἀλήθεια как в отношении Христа (например, Ин. 14:6), так и в отношении Духа (1Ин. 5:6).

²⁴³ - Кассиан, епископ. Водю и кровию и духом. С. 49–50.

²⁴⁴ - Там же. С. 45.

- ²⁴⁵ - Boismard. Le prologue de S. Jean.
- ²⁴⁶ - Borgen. Targumic Character of the Prologue of John. См., также Welch. Chiasmus in Antiquity. P. 239f.
- ²⁴⁷ - Ellis. The Genius of John. P. 20.
- ²⁴⁸ - Breck. The shape of biblical language. P. 198–199.
- ²⁴⁹ - Там же. P. 199–201.
- ²⁵⁰ - Мы приводим перевод епископа Кассиана, поскольку здесь он точнее отображает греческий текст Нестле-Аланда (ср.: παρά πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας), соответствует Stephen's Textus Receptus (1550) и не встречает разночтений ни в одной из известных в настоящее время рукописей. В синодальном переводе выражение «полное благодати и истины» относится к Воплощенному Слову, а не к Отцу.
- ²⁵¹ - Ср. σκηνοπηγία – Праздник Кущей, который был установлен в память о Божием попечении во время скитаний еврейского народа в пустыне.
- ²⁵² - Предлог παρά в В', считает Иоанн Брек, возможно, отображает мысль о воплощении из В: Он должен прийти от Отца, чтобы обитать среди нас. – Breck. The shape of biblical language. P. 238.
- ²⁵³ - Ср. параллель Ε – Α в предыдущем хиазме.
- ²⁵⁴ - Важно отметить здесь свидетельство Иоанна как очевидца Славы, причем не единственного – «мы видели». Ср. свидетельство Петра (2Пет. 1:16–17) – «мы возвестили».
- ²⁵⁵ - Подробнее см.: Breck. The shape of biblical language. P. 202–204.
- ²⁵⁶ - Там же. P. 204.
- ²⁵⁷ - Блаженный Феофилакт считает, что поскольку Предтеча был родственником Господу, то, «чтобы кто не подумал, что Предтеча благоприятствует Господу и дает о Нем такое высокое свидетельство по родству с Ним, он часто говорит: «И я не знал Его» и тем удаляет подозрение». – Феофилакт. Толкование на Евангелие. С. 290.
- ²⁵⁸ - Burge. The Anointed Community. P. 54.

²⁵⁹ - Об этом см., напр.: Завершинский. Богословский экзистенциализм С 176–177.

²⁶⁰ - Кассиан, епископ. Водю и кровию и духом. С. 56.

²⁶¹ - В икономическом смысле.

²⁶² - Подробнее об этом см.: Burge. The Anointed Community. P. 55–56. Автор отмечает, например, что в одном мессианском гимне из Заветов Двенадцати Патриархов есть уникальное описание помазания Мессии: «Небеса раскроются, и из храма славы снизойдет освящение на Него, и прозвучит голос Отца, как от Авраама Исааку. И откроется на Нем Слава Вышняго и дух познания и освящения почует на Нем (καταπαύσει ἐπ' αὐτόν)».

²⁶³ - См. также: Завершинский. Пневматология Ветхого Завета. С. 182.

²⁶⁴ - Там же. P. 57–58.

²⁶⁵ - Abbott. From Letter to Spirit. P. 106–135. Позднее этот тезис развивался в работе: Chevallier. L'Esprit et le Messie. P. 60ff.

²⁶⁶ - Критику теории Эббота см., например: Keck. The Spirit and the Dove P. 43–44.

²⁶⁷ - Там же. P. 48.

²⁶⁸ - Burge. The Anointed Community. P. 57.

²⁶⁹ - Там же. P. 58.

²⁷⁰ - Блаженный Феофилакт пишет, что «Дух явился всем присутствующим», однако приводит и другое мнение: «Некоторые же говорят, что Духа не все видели, а только благоговейнейшие». – Феофилакт. Толкование на Евангелие. С. 290–291.

²⁷¹ - Иустин Философ. Сочинения. С. 279. К святоотеческой пневматологии мы обратимся позднее.

²⁷² - Например, мысль о том, что трепетание (ἐπιπέτομαι) голубя над Иисусом – это образ близости в любви между Лицами Троицы, стала общим местом у таких авторов, как Ориген и Тертуллиан, а также в книгах Сивилл (см.

Ветхозаветные апокрифы) и у гностиков (напр., у Керинфа). – Burge. The Anointed Community. P. 58.

²⁷³ - Кассиан, епископ. Водю и кровию и духом. С. 68.

²⁷⁴ - Об истории экзегезы см.: Porsch. Pneuma und Wort. P. 125–130.

²⁷⁵ - Первая традиция берет начало от св. Иоанна Златоуста и Феодора Мопсуэстийского, а вторая – от Климента Римского и Иустина Философа.

²⁷⁶ - Кассиан, епископ. Водю и кровию и духом. С. 70.

Следует подчеркнуть догматическую позицию еп. Кассиана в вопросе о различении Ипостаси Духа от Его даров или действований, ясно выражающую последовательный паламизм. Далее мы вернемся к этой теме.

²⁷⁷ - Кроме книг Нового Завета термин *ἀνωθεν* в различных значениях встречается в переводе LXX и у античных авторов, таких как Прокопий, Софокл, Демосфен, Платон, Филон.

²⁷⁸ - «И возьму вас из народов ..., и окроплю вас чистою водою ..., и дам вам сердце новое, и дух новый дам вам Вложу внутрь вас дух Мой ..., и будете Моим народом, и Я буду вашим Богом», – говорит пророк Иезекииль (Иез. 36:25–28).

²⁷⁹ - Святитель Иоанн Златоуст, например, пишет: «Как бездушная неподвижная земля, по воле Божией, приняла такую силу, и из нее происходят такие дивные дела, таким же образом, и при действии Духа на воду, легко совершаются те изумительные и превышающие разум дела». – Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна. С. 163.

²⁸⁰ - Вспомним, что вода по воле Божией первая производит душу живую (Быт. 1:20).

²⁸¹ - Кассиан, епископ. Водю и кровию и духом. С. 60.

²⁸² - NT. Nestle-Aland, 27a ed.

²⁸³ - Самарянка во всех отношениях является противоположностью фарисею Никодиму, это еще раз напоминает нам о характерном для Иоанна приеме антитезы.

²⁸⁴ - См., например: Феофилакт. Толкование на Евангелие. С. 332.

²⁸⁵ - Отметим, что в контексте всего Евангелия параллелью к этому месту может быть исцеление слепорожденного (см. Приложение 2).

²⁸⁶ - Ср.: Лк. 24:39, а в Лк. 24:37, например, πνεύμα заменено некоторыми переписчиками (рукопись D, датируемая V веком) на φάντασμα (призрак, привидение).

²⁸⁷ - Кассиан, епископ. Водю и кровию и духом. С. 80–81.

²⁸⁸ - Некоторые исследователи находят разницу в употреблении ώρα с определенным артиклем (напр., Ин. 2:4; 7:30; 12:23), когда термин означает час Славы Христа, и без артикля, когда речь идет о часе Страстей, предшествующих Славе (напр., Ин. 4:21, 23; 5:25, 28; 16:2, 25, 32). – Brown. John. 1. P. 517–518.

²⁸⁹ - Кассиан, епископ. Водю и кровию и духом. С. 81.

²⁹⁰ - Далее мы рассмотрим пассаж Ин. 7:37–39 подробно. Об этом см.: Там же. С. 82–85.

О крещении в живой воде (ἐν ὕδατι ζῶντι), где подразумевается вода проточная, говорится в Дидахи (глава 7), а у св. Иустина Философа (Диалог с Трифоном иудеем, глава 13) и сщмч. Иринея Лионского (Против ересей, книга 3, 17:1) есть непосредственное упоминание об образе самарянки в контексте крещения.

²⁹² - Иринея Лионский. Творения. С. 284.

²⁹³ - Brown. *John*. 1. P. 180.

²⁹⁴ - Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна. С. 207.

²⁹⁵ - Подробнее см.: Кассиан, епископ. Водю и кровию и духом. С. 83–85.

²⁹⁶ - Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна. С. 205–206.

²⁹⁷ - Там же.

²⁹⁸ - Кассиан, епископ. Водю и кровию и духом. С. 83.

²⁹⁹ - Ср.: Феофилакт. Толкование на Евангелие. С. 332.

³⁰⁰ - Burge. *The Anointed Community*. С. 104.

³⁰¹ - Dodd. *The Interpretation of the Fourth Gospel*. P. 341.

³⁰² - Вопреки некоторым попыткам увидеть в Беседе работу церковного редактора. Например, Бультман считает, что пассаж, где говорится о Плоти и Крови (Ин 6: 51f-58), перемещен редактором в главу 6, вероятно, из главы 13 Евангелия. – Burge. *The Anointed Community*. С. 105.

³⁰³ - Breck. *Spirit of Truth*. P. 19.

³⁰⁴ - Завершинский. Пневматология мужей апостольских. С. 181. См. также о человеческом духе как таком атрибуте его личности, через который выражается его связь с Богом. – Завершинский. Пневматология Ветхого Завета. С. 188.

³⁰⁵ - Епископ Кассиан называет этот конфликт противоположением Христа и мира. – Кассиан, епископ. Водю и кровию и духом. С. 108.

³⁰⁶ - Обычно принято здесь выделять следующий хиазм (см., например: Silva. L'interpretazione di Giov. 7:37–39): Ἄ 'Εάν τις διψᾷ ἐρχέσθω πρὸς με

³⁰⁷ - См., например: Menard, L'interprétation patristique.

³⁰⁸ - Burge. The Anointed Community. С. 88.

³⁰⁹ - Буамар показал, что эта интерпретация имела место не только на Западе, но также в Сирийской (при. Ефрем, Аффраат) и Африканской (свт. Киприан) Церкви. – Boismard. RB 65.

³¹⁰ - Kilpatrick. The Punctuation of John 7: 37–38.

³¹¹ - Abbott, W. C. Allen, Badcock, Bindley, Bishop, Boismard, Braun, Brown, Bullinger, Bultmann, Burney, Dodd, Dunn, Guilding, R. Harris, Hoskyns, Jeremias, Loisy, McKelvey, Mollat, Painter, Porsch, D. M. Stanley, Thusing, N. Turner, Vellanickal, Zerwick. – Burge. The Anointed Community. С. 89.

³¹² - Collins. Papyrus Bodmer II.

³¹³ - Brown. John. 1. P. 320–321.

³¹⁴ - См., например: Abbott. Johannine Grammar. § 2554–2557; Léon-Dufour. Trois chiasmes johanniques; Black. An Aramaic Approach. P. 143ff.

³¹⁵ - Burge. The Anointed Community. С. 90.

³¹⁶ - Boismard. RB 65. P. 535.

³¹⁷ - Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна. С. 335.

³¹⁸ - Ср.: Там же.

³¹⁹ - См.: Barrett. The OT in the Fourth Gospel; Фрид отмечает следующие возможные источники цитирования: Втор. 18:15–16; Пс. 36:9–10; 46:5–6; Иоиль. 3:18; Зах. 13:1; Прит. 5:15–16; 18:4; Сир. 15:3; 24:28–32; Ис. 32:1–2; 35:5–7; 41:18; 43:19–21; 49:10; Иер. 2:13; 17:13; Иез. 36:25–27; 47:1–12. – Freed E. D. Old Testament Quotations. P. 21–35.

³²⁰ - Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна. С. 335.

³²¹ - Кассиан, епископ. Водю и кровию и духом. С. 107.

³²² - Ср.: Втор. 18:15–16; Иер. 2:13; 17:13; Иез. 36:25–27; 47:1–12.

³²³ - Единственная из известных в настоящее время рукописей имеет здесь вариант чтения с артиклем: το πνεῦμα το ὄγιον ἐπ' αὐτούς. Это – манускрипт D (V в.), содержащий Четвероевангелие и книгу Деяний.

³²⁴ - Рукописи P66, L (VIII в.), W (V в.), 0105 (X в.), 1 и 13 семейства и др.

³²⁵ - Рукопись B (IV в.), а также некоторые древние латинские и сирийские переводы.

³²⁶ - Кассиан, епископ. Водю и кровию и духом. С. 108.

³²⁷ - MacRae G. W. The Meaning and Evolution of the Feast of Tabernacles // Catholic Biblical Quarterly 22, 1960. P. 258–259.

³²⁸ - Danby. The Mishnah. P. 172–181.

³²⁹ - Иерусалимский Талмуд (Sukka, 55a). Ср.: Ис. 12:3.

³³⁰ - См. выводы к главам 1 и 2 настоящей работы.

³³¹ - Brown. John. 2. P. 695–696; 698–701; 1141–1142; Brown. The Paraclete. P. 126ff; Dodd. Historical Tradition. P. 407–413; Porsch. Pneuma und Wort. P. 268–269.

³³² - Ряд ученых отрицает историчность пневматологических пассажей в Ин. 15–16. – Burge. The Anointed Community. С. 206.

³³³ - См., например: Breck. The shape of biblical language. P. 215. Епископ Кассиан включает сюда также Ин. 13–32. – Кассиан, епископ. Водю и кровию и духом. С. 140–141.

³³⁴ - Там же.

³³⁵ - Ср. хиастический пентаколон всей Беседы, приведенный в: Breck. The shape of biblical language. P. 214–215.

³³⁶ - Там же. P. 223.

³³⁷ - Поэтому их принято называть логиями о Духе-Параклите. – См., например: Miguéns. El Paráclito. P. 198.

³³⁸ - Чтение ἐστὶν дают рукописи P66, D (V в.), W (V в.). В тексте Нестле-Аланда стоит 'ἐσται.

³³⁹ - Выражение «видеть Духа» возводит нас к терминологии Света в Прологе (Ин. 1:7–9).

³⁴⁰ - См.: Приложение 3.

³⁴¹ - Там же. P. 199.

³⁴² - Ср.: μονήν παρ' αὐτῷ ποιήσόμεθα («обитель у него сотворим»).

³⁴³ - Епископ Кассиан предполагает здесь различие Утешителя Духа и контексте Евангелия от Утешителя Христа в контексте Первого послания (1Ин. 2:1), что соответствует святоотеческому толкованию и подтверждается другим примером, когда Христос, как и Дух, именуется Истиной (ср.: Ин. 14и 1Ин. 5:6), – см.: Иустин (Попович). Толкование на 1-е соборное послание святого апостола Иоанна Богослова. С. 145.

³⁴⁴ - См. подробнейшее исследование происхождения термина Параклит. Brown. The Paraclete. P. 118–119, где отмечается, что для Вульгаты блаженный Иероним делал выбор между древними латинскими переводами термина как *advocatus* (защитник) и *consolator* (утешитель), а также возможностью просто сохранить транслитерацию греческого παράκλητος. В Евангелии он оставил последний вариант, а в Первом послании – *advocatus*, что также соответствовало сирийской и коптской традициям.

³⁴⁵ - Ср.: παρά-κλητος с παρα-μένειν, παρ-ιστάναι (2Тим. 4:17), παρ-εἶναι. – Miguéns. El Paráclito. P. 200.

³⁴⁶ - Блаж. Феофилакт повторяет эту мысль свт. Иоанна. – Феофилакт. Толкование на Евангелие. С. 483

³⁴⁷ - Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна. С. 497.

³⁴⁸ - Там же.

³⁴⁹ - Cyrilli Alexandrini. In Ioannis Evangelium. – PG 74, 258 A.

³⁵⁰ - То есть глубоко лично, на экзистенциальном уровне, когда все прежние события и слова Господа будут переживаться так, что из простых рыбаков восстанут великие апостолы. См. статью: Завершинский. Экзистенциальные аспекты.

³⁵¹ - Вспомним учительную функцию Премудрости (Пс. 32, 34, 119) и отождествление Ее с Духом. – Завершинский. Пневматология Ветхого Завета.

³⁵² - Иларион, игумен. Основные вехи развития патристического учения об именах Божиих. С. 188.

- ³⁵³ - Dahl. Anamnesis – Memory. P. 15.
- ³⁵⁴ - Miguéns. El Paráclito. P. 206.
- ³⁵⁵ - Cyrilli Alexandrini. In Ioannis Evangelium. – PG 74, 260 D.
- ³⁵⁶ - Кассиан, епископ. Водю и кровию и духом. С. 145.
- ³⁵⁷ - Вспомним, например, образ истины, исходящей из уст Премудрости, Которая в книге Премудрости Соломона идентифицируется с Духом. – Завершинский. Пневматология Ветхого Завета. С. 195.
- ³⁵⁸ - Об нахождении от Сына в подобном смысле не говорится нигде.
- ³⁵⁹ - Отметим, что эта форма глагола ἐκτορεῦομαι кроме книги Откровения (Откр. 9:17; 11:5; 16:14; 19:15) встречается в НЗ всего два раза (Мк. 7:19,23).
- ³⁶⁰ - Наряду с персональными характеристиками Духа, которые раскрываются Иоанном в образе Параклита.
- ³⁶¹ - Триада 111, 2, 7. – Гршорий Палама. Триады. С. 312–313.
- ³⁶² - Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна. С. 515.
- ³⁶³ - Такое деление встречаем в: Breck. The shape of biblical language. P. 227, и в: Carson. The Function of the Paraclete in John. 16:7–11. P. 547.
- ³⁶⁴ - Совокупность условного придаточного предложения – протасиса и управляющего – аподосиса составляет так называемый условный период.
- ³⁶⁵ - Наиболее исчерпывающее обсуждение см.: Там же. P. 549–558. Другие работы на эту тему приводятся в: Burge. The Anointed Community. С. 208.
- ³⁶⁶ - Сложность толкования Ин. 16:8–11 отмечается уже блаженным Августином – In Joan., Tr. 94, 6, а также многими последующими толкователями Евангелия.
- ³⁶⁷ - καὶ ἐλθὼν ἐκεῖνος ἐλέγξει τὸν κόσμον περὶ ἁμαρτίας καὶ περὶ δικαιοσύνης καὶ περὶ κρίσεως.
- ³⁶⁸ - Там же. P. 209.

³⁶⁹ - Barrett. John. P. 487–488; Carson. The Function of the Paraclete in John. 16:7–11. P. 558.

³⁷⁰ - Список ученых, поддерживающих эту точку зрения, приводится: Там же. P. 549–550. Модифицированную версию этой позиции, где утверждается, что Дух убеждает только учеников, можно найти: Bultmann. John. P. 562–563; Brown. John, 2. P. 704–705.

³⁷¹ - Barrett. John. P. 487. (Против точки зрения Бульмана.)

³⁷² - Harvey. Jesus on Trial. P. 113. Ср.: Brown. John, 2. P. 711–714.

³⁷³ - Carson. The Function of the Paraclete in John. 16:7–11. P. 558–566. Карсон приводит примеры отрицательного значения термина δικαιοσύνη из ВЗ: Ис. 64(LXX: Isa. 64:5). Дан. 9:18, а также ссылается на понятие так называемой «праведности» фарисеев, встречающееся в иоанновской традиции (ср.: Мф. 5:20, Рим. 10:3, Фил. 3:6–9, Тит. 3:5).

³⁷⁴ - Отметим асимметричность в интерпретации этого места свт. Иоанном Златоустом. – Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна. С. 521.

³⁷⁵ - Barrett. John. P. 488; Hoskyns. The Fourth Gospel. P. 484–485.

³⁷⁶ - Так же, как и Ин. 14:15, 25, Ин. 16 является введением к пассажи о Духе, а стих Ин. 16 может быть отложен как дополнение, связанное с Ин. 17 и отсутствующее в ряде рукописей, включая P66. – Breck. The shape of biblical language. P. 240–241.

³⁷⁷ - Мигенс отмечает, что ἐκεῖνος в Ин. 16 относится предыдущему пассажи Ин. 16:7–11, где в свою очередь упоминается Параклит – Miguéns. El Paráclito. P. 206–207.

³⁷⁸ - Ближе к греческому тексту звучало бы: «не будет говорить от Себя, но, что услышит, говорить будет-?, поэтому мы говорим об инверсном характере параллели D-D'.

³⁷⁹ - Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна. С. 523.

³⁸⁰ - Подробнее об этом см. параграф 4.2.2.

³⁸¹ - Это, например: Porsch. Pneuma und Wort. P. 291.

³⁸² - Bernard. John, 2. P. 509. Ср. также ἄρτι в Ин. 9:19; 13:7.

³⁸³ - Ньюман. Словарь. С. 45.

³⁸⁴ - Miguens. El Paraclito. P. 211.

³⁸⁵ - Ряд исследователей видит в τὰ ἐρχόμενα указание на будущие Страсти и Воскресение. – Barrett. John. P. 490; Marsh. Saint John. P. 538.

³⁸⁶ - Приставка ἄν, как в классическом греческом языке, так и у LXX может указывать на повторяемость, постоянство возвещения (ср.: Ин. 4:25). – Brouwn. John, 2. P. 708.

³⁸⁷ - Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна. С. 524. В толковании свт. Кирилла Александрийского также раскрывается единосущие Святого Духа. – Cyrilli Alexandrini. In Ioannis Evangelium. PG 74, 444 D.

³⁸⁸ - Кассиан, епископ. Водю и кровию и духом. С. 150. См. также: Bernard. John. 2. P. 511, ср.: Betz. Der Paraklet. P. 191–192; Barrett. John. P. 490; Bultmann. John. P. 575; Windisch. The Spirit-Paraclete in the Fourth Gospel. P. 12.

³⁸⁹ - Здесь уместно вспомнить католические учение о догматическом развитии, возникшее в прошлом веке и совершенно неприемлемое Православной церковью.

³⁹⁰ - Это движение может быть понято в смысле формирования необходимого аппарата для объяснения догматических положений на языке, понятном в контексте соответствующей эпохи.

³⁹¹ - Рассмотренная нами во второй главе пневматология мужей апостольских не имеет характера систематического учения, то же самое можно сказать и о пневматологии апологетов.

³⁹² - d'Ales. La doctrine. P. 426–538.

³⁹³ - Vannier. L'expérience du Saint-Esprit. P. 10. Здесь и далее в нашем аналитическом обзоре святоотеческой пневматологии будем использовать ссылки на тексты Отцов и некоторые комментарии, приводимые в данной книге.

³⁹⁴ - См., например: Hyppolite de Rome. La Tradition apostolique. Chap. 21. P. 87.

- ³⁹⁵ - Irenaeus. Contre les hérésies. IV, 38, 3. В русском переводе: Ириней Лионский. Творения. С. 435.
- ³⁹⁶ - Irenaeus. Demonstration, SC 406. P. 91–93.
- ³⁹⁷ - Там же. P. 93.
- ³⁹⁸ - Ириней Лионский. Творения. С. 283–286.
- ³⁹⁹ - Там же. С. 368.
- ⁴⁰⁰ - Там же. С. 370.
- ⁴⁰¹ - Там же. С. 455.
- ⁴⁰² - Tertullianus. Traité du baptême. P. 68–70, 75.
- ⁴⁰³ - Христианство. 2. С. 223.
- ⁴⁰⁴ - Novatianus. De Trinitate. PL 3. P. 943–946.
- ⁴⁰⁵ - Origenes. Commentarii in evangelium Joannis. II, 10, 77.
- ⁴⁰⁶ - Origenes. Homélies. P. 147–151.
- ⁴⁰⁷ - Афанасий. Творения С. 41–42.
- ⁴⁰⁸ - Там же.
- ⁴⁰⁹ - Там же. С. 37.
- ⁴¹⁰ - Там же. С. 34–41.
- ⁴¹¹ - Exposés. SC 349. P. 400–401.
- ⁴¹² - Hilarius. Sur la Trinité. II, 29. P. 86.
- ⁴¹³ - Василий. Творения. С. 267.
- ⁴¹⁴ - Письмо 38 своему брату Григорию Нисскому. – Basile. Lettres. P. 83–87.
- ⁴¹⁵ - Basile. Traité du Saint-Esprit. P. 323–331.
- ⁴¹⁶ - Там же. P. 403–409, 413.
- ⁴¹⁷ - Basile. Sur le psaume 33. P. 102.
- ⁴¹⁸ - Basile. Sur le psaume 45. P. 138–139.
- ⁴¹⁹ - Учение о Святом Духе свт. Григория Богослова подробно рассмотрено в: Иларион, игумен. Жизнь и учение св. Григория Богослова. С. 274–284. См. также: Vannier. Note sur l'apport. P. 28–31.
- ⁴²⁰ - См.: Григорий. Творения. I. P. 444–462 (Слово 31, SC 250. P. 299) и Григорий. Творения, II. P. 22–24 (Слово 3).
- ⁴²¹ - См.: Krivocheine. Simplicité. P. 388–411. Эта же статья по-русски (с неполным критическим аппаратом): Василий

(Кривошеин). Простота. С. 133–158.

422 - Daniélou. Onction et baptême, P. 65–70.

423 - Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium. II, 419.

424 - PG 44, 125.

425 - Vannier. L'expérience du Saint-Esprit. P. 12–13.

426 - Bobrinskoy. Liturgie et ecclésiologie. P. 211 –231.

427 - Catéchèse XVI, § 3–4; 14 (Éd. de l'Orante).

428 - Там же. XVI, § 16:23–24.

429 - Там же. XVII, § 14–16.

430 - Jean Chrysostome. Trois catéchèses baptismales. P. 221–223.

431 - Didymus. Traite du Saint-Esprit. P. 147–149.

432 - Там же. P. 181–183.

433 - Там же. P. 225.

434 - Там же. P. 245–247.

435 - Там же. P. 293–297.

436 - Там же. P. 359–361, 367–371.

437 - В трактате «О таинствах» свт. Амвросий привносит новый элемент в представление о Крещении. Рассматривая факт Воскресения Христова, он пишет о воде, крови и Духе в Крещении. – SC 25 bis. P. 167.

438 - Vannier. L'experience du Saint-Esprit. P. 13.

439 - См.: Vannier. Augustin.

440 - См.: Ferraro. Lo Spirito Santo.

441 - Augustini. De Trinitate XV, 17, 31 / BA 16. P. 509.

442 - Augustini. De Trinitate. I, 6, 13 / BA 15. P. 117–119.

443 - Там же. III, intr. 3 / BA 15. P. 273–277.

444 - Там же. IV, 21,30 / BA 15. P. 419–421.

445 - Там же. V, 8, 9 / BA 15. P. 443–445.

446 - Там же. V, 11, 12 – V, 12, 13 / BA 15. 453–455.

447 - Там же. VI, 5, 7 / BA 15. P. 485–487.

448 - Там же. XV, 17,27–29 / BA 16. P. 501–505; Там же, XV, 17,31; XV, 18,32; XV, 19,33 / BA 16. P. 509–513: Там же. XV,

19,37; XV, 24,44 / BA 16. P. 525, 541. См. также исследование: Dideberg. *Esprit Saint et charité*. P. 97–109, 229–250.

⁴⁴⁹ - Там же. XV, 21, 41– XV, 23,43 / BA 16. P. 533–541.

⁴⁵⁰ - Там же. XV, 26,45; XV, 27,48 / BA 16. P. 545–547,555–557. Впрочем, нельзя рассматривать этот текст как догматическое утверждение. Скорее это результат некоторых поисков, а не окончательно оформившееся учение.

⁴⁵¹ - Augustini. *Commentaire de la Première Épître de S. Jean*. P. 209.

⁴⁵² - Там же. P. 299, 367.

⁴⁵³ - Augustini. *Homélie sur l'Evangile de Jean*, XXXII, 8. P. 681–683. Здесь говорится о том, что единство веры и любовь сами по себе являются единственными свидетелями присутствия Духа в Церкви. Об образующей роли Святого Духа в Церкви см.: Там же. XIV. 9; XXXIX, 4–5.

⁴⁵⁴ - Jean Cassien. *Conférences*. IX. P. 48, 52–53, 55, 62–63.

⁴⁵⁵ - См.: Pataq. *L'Expérience de l'Esprit*.

⁴⁵⁶ - Ephraem Syri. *Sur l'effusion du Saint-Esprit*. P. 243–244.

⁴⁵⁷ - Macaire. *Ouvres spirituelles*. P. 205–207.

⁴⁵⁸ - Там же. P. 285–289.

⁴⁵⁹ - PG 93, 1529 B.

⁴⁶⁰ - Diadoque. *Cent chapitres*. P. 103–105. Cp.: Augustini. *Commentaire de la Première Épître de S. Jean*. P. 209.

⁴⁶¹ - Об этом см.: Boulnois. *Le Paradoxe trinitaire*.

⁴⁶² - Cyrilli Alexandrini. In *Ioannis Evangelium*. X, 2 (PG 74, 920 a); XI. 10 (PG 74, 989 de); Cyrilli. *Thesaurus de Trinitate* (PG 75, 173 d).

⁴⁶³ - SC 246. P. 165–167, 181.

⁴⁶⁴ - Basile. *Traité du Saint-Esprit*. P. 323–331.

⁴⁶⁵ - SC 246. P. 211–213.

⁴⁶⁶ - Там же. P. 221.

⁴⁶⁷ - *Sermons sur la Pentecôte*, I. – SC 74 bis. P. 289–295.

⁴⁶⁸ - Там же. P. 313. Cp.: Didymus. *Traité du Saint-Esprit*. P. 293–297.

- 469 - Dionysius Areopagita. De ecclesiastica hierarchia. PC 404 c-d; 424 c-d; 484 c.
- 470 - Romanos. Hymnes. XLIX. P. 194–197.
- 471 - PL 76, 1222 A- 1225 C.
- 472 - Там же. 1230.
- 473 - Hymn pour la Pentecôte. – PG 96. P. 834–838.
- 474 - «Должно же, чтобы Слово имело и Духа. Ибо и наше слово не лишено дыхания». – Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. С. 11–13.
- 475 - Учение о Духе прп. Симеона последовательно изложено в книге: Василий, архиепископ. Преподобный Симеон Новый Богослов. С. 287–306.
- 476 - О мистическом богословии прп. Симеона в контексте святоотеческой традиции см. обширное исследование: Иларион, игумен. Преподобный Симеон Новый Богослов. С. 351–433.
- 477 - Krivocheine. Dans la lumieré de l'Esprit.
- 478 - Syméon. Hymnes. I. SC 156. P. 151–155.
- 479 - Там же. XXIX, SC 174. P. 325–331.
- 480 - Там же. XXX, SC 174. P. 343–345, 347, 351–353.
- 481 - Syméon. Catéchèses, action de grâces 2, SC 113. P. 347–351.
- 482 - Cp.: Cyrilli Alexandrini. In Ioannis Evangelium. X, 2 (PG 74, 920 a); XI, 10 (PG 74, 989 de); Cyrilli. Thesaurus de Trinitate (PG 75, 173 d); SC 246. P. 211–213.
- 483 - Syméon. Catéchèses. VI, SC 104. P. 23.
- 484 - Там же. P. 105–107.
- 485 - Там же. XVII, SC 104. P. 257–259.
- 486 - Basile. Sur le psaume 33. P. 102.
- 487 - Syméon. Catéchèses, XX, SC 104. P. 345–347.
- 488 - Там же. XXII, SC 104. P. 373–377.
- 489 - Там же. XXXIII, SC 113. P. 257–261.
- 490 - Syméon. Traités éthiques VIII, SC 129. P. 207–211.
- 491 - Об этом см. статью: Завершинский. Пневматология святителя Григория Паламы.

- 492 - Chapitres théologiques 112, PG 150. P. 1197.
- 493 - См. статью: Завершинский. О различии сущности и энергии.
- 494 - Василий, архиепископ. Богословские труды. С. 147–148.
- 495 - Θεοφάνης ἡ περί Θεότητος. PG 150, 940.
- 496 - Флоровский. Догмат и история. С. 389–390.
- 497 - Мейендорф. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. С. 278.
- 498 - Григорий Палама. Триады. С. 82.
- 499 - Лосский. Очерк мистического богословия. С. 58–59.
- 500 - Василий, архиепископ. Богословские труды. С. 150–154.
- 501 - Термины и цитаты из трудов свт. Григория Паламы далее приводятся по: Там же.
- 502 - См. статью: Уильяме. Философские основы паламизма.
- 503 - Василий, архиепископ. Богословские труды. С. 173–174.
- 504 - Κεφάλαια φυσικά, θεολογικά, ἠθικά τε καί πρακτικά 150, PG 150, 1189 B (κεф. 96).
- 505 - Кеф. PG 150, 1185 D (κεф. 92).
- 506 - Лосский. Очерк мистического богословия. С. 64.
- 507 - Лосский. Боговидение. С. 112.
- 508 - Каллист, епископ. Через творение к Творцу. С. 9.
- 509 - Лосский. По образу и подобию. С. 59.
- 510 - Mantzaridis. The Deification Of Man. P. 105.
- 511 - Флоровский. Догмат и история. С. 391–392.
- 512 - Василий, архиепископ. Богословские труды. С. 230–241.
- 513 - Об этом см. нашу статью: Завершинский. Пневматология святителя Григория Паламы.
- 514 - Thunberg. Man and the Cosmos. P. 137–138.
- 515 - Thunberg. Man and the Cosmos. P. 137–138.
- 516 - Киприан, архимандрит. Антропология. С. 262, 365, 391.

- 517 - Мейендорф. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. С. 276–280.
- 518 - Romanides. Notes on the Palamite Controversy.
- 519 - См. послесловие переводчика к: Уильяме. Философские основы паламизма.
- 520 - Яннарас. Вера Церкви. С. 82–85.
- 521 - Экономцев. Исихазм и восточноевропейское возрождение. С. 63–64.
- 522 - Флоровский. Догмат и история. С. 392.
- 523 - Мейендорф. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. С. 305.
- 524 - Дронов. Экзистенция и опыт. См. также нашу статью Завершинский. Экзистенциальные аспекты.
- 525 - Софроний, архимандрит. Старец Силуан. С. 148.
- 526 - Софроний, архимандрит. Видеть Бога как Он есть. С. 163.
- 527 - Флоровский. Догмат и история. С. 392–393.
- 528 - Завершинский. О различии сущности и энергии.
- 529 - Цит. по: Илларион, иеромонах. Исповедание православной веры.
- 530 - Кассиан, епископ. Водю и кровию и духом. С. 70.
- 531 - Ср. проповедь в Капернаумской синагоге, где выражение «хлеб жизни» указывает именно на Ипостась Христа (Ин. 6:35, 48, 51).
- 532 - Кассиан, епископ. Водю и кровию и духом. С. 83–84.
- 533 - Об этом подробно говорилось в п. 3.3.4 настоящей работы.
- 534 - Кассиан, епископ. Водю и кровию и духом. С. 106–107.
- 535 - Кассиан, епископ. Водю и кровию и духом. С. 101.
- 536 - Там же. С. 108.
- 537 - Подробно см. п. 3.3.6.
- 538 - Кассиан, епископ. Водю и кровию и духом. С. 141.

⁵³⁹ - Илларион, иеромонах. Исповедание православной веры. С. 15.

⁵⁴⁰ - По объему эта глава настоящей работы превосходит суммарный объем всех остальных глав.

⁵⁴¹ - За редким исключением отдельных статей или параграфов книг на французском и английском языках, приведенных нами в списке литературы.

⁵⁴² - Например: Старосивильский. Учение о Святом Духе в IV веке.

⁵⁴³ - См., например: Елеонский. Учение Оригена.

⁵⁴⁴ - Например, Думитру Станилоэ.

⁵⁴⁵ - См. послесловие к переводу статьи: Уильяме. Философские основы паламизма, где последовательно рассматриваются претензии англиканского богослова к паламизму и выявляется их причина, заключающаяся в отрыве от живого Предания Церкви и, как следствие, в непонимании и неприятии святоотеческой традиции.

⁵⁴⁶ - Разделение на секвенции см.: п. 3.2.4.

⁵⁴⁷ - Здесь стих Ин. 1 использован в переводе епископа Кассиана по указанным выше причинам – см.: п. 3.3.1.