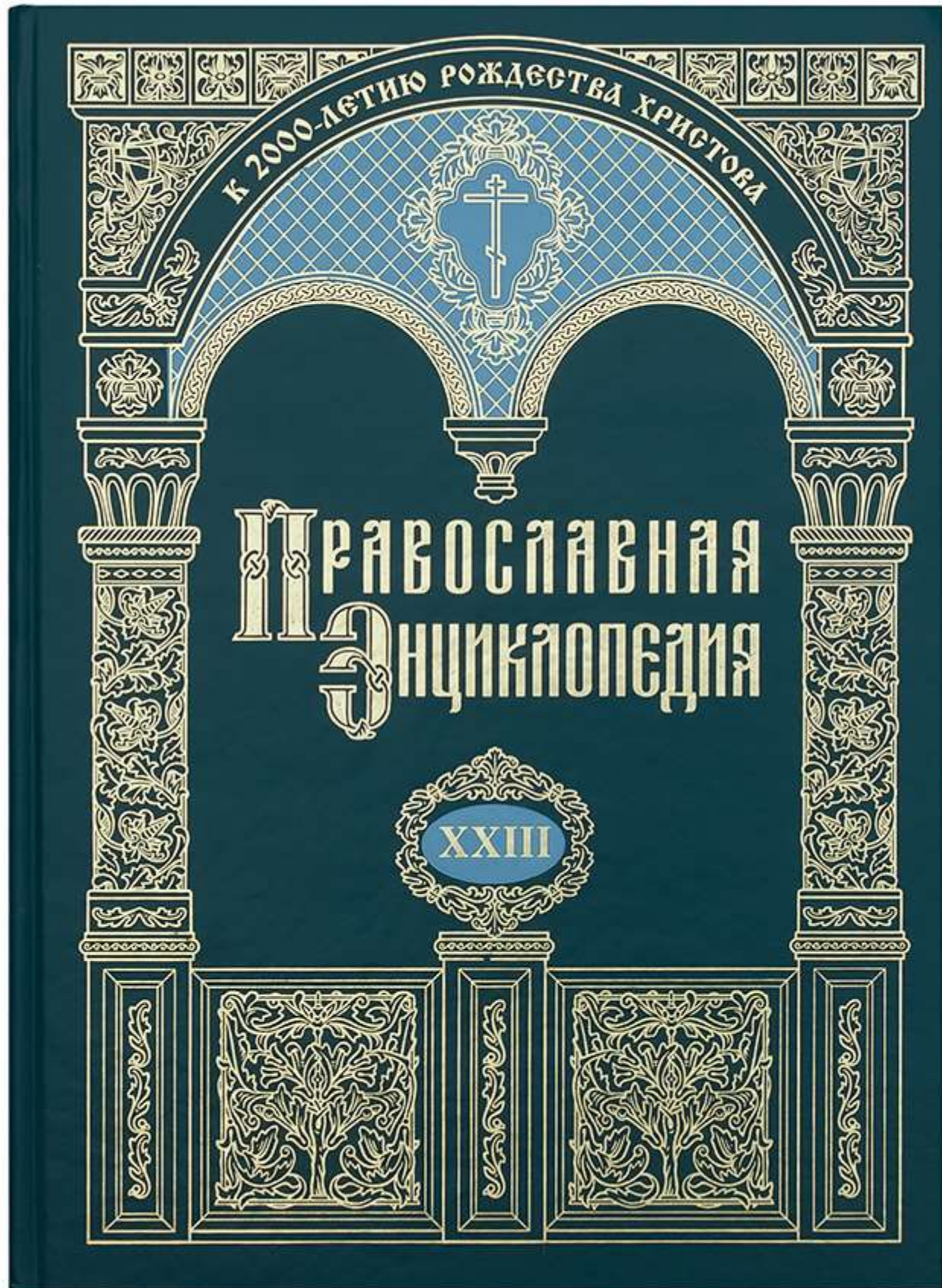


TEZĂUR LITURGIC
8 MAI

SF.APOSTOL
ȘI
EVANGHELIST
IOAN
TEOLOGUL



ENCICLOPEDIA ORTODOXĂ-23
MOSCOVA,2010



Добро пожаловать в один из самых полных сводов знаний по Православию и истории религии
Энциклопедия издается по благословению Патриарха Московского и всея Руси Алексия II
и по благословению Патриарха Московского и всея Руси Кирилла

Как приобрести тома "Православной энциклопедии"

0	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21													
22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52	53	54	55	56
57	58	59	60	61	62																													

Т. 23, С. 679-731

Жизнь

- ☐ В синоптических Евангелиях
- ☐ В Евангелии от Иоанна
- ☐ Свидетельства других книг НЗ
- ☐ Раннехристианское предание на Востоке
- ☐ Гностические предания
- ☐ В апокрифах
- ☐ На латинском Западе
- ☐ В житийной литературе
- ☒ Почитание на православном Востоке
 - ☐ Почитание у южных славян и на Руси
- ☒ Средневековая агиография и почитание на латинском Западе
- ☒ Гимнография
- ☒ Иконография
- ☒ Евангелие от Иоанна
 - ☐ Текстология

- Происхождение, авторство, датировка
- Отношение к синоптической традиции
- О цели написания
- Структура и содержание
- Богословие
- Экзегеза Евангелия от Иоанна в древней Церкви
- Тенденции современной библейской критики
- Послания
 - Текстология
 - Древние свидетельства об авторстве и подлинности Посланий
 - Внутренние свидетельства об авторстве
 - Отношение Посланий к Евангелию от Иоанна
 - Отношение Посланий друг к другу
 - Датировка
 - Послания ап. Иоанна в составе соборных Посланий
 - Цели и причины написания
 - Адресаты
 - Жанр и структура
 - Богословие
 - История толкования

ИОАНН БОГОСЛОВ

[Иоанн Зеведеев; греч. Ἰωάννης ὁ Θεολόγος], один из ближайших учеников Иисуса Христа, св. апостол от Двенадцати (см. Апостолы), с именем к-рого церковное Предание связывает создание ряда канонических текстов НЗ, в т. ч. Евангелия от Иоанна, Послания ап. Иоанна, Иоанна Богослова

Откровение (пам. 8 марта, 26 сент. и 30 июня - в Соборе двенадцати апостолов).

Жизнь

В синоптических Евангелиях

И. Б.- один из наиболее часто упоминаемых апостолов. Впервые о нем говорится в рассказе о призвании первых апостолов на Галилейском м.: после Петра и Андрея Христос призвал И. Б. вместе с его братом (Мф 4. 21-22; Мк 1. 19-20). Из евангельского рассказа ясно, что братья занимались рыбной ловлей вместе с отцом Зеведеем, к-рого они оставили, последовав за Иисусом Христом. У евангелиста Луки (Лк 5. 1-11) история призвания апостолов соединена с рассказом о чудесном лове рыб.



Ап. Иоанн Богослов. Икона из деисусного чина. 60-е гг. XIV в. (мон-рь Хиландар)

Евангелист Марк (Мк 1. 29) сообщает о присутствии И. Б. вместе с апостолами Петром, Андреем и Иаковом при чуде исцеления тещи Петра. Следующий раз И. Б. упоминается в списке 12

апостолов, избранных Иисусом Христом: в Мф 10. 2 и Лк 6. 14 он назван 4-м, после Петра, Андрея и Иакова; в Мк 3. 16-17 - 3-м, после Петра и Иакова. В последнем случае перестановка может объясняться тем, что перечисление (Мк 3. 14-19) здесь сопровождается наречением Иисусом Христом новых имен, к-рое коснулось только Петра, Иакова и Иоанна: братья Иаков и Иоанн получают имя Воанергес, т. е. Сыновья грома. Далее И. Б. упоминается в Мк 5. 37 и Лк 8. 51, где Христос берет его вместе с Петром и Иаковом в дом Иаира, дочь к-рого Он чудесным образом исцеляет (Мк 5. 42). Евангелисты Матфей и Марк упоминают И. Б., после Петра и Иакова, в числе учеников, взятых Христом на гору Преображения (Мф 17. 1; Мк 9. 2; ср.: Лк 9. 28, где др. последовательность: после Петра И. Б., затем Иаков). В Капернауме (Мк 9. 33) И. Б. говорит Иисусу Христу, что они (ученики) видели человека, изгоняющего бесов Его именем и запретили ему, потому что этот человек «не ходил» за ними (Мк 9. 38; ср.: Лк 9. 49).

Только евангелист Лука (Лк 9. 54) сообщает о том, что Иаков и И. Б. просили Христа позволить им низвести огонь с неба, к-рый сожжет самаритянскую деревню, не принявшую Его. Вероятно, эти слова обусловлены темпераментом братьев, что выражено в их имени - Сыновья грома. Следующее событие с участием Иакова и И. Б. (Мф 20. 20-28; Мк 10. 35-45) происходит на пути в Иерусалим, когда братья (согласно Мк 10. 35-38) или их мать (согласно Мф 20. 20) просят Иисуса Христа позволить им воссесть

слева и справа от Него во славе Его. На вопрос Иисуса они отвечают, что могут пить чашу, к-рую Он пьет, и креститься Его крещением. Все это вызывает гнев остальных учеников. Ответ Христа отсылает к предыдущему эпизоду с И. Б., рассказанному евангелистом Марком, - к словам о старшинстве учеников и призыву Христа: «Кто хочет быть первым, будь из всех последним и всем слугою» (Мк 9. 33-37, особ. ст. 35; 10. 43).

Только евангелист Марк упоминает об участии апостолов Петра, Иакова, И. Б. и Андрея в беседе Христа на Елеонской горе перед Страстями (Мк 13. 3-37). Евангелист Лука (Лк 22. 8-13) уточняет, что Иисус Христос велел именно Петру и И. Б. приготовить пасхальную трапезу: этот элемент, возможно, восходит к преданию иерусалимской общины. В Мф 26. 37 и Мк 14. 33 говорится о том, что Иисус взял Петра, Иакова и И. Б. в Гетсиманию. После этого по имени И. Б. в синоптических Евангелиях не упоминается. Имя Иоанн в синоптических Евангелиях иногда сопровождается уточняющими словами: в Лк 5. 10 - «сын Зеведеев» (точнее, «сыновья Зеведеевы» для Иакова и Иоанна); в Мк 3. 17; 5. 37 (ср.: 1. 19) - «брат Иакова»; в Мф 4. 21; 10. 2; 17. 1 - «брат его (Иакова.- Авт.)».



Преображение Господне. Мозаика кафаликона монастыря в мц. Екатерины на Синае. Сер. VI в.

Т. о., И. Б. в синоптических Евангелиях представляется как один из первых и ближайших учеников Христа: вместе с ап. Петром он готовит пасхальную трапезу, вместе с ним и ап. Иаковом становится свидетелем самых великих чудес Христа: воскрешения дочери Иаира и Преображения, вместе с ними и с ап. Андреем участвует в беседе о разрушении храма (Мк 13. 3; ср.: Мф 24. 1-28).

В Евангелии от Иоанна

интерпретация возможных упоминаний И. Б. связана с рядом проблем. Во-первых, И. Б. в этом Евангелии по имени нигде не назван; «сыновья Зеведеевы» упомянуты лишь однажды (Ин 21. 2). Такое умолчание толкователи обычно объясняют скромностью автора. Во-вторых, в Евангелии от Иоанна не упоминается подавляющее большинство событий, в которых сам И. Б., согласно синоптическим Евангелиям, принимал непосредственное участие. Единственное исключение - эпизод в Гефсимании (Ин 18. 1: «Иисус вышел с учениками Своими за поток Кедрон, где был сад, в который вошел Сам и ученики Его»; здесь, однако, опущена молитва Иисуса Христа, при которой присутствовал И. Б.). Эту особенность также можно отнести на счет авторской скромности, равно как и объяснить общим характером четвертого Евангелия,

редко совпадающего с синоптическими в выборе эпизодов.

В-третьих, главной проблемой, связанной с тем же вопросом об авторской скромности, является отождествление И. Б. с персонажем, к-рый в Евангелии от Иоанна назван описательно: «один из учеников... которого любил Иисус» (Ин 13. 23), «ученик... которого любил» (Ин 19. 26), «ученик, которого любил Иисус» (Ин 20. 2-9; 21. 7; 21. 20) и к-рый написал это Евангелие (Ин 21. 24). В пользу такого отождествления говорит и имя евангелиста (в надписаниях появляется только в кон. II в., но, судя по всему, в традиции такое отождествление было с самого начала - *Hengel M. Die Evangelienüberschriften. Hdlb., 1984*), и подробность описаний в той части четвертого Евангелия, где упоминается анонимный «ученик, которого любил Иисус». В таком случае именно И. Б. возлежал на груди Христа на Тайной вечере (Ин 13. 23), стоял у креста и взял к себе Матерь Иисуса (Ин 19. 26-27), получил вместе с Петром от Марии Магдалины весть об исчезновении тела Христа из гробницы и поспешил туда (Ин 20. 2-3), узнал Господа при чудесном лове рыб (Ин 21. 3-8, особ. ст. 7). Такое отождествление имеется уже у сщмч. *Иринея, епископа Лионского*, (*Iren. Adv. haer. III 1. 1*). Наконец, подробности описания в Евангелии от Иоанна позволяют предположить, что одним из двух учеников Иоанна Предтечи, к-рые провели день с Иисусом Христом, был И. Б. (не называемый по

имени) (Ин 1. 35-39). Подобное отождествление иногда встречается в церковной традиции (напр., в списке апостолов из рукописи Vat. gr. 2156). Возможно также тождество И. Б. с учеником, «который был знаком первосвященнику» (Ин 18. 15-16), вошедшим с ап. Петром во двор во время суда над Христом.

Если четвертое Евангелие написал И. Б., то уникальный материал этого Евангелия заставляет предположить кроме уже сказанного присутствие И. Б. среди учеников Христа: во время чуда в Кане Галилейской (Ин 2. 1-11), в Капернауме после чуда в Кане (Ин 2. 12), на Пасхе в Иерусалиме (Ин 2. 17), затем, после беседы с Никодимом о рождении свыше, в Иудее (Ин 3. 22) и в Самарии (Ин 4. 8, 27, 31-33), на проповеди Христа в Капернауме (Ин 6. 22-25), при исцелении слепорожденного (Ин 9. 2), на пути в Вифанию перед воскрешением Лазаря (Ин 11. 7-16), во время проповеди «в стране близ пустыни, в городе, называемом Ефраим» (Ин 11. 54), при умовении ног ученикам (Ин 13. 5), а также когда происходит уверение ап. Фомы (Ин 20. 26-28). Кроме того, И. Б. принадлежит единственное свидетельство о том, что Крещение совершали ученики Иисуса Христа (Ин 4. 2), - можно предположить, что и он сам был в их числе (Ин 4. 1-2).

Свидетельства других книг НЗ



Ап. Иоанн Богослов. Мозаика в нартексе
кафоликона мон-ря Осиос Лукас. 30-40-е гг. XI в.

Дальнейшие события, связанные с И. Б., описываются в кн. Деяния св. апостолов. В списке апостолов - свидетелей Пятидесятницы (Деян 1. 13) он упомянут сразу после ап. Петра, что соответствует его роли в Иерусалимской Церкви. Иаков здесь определяется как «брат Иоаннов» (Деян 12. 2). И. Б. вместе с Петром совершают при храме чудо исцеления хромого (Деян 3. 1-11), их дерзновение в проповеди приводит к обращению многих (ср.: Деян 4. 31). Вместе с ап. Петром они были арестованы, допрошены членами синедриона, к-рые, лишь «пригрозив, отпустили их, не находя возможности наказать их, по причине народа» (Деян 4. 15-23, особ. 21). Судя по упоминанию этой истории в Деян 5. 28, именно Петр и И. Б. были теми апостолами, которых посадили в общественную тюрьму и к-рых освободил ангел (Деян 5. 17-21); затем после допроса синедрионом их «били... и, запретив им говорить об имени Иисуса, отпустили» (Деян 5. 27-42, особ. 40). Петр и И. Б. посылаются к уверовавшим в Самарию и сталкиваются там с *Симоном Волхвом*,

предлагавшим им деньги за дар Божий (Деян 8. 14-25). На этом упоминания об И. Б. в Деяниях заканчиваются.

В Посланиях ап. Павла И. Б. упоминается лишь однажды (Гал 2. 9). Здесь ап. Павел говорит о 3 «столпах», ставя на 1-е место Иакова, на 2-е - Кифу (т. е. Петра) и на 3-е - И. Б. Во время путешествия ап. Павла в Иерусалим они подали ему «десницу», признав авторитет его апостольского служения. Им отводится проповедь обрезанным; они же заповедали Павлу заботиться о нищих (см. ст. *Иерусалимский Собор апостолов*).

Предание о служении И. Б. на Патмосе основано на свидетельстве кн. Откровение: откровение дается Иоанну, который традиционно отождествляется с И. Б.

Раннехристианское предание на Востоке

Авторы первых 3 веков часто упоминают И. Б., однако по большей части в сссылках на НЗ.

Только *Климент Александрийский* добавляет к известному из НЗ: «Христос крестил только Петра, Петр - Андрея, Андрей - Иакова и Иоанна, а они - остальных» (Hypotyposeis 5 в пересказе *Иоанна Мосха* - Ioan. Mosch. Prat. spirit. 176). Согласно др. преданию, апостолы Петр и И. Б. крестили Богородицу (SynCP. Col. 664).

Можно выделить неск. самостоятельных биографических традиций, восходящих к преданиям кон. I - нач. II в. Одна в нач. II в. зафиксирована у Климента Александрийского в «Очерках» (6)

(сохранилась в передаче [Евсевия Кесарийского](#): «Петр, Иаков и Иоанн, хотя и были особо Спасителем почтены, однако после Вознесения Спасителя не оспаривали друг у друга эту честь, но избрали епископом Иерусалима Иакова Праведного» (*Euseb. Hist. eccl. II 1. 3*)). Здесь под первым Иаковом, видимо, подразумевается брат И. Б. В 7-й кн. того же произведения Климент писал об особой роли 3 апостолов: «Иакову Праведному, Иоанну и Петру Господь после Воскресения передал знание, они же передали его остальным апостолам, остальные же апостолы семидесяти...» (*Ibid. II 1. 4*). Здесь И. Б. стоит во главе Иерусалимской Церкви вместе с апостолами Петром и Иаковом Праведным, первым епископом Иерусалима. Судя по сюжету, это предание принадлежит Иерусалимской Церкви. По словам самого Климента Александрийского, об апостолах, в т. ч. об И. Б., ему рассказывал «еврей из Палестины», хранивший это предание (*Clem. Alex. Strom. I 11. 1*).

Др. традиция основана на предании, сохранившемся в комментарии [Оригена](#) на Быт 3 (дошло в передаче Евсевия: «Фоме, как повествует предание, выпала по жребию Парфия, Андрею - Скифия, Иоанну - Асия, там он жил, там в Эфесе и скончался» (*Euseb. Hist. eccl. III 1. 1*)). Судя по жребиям Фомы и Андрея, здесь еще нет влияния апокрифических актов II - нач. III в., которые приписывают Фоме проповедь в Индии, а Андрею в М. Азии и Греции. Поэтому сохранившееся у Оригена предание о месте проповеди и кончины И. Б. может восходить к

малоазийскому или даже эфесскому преданию. Тот же Евсевий (Ibid. 39. 6) упоминает в Эфесе нач. IV в. гробницу Иоанна, ссылаясь (Ibid. 31. 1; V 24. 4) в т. ч. и на послание свт. Поликарпа Смирнского (на самом деле Поликрата, еп. Эфесского) Римскому папе Виктору I (со 186 или 189 - между 197 и 201). В том же послании говорится, что «Иоанн, возлежавший на груди у Господа», был священником, носившим дщицу (ἐΥενήθη ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορεκῶς; видимо, аллюзия на головной убор иудейского первосвященника; ср. об Иакове, брате Господнем - *Eriph.* Adv. haer. 29. 4; 78. 13-14), свидетелем и учителем (μάρτυς κα διδάσκαλος), а его мощи находятся в Эфесе (*Euseb.* Hist. eccl. V 24. 3-4).



Ап. Иоанн Богослов с Прохором, с житием. Икона. Нач. XVI в. (ВГИАХМЗ)

Известное уже во II в. отождествление И. Б. с автором Откровения дополнило биографию первого преданием о его ссылке в конце правления имп. Домициана на о-в Патмос, где он и получил откровение и откуда был освобожден при имп. Нерве, т. е. ок. 96 г. (ср.: *Iren.* Adv. haer. V 30. 1; *Euseb.* Hist. eccl. III 18. 1-3; 20. 9). О ссылке И. Б.

на Патмос сообщается и в относимых сщмч. Игнатию Богоносцу письмах (*Ign. Epistulae interpolatae et epistulae suppositiciae (recensio longior)*). 4. 3. 3). Это предание, очевидно, также эфесского происхождения; в визант. время оно оказало сильное влияние на развитие почитания И. Б. на Патмосе.

По свидетельству сщмч. Иринея Лионского, при имп. Траяне (98-117) И. Б. по-прежнему жил в Эфесе, где однажды, увидев в бане еретика Керинфа, выбежал из нее (*Iren. Adv. haer. II 22. 5; III 3. 4*). В Эфесе его учеником стал сщмч. Поликарп, в посл. еп. Смирнский (*Ibid. V 20. 6*). Др. его асийским учеником был свт. Игнатий Богоносец (*Martyr. Polyc. 1. 1*). Судя по контексту, именно эфесские пресвитеры слышали от И. Б. слова Иисуса Христа: «Придут дни, когда будут расти виноградные деревья, и на каждом будет по десяти тысяч лоз, на каждой лозе по десять тысяч веток, на каждой ветке по десять тысяч прутьев, на каждом пруте по десять тысяч кистей и на каждой кисти по десять тысяч ягод, и каждая выжатая ягода даст по двадцати пяти мер вина. И когда кто-либо из святых возьмется за кисть, то другая (кисть) возопит: «Я лучшая кисть, возьми меня; чрез меня благослови Господа. Подобным образом и зерно пшеничное родит десять тысяч колосьев, и каждый колос будет иметь по десять тысяч зерен и каждое зерно даст по десять фунтов чистой муки; и прочие плодовые деревья, семена и травы будут производить в соответственной сему мере, и все животные,

пользуясь пищею, получаемую от земли, будут мирны и согласны между собою и в совершенной покорности людям» (*Iren. Adv. haer. V 33. 3*).

Климент Александрийский также повествует о служении И. Б. в Эфесе после возвращения из ссылки: апостол посещал его окрестности, поставлял епископов, основывал Церкви, мирил братьев; в одном из окрестных городов вернул в Церковь юношу, ставшего разбойником (*Clem. Alex. Quis div. salv. 42*). Церковный автор кон. II - нач. III в. *Аполлоний Эфесский* сообщает (в передаче Евсевия), что И. Б. воскресил в Эфесе умершего (*Euseb. Hist. eccl. V 18. 13*). О пребывании И. Б. в Эфесе говорится и в относимых Игнатию Богоносцу письмах (*Ign. Epistulae interpolatae. 11. 2*).

Евсевий сообщает предание о том, что И. Б. написал Евангелие по просьбе тех, кто хотели знать о деяниях Иисуса Христа до заточения Иоанна Предтечи (*Euseb. Hist. eccl. III 24. 11-12*). Климент

Александрийский говорит, что И. Б. последним написал «Евангелие духовное», в отличие от синоптических, возвещающих «земные дела Христа» (*Ibid. VI 14. 7*).

Сщмч. Иринеи Лионский сообщает, что Евангелие было написано И. Б. в Эфесе

(*Iren. Adv. haer. III 1. 1*). В *Муратори Каноне* (9-16)

приводится предание о его создании, согласно которому И. Б. написал Евангелие по настоянию учеников и епископов, причем «открылось Андрею, [одному] из апостолов, что Иоанн должен написать обо всем от своего имени, а другие - все это

проверить». Визант. агиограф *Епифаний Монах* (1-я

пол.- сер. IX в.) в «Житии апостола Андрея» (17), опираясь на несохранившееся греч. предание, упоминает совместную проповедь ап. Андрея и И. Б. в Эфесе (Греческие предания о св. апостоле Андрее / Изд. подгот.: А. Ю. Виноградов. СПб., 2005. Т. 1. С. 125). Эта традиция, судя по всему, также имеет эфесское происхождение.

Т. о., в церковной лит-ре II-III вв. проявляются 2 традиции относительно дальнейшей судьбы И. Б.: одна краткая, иерусалимская, и другая, пространная, эфесская, восходящая с большой долей вероятности к Папию Иерапольскому, к-рый слушал учеников И. Б. (ср.: *Euseb. Hist. eccl. III 39. 1-3*) или, что менее вероятно, даже самого И. Б. (ср.: *Iren. Adv. haer. V 33. 4; Papias. Fragmenta. 7. 1; 11. 1* / Ed. K. Bihlmeyer, W. Schneemelcher (post F. X. Funk) // *Die apostolischen Väter. Tüb., 19703. S. 134-139*). Этому может противоречить информация о том, что Папий во 2-й книге своих «Толкований на слова Господни» (*Papias. Fragmenta. 11. 2*) говорил о том, что И. Б. и ап. Иаков были убиты иудеями. Работой Папия, очевидно, пользовался сщмч. Иринеи Лионский. Сведения Климента Александрийского восходят, по видимому, к др. источнику. На сочинения этих ранних авторов опирался Евсевий Кесарийский. Др. преданию следуют Канон Муратори и Епифаний Монах.

Гностические предания

И. Б. был популярной фигурой у гностиков (см. [Гностицизм](#)) (ср.: *Iren. Adv. haer. I 8. 5 - 9. 3*). Под именем И. Б. был составлен гностический

«Апокриф Иоанна», известный в разных версиях (NHC. II 1; III 1; IV 1; Berolinensis 8502 2). Этот текст построен в виде откровения о мироздании, которое И. Б. получает в пустыне по вознесении Иисуса Христа, куда апостол уходит после нападок фарисея Аримания в храме. «Апокриф Иоанна» использует уже сщмч. Иринея Лионский (*Iren. Adv. haer. I 29*). И. Б. изображается спутником ап. Петра в конце «Деяний Петра и двенадцати апостолов» (NHC. VI 1), где он задает Христу вопрос об исцелении (*The Nag Hammadi Library / Ed. J. M. Robinson. Leiden, 19842. P. 167*).

В апокрифах

реминисценции новозаветных упоминаний И. Б. встречаются намного реже. Здесь выделяются 2 линии предания: 1) отраженные в связанных с эфесской традицией «Деяниях Иоанна» и др. текстах и 2) независимые от них упоминания И. Б. в др. апокрифах. Наиболее древняя традиция представлена «Деяниями Иоанна» (написаны вскоре после 150). Их автор явно знал о гробнице апостола в Эфесе, хотя сам там не был. Кроме Эфеса, согласно «Деяниям Иоанна», И. Б. проповедовал в др. городах пров. Асия: Милете, Смирне и Лаодикии. Здесь нет никаких сведений о его жизни, приводимых писателями первых веков.

Действие в основном происходит в Эфесе, куда И. Б. возвращается после путешествий в Милет, Смирну, Лаодикию. Апостол обращает в христианство знатную женщину Клеопатру и ее мужа Ликомеда.

Последний пожелал иметь портрет апостола и, получив его от художника, стал воздавать изображению И. Б. почести, чем вызвал порицание апостола, к-рый выступил с проповедью о портрете души. В различных эпизодах «Деяний Иоанна» описываются совершенные апостолом воскрешения и исцеления старых и больных женщин в театре Эфеса, жреца храма Артемиды, сына Антипатра. Большое место занимает повествование о любви Каллимаха к целомудренной Друзиане. Они оба умирают, но воскрешаются апостолом и обращаются в новую жизнь. «Деяния Иоанна» завершаются рассказом о преставлении И. Б. в Эфесе в воскресный день после проповеди, молитвы и Евхаристии.



Трапеза св. апостолов в Гефсимании. Ап. Иоанн Богослов вынимает жребий асийский. Фрагмент иконы «Ап. Иоанн Богослов с Прохором, с хождением». Кон. XV в. (ЦМиАР)

Фактический материал древних актов уже достаточно рано был с некоторыми добавлениями переработан в правосл. ключе в «Historia syriaca»

(CANT, N 222; IV в.), в греч. «Деяниях Иоанна», приписываемых ап. от 70 Прохору (CANT, N 218; V в.- в лит-ре также часто называются Пространным житием («Хождением») И. Б.), в латинской «Virtutes Iohannis» и «Passio Iohannis» (CANT, N 219-220; VI в.), а также в сир., копт., араб., эфиоп., арм. и груз. версиях (CANT, N 215. II).

На основе «Деяний Иоанна», но с добавлением нового материала составляются также греч. «Деяния Иоанна в Риме» (CANT, N 216). Они состоят из 2 частей: во 2-й приводится сокращенный рассказ о смерти апостола из «Деяний Иоанна», а в 1-й содержится неизвестный из других источников материал: вызов И. Б. в Рим, его пребывание там в темнице и допрос имп. Домицианом, а также ссылка апостола на о-в Патмос. Эфесская традиция представлена и в приписываемых Прохору «Деяниях Иоанна», куда также добавлены истории Прохора, Романы и Диоскорида, Мареона и др.: вопрос о том, насколько они являются изобретениями автора или заимствованы из несохранившихся частей древних актов, остается предметом дискуссии. Сообщается, что Прохору, ап. от 70, выпадает по жребию отправиться вместе с И. Б. на проповедь. На пути в Асию их корабль терпит крушение. Прохор, обвиненный за это в Селевкии в колдовстве, предстает суду и оправдывается судьями. После этого в Азии, в месте, названном Мармар, он встречает спасшегося И. Б., к-рый был выброшен здесь волнами. В Эфесе жестокая Романа,

управляющая именем первого гражданина Диоскорида, берет их на работу в баню, но часто бьет И. Б. Дьявол, приняв вид Романы, велит им уходить из города, но настоящая Романа не позволяет этого, а затем обращает их в своих рабов. Апостол воскрешает утопленного бесом в бане Домна, сына Диоскорида, что приводит к уверованию Романы. Затем И. Б. воскрешает и Диоскорида, умершего от известия о смерти сына. Апостол крестит Диоскорида, Домна и Роману и изгоняет беса из бани.

Др. направление - это отдельные сведения об И. Б., напрямую обычно не связанные с «Деяниями Иоанна». В апокрифах встречаются дополнительные по сравнению с описанными в новозаветных текстах детали жизни И. Б. Согласно «Беседе о жизни Иисуса» (11. 1 // *Écrits apocryphes chrétiens* / Éd. P. Geoltrain, J.-D. Kaestli. P., 2005. Vol. 2. P. 161) (V-VI вв.), имп. придворный Карий поставил И. Б. перед имп. Тиберием, которому тот рассказал об Иисусе Христе и к-рый воздал И. Б. почести (17. 5 // *Ibid.* P. 166). И. Б. посрамляет дьявола, к-рый забрасывает сети, чтобы поймать грешников (*Ibid.* 2005. P. 125, 132-133). В эфиоп. «Книге петуха» (2. 14 // *Ibid.* P. 180) прекрасный лицом И. Б. подсказывает Акросенне, как узнать Иисуса Христа (3. 19 // *Ibid.* P. 195); ап. Петр побуждает И. Б. спросить Христа, кто Его предаст; согласно гл. 6. 2, И. Б. плакал, стоя перед тюрьмой, где был заключен Спаситель; после распятия Христа (9. 8-11) И. Б. ведет Богородицу на

Голгофу; наконец, в 10. 15 автор утверждает, что сам слушал И. Б., к-рый рассказывал историю Страстей (Ibid. P. 202)..

В «Евангелии Никодима» (10. 1, 2а) И. Б. сообщает Деве Марии о том, что иудеи хотят распять Христа (Ibid. P. 274). В «Исповедании Иосифа Аримафейского» (5. 2-3) И. Б. просит Иисуса Христа после Воскресения показать ему доброго разбойника, к-рый является в образе царя (Ibid. P. 353-354). Наконец, в Псевдо-Клементинах (*Ps.-Clem. Recogn.* 57) И. Б. произносит речь с обличением самарянского заблуждения и строительства храма на горе Гаризим (*Écrits apocryphes chrétiens*. 2005. P. 1671-1672).

В апокрифах находит свое развитие и др. традиция, восходящая к Ин 19. 26-27,- о тесной связи И. Б. с Богородицею. Напр., в «Вопросах Варфоломея» (2. 2-4) И. Б. утешает Ее, рыдания Которой потрясают мир (2. 14 - *Écrits apocryphes chrétiens*. 1997. P. 274-276). Лат. «Успение» авторства Мелитона, еп. Сардского, сообщает, что Богородица до успения жила в доме родителей И. Б. на Елеонской горе (Ibid. P. 181. Not. 32). Особую роль играет И. Б. в разных вариантах апокрифа «Успение Марии» (который надписан именем И. Б.- Ibid. 1997. P. 163-188): в одном сообщается, что И. Б. первым из апостолов прибывает на облаке в Эфес к ложу Богородицы; в редакции R «Успения Марии» говорится о тех же событиях (И. Б. прибывает из Сард), но добавляется, что И. Б. получает от Марии книгу с тайнами

мироздания (гл. 20) (Ibid. 2005. Р. 215-242). В развитии последней традиции появляются темы передачи Богородицей И. Б. пальмовой ветви, данной Ей ангелом (в «Слове на успение Богородицы» (6) Иоанна, еп. Фессалоникийского, VII в. - РО. Т. 19. Fasc. 3. Р. 385).



Воскрешение ап. Иоанном Богословом сына Диоскорида. Фрагмент иконы «Ап. Иоанн Богослов с Прохором, с хождением». Кон. XV в. (ЦМиАР)

Еще одна традиция восходит к эфесскому преданию. В «Деяниях Тимофея» (8-10) (V-VI вв.? - см. [Тимофея деяния](#)) подробно описывается история создания Евангелия от Иоанна: все, у кого были записи об Иисусе Христе, передали их И. Б. в Эфес; он разделил их на 3 синоптических Евангелия, а сам написал 4-е - дополняющее их. В 11-й гл. «Деяний Тимофея» говорится о ссылке И. Б. на Патмос при имп. Домициане (Écrits apocryphes chrétiens. 2005. Р. 597-598).

Часто И. Б. упоминается в апокрифических Деяниях, связанных с именами др. апостолов. В «Деяниях Филиппа» (3. 2) (IV в.- см. [Филиппа деяния](#)) И. Б. ободряет ап. Филиппа перед отправлением на

проповедь. Там же (3. 8; 8. 1) говорится о проповеди самого И. Б. в Азии. Наконец, в 8. 2-4 Христос посылает И. Б. помочь Филиппу перед мученичеством (21-25): И. Б. приходит в Иераполь и призывает его жителей освободить Филиппа и Варфоломея, но жрецы сами поднимают на него руку, хотя и не могут причинить ему зла (Ibid. 1997. Р. 1218, 1223, 1263-1264, 1306-1308). Филипп говорит Варфоломею об И. Б.: «Вот сын Варего (ВареΥῶ), что означает «вода жизни»».

В апокрифической традиции прослеживается особая связь между И. Б. и ап. Андреем, о к-рой свидетельствуют также Канон Муратори и Епифаний Монах. Еп. Григорий Турский в «Книге о чудесах Андрея» (20 - BHL, N 429), перерабатывая древние «Деяния Андрея» (II в.), описывает видение ап. Андрея о его смерти: «Видел я, и вот большая гора поднялась ввысь, на которой не было никаких земных вещей, кроме света, сиявшего так, что, казалось, он освещает весь мир. И вот предстали передо мной возлюбленные братья, апостолы Иоанн и Петр; и Иоанн, протянув руку апостолу Петру, поднял его на вершину горы и, обратившись ко мне, позвал подняться вслед за Петром: «Андрей, выпьешь ты чашу Петра». И, простерши руки, он сказал: «Приблизься ко мне и протяни свои руки, чтобы сплести их с моими руками и твою голову соединить с моей головой». Когда я это сделал, то оказался рядом с Иоанном. Потом он говорит мне: «Хочешь узнать образ этой вещи, которую ты видишь, или кто говорит с тобой?» Я ответил: «Желаю это узнать». Он

говорит мне: «Я Слово креста, на котором ты будешь скоро распят за Его имя, которое проповедуешь». И много другого сказал он мне, о чем теперь следует умолчать, однако и этому придет черед, когда я приступлю к тому таинству (т. е. распятию.- Авт.)». Здесь видно влияние «Деяний Иоанна» (97-102). В дальнейшем пара И. Б. и ап. Андрей встречается в визант. агиографии: в «Видении Космы» (BHG, N 2084-2086) они являются монаху Косме, а в синаксарном Житии Афанасия Чудотворца (SynCP. Col. 728) они отводят душу святого на небо. Популярная тема апокрифов - девство И. Б.: о нем говорят «Вопросы Варфоломея» (2. 3; 2. 14), «Деяния Иоанна» (113), «Легенда о Симоне и Феонии» (5). Панегирик И. Б. девству, восходящий к «Деяниям Иоанна» (113), приводится в апокрифическом «Послании Тита» (13. 11-38) (Écrits apocryphes chrétiens. 2005. P. 1160-1162). Об И. Б. речь идет в «Откровении Ездры» (1. 19), где Бог говорит Ездре: «Я хочу, чтобы ты был у Меня, как Павел и Иоанн» (Ibid. 1997. P. 559).

В апокрифических «Деяниях Фомы» (1) И. Б. стоит на 4-м месте в списке апостолов; в «Послании апостолов» (2) - на 1-м (Ibid. P. 365; о списках апостолов с И. Б. на 1-м месте см.: Hills. 1990. P. 87-88). В списке благословляемых апостолов в «Книге воскресения Варфоломея» (18. 7) И. Б. стоит на 3-м месте, после Андрея и Иакова (Écrits apocryphes chrétiens. 1997. P. 542). В «Книге петуха» (3. 13)

Иисус Христос оmyвает И. Б. ноги 3-му, после Петра и Иакова (Ibid. 2005. P. 165).

Некоторые рукописи указывают на И. Б. как на автора «Евангелия о Рождестве Марии и детстве Спасителя», обычно приписываемого Матфею (Ibid. 1997. Vol. 1. P. 107). В «Учении Аддая» (88) в своей последней речи Аддай приводит следующий список библейских книг для чтения в Церкви: «Закон, Пророки и Евангелие... Послания Павла, которые Симон Петр послал нам из Рима, Деяния двенадцати апостолов, которые Иоанн Зеведеев нам послал из Эфеса», по-видимому, И. Б. здесь приписываются канонические Деяния св. апостолов. Именем И. Б. надписаны 2 греч. апокрифических Откровения (CANT, N 331-332) и одно коптское (CANT, N 333).

На латинском Западе



Ап. Иоанн Богослов сходит в могилу. Миниатюра из Минология Василия II. 976–1025 гг. (Vat. gr. 1613. P. 68)

Из лат. авторов сведения об И. Б. первым привел Тертуллиан. По его свидетельству, апостол был девственником (Tertull. De monog. XVII 1), основал ряд Церквей в Азии (Idem. Adv. Marcion. IV 5. 2 - автор выражается неопределенно), назначил сщмч. Поликарпа епископом Смирны (Idem. De

praescript. haer. 32. 2). Не сообщая подробностей, Тертуллиан упоминает о «мученичестве» И. Б. в Риме - апостол был брошен в котел с кипящим маслом, к-рое не нанесло ему вреда, и затем сослан на остров (Ibid. 36. 3). Автор т. о. подчеркивал апостольские истоки Римской Церкви, в к-рой, по его мнению, сохранялось истинное учение и к-рая служила образцом для др. христ. общин (ср.: Brent A. Hippolytus and the Roman Church in the Third Century. Leiden; N. Y.; Köln, 1995. P. 507). Как и греч. авторы (Климент Александрийский, сщмч. Ириней Лионский), Тертуллиан связывал деятельность И. Б. с Эфесом, сообщая также о его полемике с еретиками, в частности с Маркионом (Culpepper. 1994. P. 140). Еп. Викторин Петавский († 303/4), объясняя символическое изображение И. Б.- орла, уподоблял лит. стиль Евангелия от Иоанна орлиному полету (Victorinus Petavionensis. Scholia in Apocalypsin Beati Joannis. IV 7-10 // PL. 5. Col. 325). В др. месте Викторин упоминает о ссылке И. Б. по указу имп. Домициана в рудники на о-в Патмос, где произошло дарование Откровения. После смерти Домициана И. Б. был освобожден и передал видение ученикам (Ibid. X 11 // PL. 5. Col. 333). С распространением ложных учений Валентина, Керинфа, Евиона и др. «собрались к нему (И. Б.- Авт.) все епископы из прилегающих провинций» и заставили апостола засвидетельствовать истинное учение (Ibid. XI 1 // PL. 5. Col. 333-334). Очевидно, Викторин почерпнул эти сведения из эфесской традиции.

К IV или к нач. V в. относятся упоминания И. Б. в т. н. антимаркионитских и монархианских прологах к Евангелиям. В антимаркионитском прологе к Евангелию от Иоанна утверждается, что И. Б., один из 12 апостолов, составил Евангелие последним, в Азии, по просьбе пресвитеров, после того как написал Откровение. При этом отмечается, что И. Б. диктовал, а слова записывал Папий Иерапольский (*Regul J. Die Antimarcionitischen Evangelienprologe. Freiburg, 1969. S. 34*). В соответствии с асийским преданием об И. Б. писал также автор монархианского пролога: «Этот же евангелист Иоанн единственный из двенадцати учеников Божиих был избран Богом как девственник, и Бог призвал его от брака, хотя он и желал жениться». Евангелие было написано И. Б. в Азии после возвращения с о-ва Патмос. В прологе отмечалось, что евангелист скончался в Эфесе - после молитвы он спустился в выкопанную могилу и велел засыпать его землей; в связи с этим в прологе отмечается, что И. Б. была «столь же чужда смертная скорбь, сколь и плотское повреждение». Неясно, имел ли автор в виду последующее чудесное исчезновение тела И. Б., связанное с его вознесением на небо во плоти, или же нетленность мощей апостола (*Das Muratorische Fragment und die Monarchianischen Prologe zu den Evangelien / Hrsg. H. Lietzmann. Bonn, 1902*).



Орел — символ евангелиста ап. Иоанна Богослова. Мозаика в ц. Сант-Аполлинаре ин Класе в Равенне. 671–677 гг.

Блаженный *Иероним Стридонский* включил рассказ об И. Б., основанный на «Церковной истории» Евсевия Кесарийского, в соч. «О знаменитых мужах» (*Hieron. De vir. illustr. 9*). Уделив особое внимание сочинениям И. Б., блж. Иероним поднимал вопрос о существовании пресв. Иоанна, к-рый также был похоронен в Эфесе и к-рому принадлежали 2 послания, известные под именем Иоанна (сообщая о 2 гробницах в Эфесе, блж. Иероним следовал информации свт. *Дионисия Великого*). По свидетельству блж. Иеронима, при имп. Домициане И. Б. был сослан на о-в Патмос, где написал Откровение. Возвращение апостола из ссылки блж. Иероним объясняет тем, что Домициан считался дурным императором и после его гибели все его указы были отменены. При имп. Нерве (96-98) И. Б. вернулся в Эфес, основал множество Церквей в Азии и скончался на 68-м году по распятии Христа. Это указание основано на датировке Евсевия - Христос был распят в 32 г., И. Б. скончался в 3-й год правления Траяна, т. е. в 100 г. Среди учеников апостола Иероним называл сщмч. Поликарпа

Смирнского (Ibid. 17), сщмч. Иринея Лионского и Папия Иерапольского (Ibid. 18). В русле той же традиции лежит и рассказ блж. Иеронима об обстоятельствах написания Евангелия по настоянию асийских епископов для опровержения лжеучений (Idem. In Matth. // PL. 26. Col. 19). Иероним повторяет сообщение Тертуллиана о «мученичестве» И. Б. и его последующем изгнании на Патмос (Ibid. Col. 143-144; Idem. Adv. Iovin. I 26) и, ссылаясь на «Церковную историю» Евсевия, упоминает о том, что И. Б. был девственником (Idem. In Is. // PL. 24. Col. 541; Idem. Adv. Iovin. I 26, 34). Интересно сообщение Иеронима о том, что апостол дожил в Эфесе до глубокой старости и мог ходить в церковь лишь с помощью учеников. Будучи уже не в состоянии внятно говорить, он повторял: «Деточки, любите друг друга» (Idem. In Gal. // PL. 26. Col. 433).

Блаженный Августин выделял И. Б. среди других евангелистов, подчеркивая, что написанное им Евангелие укрепляет разум, освобождает его от плотских уз. Объясняя, что Христос любил И. Б. больше др. учеников и что апостол возлежал у Него на груди во время Тайной вечери, Августин приписывает этому эпизоду глубокое символическое значение и видит в нем выражение особой духовной связи между Христом и И. Б.: по его словам, Христос является источником истины, а евангелист - ручьем (Culperper. 1994. P. 166-167). Как и Викторин Петавский, Августин принимал в качестве символа И. Б. орла в отличие от др. авторов (напр., сщмч. Иринея Лионского), к-рые считали символом И. Б.

льва. В отличие от других евангелистов, уделявших преимущественное внимание Христу как человеку, И. Б. прозревал божественную природу Христа (Aug. De cons. evang. I 6 // PL. 34. Col. 1046; *Idem.* In Ioan. XXXVI 5 // PL. 35. Col. 1665-1666). И. Б. интересовал Августина прежде всего как автор Евангелия, поэтому Августин упоминает о нем в основном в экзегетических трудах, опираясь строго на сведения, почерпнутые из НЗ. Августин был знаком с апокрифическими легендами об И. Б., однако сомневался в их достоверности. Относительно предания о девственности апостола, к-рая якобы была причиной особой любви к нему Христа, Августин не опровергает его, однако отмечает, что эта легенда не находит подтверждений в Писании (Aug. In Ioan. CXXIV 7 // PL. 35. Col. 1976). Августин также критически рассматривает предание о том, что И. Б. был погребен живым и доныне спит под землей, и распространявшиеся рассказы о том, что земля на могиле поднимается и опускается от дыхания спящего апостола (Ibid. 2 // PL. 35. Col. 1970-1971).

Цитаты у блж. Августина свидетельствуют о его знакомстве с одной из версий апокрифических «Деяний Иоанна», лат. перевод к-рых появился не позднее кон. IV в. На Западе об этом произведении впервые упоминает св. *Филастрий*, еп. г. Бриксия (ныне Брешиа, Италия), среди др. апокрифов, принимавшихся манихеями и др. еретиками (Philastrius. Liber de haeresibus. 88 // PL. 12. Col. 1200). Блж. Августин в соч. «Против Фавста»

подтверждает использование манихеями апокрифов, в т. ч. «Деяний Иоанна» (*Aug. Contr. Faust. XXX 4 // PL. 42. Col. 493*; ср.: *Idem. Contr. advers. I 20 // PL. Col. 626*). Св. **Турибий** († 460), еп. г. Астурика (ныне Асторга, Испания), в письме епископам Идацию и Цепонию упоминал о «Деяниях Иоанна» среди др. апокрифов, распространенных у манихеев и присциллиан в Испании, и приписывал их авторство некоему Левкию (*Turibius Asturicensis. Ep. de non recipiendis apocryphis scripturis. 5 // PL. 54. Col. 694*). Вероятно, на латынь были переведены не все «Деяния Иоанна», но лишь отдельные части произведения. Популярность апокрифов у еретиков обусловила негативное отношение к ним со стороны зап. церковных иерархов (*Schäferdiek. 1992. P. 154-155*). Римский папа **Иннокентий I** в послании к Толосскому (Тулузскому) еп. Эксуперию от 20 февр. 405 г. называл среди не признанных Церковью книг «Деяния Петра и Иоанна», написанные Левкием (*Innocent. I, Papa. Ep. VI 7 // PL. 20. Col. 502*). В т. н. декрете папы Геласия (нач. VI в.) «Деяния Иоанна» не названы, однако, вероятно, входили в категорию, обозначенную как «все книги, которые написал Левкий, ученик диавола» (*Decret. Gelas. 5*).

В житийной литературе

В *Martyrium prius* ап. Андрея (гл. 2; ВНГ, N 96) И. Б. и Иакову по жребию отводится для проповеди весь Восток. В связи с епископством ап. Тимофея в Эфесе сообщается, что он после гибели ап. Павла был учеником И. Б. (*SynCP. Col. 411*). В синаксарном Житии мц. Ермионии, дочери ап. Филиппа (*SynCP.*

Col. 14), говорится, что она отправилась с сестрой в Эфес поклониться И. Б., но нашла его уже преставившимся. Учеником И. Б. называется также сщмч. Евтихий (SynCP. Col. 715). В SynCP под 22 июля (Col. 834) сообщается, что после Вознесения равноап. Мария Магдалина переселилась в Эфес к И. Б., где после смерти ее погребли перед входом в пещеру Семи отроков.

С зап. стороны храма ап. Иоанна в Эфесе на горе Ливат образуется комплекс почитаемых гробниц др. святых и лиц, связанных с апостолом (SynCP. Col. 664): ап. Тимофея, Марии Магдалины и Семи отроков на горе Хилетон, мц. Ермионии на одной из соседних гор, святых диак. Филиппа, мч. Адавкта, его дочери Каллисфены, мучеников-епископов Аристона, Аристовула и пустынника Павла поблизости.

Согласно древнейшей редакции «Чуда архангела Михаила в Хонех» (*Bonnet M. Narratio de miraculo a Micaele Archangelo Chonis patrato // AnBoll. 1889. Vol. 8. P. 289-293*), И. Б. предсказал возникновение храма арх. Михаила в Херотопе, близ г. Колоссы (позднее Хоны); после ухода апостолов Варфоломея, Филиппа и И. Б. (такая последовательность возникла под влиянием «Деяний Филиппа») в этом месте забил источник целебной воды.

В SynCP под 3 дек. (Col. 275) говорится о прор. Софонии: «Был же он похож на Иоанна Богослова, с небольшой округлой бородой». Относительно пророка Амоса (SynCP. Col. 750) отмечается, что у него была

«заостренная борода, подобно евангелисту Иоанну», - может быть, здесь произошла путаница со свт. *Иоанном Златоустом*.

А. Ю. Виноградов, А. А. Королёв

Почитание на православном Востоке



Базилика во имя ап. Иоанна Богослова в Эфесе, Турция. Между 548 и 565 гг.

В совр. календарях Греческих Церквей и РПЦ 26 сент. отмечается преставление И. Б. Праздник 8 мая связан с исхождением от гробницы И. Б. в Эфесе некоего целебного праха (κόνις), о к-ром упоминают визант. и лат. источники. По свидетельству Минология Василия II и Синаксаря К-польской ц., жители Эфеса получали этот прах, называемый ими «манна», и использовали «во здравие душ и телес». В ряде визант. календарей праздник исхождения праха именовался «розовник» (ῥοδισμός, от ῥόδον - роза), по одной из гипотез, потому, что это вещество было розового цвета, по другой - из-за того, что во время празднования по традиции храм украшался розами, что, вероятно, больше соответствует истине (Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 217; SynCP. Col. 663). О празднике упоминает русский паломник игум. *Даниил* (1107), он называет это вещество «персть» и сообщает, что там же, при гробнице,

хранился плащ И. Б. («Хождение» игум. Даниила в Св. Землю в нач. XII в. СПб., 2007. С. 18-19). 30 июня память И. Б. совершается в Соборе 12 апостолов. В груз. календарях VI-VIII вв., ориентированных на древнейший Иерусалимский Святотробский Типикон, память И. Б. указана 8 апр., 9 мая, 14 мая, 30 июля и 12 июня вместе с другими евангелистами (Кекелидзе. Канонарь. С. 121, 141; Garitte. Calendrier Palestino-Georgien. P. 72, 81, 191; Tarchnischvili. Grand Lectionnaire. T. 2. P. 5, 9, 10, 15, 24, 49; Esbroeck M., van. L'Hymnaire de Michel: Modrekili et son sanctoral (Xe siècle) // Bedi Kartlisa. 1980. T. 38. P. 121-122). Согласно Синайскому канонарию при греч. Евангелии Sinait. gr. 150, X-XI вв., общая память И. Б. и его брата ап. Иакова Зеведеева совершалась в четверг Светлой седмицы (Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 176), а в груз. и арм. календарях V-VIII вв., следующих иерусалимской традиции, - 29 дек. (Кекелидзе. Канонарь. С. 49; Garitte. Calendrier Palestino-Georgien. P. 112; Renoux. Lectionnaire arménien. Fasc. 2. P. 373; Tarchnischvili. Grand Lectionnaire. T. 1. P. 16; Esbroeck. L'Hymnaire de Michel. P. 118). Обычай совершать празднование в честь И. Б. и ап. Иакова Зеведеева в кон. дек. отражен в древнейшем датированном календаре - Сирийском мартирологе 411 г., где их память приурочена к 27 дек. (Breviarium Syriacum / Ed. B. Mariani. R., 1956. P. 27). Мартиролог блж. Иеронима отмечает 27 дек. успение И. Б. в Эфесе, а вместо памяти ап. Иакова Зеведеева - поставление

Иерусалимским епископом Иакова, брата Господня (MartHieron. P. 3). Синайский канонарий относит преставление И. Б. к 29 дек.

(Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 207).

На месте погребения апостола в Эфесе стоял небольшой храм, по преданию построенный при равноап. имп. Константине I Великом. О нем упоминает паломница Эгерия, т. к. гробница И. Б. стала одним из важнейших мест паломничества уже в кон. IV в. (*Eger. Itiner.* 23, 10). Ок. 450 г. храм был перестроен, первоначальный мартирий в форме тетрапилона был включен в крестообразный храм с деревянной крышей. При имп. св. Юстиниане I (между 548 и 565) обветшавшее строение было разрушено и на его месте возведена величественная базилика - самый большой и красивый храм в городе (*Procop. De aedificiis.* V I, 4-5). Центр города, где находилась базилика, был окружен крепостными стенами, видимо, в целях защиты от нападений арабов (начавшихся с 654). В IX в. из-за разрушения гавани город сосредоточился в районе укреплений вокруг базилики. В 1090-1096 гг. Эфес был захвачен турками (окончательно перешел во владение турок-сельджуков в 1304), вероятно, с этого времени базилика начала разрушаться. В XX в. руины базилики стали предметом археологических исследований.

В отличие от мощей др. апостолов мощи И. Б. неизвестны в христ. мире. Чтобы прославить апостола, Господь даровал благодать месту погребения И. Б. Согласно апокрифическому

сказанию, когда апостол преставился, на небо была взята не только его душа, но и тело, так же как это произошло с пророками Илией, Енохом и с Пресв. Богородицей (Acta Ioannis. Dormitio. 22. Cant. 215 III). Это предание нашло отражение и в более поздних источниках. В Житии мц. Ермионии, дочери ап. Филиппа, говорится, что она с сестрой Евтихией отправилась в Эфес, «ища святого Иоанна Богослова, но не нашли его, ибо Господь преложил его, как некогда Еноха и Илию» (ActaSS. Sept. T. 2. P. 185; ЖСв. Сент. С. 113; SynCP. Col. 14). В исторической лит-ре прямо не говорится, что почитаемая в Эфесе гробница И. Б. была пустой. Так, из упоминаний Евсевия Кесарийского о гробнице (*Euseb. Hist. eccl.* III 31. 3; V 24. 3-4) нельзя понять, что в ней не было мощей. В других литургических и синаксарных источниках, где речь идет о празднике исхождения целебного праха, хотя и говорится, что он исходил именно от гробницы, а не от мощей, все же нет прямого указания на пустоту гробницы.



Ап. Иоанн Богослов. Икона. XV в. (мон-рь во имя ап. Иоанна Богослова на о-ве Патмос, Греция)

По позднейшим местным преданиям, считается, что в нек-рых обителях хранились частицы мощей И. Б. Известно, что насельники афонского монастыря [Ватопед](#) подарили своим благодетелям молдав. господарю Александру Лэпушняну (1552-1561; 1564-1568) и его супруге Роксане честную главу И. Б. (Ἱερὰ Μεγίστη Μονὴ Βατοπαίδίου Παράδοση, ἱστορία, τέχνη. Ἁγίου Ὄρος. 1996. Τ. 1. Σ. 323. Not. 41). Возможно, речь идет о хранившейся в Ватопеде главе свт. Иоанна Златоуста. В настоящее время частицы мощей И. Б. находятся в ц. прор. Илии в Фессалонике и в мон-ре Успения Пресв. Богородицы (Паганья, ном Теспротия, Греция), а также на Кипре в [Киккском монастыре](#). В мон-ре ап. Иоанна Богослова на Патмосе хранится часть цепей святого. Др. центром почитания И. Б. являлось место его ссылки и создания Апокалипсиса - Патмос. Однако после араб. набегов в VII в. этот остров был покинут жителями. В кон. XI в. здесь поселилась монашеская община во главе с прп. [Христулом Латрином](#), к-рый в 1088-1089 гг. основал [Иоанна Богослова монастырь на Патмосе](#) и устроил церковь в пещере Апокалипсиса.

С Патмосом связан ряд чудес И. Б. Так, апостол явился проплывавшим мимо Патмоса морякам и велел передать райские яблоки прп. [Ирине](#) († 940), подвизавшейся в Хрисовалантском мон-ре в К-поле. Однажды накануне дня преставления апостола 26 сент. И. Б. явился игумену монастыря ап. Иоанна Богослова на Патмосе Леонтию († ок. 1190) (впосл. свт. [Леонтий II](#), патриарх Иерусалимский) и

попросил его отслужить литургию раньше, чтобы апостол мог успеть и на праздничное богослужение в Эфес. В Житии прп. Афанасии Эгинской рассказывается о том, как игум. Матфею, служившему в день памяти И. Б. в ц. первомч. Стефана на Эгине и с умилением думавшему о торжественном празднике в Эфесе, предстал апостол и оставался стоять при престоле до конца совершения литургии. И. Б. довольно часто фигурирует в житиях разных святых (напр., избавляет Андрея Юродивого от бесовского нападения, а прп. Петра патрикия - из болг. плена), но обычно он сопровождает Пресв. Богородицу во время Ее явлений (рассказ о пресв. Кириаке из мон-ря Каламон в «Луге духовном» блж. Иоанна Мосха, видение во Влахернском храме в Житии Андрея Юродивого и др.) или предстает подвижникам по Ее повелению (Житие свт. Григория Паламы). В древнерус. Прологе 2-й редакции под 26 сент. помещено «Чудо о гусаре» (греч. оригинал к-рого не сохр.).

В К-поле И. Б. было посвящено несколько церквей, о большинстве из к-рых известно по Синаксарю К-польской ц. (кон. X в.): в кварталах Беат (SynCP. Col. 204, 812), Диаконисса (Ibid. Col. 468), Ксирокипий (возможно, была посвящена св. Иоанну Предтече), в Большом имп. дворце (построена при имп. *Василии I Македоняине* (867-886)). Наиболее известен храм И. Б. в квартале Дииппий, строительство к-рого было начато имп. *Фокой* (602-610) в честь своего небесного покровителя мч. Фоки и закончено

имп. Ираклием (610-641), посвятившим эту церковь И. Б. (подробнее см. в ст. Георгий, преподобный Диипнийский (пам. греч. 5, 9, 11, 23, 24 марта)).

Здесь хранился камень, «иже подложен был под главу святого Иоанна Богослова во гробе его» (Книга Паломник. С. 33). Мон-рь И. Б. в квартале Евдом был основан в нач. V в., отреставрирован имп. Василием I Македонянином в IX в. и полностью разрушен в XIII в., во время нашествия крестоносцев (не упом. после 1260). В храме Св. Софии К-польской хранилась скамья, на к-рой сидел И. Б., создавая свои сочинения (Описание святынь К-поля в лат. рукописи XII в. // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М., 1996. С. 440).

Помимо большого количества редакций апокрифических Деяний И. Б. и сказаний о его кончине (BHG, N 899-918h) сохранилось много посвященных ему произведений визант. авторов и отцов Церкви: сказание Климента Александрийского (II-III вв.) об обращении разбойника (BHG, N 918p), Речь Феодота Анкирского (IV в.) (BHG, 932p), Речь свт. Кирилла, архиеп. Александрийского (IV-V вв.) (BHG, N 932m), Речь на Апокалипсис Неофита (BHG, 932n), 3 анонимных Послания на Апокалипсис (BHG, N 922i - N 922k, одно приписывается свт. Иоанну Златоусту - BHG, N 922k), Речь свт. Прокла, еп. К-польского (V в.), иногда приписываемая свт. Иоанну Златоусту (BHG, N 924), Речь, приписываемая свт. Иоанну Златоусту (BHG, N 925g), 2 Похвальных слова, приписываемые свт. Иоанну Златоусту (BHG, N 926-927, 932b), 2 анонимных Похвальных слова

(BHG, N 928, N 932h), Сказание Космы Индикоплова (VI в.) (919с), отрывки из Похвального слова свт. Софрония I, патриарха Иерусалимского (VII в.) (BHG, N 925-925b), краткое Житие того же автора (BHG, N 919d), комментарий прп. Симеона Метафраста (X в.) на Сказание Климента Александрийского (BHG, N 919-919b), Речь Симеона Логофета (X в.) (BHG, N 932g), Послание Михаила Глики (XII в.) на смерть И. Б. (BHG, N 920), Послание того же автора на Апокалипсис (BHG, N 920x - 922h), Похвальные слова свт. Иоанна Златоуста (BHG, 932f), свт. Андрея Критского (VIII в.) (BHG, N 932j), прп. Феодора Студита (VIII-IX вв.) (BHG, N 929), Никиты Давида Пафлагона (IX-X вв.) (BHG, 930), Прокопия Диякона (IX-X вв.) (BHG, N 932d), Никифора Влеммида (XIII в.) (BHG, N 931), Константина Акрополита (XIII-XIV вв.) (BHG, N 932), Макария Хрисокефала, митр. Филадельфийского (XIV в.) (BHG, N 932), Гомилия свт. Григория Паламы, архиеп. Фессалоникийского (XIII-XIV вв.) (BHG, N 932a), Пролог к путешествиям Никиты Фессалоникийского (BHG, N 918n), отрывки из Похвальных слов (BHG, N 932q), Чудо на о-ве Крит в 1552 г. Николая Малакса (XVI в.) (BHG, N 932t). Лит.: Сергий (Спасский). Месяцеслов. Т. 3. С. 171-172; Keil J., Hörmann H. Die Johanneskirche // Forschungen in Ephesos / Hrsg. A Bammer, W. Alzinger. Vienna, 1951. Bd. 4. H. 3. S. 21-24; Janin. Églises et monastères. P. 264-270; Meinardus O. F. A. A Study of the Relics of Saints of the Greek Orthodox Church // OriensChr. 1970. Bd.

54. S. 203; *Spadafora F.* Giovanni Evangelista: (Tradizione e Culto) // *BiblSS.* Vol. 6. Col. 785-790; *Foss C.* Ephesus after Antiquity. Camb., 1979; Ephesus // *ODB.* Vol. 1. P. 706; *Aubert R. Jean* (1) // *DHGE.* T. 26. Col. 1144-1151.

О. Н. А., Э. П. А.

Почитание у южных славян и на Руси



Господь Вседержитель, с предстоящими Богоматерью и ап. Иоанном Богословом. Трехчастный Деисус. Кон. XIV в. (ГТГ)

Помимо канонического Апокалипсиса (с толкованиями *Андрея, архиеп. Кесарии Каппадокийской*) на слав. язык был переведен ряд апокрифов и псевдоэпиграфов с именем И. Б. в заглавии: апокрифический Апокалипсис (см. *Апокрифы*), «Вопросы Иоанна Богослова к праотцу Аврааму» («Вопросы Иоанна Богослова на Елеонской горе») и «Слово Иоанна Богослова об успении Богоматери». Последний текст получил в слав. традиции широкое распространение (см.: СККДР. Вып. 1. С. 43-44).



Ап. Иоанн Богослов с Прохором, с житием Иоанна Богослова. Икона. Кон. XV в. (ЦМиАР)

Пространное житие («Хождение») И. Б., авторство которого приписывается его ученику ап. Прохору, было переведено на слав. язык не позднее X в. и получило широкое распространение как в южнослав., так и в восточнослав. ареале (*Hannick. Maximos Holobolos. S. 107-108. N 36; Иванова К. Bibliotheca hagiographica Balcano-Slavica. София, 2008. С. 224-226*).

Древнейшие списки представлены серб. отрывком кон. XII или рубежа XII и XIII вв. (БАН. 24. 4. 18 (СКСРК, XI-XIII. № 73); *Трифуновић Ђ. Житије из времена св. Саве: Спаљивање моштију св. Саве, 1594-1994 // Зб. радова. Београд, 1997. С. 39-54*) и хорват. глаголическим отрывком XIII в. в составе Пассионала (Хорватия. Крк. № 30; *Vajs J. Martyrii St. Georgii et Periodum St. Ioannis Apostoli et Evangelistae fragmenta glagolica // Slavorum litterae theologicae. Pragaе, 1907. Vol. 3. N 2. P. 132-138*). Популярность памятника на Руси возросла в XV в. в связи с приближением ожидавшегося в 1492 г. конца света. С этого времени получают распространение лицевые списки в виде отдельного кодекса или вместе с

Апокалипсисом толковым. Текст включен в состав ВМЧ свт. митрополита Макария под 26 сент. и издан в их составе.

Краткое синаксарное Житие И. Б. неоднократно переводилось на слав. язык: в XII в. в К-поле, на Афоне или в Киеве в составе нестишного Пролога, в 1-й пол.- сер. XIV в. трижды (дважды болгарами и один раз сербами) в составе стишного.



Явление ап. Иоанна Богослова прп. Авраамию Ростовскому. Икона. Кон. XVII в. (ГМЗРК)

Из др. сочинений, посвященных И. Б. в средневек. слав. письменности, известны 3 Похвальных слова свт. Иоанна Златоуста (1-я гомилия на Евангелие от Иоанна и слова с нач.: «Иоанн во Ефесе Асийском, Иоанн Асийская похвала» и «Паки нам от небес прииде един и великий Богослов Иоанн»), Похвала, написанная *Иоанном Экзархом*, и «Воспоминание на память Иоанна Богослова» прп. Симеона Метафраста (*Иванова*. С. 226-229). Помимо этого в Пролог на Руси под 26 сент. было включено «Слово Анастасия игумена горы Синайския о покаянье и о разбойнице,

его же спасе Иоанн Феолог», представляющее перевод текста, изданного в: PG. 89. Col. 1105-1109.



Явление ап. Иоанна Богослова гусарю. Клеймо иконы «Ап. Иоанн Богослов, с житием и чудом о гусаре». Сер. XVII в. (собрание Г. У. Ершова)

Посвящения монастырей И. Б. в южнославянских землях в средние века представляют исключительную редкость (см.: *Марковић В.* Православно монаштво и манастири у средњовековној Србији. Сремски Карловци, 1920. Горњи Милановац, 2002г; *Зиројевић О.* Цркве и манастири на подручју Пећке патријаршије до 1683 г. Београд, 1984). Из наиболее значительных можно указать Погановский мон-рь, основанный в посл. трети XIV в. деспотом Константином Деяновичем.



Ап. Иоанн Богослов обучает гусаря иконописанию. Клеймо иконы «Ап. Иоанн Богослов, с житием и чудом о гусаре». Сер. XVII в. (собрание Г. У. Ершова)

На Руси посвящения мон-рей И. Б. довольно многочисленны. Известно не менее 20 обителей, основанных до сер. XVIII в. (Зверинский. Т. 1. № 65-67, 217; Т. 2. № 658-661, 836-838; Т. 3. № 1427-1434, 1642, 1643). Наиболее значительные из них - новгородский Радоковицкий на р. Витка, псковский Крыпецкий (см. *Крыпецкий во имя святителя Иоанна Богослова мужской монастырь*) и близ Рязани (см. *Иоанна Богослова мужской монастырь* в с. Пощупове). Храмы, посвященные И. Б. (иногда несколько), имелись практически в каждом крупном рус. городе, прежде всего в центрах епархий: Москве, Новгороде, Пскове, Ростове, Ярославле и др. В то же время уникальный характер имеет посвящение И. Б. кафедрального собора в г. Луцке. Это объясняется, вероятно, достаточно поздним учреждением там епархии (ок. 1288 - см.: Щапов Я. Н. Государство и Церковь Древней Руси XI-XIII вв. М., 1989. С. 54, 95), когда соборной церковью стал уже существовавший прежде храм. О широком распространении храмов во имя И. Б. на Руси свидетельствует также часто встречающийся топоним «Богослов», указывающий на посвящение церковного престола в населенном пункте. В древнейший период на Руси И. Б. естественно

воспринимался как борец против пережитков язычества. Согласно Житию прп. Авраамия Ростовского, когда святой отчаялся победить язычество в городе и покинул Ростов, И. Б. явился ему на пути и вручил посох, с помощью к-рого святой сокрушил стоявшего в Чудском конце идола Велеса. Позднее чудотворный посох лежал на гробнице прп. Авраамия в ростовском Богоявленском мон-ре (см. [Авраамиев ростовский в честь Богоявления монастырь](#)) до 1553 г., когда царь [Иоанн IV Васильевич](#) забрал его в Москву перед походом на Казань. Сцена явления И. Б. прп. Авраамия и вручения апостолом ему посоха отразилась в иконографии XVII -XVIII вв. (см. ст. [Авраамий Ростовский](#)). На Руси И. Б. издавна (возможно, уже с XII в.) почитался (наряду с ап. и евангелистом Лукой) как иконописец и покровитель иконописания (см.: [Тарасов О. Ю.](#) Икона и благочестие: Очерки иконного дела в императорской России. М., 1995. С. 196-197). Источником таких сведений о нем является легендарная повесть, греч. оригинал к-рой неизвестен, о том, как И. Б. обучил искусству иконописания отрока, пасшего гусей (с XV в. он может по этому признаку отождествляться с мч. Трифоном), к-рый сразу превзошел в живописном мастерстве придворного художника. Повесть, по всей видимости, еще в XII в. (списки известны с XIV в., напр. в Юрьевском Прологе - РГАДА. Ф. 381. № 153) была включена в пространную редакцию Пролога под 16 дек. (реже под 26 сент.), что обеспечило ей широкую

известность (в южнослав. традиции памятник неизвестен до XVIII в.). В XV в. повесть была включена в стишной Пролог, где в разных редакциях может помещаться как под 16 дек., так и под 1 февр. (пам. мч. Трифона - напр., в списке 1452 г., РНБ. Кир.-Бел. № 1/1240), во 2-й четв. XVI в. через посредство Пролога вошла в ВМЧ (под 16 дек.). Повесть стала частью устного предания о чудотворном образе И. Б. в Богословском мон-ре близ Рязани, отождествлявшемся с одной из икон, написанных отроком-гусарем (Зверинский. Т. 2. С. 74). С XVII в. текст повести мог включаться в качестве своеобразного предисловия в толковые Иконописные подлинники.

Со 2-й пол. XVII в. известны лицевые списки повести, сопровождающие Житие («Хождение») И. Б. (см.: Грибов Ю. А. Лицевые рукописи XVII в. из Галича Костромского: новые атрибуции // Исторический музей - энциклопедия отечественной истории и культуры: Забелинские науч. чт.-2000. М., 2001 С. 223-229. (Тр. ГИМ.; 126)), одновременно сюжеты повести могут иллюстрироваться в клеймах житийных икон И. Б. (напр., в серии добавленных клейм 80-х гг. XVII в.- КИАХМЗ «Ипатьевский монастырь», см.: Костромская икона. М., 2004. Кат. 14. Ил. 16, 190-195).

А. А. Турилов

Средневековая агиография и почитание на латинском Западе

Фрагменты «Деяний Иоанна» распространялись на латинском Западе и использовались при создании

новых произведений. Была составлена или переведена с греч. языка одна из обработок Деяний - «Мученичество Иоанна» (Passio Ioannis - CANT, N 220), авторство к-рой приписывалось Мелитону. По мнению Э. Жюно и Ж. Д. Кестли, «Мученичество Иоанна» было составлено в Риме во 2-й пол. V в. (Acta Ioannis. 1983. Vol. 2. P. 769). Произведение сохранилось в рукописях отдельно или в составе сб. «Мученичества апостолов» под различными заглавиями - «Мученичество Иоанна», «Вознесение Иоанна», «О жизни и чудесах Иоанна» и др. Стремясь оградить свое сочинение от запретов со стороны церковных властей, автор, скрывшийся под именем Мелитон (Мелит), отмечает, что еретик Левкий, составивший Деяния Иоанна, Андрея и Фомы, верно изложил их чудеса, однако извратил апостольское учение (de doctrina vero multo mentitus est). В прологе автор осуждает дуалистическую ересь Левкия, подчеркивая т. о. правосл. характер своего труда. Повествование начинается с того, как при имп. Домициане И. Б. был схвачен в Эфесе и выслан на о-в Патмос, где он написал Откровение. После гибели Домициана и отмены сенатом всех его постановлений И. Б. возвратился в Эфес, где его с радостью встретили горожане. Апостол воскресил свою верную последовательницу Друзиану, к-рая скончалась от огорчения из-за разлуки с ним. Далее следует эпизод с философом Кратоном, который учил о бренности всего земного и призывал людей уничтожать свои драгоценности. И. Б. объяснил ему, что богатства следует раздавать бедным, после чего

Кратон с учениками принял крещение. В следующих эпизодах И. Б. учит людей презрению к земным благам и совершает ряд чудес (в т. ч. разрушает храм Артемиды), что приводит к обращению в христианство жителей Эфеса и всей Азии. Однако верховный жрец Аристодем начинает возбуждать жителей против апостола и предлагает ему выпить яд, чтобы доказать истинность своей веры. В присутствии проконсула апостол и 2 преступника выпили яд, после чего преступники сразу скончались, а И. Б. остался невредимым. Тем не менее Аристодем принял крещение лишь после того, как И. Б. исцелил его. Жители Эфеса построили базилику в честь И. Б. Апостолу было 97 лет, когда ему явился Христос, возвестивший о его скорой кончине; тогда он созвал всех горожан в базилику и завещал им хранить взаимную любовь. После молитвы вокруг апостола воссиял свет; когда сияние рассеялось, на том месте, где стоял И. Б., остался лишь прах, названный эфесцами «манна». По свидетельству агиографа, «манна» до сих пор появляется в Эфесе и от нее совершаются чудеса.



Мон-рь ап. Иоанна Богослова над пещерой
Апокалипсиса на о-ве Патмос, Греция. 95–97 гг.,
XVII в.

После «Мученичества Иоанна» на Западе была составлена др. переработка «Деяний Иоанна» - «Чудеса Иоанна» (*Virtutes Iohannis* - CANT, N 219), к-рая более точно передает отдельные части греч. оригинала Деяний (главы 62-86, 106-115). По предположению Жюно и Кестли, «Мученичество» и «Чудеса» были составлены независимо друг от друга, однако основаны на одном несохранившемся тексте, к-рый исследователи определяют как перевод греч. эпитомы Деяний, выполненный не позднее сер. V в. (*Acta Ioannis*. 1983. Vol. 2. P. 790). Автор «Чудес Иоанна», предположительно живший в кон. VI в. в Галлии, подверг источник более тщательной обработке, чем Мелитон, вероятно, чтобы удовлетворить требованиям церковных властей. Повествование начинается исходом апостолов из Иерусалима для проповеди христианства. При имп. Домициане И. Б., проповедовавший в Эфесе, был схвачен и отправлен на о-в Патмос, где написал Откровение; после гибели Домициана апостол возвратился в Эфес. Дальнейшее повествование в целом соответствует тексту «Деяний Иоанна», однако автор нередко меняет расположение эпизодов и делает вставки, напр. про странствия И. Б. по Азии и основание им Церквей. В «Чудесах Иоанна» содержатся рассказы о Друзиане и влюбленном в нее Каллимахе, о философе Кратоне, жреце Аристодеме и об испытании И. Б. ядом. Значительно расширено повествование о чудесной кончине апостола («Метастазис»): согласно «Чудесам Иоанна», апостол

не исчез таинственным образом, а лег в могилу и мирно скончался.

Об использовании позднейшими авторами апокрифических сказаний свидетельствует сочинение св. *Исидора, еп.*

Гиспальского (Севильского) (ок. 560-636), «О происхождении и кончине отцов», в котором И. Б. представлен как девственник и любимый ученик Христа. И. Б. проповедовал в Азии, при Домициане был сослан на Патмос, там он написал Откровение, а после возвращения в Эфес - Евангелие. Исидор кратко упоминает о неск. чудесах апостола, сведения о к-рых он почерпнул из лат. апокрифов, а также сообщает о чудесной кончине апостола (*Isid. Hisp. De ortu et obitu patrum. 126-130 // PL. 83. Col. 151-152*). Более подробный пересказ сведений из апокрифов приведен в переработке соч. «О происхождении и кончине отцов», выполненной в VIII в. в Ирландии (*McNamara. 1975. P. 83*), где И. Б. назван «архиепископом Азии». В этом тексте И. Б. также отождествляется с женихом на браке в Кане Галилейской (*Isid. Hisp. Liber de ortu et obitu patrum. Append. 20 // PL. 83. Col. 1288-1289*).



«Явление ап. Иоанна Богослова Галле Плацидии». Худож. Н. Рондинелли. Между 1495 и 1502 гг. (Музей Брера, Милан)

Широкое почитание И. Б. повлияло на распространение апокрифических легенд об апостоле, к-рые были известны почти всем средневеку зап. богословам и экзегетам. Авторы пользовались агиографической традицией для комментариев к НЗ, не добавляя новых сведений и, как правило, подчеркивая особое положение И. Б. среди евангелистов (*Volfing*. 2001. Р. 24-25). Вниманием авторов (*Петр Дамиани*, *Гонорий Августодунский*, *Руперт Дойцский*, *Бонавентура*, *Альберт Великий* и др.) пользовались такие темы, как девство И. Б. и его отождествление с женихом на браке в Кане; особая мистическая связь апостола с Христом, выраженная во время Тайной вечери; вопросы, связанные с авторством Евангелия, Посланий и Откровения; успение и вознесение апостола и др. (*Ibid.* Р. 26-59). Продолжала развиваться и собственно агиографическая традиция И. Б. Лат. драма *Гросвиты* Гандерсхаймской (ок. 935 - ок. 975) «Каллимах» (BHL, N 4325) написана на сюжет чуда И. Б.- воскрешения благочестивой христианки Друзианы и влюбленного в нее Каллимаха,- который хорошо засвидетельствован в апокрифической традиции (*Hrotsuitha Gandersheimensis. Callimachus* // PL. 137. Col. 1001-1014). Вероятно, в XIII в.

появился лат. перевод греч. «Деяний Иоанна» ап. Прохора (BNL, N 4323; *Volfing*. 2001. P. 19-20). В поздней лат. агиографии особым влиянием пользовалась «Золотая легенда» *Иакова из Варацце* (2-я пол. XIII в.), где приведен подробный рассказ об апостоле. В качестве источников автор указывает Житие И. Б., составленное Льежским еп. Милетом (т. е. «Мученичество Иоанна» Мелитона), и сочинение св. Исидора «О происхождении и кончине отцов», возможно, известное ему в переработанном ирл. варианте; в отдельных случаях Иаков из Варацце ссылается на сведения *Кассиодора* и *Беды Достопочтенного*. Повествование начинается с перечисления 4 даров И. Б.: особая любовь к нему Христа, девство, знание Божиих Таин и попечение о Богоматери. Основное содержание рассказа Иакова составляют эпизоды, заимствованные из апокрифической традиции. Повествование завершается описанием явления И. Б. кор. Эдуарду Исповеднику.



Церковь Сан-Джованни а Порта Латина в Риме. V — кон. XII в.

Апокрифическая традиция И. Б. получила самостоятельное развитие в Ирландии. В «Книге гимнов» (XI в.) содержится текст молитвы И. Б. с прологом, написанным на смешанном языке - среднеирландском и латыни, - где пересказывается чудо о разрушении храма Дианы и чаше с ядом. По мнению М. Макнамары, этот текст основан на сочинении Мелитона. Вероятно, молитва И. Б. получила распространение в Ирландии отдельно от апокрифических житий и использовалась в качестве заговора против яда. Сохранились 2 фрагмента «Жития Иоанна Наперсника» (Eoin Bruinne - в Ирландии так именовали И. Б., возлежавшего на груди Христа во время Тайной вечери), переведенного на ирл. язык каноником Августином Макрином († 1405). В 1-м фрагменте содержится рассказ о разрушении храма Дианы и др. эфесских чудесах, во 2-м - апокалиптическое видение И. Б. и повествование о его кончине. Макнамара полагал, что в основе этого произведения лежал несохранившийся лат. текст, источником которого послужили не только «Мученичество Иоанна» и «Чудеса Иоанна», но и греч. апокриф «Апокалипсис Иоанна» (см. [Апокрифы](#)).

Память И. Б. и Иакова, брата Господня, указана в «Заметке о местах святых апостолов» (Notitia de locis sanctorum apostolorum) под 27 дек.; под 23 июня - память одного И. Б. в Эфесе. В разделе «Праздники всех апостолов» под 26 дек. отмечено рукоположение Иакова и вознесение (adsumptio) И. Б. в Эфесе (MartHieron. Comment. P. 2-3). В заметке об именах и

о местах проповеди апостолов (*Breviarium apostolorum ex nomine vel locis ubi praedicaverunt*) указано: «Иоанн, что означает «благодать Господня», - апостол и евангелист, сын Зеведея, брат Иакова, возлюбленный Господом, проповедовал в Азии и в Эфесе, погребен 27 декабря; иные же помещают его успение под 24 июня, когда празднуется рождество св. Иоанна Крестителя» (*Ibid.* Р. 3). В тексте Мартиролога память И. Б. и рукоположения Иакова указана под 27 дек., успение И. Б. и рождество Иоанна Крестителя - под 24 июня. Эта традиция получила отражение в ирландском варианте соч. «О происхождении и кончине отцов» (VIII в.), где указано, что одни празднуют память успения И. Б. 27 дек., другие - 24 июня (*Isid Hisp. Liber de ortu et obitu Patrum. Appendix 20 // PL. 83. Col. 1289*). В Карфагенском календаре (1-я пол. VI в.) под 27 дек. указана память Иоанна Крестителя (ошибочно вместо И. Б.) и ап. Иакова Старшего; память И. Б. и Иакова отмечена также в Синайском календаре (ок. 800), восходящем к африканскому оригиналу. В Мартирологе Флора Лионского (сер. IX в.) содержится краткое сказание об И. Б., в к-ром упоминается легенда о его мученичестве, ссылке на Патмос и прибытии в Эфес после смерти Домициана при принцепсе Пертинаксе, о борьбе с еретиком Керинфом и с эбионитами, об основании Церквей по всей Азии и о погребении апостола в Эфесе. В Мартирологе Адона Вьеннского (2-я пол. IX в.) заметка значительно сокращена, оставлено лишь указание на возвращение апостола в Эфес - место

его кончины. В более позднем Мартирологе Узуарда заметка Флора также подверглась сокращению, однако не столь радикальному. В ряде поздних рукописей Мартиролога Узуарда под 27 сент. указана память ссылки И. Б. на Патмос (MartUsuard // PL. 124. Col. 514). В XVI в. память И. Б. под 27 дек. была внесена в Римский Мартиролог.

О широком почитании И. Б. на раннесредневек. Западе свидетельствует наличие проприя мессы на день его памяти 27 дек. во всех основных литургических книгах - в Веронском Сакраментарии (Sacramentarium Leonianum / Ed. Ch. L. Feltoe. Camb., 1896. P. 164-166) и в Сакраментарии Геласия (The Gelasian Sacramentary. 1894. P. 7-8), а также в Сакраментарии-палимпсесте VII в. из Ирландии или Сев. Англии, принадлежащем к галликанской традиции (Das irische Palimpsestsakramentar im Clm 14429 des Staatsbibliothek München / Hrsg. A. Dold, L. Eizenhöfer. Beuron, 1964. S. 28-32), и в мосарабском Сакраментарии (*Férotin M. Le Liber Mozarabicus Sacramentorum et les manuscrits mozarabes. R., 19952. Col. 68-72).*



Ораторий Сан-Джованни ин Олео в Риме. XV в., XVII в.

Первый известный пример освящения церкви во имя И. Б. представляет церковь в г. Арелат (ныне Арль, Франция), где св. Кесарий († 542) построил загородную базилику Богоматери, И. Б. и св. Мартина. Храм, освященный 6 сент. 542 г., должен был стать усыпальницей Арелатских епископов, первым здесь был похоронен сам Кесарий (Vita Caesarii. I 57, II 50 // MGH. Scr. Mer. T. 3. P. 480, 501).

Одним из основных центров почитания И. Б. на Западе был Рим, где в V-VI вв. (возможно, при папе [Геласии I](#) (492-496)) была построена ц. св. Иоанна у Латинских ворот (Сан-Джованни а Порта Латина). В *Liber Pontificalis* (VII в.) упоминается о восстановлении храма при папе Адриане (772-795) (LP. T. 1. P. 508, 521), совр. вид здание получило в результате перестройки в кон. XII в. (*Krautheimer R. Corpus basilicarum christianarum Romae. Vat., 1937. T. 1. P. 304-319*). Близ церкви находится ораторий св. Иоанна в Масле (Сан-Джованни ин Олео), наиболее раннее упоминание о к-ром относится к понтификату [Бонифация VIII](#) (1294-1303). С храмовым комплексом у Латинских ворот была связана легенда о мученичестве И. Б. в Риме, известная по сообщению Тертуллиана и вошедшая затем в агиографическую традицию апостола. Наиболее раннее упоминание об особом рим.

празднестве в честь И. Б. под 6 мая содержится в Сакраментарии кон. VIII в. из Санкт-Галлена, к-рый является вариантом Сакраментария Геласия (*The Gelasian Sacramentary*. 1894. Р. XX-XXI). Л. Дюшен связывал установление этого праздника, а также «мессу св. Иоанна, апостола и евангелиста», обозначенную в Готском миссале (*Missale Gothicum*) в начале мая, с влиянием эфесского праздника чуда от гробницы И. Б., отмечавшегося 8 мая (*Duchesne*. 1898). По мнению исследователя, римский праздник был первоначально установлен в честь освящения ц. св. Иоанна у Латинских ворот. Не позднее 2-й пол. IX в. возникла легенда, связывавшая установление праздника 6 мая с мученичеством И. Б. в Риме, которое якобы произошло у Латинских ворот. Эта легенда зафиксирована в т. н. Малом Римском Мартирологе и в Мартирологе Адона Вьеннского, в последнем приведен развернутый рассказ о мученичестве апостола и последующей ссылке на Патмос (*Ado Viennensis. Martyrologium* // PL. 123. Col. 157, 260-261). Память И. Б. под 6 мая была упразднена в 1960 г.

К VII в. относятся сведения о наименовании Латеранской базилики, вероятно, первоначально посвященной Спасителю (*basilica Salvatoris*), в честь И. Б. В Зальцбургском перечне рим. церквей (1-я пол. VII в.) указана «базилика Константина, она же Спасителя, она же называется и св. Иоанна» (*Hülse Ch. Le Chiese di Roma nel Medio Evo*. Firenze, 1927. Р. 3). В современных сказаниях о низложении

и ссылке исп. Мартина I (649-655) (BHL, N 5594) сообщается о том, что папа был арестован визант. властями в соборной ц. св. Иоанна, т. е. в Латеранской базилике (PL. 129. Col. 592). В Айнзидельнском итинерарии (VIII в.) указана ц. св. Иоанна на Латеране (*Urlichs C. L., von. Codex urbis Romae topographicus. Wirceburgi, 1871. P. 75*). В Liber Pontificalis наименование Латеранской базилики во имя И. Б. впервые упоминается в сообщении о перестройке храма при папе Сергии III (904-911), однако эта запись была составлена намного позднее. Впосл. базилика устойчиво именовалась церковью св. Иоанна. Р. Краутхаймер предполагал «народное» происхождение наименования храма во имя И. Б., к-рое затем приобрело офиц. характер (*Krautheimer R. Corpus basilicarum christianarum Romae. Vat., 1977. T. 5. P. 10-11*). Отчасти это может объясняться наличием в Латеранской базилике реликвий И. Б. и Иоанна Крестителя. Диак. Иоанн в соч. «О Латеранской церкви», адресованном папе Александру III (1159-1181), называл храм базиликой Спасителя, однако свидетельствовал об особом почитании в нем И. Б. и Иоанна Крестителя. В базилике хранились реликвии этих святых, в т. ч. ампула с «манной» от гробницы И. Б. и чудотворная туника апостола. На главном алтаре находились изображения Христа, Богоматери, апостолов Петра и Павла, И. Б. и Иоанна Крестителя. В позднейшее время среди основных святынь базилики были цепи, в к-рых И. Б. был доставлен в Рим, и чаша, из к-рой

он пил яд (*Laumônier, abbé. Guide du pèlerin à Rome. Reims, 1889. P. 55*).

С XII в. почитание И. Б. получило особое распространение в конгрегациях регулярных каноников (августинцы-каноники, премонстранты).

В нач. XII в. благодаря деятельности августинцев-каноников почитание И. Б. усилилось в Англии, кор. Матильда объявила его своим покровителем и подарила мон-рю св. Петра в Вестминстере (Лондон) частицу его гроба (*Huneycutt L. L. Matilda of Scotland: A Study in Medieval Queenship. Woodbridge; Rochester (N. J.), 2003. P. 111*).

Ист.: BHL, N 4316-4328; *Acta Ioannis. 1983. Vol. 1-2; Virtutes Ioannis // Acta Iohannis. Vol. 2. P. 795-834; Mellitus. De passione S. Joannis Evangelistae // Codex Apocryphus Novi Testamenti: The Uncanonical Gospels and Other Writings / Ed. J. A. Giles. L., 1852. Pt. 2. P. 467-482; Gli Apocrifi del Nuovo Testamento / Ed. M. Erbetta. Torino, 1966. Vol. 2: Atti e leggende. P. 27-131; MartHieron. Comment. P. 2-3, 11-12, 333; MartRom. Comment. P. 603-604; *Écrits apocryphes chrétiens / Ed. F. Bovon, P. Geoltrain, J.-D. Kaestli. P., 1997. Vol. 1; 2005. Vol. 2. (Bibliothèque de la Pléiade; 442, 516); Beatha Eoin Bruinne / Transl. R. Ó hUiginn // New Testament Apocrypha / Ed. W. Schneemelcher. Camb.; Louisville, 1992. Vol. 2. P. 210-212; Irish Biblical Apocrypha: Selected Texts in Translation / Ed. M. Herbert, M. McNamara. Edinb., 1989. P. 89-98, 180-181; The Gelasian Sacramentary: Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae / Ed. H. A. Wilson. Oxf., 1894. P. 7-8, 319, 342; *Bonnet M. Narratio de miraculo a Micaele***

Archangelo Chonis patrato // AnBoll. 1889. Vol. 8. P. 289-307; *Beda Venerabilis*. Martyrologium // PL. 94. Col. 1143; *Ado Viennensis*. Martyrologium // PL. 123. Col. 204; The Irish Liber Hymnorum / Ed. J. H. Bernard, R. Atkinson. L., 1898. Vol. 1. P. 90-92; *Joannes Diaconus*. Liber de ecclesia Lateranensi // PL. 194. Col. 1543-1560; *Iacopo da Varazze*. Legenda Aurea / Ed. G. P. Maggioni. Firenze, 1998. P. 87-96; *Usuardus Sangermanensis*. Martyrologium // PL. 123. Col. 843.

Лит.: *Duchesne L. M. O.* Origines du culte chrétien: Étude sur la liturgie latine avant Charlemagne. P., 18982. P. 270-271; *Quentin H.* Les Martyrologues historiques du Moyen Âge. P., 1908; *Krautheimer R.* An Oriental Basilica in Rome: S. Giovanni a Porta Latina // AJA. 1936. Vol. 40. N 4. P. 485-495; *Schreiber G.* Die Prämonstratenser und der Kult des hl. Johannes Evangelist // ZKTh. 1941. Bd. 65. S. 1-31; *McNamara M.* The Apocrypha in the Irish Church. [Dublin], 1975. P. 95-99; *Hills J. V.* Tradition and Composition in the Epistula Apostolorum. Minneapolis, 1990. (Harvard Diss. in Religion; 24); *Schäferdiek K.* The Acts of John // New Testament Apocrypha / Ed. W. Schneemelcher. Camb.; Louisville, 1992. Vol. 2. P. 152-209; *Culpepper R. A.* John, the Son of Zebedee: The Life of a Legend. Columbia, 1994; *Volfing A.* John the Evangelist in Medieval German Writing: Imitating the Inimitable. Oxf.; N. Y., 2001; *Hamburger J. F.* St. John the Divine:

The Deified Evangelist in Medieval Art and Theology.
Berkeley; L., 2002.

А. А. Королёв

Гимнография

Согласно древнему иерусалимскому Лекционарию V-VIII вв., сохранившемуся в груз. переводе, память И. Б. отмечается 5 раз в году: 2 нояб. (*Tarchnischvilli. Grand Lectionnaire. Т. 2. Р. 49*), 8 мая (*Ibid. Р. 9-10*), 30 июля (*Ibid. Р. 24*) - отдельно, 29 дек. - вместе с памятью ап. *Иакова Зеведеева*, брата И. Б. (*Ibid. Т. 1. Р. 16-17*), 12 июня - в день памяти четырех евангелистов (*Ibid. Р. 15*). Последование И. Б. 8 мая включает: прокимен Пс 95. 2 со стихом, чтения: Деян 3. 1-11, Рим 10. 12-20, Ин 21. 20-25. Указания о совершении службы И. Б. 2 нояб. и 30 июля ограничиваются ссылкой на 8 мая.



Ап. Иоанн Богослов. Мозаика собора Сан-Марко в Венеции. Кон. XI в.

Согласно палестинскому календарю X в., сохранившемуся в груз. переводе (*Garitte. Calendrier Palestino-Georgien. Р. 92*), память И. Б. кроме дней,

отмеченных в иерусалимском Лекционарии, также празднуется 26 сент., хотя и в комплексе с памятьми др. святых.

В *Типиконе Великой ц.* IX-XI вв. память И. Б. отмечается 26 сент. (Mateos. Typicon. T. 1. P. 48) - на Пс 50 поется тропарь 2-го гласа 'Απόστολε Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡγαπημένε (*Апле хртс бгс возлюбленне:*), назначается прокимен Пс 18. 5 со стихом, Апостол 1 Ин 4. 12 - 5. 20, аллилуиарий Пс 88. 6, Евангелие Ин 21. 1-25, причастен Пс 32. 1 или Пс 18. 5; 8 мая (Ibid. P. 284) - тропарь на Пс 50, прокимен, аллилуиарий, причастен те же, что и 26 сент., Апостол 1 Ин 1. 1-7, Евангелие Ин 19. 25-27; 21. 24-25; И. Б. также упоминается 30 июня - в день памяти 12 апостолов (Ibid. P. 326), 15 февр. (Ibid. P. 232), 10 июля (Ibid. P. 336), 8 авг. (Ibid. P. 364) без богослужебного последования.

В богослужебных книгах студийской традиции память И. Б. отмечается 26 сент. и 8 мая.

Согласно *Студийско-Алексиевскому Типикону* 1034 г. (Пентковский. Типикон. С. 286), на вечерне 26 сент. вместо рядовой кафизмы стихословится 1-й антифон 1-й кафизмы, стихиры на «Господи, воззвах» поются на 6, последование святого

включает: отпустительный тропарь 2-го гласа *Απ λε χα* *Ба възлюбленне:*, кондак, канон (поется на 8), 2 цикла стихир-подобнов, 3 самогласна, седален; на литургии назначаются прокимен Пс 18. 2, Апостол 1 Ин 4. 12-19, аллилуиарий Пс 88. 6, Евангелие Ин 21. 15-25,

причастен Пс 18. 5; 8 мая (Там же. С. 343) соединяются последования Октоиха, И. Б. и прп. Арсения, указаны те же тропарь и кондак И. Б., что и 26 сент., иной канон, 2 цикла стихир-подобнов, самогласен, седален; на литургии прокимен, аллилуиарий, причастен те же, что и 26 сент., Апостол 1 Ин 1. 1-7, Евангелие Ин 19. 25-27; 21. 24-25; также помещено замечание о том, что в случае празднования 8 мая Преполовения Пятидесятницы или Вознесения Господня служба И. Б. не опускается. В Евергетидском Типиконе 2-й пол. XI в. (Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 284-285, 452-453) 26 сент. и 8 мая служба И. Б. совершается так же, как в Студийско-Алексиевском Типиконе, хотя с нек-рыми особенностями: кафизма на вечерне не стихословится, на паннихис - особой службе, к-рая совершалась в Евергетидском мон-ре сразу же после вечерни, поется канон И. Б., по 6-й песни которого - кондак 2-го гласа Τὰ μεγαλεῖα σου (^{Величія} ^{твоѧ:}); на утрене 8 мая поются канон праздника (Преполовения Пятидесятницы или Вознесения Господня) и канон И. Б. вместе с каноном прп. Арсения. В Мессинском Типиконе 1131 г. (Arranz. Turicon. P. 31-32) 26 сент. помещено подробное описание богослужения в честь И. Б., служба имеет ряд праздничных черт: на вечерне кафизма не стихословится, совершается вход, читаются 3 паремии (1 Ин 3. 21 - 4. 6; 4. 11-16; 4. 20 - 5. 5), отпустительный тропарь тот же, что и в более ранних редакциях; на утрене вместо обычных

кафизм поются 3 антифона; Пс 18, 95 и полиелей (Пс 135), степенны, прокимен Пс 88. 8, читается Евангелие Ин 19. 25-27; 21. 24-25, поется канон Богородицы (на 4) и апостола (на 8), великое славословие; на литургии служба та же, что и в Студийско-Алексиевском Типиконе; на 27 сент. назначается поспразднство памяти И. Б. (Ibid. P. 33) - в этот день соединяются последования И. Б. и мч. Каллистрата; 8 мая (Ibid. P. 150-151) последование И. Б. соединяется со службой Октоиха и прп. Арсения; праздничные особенности те же, что и 26 сент., на литургии чтения те же, что и 8 мая в Студийско-Алексиевском Типиконе. Указания Георгия Мтацминдели Типикона XI в.

(Кекелидзе. Литургические груз. памятники. С. 235-236) 26 сент. совпадают с указаниями Мессинского Типикона; на 27 сент. также назначается поспразднство памяти И. Б.; 8 мая (Там же. С. 262) устав службы неск. отличается от содержащегося в Мессинском Типиконе: поется последование только И. Б. (служба прп. Арсения опускается), на вечерне назначается 1-й антифон 1-й кафизмы, на утрени поется величание И. Б., прокимен Пс 44. 2, читается Евангелие Ин 21. 15-25, поется воскресный канон текущего гласа и канон апостола.

В различных редакциях Иерусалимского устава память И. Б. также празднуется 26 сент. и 8 мая. Согласно одной из ранних сохранившихся редакций Иерусалимского устава - Sinait. gr. 1094, XII-XIII вв. (Lossky. Turicon. P. 172-173), 26 сент. совершается праздничная служба И. Б.: на вечерне

назначается вход, читаются паремии, отпустительный тропарь тот же, что и в Типиконах студийской традиции; о стихословии на утрене рядовых кафизм или о пении антифонов, чтении Евангелия не сказано; поются каноны Октоиха и И. Б., упоминается кондак И. Б., в завершение утрени поется великое славословие; на литургии прокимен Пс 18. 2 со стихом, Апостол 1 Ин 4. 12-19, аллилуиарий Пс 88. 6, Евангелие Ин 21. 15-25, причастен Пс 18. 5. 8 мая (Ibid. P. 213-214) соединяются последования И. Б., прп. Арсения, Октоиха и праздника (Преполовления Пятидесятницы или Вознесения Господня), праздничные особенности те же, что и 26 сент.; на литургии прокимен, аллилуиарий, причастен те же, что и 26 сент., Апостол 1 Ин 1. 1-7, Евангелие Ин 19. 25-27; 21. 24-25. В первопечатном греч. Типиконе (Венеция, 1545) 26 сент. и 8 мая излагается устав всенощного бдения в честь И. Б.; тропарь и кондак И. Б. назначаются те же, что и в ранних редакциях Типикона, Евангелие утрени - Ин 21. 15-25; на литургии Евангелие Ин 19. 25-27; 21. 24-25. В первопечатном московском Типиконе 1610 г. 26 сент. описывается совершение бденной службы в честь И. Б.- этот день отмечен знаком ☩ (см. ст. Знаки праздников месяцеслова), устав в целом совпадает с помещенным в первопечатном греч. Типиконе; важной особенностью является пение 26 сент. на утрене вместе с каноном Богородицы 2 канонов И. Б.; 8 мая также отмечено знаком ,

совершается всенощное бдение, на службе соединяются песнопения И. Б., праздника и прп. Арсения. В исправленном издании московского Типикона 1682 г., к к-рому восходят совр. слав. богослужебные книги, 26 сент. и 8 мая знак был заменен знаком  (см.: Там же); устав службы 26 сент. остался без изменений, а 8 мая нек-рые указания (напр., относительно пения канонов на утрене, распределения стихир на «Господи, воззвах» и на «Хвалите») были изменены. Последование И. Б. 26 сент., содержащееся в совр. богослужебных книгах, включает: отпустительный тропарь 2-го гласа Ἀπόστολε Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡγαπημένε ( **Возлюбленне:**), кондак 2-го гласа Τὰ μεγαλεῖα σου ( **Величїа твоа:**); канон, составленный гимнографом Феофаном, с акростихом Βροντῆς τὸν υἱὸν χριστοτερπῶς αἰνέσω. Θεοφάνους (Сына громава христокрасно пою. Феофаново), ирмос: Ἐν βυθῷ κατέστρωσε ( **Во глѣбинѣ постаа:**), нач.: Βασιλείαν τὴν τῶν οὐρανῶν ( **Цртво нбное**); канон авторства Иосифа плагального 2-го (т. е. 6-го) гласа с акростихом Ἐκτὴν δέησιν τῷ Θεοῦ Μύστη φέρω. Ὁ Ἰωσήφ (Шестое моление божественному таиннику несy. Иосиф), ирмос: Ὡς ἐν ἡπείρῳ ( **Г҃ако по сѣхѣ:**), нач.: Εἰς τὰ τοῦ Πνεύματος βάθη ( **Во глѣбнны дѣа**); 6 циклов стихир-подобнов (5 совпадают); неск. самогласнов; 4 седальна; светилен (в слав. Минее их 2).

Последование И. Б. 8 мая включает следующие элементы: тропарь и кондак те же, что и 26 сент., канон авторства Феофана или Иоанна Монаха (в греч. Минее именно так, в славянской автор не указан; в Евергетидском Типиконе автором этого канона назван Иоанн Монах) без акростиха плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, ирмос:

Ἀρματηλάτην Θαραὼ ἐβύθισε (Колесницегонителя фараώна погрѣзи:), нач.: Ὡς καθαρὸς ἠγαπημένος (Г҃ѣхъ чѣстѣ ѿ возлюбленѣ); циклы стихир-подобнов, стихиры-самогласны; неск. седальнов; светилен (разные в слав. и греч. Минее).

По рукописям известны песнопения И. Б., не вошедшие в совр. богослужебные книги: анонимный канон без акростиха 1-го гласа, ирмос: Τῷ βοηθήσαντι Θεῷ (Помогшемѣ б҃гѣ:), нач.: Τὸν θεολόγον μαθητὴν (Богословствующего ученика) (АНГ. Т. 1. Р. 324-331); анонимный канон с акростихом Εὐαγγελιστὰ θεολόγε, τὴν ὁδὴν δέχου (Евангелисте богослове, песнь прими) плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, ирмос: Ὑγρὰν διοδεύσας (Водѣ прошедез:), нач.: Εὐχαῖς καὶ πρεσβείαις σου (Молитвами и мольбами твоими) (Ibid. Р. 332-339); канон с именем автора (Георгия) в богородичнах, с акростихом Βροντῆς ὁ υἱὸς ἠΰγασεν φωτὸς λόγους (Громов сын воссиял света слова), 4-го гласа, ирмос: Ἀνοίξω τὸ στόμα μου (ᾨверзе оустѣ:), нач.: Βροντήσας τὴν ἄρρητον (Возгремев несказанное) (Ταμεῖον. Σ. 50); канон без акростиха плагального 1-го (т. е. 5-го)

гласа, ирмос: Ἰππον κα ἀναβάτην (**Коня и всадника:**), нач.: Λόγος ὁ πρὸ αἰώνων (Слово, прежде веков) (Ibid. P. 50-51); канон авторства Лазаря с акростихом Δέχου τὸν ὕμνον, παρμάκαρ Ἰωάννη. Λαζάρου (Прими песнь, всеблаженный Иоанн. Лазаря) плагального 2-го (т. е. 6-го) гласа, ирмос: Κύματι θαλάσσης (**Воздвигаемое море:**), нач.: Δίδου μοι, σωτήρ μου (Дай мне, Спаситель мой) (Ibid. P. 51); анонимный канон без акростиха плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, ирмос: Ἀρματηλάτην Θαραὼ ἐβύθισε (**Колесницегонителя фараона погрузи:**), нач.: Ὁ εἰς τὰ ἴδια ἐλθὼν ὡς ἄνθρωπος (В собственные вшедший как человек) (Ibid.); анонимный канон плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, ирмос: Ἡ κεκομμένη τὴν ἄτομον ἔτεμε (**Постеченный нестёклого престола:**), нач.: Τοῦ Θεολόγου πιστῶς τὴν θεάρεστον (Богослова воистину богоугодное) (Ibid.); анонимный канон без акростиха «тяжкого» (т. е. 7-го) гласа, ирмос: Τῷ ἐκ ρείθρων Ἐρυθρᾷ (**В струи чермнуги:**), нач.: Μεθέορθος οἱ τὴν (Послепраздничный праздник) (Ibid. Σ. 198).

Также известен цикл из канонов И. Б. на 8 гласов, составленный гимнографом Иосифом: канон 1-го гласа, ирмос: Ωἰδὴν ἐπινίκιον (**Песнь победную:**), нач.: Βροντήσας τὰ ἄρρητα τῇ οἰκουμένῃ (Возгремев неизреченные вселенней) (Κανόνες ὁκτόηχοι εἰς τὸν Θεολόγον Ἰωάννην τὸν εὐαγγελιστὴν. Λειψία τῆς Σαξωνίας,

1799. Σ. 1-8); 2-го гласа, ирмос: Δεῦτε λαοὶ (**ГЛАДІТЕ ЛЮДІЕ:**), нач.: Διαπαντὸς ἀγγελικαῖς ὁμηγύρεσι (Непрерывно ангельским соборам) (Ibid. Σ. 9-16); 3-го гласа, ирмос: Θαυμαστὸς ἐν δόξαις (**ДІВЕНΩ, СЛАВЕНΩ:**), нач.: Τὴν πυρίνην γλῶσσαν τὸν νοῦν τὸν ἄϋλον (Огненный язык храм невестественный) (Ibid. Σ. 16-24); 4-го гласа, ирмос: Ἄνοξω τὸ στόμα μου (**ЌВЕРЗЪ ѡ҃СТА МОΛ:**), нач.: Ὡς μύστιν τῆς χάριτος (Яко таинник благодати) (Ibid. Σ. 25-32); плагального 1-го (т. е. 5-го) гласа, ирмос: Ἴππον κα ἀναβάτην (**Конѧ ѧ всѧдника:**), нач.: Πέμπτον σοι τοῦτον ὕμνον (Пятую тебе эту песнь) (Ibid. Σ. 33-40); плагального 2-го (т. е. 6-го) гласа - помещен в совр. богослужебных книгах 26 сент.; «тяжкого» (т. е. 7-го) гласа с акростихом Τὴν βδόμην δέησιν ὧ μάκαρ δέχου. Ἰωσήφ (Седьмое моление, блаженне, прими. Иосиф), ирмос: Νεύσει σου (**МАНІЕМЪ ТВОІМЪ:**), нач.: Τείνας καθάπερ βέλος (Метнув как молнию) (Ibid. Σ. 49-56); плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа с акростихом Δέχου δέησιν ὀγδόην, Θεοῦ φίλε. Ἰωσήφ (Прими моление восьмое, Божий друг. Иосиф), ирмос: Ὑγρὰν διοδεύσας (**ВѦДЪ проше́дъ:**), нач.: Δεσμεῖν τε κα λύειν ἐπ τῆς γῆς (Связывать и разрешать на земле) (Ibid. Σ. 57-64). Также известны 2 канона И. Б., составленные Никодимом Святогорцем: 1-го гласа, нач.: Ἀναστάσεως ἡμέρα εὐσεβείας πιστῶν (Воскресения день благочестия верных) (Ibid. Σ. 65-72), плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, нач.: Ἠγαπημένη τῷ Χριστῷ ἀπόστολε (Любимый Христов апостол) (Ibid. Σ. 65-83), 24 (по числу букв

греч. алфавита) икоса, составленные Иоанном Евгеником (Ibid. Σ. 84-96).

Е. Е. Макаров

Иконография



Ап. Иоанн Богослов. Мозаика Баптистерия православных в Равенне. Сер. V в.

Древнейшие дошедшие до нас изображения И. Б. относятся к III-IV вв. Они сохранились в росписях катакомб и рельефах саркофагов, где И. Б. представлен не единолично, а в числе 12 апостолов или реже четырех евангелистов, окружающих Иисуса Христа или предстоящих Ему (рим. катакомбы Домитиллы, кон. III - сер. IV в., святых Марка и Марцеллиана на Виа Ардеатина, ок. 320 г., на Виа Анапо, 1-я пол. IV в.; саркофаг из ц. Сант-Амброджо в Милане, кон. IV в. и др.). Устойчивые иконографические признаки или атрибуты, позволяющие определить основную часть изображений (за исключением апостолов Петра и Павла), в подобных сценах отсутствуют. Лики апостолов - единого обобщенно-идеализированного типа и различаются лишь наличием или отсутствием

бород, реже - длиной волос. В росписях катакомб апостолы облачены, как правило, в одинаковые белые хитоны с клавами и паллии, в скульптурных композициях - в хитоны и гиматии. Уверенно отождествлять с И. Б. одного из изображенных апостолов или евангелистов можно только в тех случаях, когда сохранилась надпись, как, напр., на саркофаге в соборе г. Апт, Франция (IV в.), украшенном фигурами четырех евангелистов со свитками в руках. И. Б., придерживающий свиток обеими руками, представлен юным и безбородым, что вряд ли можно рассматривать как устойчивый иконографический признак, поскольку такой же облик имеют и два из трех других евангелистов (в т. ч. ап. Марк, также опознаваемый по надписи). И. Б. идентифицируется по надписи и на фрагменте саркофага из Сполето (IV в., Латеранский музей, Рим), на котором представлено аллегорическое изображение Церкви-корабля с Иисусом Христом и гребцами-евангелистами (сохранность не позволяет судить о наличии или об отсутствии у И. Б. бороды). Обобщенно-условные типы в изображениях апостолов и евангелистов преобладают и в искусстве V-VI вв. Об этом можно судить, напр., по мозаике с изображением Христа и 12 апостолов в капелле Сант-Акуилино в ц. Сан-Лоренцо Маджоре в Милане (ок. 400 г.), а также по почти идентичным друг другу оплечным изображениям евангелистов в медальонах на диптихе слоновой кости, служившем окладом Евангелия (VI в., сокровищница кафедрального собора в Милане), - все имеют бороды и длинные

волосы. На саркофаге нач. VI в. (Археологический музей, Стамбул) два евангелиста показаны бородатыми и два - юными и безбородыми.



Ап. Иоанн Богослов. Мозаика ц. Сан-Витале в Равенне. 546–547 гг.

Тем не менее есть основания полагать, что в раннехрист. искусстве И. Б. чаще изображался юным. Об этом свидетельствуют прежде всего те древнейшие изображения евангельских сцен, в которых его можно узнать: «Распятие» (на крышке реликвария, VI в., Музеи Ватикана; на миниатюре из Евангелия Раввулы - Laurent. Plut. I 56. Fol. 13, 586 г.) и «Преображение» (на мозаике в апсиде базилики мон-ря вмц. Екатерины на Синае, сер. VI в.).

Сохранились также нек-рые единоличные изображения И. Б., удостоверенные надписями. Так, юным и безбородым он представлен на равеннских мозаиках: в куполе Баптистерия православных (сер. V в.) и в медальоне на зап. арке в виме ц. Сан-Витале (546-547). На мозаике на предалтарной арке капеллы св. Петра Хрисолога в Архиепископском дворце в Равенне (494-519) он также достаточно юн,

но имеет небольшую бородку, как и на фреске алтарной апсиды капеллы пещерного мон-ря в Бауте, Египет (VI-VII вв., Коптский музей, Каир). Вероятно, в подобных случаях художники опирались на уже утвердившееся к тому времени представление о том, что И. Б. был самым молодым учеником Иисуса Христа. С И. Б. отождествляется также неизвестный молодой святой, чье оплечное изображение в медальоне помещено на верхнем поле иконы ап. Петра (VI в., монастырь вмц. Екатерины на Синае). Основанием для такой атрибуции помимо внешнего облика святого служат различные варианты реконструкции символической программы синайской иконы (Weitzmann K. The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai: The Icons. Princeton, 1976. Vol. 1: From the 6th to the 10th Cent. P. 23-26).



Ап. Иоанн Богослов. Мозаика ц. Сан-Витале в Равенне. 546–547 гг.

Более редкий вариант изображения И. Б. в виде старца представлен еще на одной мозаике в виме ц. Сан-Витале в Равенне. В верхней части стен, по сторонам тройных сквозных арок, изображены четыре евангелиста, сидящие перед небольшими

столиками с письменными принадлежностями и держащие в руках раскрытые кодексы. Как и три других евангелиста, И. Б. - старец с небольшой, заостренной книзу бородой и длинными, волнистыми, лежащими на плечах волосами, что делает его похожим на пророка. Иконографическая схема, представляющая евангелистов за написанием Евангелий, вероятно, восходила к миниатюрам иллюстрированных рукописей, хотя от столь раннего времени до нас дошли только единичные примеры. Среди них - миниатюра из Евангелия Раввулы, где И. Б. вместе с евангелистом Матфеем изображен на листе с 7-й таблицей канонов (Laurent. Plut. I 56. Fol. 9v, 586 г.) - юный И. Б. сидит на троне со спинкой, в руках развернутый свиток. В Евангелии VI в. (т. н. Россанский кодекс) из Архиепископского музея в Россано на фронтисписе к таблице канонов сохранилась миниатюра с идентичными по иконографии поясными изображениями в медальонах четырех евангелистов. Они облачены в белые хитоны и гиматии, правой рукой благословляют, в левой держат закрытое Евангелие. Индивидуальные признаки почти не выражены, но И. Б. отличается от остальных короткой бородой и светлыми волосами.



Ап. Иоанн Богослов. Миниатюра из Евангелия. IX — нач. X в. (Ath. Iver. 247m. Fol. 205v)

Несмотря на бесспорные раннехрист. истоки, основные типы изображений евангелистов в рукописных Евангелиях могут быть уверенно описаны лишь в IX-X вв. Они прослеживаются и на примере образа И. Б., к-рый мог изображаться как стоящим, так и сидящим за столиком с письменными принадлежностями. Наиболее древний по происхождению тип стоящего евангелиста существовал в неск. вариантах. Так, И. Б. мог быть представлен фронтально с закрытым или открытым кодексом в руках (напр., на миниатюрах из Христианской топографии Космы Индикоплова (Vat. gr. 699. Fol. 80v, посл. четв. IX в.), из Евангелия из Андреевского скита на Афоне (Princeton. Garrett. 6, 2-я пол. IX в.), из Евангелия афонского Иверского монастыря (Ath. Iver. gr. 247m. Fol. 205v, рубеж IX и X вв.) - И. Б. указывает правой рукой на раскрытый кодекс) или в 3/4-ном повороте, придерживающим полураскрытый кодекс обеими руками (напр., на миниатюрах из Евангелия ок. 964 г.- Paris. gr. 70.

Fol. 307v, из Евангелия кон. X в.- Vindob. Theol. gr. 240. Fol. 255v).

Известны наиболее ранние примеры изображений в иллюминированных рукописях сидящего И. Б.: пишущего (Vat. gr. 1522. Fol. 4v, рубеж IX и X вв.), читающего (Athen. Bibl. Nat. 56. Fol. 217v, сер. X в.) или пребывающего в задумчивости (РНБ. Греч. 21+21А. Л. 1, 3-я четв. X в.). Практически во всех византийских рукописях IX - нач. XI в. И. Б. имеет облик старца, что, вероятно, объяснялось существованием предания о написании им Евангелия в глубокой старости, последним из евангелистов. Однако устойчивые «узнаваемые» черты внешности И. Б., получившие широкое распространение в более поздних памятниках - высокий, выпуклый, изборозжденный морщинами лоб с большими залысинами, короткие курчавые волосы и небольшая окладистая борода с выделенными прядями, - присутствуют в это время далеко не во всех изображениях. Так, в наиболее ранних из упомянутых рукописей - в Христианской топографии Космы Индикоплова и в Евангелии из Андреевского скита - борода у И. Б. длинная, а волосы почти полностью закрывают лоб. Значительно ближе к более позднему устойчивому типу изображение И. Б. на миниатюре из Евангелия 964 г. и в нек-рых др. рукописях X - нач. XI в.



Ап. Иоанн Богослов. Миниатюра из Евангелия. 50–60-е гг. X в. (Ath. Stauronik. 43. Fol. 13)

Перечисленные иконографические типы были общими для всех евангелистов. Однако иконография И. Б. уже в раннее время получила некоторые особенности. Он чаще других изображается не пишущим, а читающим или указывающим на уже написанные слова или сидящим в глубокой задумчивости. Особенно выразителен последний вариант на 2 близких по иконографии миниатюрах из Евангелий, на которых сидящий И. Б. прикладывает к устам правую руку (напр., Paris. Coislin. 195. Fol. 349v, ок. сер. X в.; Ath. Stauronik. 43. Fol. 13, 50-60-е гг. X в.). Подобные акценты позволяли не только проиллюстрировать процесс создания Евангелия, но и напомнить о предшествовавшем ему Божественном откровении. Такое же значение имело изображение благословляющей десницы Божией или небесного сегмента в верхнем углу миниатюры. Эта деталь более характерна для иконографии пророков, но встречается и в изображениях И. Б., причем намного чаще, чем у других евангелистов. Один из самых ранних примеров такого рода - миниатюра в

Евангелии из Университетской б-ки в Лейпциге (Lips. 6. Fol. 120, кон. X в.): И. Б. сидит и записывает текст, склонившись над раскрытым кодексом, а небесный сегмент с благословляющей десницей помещен за его спиной (другие евангелисты представлены стоящими в разных позах, с открытыми Евангелиями в руках).

Десница или небесный сегмент с исходящими от него лучами могли присутствовать на миниатюрах с изображением И. Б. независимо от выбранной иконографической схемы, в ряде случаев определяли содержание иконографии. Такова схема, где И. Б. оборачивается к небесному сегменту, иногда запрокинув голову и подчеркивая жестами готовность принять Божественное откровение.

Наиболее ранним примером является миниатюра из Евангелия кон. XI в. (Vat. gr. 1156. Fol. 1v), на к-рой оборачивающийся к небесному сегменту с благословляющей десницей И. Б. записывает евангельский текст в открытый кодекс, лежащий у него на коленях. Более сложный вариант этой иконографии использован в Евангелии 2-й четв. XII в. (Ath. Dionys. 38. Fol. 304v): И. Б., сидящий вполоборота к небесному сегменту, подносит левую руку к уху, внимая откровению (правая рука с пером отставлена в сторону и опущена).



Ап. Иоанн Богослов. Миниатюра из Евангелия. 1301 г. (Ath. Pantel. 47. Fol. 267v)

Широкое распространение подобные изображения получили с кон. XIII - нач. XIV в., причем сидящий евангелист представлен как в интерьере, перед столиком с письменными принадлежностями (напр., Евангелия: 1301 г.- Ath. Pantel. 47. Fol. 267v; 1302 г.- Marc. gr. I.20. Fol. 198v; 30-40-х гг. XIV в.- Patm. 82. Fol. 238v, и др.), так и на фоне пещеры, куда могут быть помещены престол и столик (напр., Евангелия: между 1296 и 1318 гг.- Bodl. Baroc. 29. Fol. 276v; нач. XIV в.- Ath. Vator. 913. Fol. 186v, и др.). Повернувшийся к небесному сегменту И. Б. может изображаться сидящим в пещере без дополнительных атрибутов, как, напр., на миниатюре из Евангелия ок. 1330 г. (Bodl. Selden supra. 6. Fol. 274v), где из небесного сегмента с десницей исходит луч, касающийся лба евангелиста. Изображение пещеры, получившее распространение с кон. XIII в., вероятнее всего, восходит к рассказу из «Хождения Иоанна Богослова» о создании Апокалипсиса, согласно к-рому И. Б., перед тем как

продиктовать текст своему ученику Прохору, провел в уединенной молитве в пещере 10 дней.

Более редкими являются изображения стоящего И. Б., к-рый обернулся к небесному сегменту и обеими руками придерживает полураскрытый кодекс, как, напр., на миниатюре утраченной рукописи Евангелия 1133 г. (Ath. Dionys. 8. Fol. 106v). Более поздний пример такого рода - выразительная миниатюра из Нового Завета с Псалтирью 1-й пол. XIV в. (ГИМ. Греч. № 407. Л. 388 об.), предваряющая текст Откровения св. Иоанна Богослова, где И. Б. изображен без атрибутов, с распростертыми в молитве руками.



Ап. Иоанн Богослов. Миниатюра из Нового Завета с Псалтирью. XII в. (ГИМ. Син. греч. 407. Л. 393 об.)

Наряду с единоличными изображениями И. Б. широкое распространение в миниатюрах рукописей получили композиции, где он представлен диктующим евангельский текст Прохору. В основу иконографии положен соответствующий эпизод «Хождения Иоанна Богослова», в к-ром описано

создание Евангелия. После неск. дней, проведенных в уединенной молитве, апостол был удостоен Божественного откровения, явленного ему в виде молнии и грома; посадив Прохора на землю справа от себя, он диктовал ему текст, стоя и глядя в небо. Уже наиболее ранние из сохранившихся изображений И. Б. с Прохором в двух Евангелиях кон. X в. и нач. XI в. (Paris. gr. 230. S. 41; Ath. Dionys. 588m. Fol. 225) достаточно точно воспроизводят этот рассказ: И. Б. стоит, повернувшись к небесному сегменту с благословляющей десницей, подняв перед грудью левую руку, с раскрытой ладонью наружу - в жесте приятия благодати. Опущенной правой рукой он благословляет сидящего на горке Прохора, к-рый записывает текст. На миниатюре из 2-й упомянутой рукописи имеется редкая подробность - от благословляющей десницы к голове И. Б. идет надпись с начальными словами созданного им Евангелия. Эта деталь неуникальна, начертанные над головой Прохора слова есть на аналогичной миниатюре кон. XII в., вшитой в рукопись Нового Завета 1-й пол. X в. (РНБ. Греч. № 220. Л. 168 об.).



Ап. Иоанн Богослов с Прохором. Миниатюра из Четвероевангелия. X в. (Ath. Dionys. 588. Fol. 225)

В XI-XIII вв. этот тип иконографии стал одним из самых распространенных и воспроизводился почти без изменений. Различия касаются только деталей: наличия или отсутствия горок и архитектурных мотивов на фоне, а также престола, на к-ром может сидеть Прохор, позы Прохора, реже жестов И. Б. В указанный период появляются и оригинальные варианты этой иконографии. Так, напр., на миниатюре из Нового Завета 2-й четв. XII в. (Codex Ebnerianus - Bodl. Auct. T. inf. I. 10. Fol. 178v) композиция отчетливо делится на 2 части: слева в 3/4-ном повороте стоит И. Б., простирающий обе руки к небесному полукругу с благословляющей десницей, к-рый расположен вверху, в центре; справа - сидящий на престоле с подножием Прохор записывает текст в кодекс. В композициях соответствующих миниатюр из Остромирова (РНБ. Ф. п. 1. 5. Л. 1 об., 1056-1057 гг.) и Мстиславова (ГИМ. Син. № 1203. Л. 1 об., 1103-1117 гг.) Евангелий сцена вписана в квадрифолий, в боковых лепестках которого помещены, с одной стороны, пишущий Прохор, с др.- трон, столик с письменными принадлежностями и пюпитр с кодексом. В центре представлен И. Б. с воздетыми руками, обращенный к своему символу - орлу, к-рый держит развернутый свиток (изображения евангелистов с их символами были распространены в визант. и рус. миниатюре,

однако мотив обращения евангелиста к своему символу более характерен для средневеков. зап. живописи).



Ап. Иоанн Богослов с Прохором. Миниатюра из Нового Завета. Сер. XIV в. (Athen. Bibl. Nat. 150. Fol. 166v)

В рукописях XIV в. иконографический тип со стоящим И. Б. и с сидящим Прохором, записывающим евангельский текст, встречается реже, иногда с дополнениями. Так, на сохранившейся традиц. схему миниатюре из Евангелия 1334-1335 гг. (Patm. 81. Fol. 238v) И. Б. и Прохор представлены на фоне пещеры, в к-рой стоит столик с письменными принадлежностями; этот мотив получил распространение в XIV-XV вв. и сочетается с мн. иконографическими типами. На миниатюре из Нового Завета сер. XIV в. (Athen. Bibl. Nat. 150. Fol. 166v) от небесного сегмента с десницей исходят крупные лучи разной длины и формы, к-рые образуют подобие 4-угольной «славы», обрамляющей фигуру стоящего И. Б. Особая разработка темы божественного света, характерная для XIV в.,

представляет получение И. Б. откровения как сообщение человеку нетварной божественной энергии (изображение, предполагающее сходную интерпретацию, относится к более раннему времени - это композиция в одном из парусов Боянской ц. свт. Николая Чудотворца, Болгария, 1259 г., где фигуру стоящего И. Б. обвивают тонкие белые лучи, спускающиеся с небес).



Ап. Иоанн Богослов с Прохором. Миниатюра из Евангелия. 80–90-е гг. XV в. (ГТГ. Инв. К–5347. Л. 257 об.)

В XV в. в рус. рукописях появился особый вариант описанной иконографической схемы, в к-ром И. Б. и Прохор меняются местами. И. Б. показан слева, не спиной к сидящему Прохору, а шагающим ему навстречу, при этом он оборачивается к небесному сегменту. Его правая рука поднята в молении, левая возложена на голову Прохора, благодаря чему момент передачи Божественного откровения получает большую наглядность. Впервые этот вариант иконографии встречается в новгородском Евангелии 2-й четв. XV в. (ГИМ. Муз. № 364 Л. 1 об.),

в посл. он получил распространение не только в Вел. Новгороде, но и в др. художественных центрах (см., напр., миниатюру из московского Евангелия 80-90-х гг. XV в. (ГТГ. Инв. К-5347. Л. 257 об.), отличительной особенностью к-рой является очень длинный свиток в руках Прохора, напоминающий традиц. пророческие свитки).



Ап. Иоанн Богослов. Мозаика ц. Успения Пресв. Богородицы в Никее. 1065–1067 гг.

К числу редких изображений стоящего И. Б. с Прохором, не имеющих прямых аналогий в визант. и рус. рукописях, можно отнести миниатюру из Феодоровского Евангелия 1-й трети XIV в. (ЯИАМЗ. Инв. 15718. Л. 2 об.). И. Б. и его ученик представлены на фоне богато украшенного 3-главого храма. Центральное место в композиции занимает фигура Прохора, сидящего на троне за столиком и записывающего евангельский текст в раскрытый кодекс; его расположение в композиции могло служить косвенным указанием на вероятного заказчика рукописи - Ростовского еп. Прохора. От небесного сегмента с полуфигурой благословляющего Христа к фигуре стоящего с воздетыми руками И. Б.

исходит луч с голубем, символизирующим Св. Духа; И. Б. обращен к Прохору. Сходным образом строится композиция на миниатюре из Евангелия сер. XIV в. (Athen. Bibl. Nat. 151. Fol. 233v), где И. Б. также стоит за спиной у сидящего за столиком и пишущего Прохора, однако поворот фигуры И. Б. к изображению небесного сегмента здесь традиционен.



Ап. Иоанн Богослов. Икона из деисусного чина ц. Успения с. Пароменья в Пскове. 1-я пол. XV в. (ПИАМ)

Др. иконографический тип, представляющий И. Б. и Прохора сидящими напротив друг друга, получил распространение на визант. и рус. миниатюрах только с XIV в. В его основу, вероятно, положены упомянутые изображения сидящего И. Б., обращенного к небесному сегменту, и добавлена фигура Прохора, записывающего евангельский текст. Этот тип существовал в неск. вариантах, отличавшихся гл. обр. местом действия и расположением персонажей. К числу наиболее ранних примеров относится миниатюра из Евангелия сер. XIV в. (Athen. Bibl. Nat. 71. Fol. 158): на нейтральном фоне с начальными словами

евангельского текста изображены И. Б., на монументальном троне с подножием, у его ног - Прохор на небольшом престоле. Такое соотношение фигур напоминает композиции со стоящим И. Б. и встречается достаточно редко, в большинстве же случаев И. Б. и Прохор располагаются на одном уровне. Фоном для таких изображений обычно служили горки, как, напр., в Евангелии 1321 г. (Ath. Dionys. 80. Fol. 275v) или в Новом Завете 2-й четв. XIV в. (Vindob. Theol. gr. 300. Fol. 134v), а иногда - горки с пещерой. В некоторых случаях пещера могла быть настолько велика, что И. Б. и Прохор оказывались внутри ее, как, напр., на миниатюрах из Евангелия 2-й пол. XIV в. (Ath. Vator. 247. Fol. 257v) и Нового Завета того же времени (Ath. Dionys. 33. Fol. 104v). И. Б. и Прохор могли изображаться сидящими как на горках, так и на небольших престолах, внутри же пещеры нередко помещались столик с письменными принадлежностями, корзина со свитками и т. д. С XV в. подобные иконографические схемы получили распространение и в рус. миниатюрах (Евангелие Хитрово, ок. 1400 г. - РГБ. Ф. 304. III. № 3/М.8657. Л. 2 об.; Евангелие из Успенского собора Московского Кремля (т. н. Морозовское), 10-е гг. XV в. - ГММК. Кн. № 34. Л. 4 об.; Евангелие, 10-е гг. XV в. - РГБ. Ф. 304. III. № 5/М.8655. Л. 179, и др.).



Ап. Иоанн Богослов в молчании. Икона. 3-я четв. XVI в. (ВГИАХМЗ)

Различные варианты иконографии И. Б., сложившиеся в миниатюрах из рукописных книг, широко использовались в др. видах и жанрах искусства, прежде всего в росписях визант. и рус. храмов, где в парусах обычно располагались изображения четырех евангелистов (один из ранних известных примеров - несохранившаяся мозаика ц. Успения Пресв. Богородицы в Никее, 1065-1067). С XIV в. изображения евангелистов помещались на царских вратах, причем большинство дошедших до нас примеров относится к самому позднему из описанных иконографических типов, который представляет И. Б. и Прохора сидящими на фоне горок с пещерой. Этот же тип чаще всего использовался в средниках житийных икон И. Б., известных с кон. XV в. В XVI-XVII вв. изображения И. Б., диктующего текст Евангелия Прохору, могли выступать и в качестве самостоятельного иконного сюжета как в рус., так и в поствизант. искусстве, причем такие иконы, вероятнее всего, повторяли не миниатюры, а изображения на царских вратах.



Погребение ап. Иоанна Богослова. Роспись ц.
Христа Пантократора мон-ря Дечаны. 1335–1350 гг.

Традиция, идущая от книжной миниатюры, прослеживается и в тех случаях, когда И. Б. в числе избранных святых, 12 апостолов или четырех евангелистов изображался в различных многофигурных композициях сложного состава (напр., в сценах «Страшного Суда»), а также на полях икон и иконных окладов, на окладах Евангелий, на различных предметах литургического назначения и на облачениях. Подобные изображения обычно воспроизводят тот тип внешности святого, к-рый раньше всего появился именно на миниатюрах. Это старец с выпуклым, изборожденным морщинами лбом, недлинной окладистой бородой, разделенной на отдельные пряди, и короткими курчавыми волосами. В основной группе евангельских сюжетов И. Б. так же, как и в раннехрист. искусстве, всегда представлен молодым: в «Преображении», «Тайной вечере», «Распятии», а также в сценах Страстного цикла апостол уверенно опознается даже при отсутствии надписей. В сценах «Вознесение» и «Сошествие Св. Духа на апостолов» получили

распространение оба варианта, что было, вероятно, связано с различной интерпретацией соответствующих сюжетов. Так, изображения молодого И. Б., в большей степени соответствовавшие церковному Преданию, предполагали гл. обр. исторически точное воспроизведение свидетельства НЗ. Напротив, образ апостола-старца, напоминавший о долгом и многотрудном служении, которое завершилось написанием Откровения и Евангелия, мог быть более уместным в тех случаях, когда акцент делался на символическом содержании события, а участвовавшие в нем апостолы воспринимались прежде всего как совокупный символический образ Церкви, учрежденной Спасителем и оставленной Им на земле по завершении Своего земного служения или получившей по Его обетованию дары Св. Духа. В изображениях «Успения Пресв. Богородицы», замыкавших наиболее распространенный вариант праздничного цикла, И. Б., как правило, изображался старцем - историческая и символическая интерпретации в таких случаях вполне согласуются друг с другом.



Ап. Иоанн Богослов с Прохором, с Апокалипсисом.
Икона. 1559 г. (КГОХМ)

В послеиконоборческое время изображения И. Б., так же как и трех других евангелистов, могли включаться в деисусные композиции различного состава (в т. ч. в т. н. апостольские деисусы). Один из самых ранних примеров - миниатюра из Лекционария сер. X в. (Ath. Laur. A 92. Fol. 1r), на которой представлен стоящий Господь Вседержитель в окружении 6 медальонов с оплечными изображениями Богоматери, Иоанна Предтечи и евангелистов в 3/4-ных поворотах. И. Б. в облике старца, вполне традиц. и узнаваемый образ, как и в большинстве более поздних деисусных чинов. Среди редких исключений - поясной Деисус 1-й пол. XIII в. (мон-рь вмц. Екатерины на Синае) с образами Иисуса Христа, Богоматери, Иоанна Предтечи, апостолов Петра и Павла, четырех евангелистов и великомучеников Георгия Победоносца и Прокопия Кесарийского. И. Б., как и другие евангелисты, представлен с раскрытой перед грудью правой рукой и с Евангелием на покровенной левой. Он юн, с короткими темными курчавыми волосами и небольшой бородкой. Необычный облик святого в данном случае может объясняться тем, что икона была создана в греч. мастерской, работавшей по заказу крестоносцев и использовавшей западные образцы. Еще одно исключение - выполненный в Македонии или в Далмации 3-частный Деисус,

происходящий из Успенской ц. с. Кривого Холмогорского у. Архангельской губ. (2-я пол. XIV в., ГТГ). Изображения Богоматери и юного И. Б., предстоящих Христу на троне, восходят к иконографии «Распятия», а также к особому варианту «Оплакивания», в котором Богоматерь и И. Б. стоят по сторонам умершего Христа во гробе (подобные композиции в визант. и рус. искусстве известны с XIII-XIV вв., см., напр., итало-визант. икону 2-й пол. XIII в. (Музей Лагуны, Торчелло), рус. икону северных писем 1-й пол. XIV в. из Введенской ц. дер. Кузьмино на Княжострове на Сев. Двине (АМИИ), и др.).



Ап. Иоанн Богослов с Прохором, с житием. Икона. Кон. XV в. (ГТГ)

Традиционно, как старец, И. Б. изображен на иконах 2 близких по составу и иконографии поясных деисусных чинах 60-х гг. XIV в. из афонских мон-рей Хиландар и Ватопед, а также в ростовом апостольском Деисусе из ц. Успения Пресв. Богородицы с. Пароменья в Пскове (1-я пол. XV в., ПИАМ). На афонских иконах И. Б. правой рукой

сверху придерживает закрытое Евангелие, стоящее на покровенной левой руке, на псковской - держит обеими руками полуоткрытый кодекс. Оба варианта иконографии, по-видимому, связаны с упоминавшимися ростовыми изображениями И. Б. в миниатюрах рукописей. Связь с такими изображениями видна и в дошедших до нас единоличных иконах святого, самой ранней из к-рых является мозаичный образ посл. четв. XIII в. из Великой Лавры прп. Афанасия на Афоне. На древней чтимой иконе из мон-ря во имя Иоанна Богослова на о-ве Патмос (сохранившаяся на иконе живопись XV в., вероятно, восходит к XII в.) за фигурой И. Б., держащего в опущенных руках открытый кодекс, виден стол с чернильницей. Атрибуты, напоминающие о процессе создания Евангелия, приобретают большое значение в поздних изображениях И. Б. Так, на иконе 2-й четв. XV в. из монастыря Ватопед у И. Б., придерживающего обеими руками полуоткрытый кодекс, в поднятой правой руке перо, левой прижимает к себе пенал с прикрепленной к нему чернильницей. За его плечами - олицетворение Премудрости в виде жен. фигуры с нимбом. Этот мотив, имеющий еще античные прототипы, получил широкое распространение в греч., балканских и рус. рукописях XIV в., откуда впосл. перешел в монументальную живопись и в иконопись. Присутствует он и на рус. иконе, происходящей из ц. свт. Леонтия Ростовского в Вологде (2-я четв. XVI в., ВГИАХМЗ), на к-рой И. Б. представлен по пояс, с открытым кодексом в руках,

но без письменных принадлежностей. Почти полной аналогией этой иконе является изображение в среднике храмового образа вологодской ц. во имя Иоанна Богослова (ГТГ, сер. XVI в.?, под записью).



Видение ап. Иоанна Богослова. Фрагмент иконы «Воскресение — Сошествие во ад, со сценами земной жизни Христа и с праздниками». 1567/68 г. Мастер Дионисий Гринков (ВГИАХМЗ)

Со 2-й пол. XVI в. в рус. иконописи получил распространение особый тип изображения святого, известный как «Св. Иоанн Богослов в молчании». Его характерной особенностью является жест И. Б., подносящего один или 2 пальца к губам в знак безмолвия. Принято считать, что в основе подобной иконографии лежат заключительные слова Евангелия от Иоанна: «Многое и другое сотворил Иисус; но если бы писать о том подробно, то, думаю, и самому миру не вместить бы написанных книг» (Ин 21. 25). На основе этого текста и многочисленных евангельских свидетельств, подчеркивавших особую близость к Спасителю Его «любимого ученика», был образ И. Б., мистика и тайновидца, удостоенного откровений Спасителя и причастного к

неизреченной Божественной мудрости, к-рую нельзя знать непосвященным. Такому представлению соответствовало и записанное с Его слов Откровение, а также апокрифические тексты, связанные с именем И. Б., к-рые, по замыслу их авторов, должны были содержать «изложение» тайных знаний, полученных апостолом. Определенное влияние на сложение иконографического типа могла оказать и аскетическая традиция монахов-исихастов, считавших, что обожение и приобщение к Божественной мудрости достигаются только через непрерывную безмолвную молитву. Поэтому жест И. Б. мог напоминать не только о его причастности к тайным знаниям, но и о безмолвии, как о единственно возможном пути их обретения. Начиная с IX-X вв. жест руки, поднесенной к устам, служил выражением сосредоточенной задумчивости, размышления, которые должны были предшествовать созданию Евангелия. Именно такие изображения могли стать образцом для нового иконографического типа, хотя установить точное время и место его возникновения едва ли возможно. В рус. иконописи XVI-XVIII вв. он существовал в 2 вариантах - кратком, представлявшем собой оплечный образ, без к.-л. деталей, и развернутом - в виде поясного изображения с различными атрибутами: с кодексом, с письменными принадлежностями, иногда с символом (орлом) или с олицетворением Премудрости. Широкое распространение этой иконографии в XVII-XVIII вв.

некоторые исследователи связывают с воздействием старообрядческой культуры. Старообрядцы могли видеть в подобных изображениях призыв к сокровенному исповеданию веры отцов.



Видение ап. Иоанна Богослова. Икона. 1596 г.
Мастер Фома Вафас (мон-рь во имя ап. Иоанна Богослова на о-ве Патмос)

Иконография Жития И. Б. (или, точнее, цикла его деяний) основана на тексте «Хождения Иоанна Богослова», составленного в V в. и не позднее XI в. переведенного на слав. язык. Подобные циклы известны на Руси с кон. XV - первых десятилетий XVI в., хотя их широкое распространение в эту эпоху, так же как и одновременное существование неск. редакций, позволяет предположить, что они появились намного раньше (в визант. живописи предшествующего времени встречаются лишь отдельные сцены из Жития святого, напр. «Погребение Иоанна Богослова» в настенном минологии в ц. Христа Пантократора в мон-ре Дечаны, 1335-1350). Наиболее полная из известных версий, восходящая, вероятно, к неизвестному

раннему образцу, дошла до нас в составе лицевого Сборника посл. четв. XV - нач. XVI в. из собрания Н. П. Лихачёва (Архив РАН (СПб). Колл. 238 (Лихачёва). Оп. 1. № 71) и насчитывает 103 миниатюры. По составу и иконографии житийных сцен к ней близка икона кон. XV в. из Борисоглебского монастыря в Дмитрове с 44 клеймами (ЦМиАР). На 3 близких по времени иконах И. Б. (кон. XV в. из Троицкой единоверческой ц. у Салтыкова моста в Москве (ГТГ), нач. XVI в. из ц. во имя Иоанна Богослова на р. Тошне близ Вологды (ВГИАХМЗ) и из собрания И. С. Остроухова (ГТГ)) житийные циклы значительно короче и при этом в общих чертах совпадают только в 1-й половине (апостольский жребий, прибытие И. Б. и Прохора в Эфес, встреча с Романой и работа в бане, история Домна и Диоскорида, завершающаяся Крещением эфесцев), а также в заключительных сценах (передача Евангелия жителям Эфеса и погребение И. Б.). В отображении многочисленных событий после крещения Диоскорида и последовавшего вскоре за этим отъезда И. Б. в ссылку на Патмос каждый из 4 циклов (включая икону из Дмитрова) представляет свою версию, почти не совпадающую с остальными. Даже при совпадении сюжетов есть расхождения в иконографических схемах, позволяющие сделать предположение о существовании как минимум 2 традиций. Так, на вологодской иконе первые 6 житийных сцен близки по композиции к соответствующим сценам на иконе из Дмитрова, тогда как на обеих иконах из ГТГ те же сцены

трактованы иначе, хотя и сходным между собой образом. Скорее всего на вологодской иконе была использована самостоятельная, достаточно краткая редакция цикла, восходившая (как и житийный цикл иконы из Дмитрова) к упомянутой лицевой рукописи из собрания Н. П. Лихачёва. Иконография житийных циклов обеих икон из ГТГ могла следовать др. образцу. В XVII в. различные редакции сближаются между собой в основном за счет унификации состава сюжетов о деяниях И. Б. на Патмосе (один из наиболее развернутых житийных циклов этого времени содержится в росписях ц. во имя Иоанна Богослова в Ростовском кремле, 1683, насчитывает 36 сцен).



Богоматерь и ап. Иоанн Богослов. Двухсторонняя икона «Богоматерь Катафиги». Кон. XIV в. (НХГ)

Распространение житийных икон И. Б. в кон. XV - нач. XVI в. было, вероятно, обусловлено особым интересом к Откровению и его автору в связи с ростом эсхатологических настроений по истечении 7 тыс. лет от сотворения мира в 1492 г. О таком интересе свидетельствуют, в частности, 2 клейма

иконы из Дмитрова, в к-рых отражены события, связанные с созданием Откровения: моление И. Б. в пещере и видение им «сил великих». Этот интерес сохранился и в более позднее время. Так, на иконе 1559 г. из Богоявленского мон-ря в Костроме (КГОХМ) изображение И. Б. с Прохором в среднике окружено 68 клеймами, иллюстрирующими текст Откровения. Как создателю Откровения, И. Б. посвящен особый, достаточно редкий иконописный сюжет, известный под названием «Видение Иоанна Богослова». В рус. искусстве он появился со 2-й пол. XVI в., причем самое раннее датированное изображение такого типа, возможно, повторяющее еще более ранний образец, известно уже на многочастной иконе Дионисия Гринкова 1567/8 г. из ц. прор. Илии в Вологде (ВГИАХМЗ).



Явление ап. Иоанна Богослова прп. Авраамию Ростовскому. Фреска ц. во имя ап. Иоанна Богослова в Ростовском кремле. Кон. XVII в.

Иконы «Видение Иоанна Богослова» обычно включали 4 сцены, 2 из к-рых - видение Сына Человеческого И. Б. на о-ве Патмос (Откр 1. 9-20) и

благовестие 7 Церквам (Откр 2; 3) - соответствовали начальным эпизодам Откровения. К ним прибавлялись традиционное изображение И. Б. с пишущим Прохором и сцена, иллюстрирующая получение И. Б. книги от слетающего с небес ангела. Главным содержанием подобной иконографии было, по-видимому, прославление И. Б., к-рому исключительный опыт Богообщения и причастность к Премудрости Божией позволили поведать о наиболее таинственной и сокровенной части Божественного Промысла. Не меньшее значение имела тема благовестия 7 Церквам - поскольку Церковь, основанная Христом на земле по завершении Его спасительного служения, понималась как прообраз торжествующей Церкви Небесной, Церкви буд. века. Соединение начальных эпизодов Откровения присутствует и на поствизант. иконе 1596 г. на аналогичный сюжет из пещеры Апокалипсиса на Патмосе, хотя исполнивший ее иконописец Фома Вафас пользовался в качестве образцов западноевроп. гравюрами.

С И. Б. связаны неск. сюжетов, восходящих к рус. агиографическим источникам или к переводным текстам, получившим широкую известность на Руси. В основе наиболее распространенного из них - «Явление Богоматери прп. Сергию Радонежскому» - лежит эпизод из Жития прп. Сергия, рассказывающий о посещении его Богородицей после молитвы о заступничестве за Троицкую обитель. Согласно источникам, иконы на этот сюжет существовали уже с 40-х гг. XV в., а к сер. XV в.

относятся первые дошедшие до нас изображения на резных крестах, которые создавались троицким мастером иноком Амвросием. Богоматерь явилась прп. Сергию в сопровождении ап. Петра и И. Б., что, по мнению исследователей, позволяет искать как в самом сюжете, так и в соответствующих ему изображениях символические моменты. Прежде всего сюжет перекликается с эпизодом из Сказания о Лиддской (Римской) иконе Божией Матери, где повествуется об основании ап. Петром и И. Б. храма Богоматери в Лидде - Пресв. Дева обещала апостолам посетить этот храм. Она напутствовала их почти такими же словами, с к-рыми обращалась к прп. Сергию: «Идите с радостью. Я буду там с вами» (в Житии прп. Сергия: «...неотступна буду от обители твоя»). Присутствие И. Б. во время этого события получает самостоятельный смысл, если вспомнить, что прп. Сергей препоручил Богоматери основанную им обитель, так же как когда-то Сама Богоматерь была отдана на попечение «любимого ученика» Спасителя (Ин 19. 27), и, по преданию, пребывала в его доме до конца Своих дней. Эта тема лежит в основе уникальной 2-сторонней иконы кон. XIV в. из мон-ря во имя Иоанна Богослова в с. Поганове, Сербия (НХГ), - «Богоматерь Катафиги (Убежище)». На лицевой стороне изображена Богоматерь, к-рая идет за И. Б., а он как бы указывает Ей путь жестом правой руки. На обороте иконы тема спасительного убежища получает отчетливую эсхатологическую перспективу: Христос Еммануил изображен во славе с 4 апокалиптическими существами (символами

евангелистов). Христу предстоят пророки Иезекииль и Аввакум, разделенные морем с рыбами, к-рое, в соответствии с текстами пророчеств, может пониматься как убежище для праведных душ. Аналогичная тема есть и в сюжете «Явление Богоматери прп. Сергию Радонежскому» благодаря присутствию ап. Петра - путеводителя праведных душ в Царствие Небесное.



Ап. Иоанн Богослов, с житием. Икона. Сер. XVII в. (собрание Г. У. Ершова)

Агиографический сюжет с участием И. Б., известный в рус. искусстве с XVII в., восходит к Житию прп. Авраамия Ростовского. Житие сообщает, что преподобный по совету старца должен был отправиться в Царьград, для того чтобы там помолиться И. Б. и попросить его о помощи в борьбе против язычников. Но апостол явился ему сам, едва только Авраамий покинул Ростов. Явление произошло на р. Ишне, близ города, и И. Б. вручил Авраамию трость, к-рой был сокрушен идол языческого бога Велеса (на этом месте прп. Авраамием был основан Богоявленский мон-рь). Этот

иконографический сюжет встречается как в составе житийных циклов преподобного, так и в качестве самостоятельных иконных сюжетов (храмовая икона кон. XVII в. из ц. во имя Иоанна Богослова на р. Ишне, ГМЗРК, и др.). Присутствует такое изображение и в росписях ц. во имя Иоанна Богослова в Ростовском кремле, где оба житийных цикла - И. Б. и прп. Авраамия - сопоставлены друг с другом и образуют единую программу.

Почитание И. Б. на Руси в XVII в. и в Новое время имело еще один важный и оригинальный аспект: известно, что И. Б. возносили молитвы об изучении иконного писания и именно его облик, как правило, старательно воспроизводили иконописцы на протяжении первых 5-6 месяцев ученичества. С подобными традициями было, вероятно, связано распространение особых изобразительных циклов, иллюстрировавших «Чудо о гусаре» - историю гусаря (пасшего гусей), к-рого И. Б. отправил учиться к иконописцу Хинарю, а затем сам продолжил наставлять его в иконном письме. История завершилась тем, что на состязании гусарь одержал победу над Хинарем; оба должны были написать на стенах царской палаты орлов, и живой орел подлетел к тому, к-рый был нарисован гусарем. Тексты, рассказывающие об этом чуде, в слав. переводах известны с XIV в. и могли включаться в Пролог под 16 дек. или 26 сент. Самый ранний из известных циклов на этот сюжет, насчитывающий 5 сцен, присутствует на нижнем поле житийной иконы И.

Б., происходящей из Костромской обл. (сер. XVII в., собрание Г. У. Ершова). Главной сценой цикла, вокруг к-рой обычно группировались остальные, была сцена обучения гусаря И. Б. Ее иконография восходила к различным вариантам изображений И. Б. с Прохором. Эта сцена могла также изображаться самостоятельно или завершать цикл, как на иконе из Троице-Сергиева Варницкого монастыря (кон. XVII в., ГМЗРК), где изображение состязания гусаря с Хинарем отсутствует. О том, что «Чудо о гусаре» в XVII в. воспринималось как существенное добавление к циклу деяний И. Б., свидетельствует его житийная икона из ц. во имя Иоанна Богослова в Ипатьевской слободе (сер.- 3-я четв. XVI в., КГОХМ), к к-рой в 1685 г. была надставлена нижняя доска с соответствующим циклом из 7 сцен.

Лит.: *Лухачёв Н. П.* Хождение св. ап. и евангелиста Иоанна Богослова: По лицевым рукописям XV и XVI вв. СПб., 1911; *Friend A. M.* The Portraits of the Evangelists in Greek and Latin Manuscripts // *Art Studies. Camb. (Mass.)*, 1927. Vol. 5. P. 115-147; 1929. Vol. 7. P. 3-29; *Попов Г. В.* Иллюстрации «Хождения Иоанна Богослова» в миниатюре и станковой живописи конца XV в. // *ТОДРА.* 1966. Т. 22. С. 208-221; *Hunger H., Wessel K.* Evangelisten // *RBK.* 1971. Bd. 2. S. 452-507; *Chatzidakis M.* Une icône mosaïque de Lavra // *JÖB.* 1972. Bd. 21. S. 73-82; *idem.* Icons of Patmos: Questions of Byzantine and Post-Byzantine Painting. Athens, 1985. P. 45-48, 62-63; *Lechner M.* Johannes der Evangelist // *LCI.* 1974. Bd. 7. Sp.

107-130; *Babić G.* Sur l'icône de Poganovo et la vasilissa Hélène // L'art de Thessalonique et des pays balkaniques et les courants spirituels au XIVe siècle. Belgrade, 1987. P. 57-65; *Смирнова Э. С.* Лицевые рукописи Вел. Новгорода, XV в. М., 1994. С. 212-215, 243-247, 260-262; *Weitzman K.* Die Byzantinische Buchmalerei des IX. und X. Jh. W., 1996p; *Лифшиц Л. И.* Иконография Явления Богоматери прп. Сергию Радонежскому и мотивы теофании в искусстве кон. XIV - нач. XV в. // ДРИ. СПб., 1998. [Вып.]: Сергей Радонежский и худож. культура Москвы. С. 79-94; *Никитина Т. Л.* Церковь Иоанна Богослова в Ростове Великом. М., 2002. С. 45-55; *Вахрина В. И.* Иконы Ростова Великого: [Кат.]. М., 2003. С. 238-243, 290, 324-325, 358-365; *Красилин М. М.* Икона «Евангелист и апостол Иоанн Богослов в молчании» // «И по плодам узнается древо»: Рус. иконопись XV-XIX вв. из собр. В. Бондаренко. М., 2003. Кат. 65; *Пенкова Б.* К вопросу об иконографии росписей купола Боянской церкви // Визант. мир: Искусство К-поля и нац. традиции. М., 2005. С. 345-356; *Розанова Н. В.* Иоанн и Григорий Богословы в рукописных книгах моск. круга посл. десятилетий XV в. // Древнерус. и поствизант. искусство: 2-я пол. XV - нач. XVI в.: К 500-летию росписи собора Рождества Богородицы Ферапонтова мон-ря. М., 2005. С. 438-450; Иконы Вологды XIV-XVI вв.: [Кат.] / Ред.: Л. В. Нерсисян. М., 2007. С. 271-281, 617-619.

Л. В. Нерсисян

Евангелие от Иоанна

Текстология

Евангелие от Иоанна лучше др. Евангелий сохранилось на папирусах, причем папирус 52 с 5 стихами из 18-й гл. является одним из древнейших новозаветных папирусов (сер. II в.; ср.: *Nongbri*. 2005). К числу наиболее древних относятся также папирусы 90 (12 стихов из 18-й и 19-й глав), 66 (почти полностью главы 1-14 и ряд фрагментов остального текста), 5 (48 стихов из 1-й, 16-й и 20-й глав), 22 (17 стихов из 15-й-16-й глав), 28 (11 стихов из 6-й гл.), 39 (8 стихов из 8-й гл.), 45 (наряду с синоптическими Евангелиями и Деяниями св. апостолов в этом папирусе представлены отрывки из 4-й, 5-й, 10-й и 11-й глав), 75 (главы 1-15 следуют за Евангелием от Луки), 95 (7 стихов из 5-й гл.) (подробнее см.: *The New Testament in Greek*. 1995. Vol. 4. Pt. 1: Papyri; маюскулы изданы: *Ibid*. 2007. Vol. 4. Pt. 2: The Majuscules).



Ап. Иоанн Богослов. Миниатюра из Евангелия. 2-я четв. XII в. (Ath. Dionys. 38. Fol. 304v)

Лучшим свидетелем текста Евангелия считается *Ватиканский кодекс*. Визант. текст издан на основе ркп. Paris. Coislin. gr. 199, XI в. (№ 35 по классификации Нестле-Аланда) (см.: The Gospel According to John. 2007).

Рукописная традиция Евангелия от Иоанна очень сложна для изучения, поскольку из 878 его стихов в среднем каждый 3-й имеет существенные варианты в традиции, а в отношении каждого 10-го стиха крайне трудно выбрать древнейшее чтение. Напр., нелегко определить, где следует поставить точку между Ин 1. 3 и 1. 4 (см.: *Aland K.* 1968; *Korting.* 1989). В Ин 1. 28 трудно сделать выбор между чтениями «Вифания» и «Вифавара» (см.: *Laney.* 1977; *Riesner.* 2002; *Brown.* 2003). В Ин 5. 2 существуют разные варианты наименования купальни (самые распространенные - «Вифезда», «Вифзафа» и «Вифсаида», см.: *Jeremias.* 1949; *Devillers.* 1999; *Wahlde.* 2006; *Ceulemans.* 2008). Из богословски значимых - разночтения в Ин 1. 18: «Единородный Бог» и «Единородный Сын» (см.: *McReynolds.* 1981; *Fennema.* 1985), в Ин 1. 34: «Сын Божий» и «Избранный Божий» (*Aland B.* 2003; *Flink.* 2005).

Трудным местом с т. зр. текстологии является перикопы о женщине, уличенной в прелюбодеянии (Ин 7. 53 - 8. 11). Во мн. древних рукописях ее нет (с. 66, с. 75, основные унциалы, мн. старолат. рукописи, сир., арм., груз., копт., эфиоп., гот. переводы; сщмч. Иринея Лионский, Климент

Александрийский, Ориген, Тертуллиан ни разу не цитируют эту перикопу и не ссылаются на нее). В рукописях группы $\mathfrak{f}13$ (см. раздел о греч. рукописях НЗ в ст. [Библия](#)) перикопы следует после Лк 21. 38, в ряде рукописей из группы $\mathfrak{f}1$ она помещена в самом конце Евангелия от Иоанна, а в рукописи 1333 - между Евангелиями от Луки и от Иоанна. В афонской рукописи 1006 (Ath. Iver. 728, XI в.) напротив перикопы стоит пометка: «из Евангелия Фомы». Самым ранним свидетельством о наличии этой перикопы в составе четвертого Евангелия является [Безы кодекс](#) (V в.), но в нем представлена иная версия истории. Вместе с тем общее число греч. рукописей, содержащих эту перикопу в том виде, как она известна сейчас, и на том же месте, составляет без учета лекционариев ок. 1400 (против 280, в к-рых ее нет). Возможно, рассказ был известен уже автору [Иакова Протоевангелия](#) (ср.: Protev. Jas. 16. 2; Petersen. 1997). Евсевий Кесарийский со ссылкой на Папия, еп. Иерапольского, сообщает, что рассказ о женщине, которую обвинили во мн. грехах перед Господом, находился в «Евангелии от евреев» (Euseb. Hist. eccl. III 39. 17). История, похожая на перикопу о взятой в прелюбодеянии, приводится в [«Дидаскалии апостолов»](#) без ссылки на Евангелие от Иоанна (Didasc. Apost. VIII 2. 24; ср.: Const. Ap. 2. 24). Прощение грешницы упоминают в связи со спором вокруг раскола новациан [Амброзиастер](#) (PL. 35. Col. 2303) и Пациан Барселонский (Pacianus. Ep. 3. 39 // PL. 13. Col. 1077). [Дидим Слепец](#), приводя парафраз перикопы, особо отмечает, что она

имеется в некоторых евангельских рукописях, но не говорит, в каких именно (*Did. Alex. In Eccl. 7. 21-22* [Tur. 223. 6-13]). Еще одна версия истории, отличающаяся от канонической, приводится в толковании Дидима на Евангелие от Иоанна (*Kommentar zum Johannes-evangelium. Kap. 6. 3-33* [Tur. 9. 15-17] // *Kleine Texte aus dem Tura-Fund / Hrsg., übers. u. erkl. von B. Kramer. Bonn, 1985. S. 58-103*). Свт. *Амвросий, еп. Медиоланский*, ссылается на текст перикопы дважды, причем один раз прямо говорит о том, что этот текст из Евангелия от Иоанна (*Ambros. Mediol. Ep. 25. 7; 26. 2*). Блж. Иероним Стридонский свидетельствует о том, что в его время во мн. греч. и лат. рукописях четвертого Евангелия перикопы присутствовала (PL. 23. Col. 553). По словам блж. Августина, нек-рые в его время вычеркивали эту перикопу из рукописей, чтобы, как они считали, не давать своим женам повода для супружеской неверности (*Aug. De conjug. adulter. II 7*).

По мнению Б. Эрмана, каноническая история о взятой в прелюбодеянии составлена из 2 изначально независимых рассказов: о прощении грешницы (известна Папию и автору «Дидаскалии апостолов») и о вмешательстве Спасителя в казнь по закону Моисееву (отражена в «Евангелии евреев» и у Дидима Слепца) (*Ehrman. 1988; ср.: Lührmann. 1990; Heil. 1991; McDonald. 1995; Knust. 2006; Σκιαδαρέσης. 2007*).

Происхождение, авторство, датировка

I. Церковная традиция. В церковном предании Евангелие от Иоанна обычно характеризуется как «духовное» (πνευματικὸν εὐαγγέλιον) и считается важным дополнением к синоптическим Евангелиям (см.: *Euseb. Hist. eccl.* VI 14. 7). Святоотеческая оценка Евангелия от Иоанна наиболее емко сформулирована у *Евфимия Зигабена* (ок. 1050 - ок. 1122): «Когда Иоанн получил от некоторых верующих Евангелия других евангелистов и увидел, что все они говорили по преимуществу о вочеловечении Спасителя и пропускали учение о Его Божестве, то он одобрил и позволил эти Евангелия и засвидетельствовал их истину и достоверность. Затем, по внушению Самого Иисуса Христа, он приступил к своему Евангелию; в нем он рассказывает нечто из того, что уже было рассказано другими, чтобы не подумали, что его Евангелие не имеет связи с Евангелиями других, но особенное внимание он обращает на то, что пропущено ими, и больше всего на богословское учение о Спасителе, как наиболее необходимое ввиду появления ересей. Другие евангелисты пропустили это вследствие несовершенства слушателей, так как еще не утвердилась проповедь, а Иоанн приводит и это учение, так как вера уже возрастала и верующие становились понятливее, присоединив и другие главы, опущенные предыдущими евангелистами» (*Euth. Zigab. In Ioan. Praef.*).



Ап. Иоанн Богослов. Миниатюра из
Четвероевангелия. Кон. XIV в. (Patm. 82. Fol. 238v)

Тем удивительнее, что раннехрист. авторы, писавшие прежде сщмч. Иринея Лионского, почти не ссылаются на Евангелие от Иоанна и ничего не сообщают о его происхождении. Так, в 1-й пол. II в. еп. Папий Иерапольский (согласно сщмч. Иринею Лионскому, ученик И. Б. и сотрудник сщмч. Поликарпа, еп. Смирнского - *Iren. Adv. haer. V 33. 4*; однако Евсевий отрицает это, приводя слова самого Папия о том, что он слушал не апостолов, а пресвитеров, их знавших - *Euseb. Hist. eccl. III 39. 1-3*) записал известные ему данные о происхождении Евангелий (фрагменты сохр. в «Церковной истории» Евсевия Кесарийского). Хотя Иераполь был тесно связан с Эфесом, Евангелие от Иоанна Папий прямо нигде не упоминает. Правда, по его словам, сведения о происхождении Евангелий от Марка и от Матфея ему сообщил некий «пресвитер Иоанн» (к-рого, по мнению Евсевия, следует отличать от евангелиста И. Б. - *Ibid. 5-6*). Мн. исследователи XX в. считали, что ни сщмч. Поликарп, ни сщмч. Игнатий, ни сщмч. Климент Римский, ни сщмч. *Иустин Философ* также

не были знакомы с Евангелием от Иоанна. Гайй, еп. Римский (2-я пол. II в.), отказывался принимать это Евангелие (возможно, из-за негативного по сравнению с синоптическими Евангелиями изображения ап. Петра). В историографии XX в., особенно после работы В. Бауэра, сформировалось представление о том, что православные очень долго отрицательно относились к этому Евангелию, считали его еретическим и не включали в канон (т. н. «ортодоксальная иоаннофобия» - *Bauer*. 1934). Однако эта гипотеза была опровергнута на основании более тщательного анализа раннехрист. лит-ры (*Hill*. 2004). Во-первых, такие тексты, как 1-е Послание сщмч. Климента и «Дидахе», могли появиться гораздо раньше, чем Евангелие от Иоанна было написано и получило распространение. Знакомство с четвертым Евангелием заметно в таких памятниках, как «Послание апостолов» (ок. 160-170) (Ер. apost. 3. 2; 14. 5; 39. 16; ср.: Ин 1. 13-14; Ер. apost. 5. 1-3; ср.: Ин 2. 1-11; Ер. apost. 11. 9; 23. 1; ср.: Ин 20. 27), «Пастырь» Ермы (*Herm. Pastor.* 9. 12-16; ср.: Ин 3. 5; 10. 7; 14. 6), «Мученичество Поликарпа» (*Martyr. Polyc.* 14. 2; ср.: Ин 5. 29), Послания сщмч. Игнатия Богоносца (*Ign. Ер. ad Philad.* 7. 1; ср.: Ин 3. 8; 8. 14). На знакомство Папия с Евангелием от Иоанна указывает его список 7 учеников Христовых, имена которых идут в последовательности, близкой последовательности Евангелия от Иоанна (*Euseb. Hist. eccl.* III 39. 4; ср.: Ин 21. 2). Прямо использовал Евангелие от Иоанна для составления Диатессарона в своей

Апологии Татиан, будучи еще православным. Вторых, те авторы, к-рые прямо цитируют четвертое Евангелие и говорят о его авторстве (сщмч. Иринеи Лионский, Тертуллиан), нигде не отмечают негативного отношения к нему в предшествующей правосл. традиции и не оспаривают его якобы гностического происхождения. Наоборот, Евангелие от Иоанна выступает в качестве авторитетной основы правосл. учения. Еп. Гай в действительности отвергал не Евангелие от Иоанна, а подложный Апокалипсис, составленный Керинфом под именем И. Б. (*Euseb. Hist. eccl. III 28. 2; VII 25. 2; см.: Brent A. Hippolytus and the Roman Church. Leiden etc., 1995. P. 131-184*). Ошибочное же толкование впервые встречается у Дионисия бар Салиби († 1171), к-рый отождествил позицию Гаия с позицией еретиков-алогов, к-рые, по свидетельству свт. Епифания Кипрского (ок. 315-403), не принимали не только Откровение Иоанна, но и его Евангелие, поскольку оно отличалось от синоптических Евангелий (*Eriph. Adv. haer. LI 17. 11-18. 1*). Реальная «иоаннофобия» исходила из еретической среды, о чем свидетельствуют такие гностические тексты, как «Троеобразная Протеноя», 2-й Апокалипсис Иакова, Апокриф Иакова, Деяния Иоанна, «Евангелие Правды». Тем не менее трудно объяснить, почему, напр., сщмч. Иустин, говоря о Боговоплощении и о Логосе, не цитирует прямо Евангелие от Иоанна, хотя ряд мест у него содержат аллюзии на это Евангелие, напр.: *Iust. Martyr. I Apol.*

61. 1 (ср.: Ин 3. 3, 5), 5. 4 (ср.: Ин 1. 14), 60. 7 (ср.: Ин 1. 1, 14; 6. 46), 32. 10 (ср.: Ин 1. 14)).

Прямые свидетельства о происхождении Евангелия от Иоанна появляются во 2-й пол. II в. Сщмч. Иринеи Лионский говорит, что после Матфея, Марка и Луки «Иоанн, ученик Господа, возлежавший на Его груди, также издал Евангелие во время пребывания своего в Ефесе Асийском» (см.: *Iren. Adv. haer.* III 1. 1; ср.: *Euseb. Hist. eccl.* V 8. 2-4). Ориген, приводя ту же схему, что и Иринеи, указывает лишь на то, что Евангелие от Иоанна было написано после синоптических (см. пролог к его Толкованию на Евангелие от Матфея в: *Euseb. Hist. eccl.* VI 25. 3-6). Климент Александрийский, по свидетельству Евсевия, опираясь на слова «древних пресвитеров о порядке Евангелий», утверждал, что «первыми написаны Евангелия, где есть родословные» (*Ibid.* 14. 5). А о четвертом Евангелии он сообщал, что «Иоанн, последний, видя, что те Евангелия возвещают земные дела Христа, написал, побуждаемый учениками и вдохновленный Духом, Евангелие духовное» (*Ibid.* 14. 7). Об авторстве И. Б. как о несомненном факте говорит Тертуллиан (*Tertull. Adv. Marcion.* 4. 2).



Ап. Иоанн Богослов с Прохором. Ми-ниатюра из Евангелия. 1321 г. (Ath. Dionys. 80. Fol. 275v)

В Каноне Муратори (кон. II или IV в.) говорится, что «четвертое Евангелие принадлежит Иоанну, [одному] из учеников. Своим близким ученикам и епископам, умолявшим его [написать], он сказал: «Поститесь со мной три дня, начиная с сегодняшнего, и, что откроется каждому, да расскажем это друг другу». В ту же ночь открылось Андрею, [одному] из апостолов, что Иоанн должен написать обо всем от своего имени, а другие - все это проверить».

В антимаркионитских прологах к Евангелиям (II-IV вв.), к-рые сохранились частично на лат., частично на греч. языках, сообщается: «Апостол Иоанн, которого Господь Иисус любил более всех, позднее всех написал это Евангелие по настоянию епископов Азии против Керинфа и прочих еретиков, и в наибольшей степени восставая против ереси эбионитов... Это Евангелие было обнародовано после написания Апокалипсиса, и Иоанн, тогда еще во плоти, представил его Церквям Азии, как свидетельствует Иерапольский епископ по имени Папий, ученик и друг Иоанна... который записал это Евангелие в соответствии со словами Иоанна» (*Regul J. Die Antimarcionitischen Evangelienprologe. Freiburg, 1969. S. 34-35*).

Блж. Иероним, основываясь на предшествующей традиции, сообщает, что «Иоанн, апостол, наиболее любимый Иисусом, сын Зеведея и брат апостола

Иакова, которого Ирод после Страстей Господних обезглавил, позднее всех других евангелистов написал Евангелие по просьбе епископов Азии, боровшихся против Керинфа и других еретиков, и в особенности против набравшего в то время силу учения эбионитов, которые утверждали, что Христос не существовал до Марии. Поэтому Иоанна попросили выступить в защиту Божественного рождения. Однако была и другая причина: прочитав работы Матфея, Марка и Луки, Иоанн одобрил содержание повествований и подтвердил, что они сообщают истину, но описывают события, происшедшие в течение одного года после заключения Иоанна [Крестителя] в тюрьму и его казни, и сам рассказал о более раннем периоде, предшествовавшем заключению Иоанна в тюрьму, так что это может быть откровением для тех, кто усердно читает труды евангелистов. Кроме того, это соображение устраняет те противоречия, которые, казалось, существовали между текстом Иоанна и другими» (*Hieron. De vir. illustr. 9*). Аналогичные данные приводятся в лат. монархианских прологах (IV-V вв.): И. Б. написал Евангелие для тех, кто стремились понять божественные тайны, о которых не писали другие евангелисты (*Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien: Ein Beitrag zur Geschichte des Kanons / Hrsg. P. Corssen. Lpz., 1896*). Относительно времени написания Евангелия от Иоанна церковные авторы приводят разные сведения. Так, свт. Епифаний Кипрский говорит, что И. Б. написал свое Евангелие в 90-летнем

возрасте (*Epirh. Adv. haer.* LI 12), т. е. ближе к кон. I в. В «Хронике» Исидора Гиспальского (Севильского) (VII в.) указывается, что Евангелие от Иоанна написано при имп. Нерве (96-98), когда евангелист вернулся из ссылки в Эфес (*Isid. Hisp. Chron.* 68, 69, 7). В «Пасхальной хронике» (нач. VII в.) под 1-м годом правления имп. Веспасиана (70 г. по Р. Х.) отмечается: «Иоанн Богослов, прибыв в Эфес, прожил там 9 лет, в своем изгнании на остров Патмос - 15 лет и, вернувшись вновь в Эфес и написав Евангелие, находился там до своего успения еще 26 лет» (*Chron. Pasch. P.* 246). Следов., Евангелие он писал в Эфесе между 94 и 119 гг. Никифор Каллист говорит, что И. Б. записал Евангелие через 36 лет после Вознесения (*Niceph. Callist. Hist. eccl.* 2. 45). Согласно [Феофилакту Болгарскому](#), Евангелие от Иоанна написано на 32-й год после этого (63 г. по Р. Х.) (*Theoph. Bulg. In Matth. Praef.*). Но Евфимий Зигабен отмечает, что Евангелие было написано спустя много лет после разрушения Иерусалима (*Euth. Zigab. In Ioan. Praef.*).

II. Авторство. Хотя имя автора нигде в тексте Евангелия от Иоанна прямо не называется (а надписание в рукописях появляется не сразу), в ряде мест (Ин 1. 14; 13. 23-25; 18. 15-16; 19. 26-27, 35; 20. 2, 8; 21. 7, 20-24) экзегеты усматривают некоторые намеки на то, кто им мог быть. Из самого текста следует, что «ученик, которого любил Иисус», был чрезвычайно близок ко Христу, входил в число Двенадцати, но при этом «был знаком первосвященнику». Сам Господь поручил ему

заботиться о Своей Матери; после крестной смерти и воскресения Спасителя он сопровождал ап. Петра. В раннехрист. и святоотеческой традиции, начиная со сщмч. Иринея Лионского, «любимый ученик» отождествляется с ап. Иоанном Зеведеевым, о житии и кончине которого сообщается ряд дополнительных сведений. Однако Папий Иерапольский, по свидетельству Евсевия Кесарийского (*Euseb. Hist. eccl. III 39. 3-7*), упоминает отдельно от апостолов некоего «старца (пресвитера) Иоанна». Поскольку такое же именование встречается в надписании 2-го и 3-го Посланий Иоанна, в научной лит-ре неоднократно делались попытки примирить свидетельства церковного предания с критическим анализом текста.



Ап. Иоанн Богослов в молчании. Икона. Кон. XVII в. (АМИИ)

В наст. время известно по крайней мере 23 решения вопроса об авторстве Евангелия от Иоанна и о личности «любимого ученика» (вопросы о личности старца (пресвитера) Иоанна, его отношении к ап. Иоанну и всему Иоаннову корпусу еще более загадочны, и хотя и используются в научных

реконструкциях истории происхождения Евангелия (напр., в работах Р. Брауна), но скорее запутывают, чем проясняют вопрос об авторстве, а потому в совр. работах чаще всего не обсуждаются).

Наибольшей популярностью пользуются 3 теории. 1. Традиц. т. зр., согласно к-рой автором является апостол-очевидец событий, вероятнее всего, ап. Иоанн Зеведеев (систему доказательств см.: *Nunn.* 1952; историографический обзор: *Ashton.* 1991; из совр. ученых этой версии придерживаются: *Carson.* 1991; *Blomberg.* 2001; *Köst enberger.* 2004). Нек-рые ученые считают, что автором был не Иоанн Зеведеев, а др. Иоанн, к-рый упоминается вместе с ап. Петром в Деян 1-8 и Гал 2. 9. Считают, что это бывший иудейский священник из Иерусалима, упоминаемый Поликратом (*Euseb.* Hist. eccl. III 31. 3; 5. 29. 3; ср.: Ин 18. 15-16) (*Hengel.* 1993; *Bauckham.* 1995; *Winandy.* 1998). 2. Мн. ученые полагают, что, даже если один из источников Евангелия - свидетельство очевидца (*Brown R.* 1966), само Евангелие составлено при помощи посредников, которые и являются подлинными авторами текста (*Barrett.* 1978; *Schnackenburg.* 1965-1971; *Keener.* 2003). Эта теория часто дополняется гипотезой о существовании «Иоанновой школы», или общины, т. е. ряда авторов-редакторов (возможно, ближайших учеников самого ап. Иоанна), которые работали над созданием текста Евангелия (*Culpepper.* 1975; *Brown R.* 1979). Однако среди

сторонников такого подхода нет единства: источники Евангелия от Иоанна, объем и цели редакторской правки определяются учеными по-разному. 3. Гипотеза, основанная на литературно-критическом анализе: «любимый ученик» - это художественный образ идеального ученика или фигура, подобная Учителю праведности в кумран. текстах, необходимая для придания авторитетности тексту Евангелия (см., напр.: *Roloff*. 1968; *Bauckham*. 1995; *Thatcher*. 2001); подлинного же автора установить невозможно (*Lindars*. 1972), поэтому Евангелие от Иоанна следует определять как анонимное сочинение (*Beasley-Murray*. 1987).

К числу экстравагантных версий относятся предположения, что этот неназываемый ученик - Мария Магдалина, Лазарь (в связи с вопросом о бессмертии «любимого ученика» - Ин 21. 22-23, см., напр.: *Eisler R.* *The Enigma of the Fourth Gospel*. L., 1938) или ап. Фома (в последнем случае, помимо множества др. аргументов, важным является то, что только стоявший у Креста «любимый ученик» или те, кто участвовали в снятии с Креста и в погребении, могли знать о тех ранах, к-рые были на теле Христа; об этих ранах говорит именно ап. Фома в Ин 20. 25, ср. ст. 27 (подробнее см.: *Charlesworth J. H.* *The Beloved Disciple*. Valley Forge (Penn.), 1995); однако в Ин 20. 8 говорится, что «любимый ученик» уверовал раньше, когда увидел пустой гроб; кроме того, стоявший у Креста мог поведать об увиденном др. ученикам еще до явлений Господа). Видимо,

личность «любимого» ученика была настолько хорошо известна первым читателям Евангелия от Иоанна, что уточнять его имя не требовалось (напр., имя Матери Иисуса в Евангелии от Иоанна также нигде не называется, хотя сомнений в том, что Ее имя Мария, никогда ни у кого не возникало).

Доказательства в пользу авторства Иоанна в научной лит-ре были четко сформулированы в работе Б. Уэсткотта (Westcott. 1908), к-рый, опираясь на текст Евангелия, последовательно доказывал, что автор был: 1) евреем, 2) из Палестины, 3) очевидцем, 4) апостолом, 5) св. ап. Иоанном Зеведеевым. Первые 2 пункта в наст. время разделяют большинство исследователей. Текст Евангелия действительно свидетельствует о знании его автором ряда евр. обычаев и законов (обряд очищения в Ин 2. 6; обряды праздника Кущей, где большую роль играют образы воды и света, в 7. 37 и 8. 12; законы о субботе в 5. 10; 7. 21-23; 9. 14 и др.), о знании евр. истории (напр., сроки строительства храма в 2. 20; вражда с самарянами в 4. 9; имена первосвященников в 11. 49; 18. 13 и др.), о знании географии Палестины и топографии Иерусалима (купальня у Овечьих ворот, при к-рой было 5 крытых ходов (5. 2), купальня Силоам (9. 11) и каменный помост возле претории (19. 13) были обнаружены археологами в XX в.; в Евангелии от Иоанна в отличие от синоптических упоминаются такие детали, как место проповеди Иоанна Крестителя (1. 28; 3. 23), иное название Галилейского м.-Тивериадское оз. (6. 1; 21. 1); колодец Иакова у

самарянского г. Сихарь близ Сихема (4. 5); г. Ефраим рядом с пустыней (11. 54) и др.).



Ап. Иоанн Богослов. Миниатюра из Евангелия. Кон. XIII в. (Ath. Iver. 5. Fol. 357v)

В Евангелии от Иоанна по именам называются те лица, к-рые у синоптиков прямо не называются; сохранять в предании эти имена не было принципиально важно, но они подтверждают историчность описываемых событий (напр., имена апостолов Филиппа и Андрея в повествовании о насыщении множества народа (Ин 6. 7-8); Марии, сестры Лазаря, помазавшей миром ноги Спасителя (12. 3); раба Малха, к-рому Петр отсек ухо (18. 10) и др.). Также упоминается ряд богословски немотивированных деталей, о к-рых мог знать только очевидец (6 каменных «водоносов» (сосудов) в Кане Галилейской (2. 6); расстояние, к-рое проплыли ученики по морю (6. 19); количество пойманной рыбы (21. 8, 11; в данном случае мн. экзегеты видят символический смысл); знак, поданный ап. Петром (13. 24); количество смирны и алоэ, принесенных Никодимом (19. 39)). Однако некоторые исследователи предостерегают от поспешных

выводов, считая, что такие детали могли быть сочинены на основе ветхозаветных книг и синоптической традиции для придания реализма повествованию (*Sturch. 1980; Davies. 1992*).

Большинство аргументов за или против того, что повествование опирается на личные свидетельства очевидца, основываются на решении вопроса о том, кто был «любимым учеником», на анализе расхождений между четвертым Евангелием и синоптическими Евангелиями, а также на сравнении Евангелия от Иоанна с Посланиями и Откровением, в заглавии к-рых фигурирует имя Иоанна, т. е. на внешних свидетельствах. Но, исходя из того, что большинство историко-биографических произведений античности опирались именно на свидетельства очевидцев, можно с большой долей вероятности предполагать, что и в основании Евангелия от Иоанна лежат такие же свидетельства, поскольку в жанровом отношении (при всех различиях) Евангелие от Иоанна относится к той же категории текстов, что и синоптические Евангелия (см. разд. «Жанр и литературные формы» в ст. *Евангелие*).

Отождествление «свидетеля-очевидца» с апостолом подтверждается тем, что любое описание Тайной вечери, в которой, согласно четырем евангелистам, участвовали не все ученики Христовы, а лишь двенадцать избранных Им Самим для заключения нового Завета, могло иметь источником только апостольское свидетельство. Если опираться лишь на новозаветные тексты, всем упомянутым критериям и

образу «любимого ученика» соответствует только ап. Иоанн Зеведеев (его брат Иаков принял мученическую кончину в 44 г.; об Иоанне как спутнике ап. Петра указывается в: Лк 5. 10; 22. 8; Деян 3. 1, 11; 4. 13; 8. 14; ср.: Гал 2. 9; хотя о его знакомстве с религ. элитой у синоптиков не сообщается, однако, судя по упоминанию в Мк 1. 20 о наемных работниках отца Иоанна, Зеведея, его семья занимала более высокое социальное положение, чем простые рыбаки, и вполне могла иметь связи в кругах, близких к первосвященнику).

Тем не менее ученые часто сомневаются в том, что И. Б. мог говорить о себе как о «любимом» ученике, ввиду нескромности такого самовосхваления (*Strachan*. 1925), а потому склоняются к той или иной теории редакторской правки. Чаще всего в качестве позднего добавления к тексту рассматривается 21-я гл. (содержащая ключевые места для отождествления автора Евангелия с И. Б.), а также все оценочные и уточняющие «авторские» комментарии. Однако стилометрические исследования говорят в пользу единства «авторских» ремарок и 21-й гл. с остальным текстом Евангелия (см.: *Ткаченко*. 2006).

В любом случае, как показал Дж. Робинсон, установление автора Евангелия от Иоанна не влияет на опровержение или признание его исторической достоверности (*Robinson*. 1985; хотя в древней Церкви именно этот аргумент был решающим).

III. Датировка. Большинство датировок Евангелия от Иоанна, имеющих хождение в совр. лит-ре, носят

спекулятивный характер. Как научно обоснованные можно рассматривать лишь верхнюю и нижнюю границы периода, в к-рый это Евангелие могло быть составлено. Анализ раннехрист. лит-ры показывает, что Евангелие от Иоанна стало известно к сер. II в. Если автором был очевидец событий, то самая поздняя дата написания - рубеж I-II вв. Более ранние датировки основаны на 3 критериях: отношение Евангелия к разрушению Иерусалимского храма; отражение в Евангелии процесса отделения христиан от иудеев, не принявших Иисуса как Мессию («изгнание из синагоги»); отношение Евангелия от Иоанна к синоптическим Евангелиям.

Аргументы в пользу того, что Евангелие от Иоанна было написано до разрушения Иерусалимского храма, одним из первых привел Дж. Робинсон (*Robinson*. 1985). В частности, он ссылаясь на отсутствие в Евангелии указаний на разрушение Иерусалима римлянами (напр., в Ин 2. 19-20). Сторонники поздних датировок также часто отмечают этот феномен, но объясняют его тем, что с момента разрушения храма прошло столько времени, что подробности исторического события просто перестали быть актуальными. Однако подавляющее большинство ученых считают, что факт разрушения храма нашел отражение в Евангелии (см.: *Zerstörungen des Jerusalemer Tempels*. 2002), причем нек-рые отмечают, что мн. особенности повествования и богословия Евангелия от Иоанна объясняются именно этим фактом

(Köstenberger. 2006). В частности, по их мнению, на разрушение храма могут указывать такие места, как Ин 4. 21-23; 11. 47-52 (если их рассматривать как *vaticinium ex eventu* (пророчество после свершившегося события)), 1. 14 (как указание на то, что Слава Божия поселилась теперь вне храма); 2. 21 (Христос как новый храм); 9. 38; 20. 28 (богослужение сосредоточено на Христе, а не на храме).

В историографии XX в. Ин 9. 22 большинством исследователей связывалось с введением в практику синагогального богослужения молитвы «против еретиков» (*birkat hamminim*), что, по общему мнению, произошло в 90 г. на собрании раввинов в Ямнии. Это служило основанием для того, чтобы датировать Евангелие от Иоанна кон. I в. Однако с сер. 70-х гг. XX в. стали появляться исследования, переосмысливавшие всю цепочку рассуждений. Так, П. Шефер доказал, что молитва «против еретиков» не была причиной отделения христиан от иудеев (Schäfer. 1975). Ряд евр. ученых в своих работах отметили, что эта молитва была направлена не против христиан, а скорее против саддукеев и др. течений межзаветного иудаизма с целью консолидировать евреев вокруг раввинов в период после разрушения храма (Schiffman. 1981; Kimelman. 1981; Katz. 1984). Причем время введения этой молитвы точно установить невозможно, т. к. повествования о ее происхождении в талмудической лит-ре носят легендарный характер. Эти выводы были

перенесены на Евангелие от Иоанна (Meeks. 1985; Stanton. 1993). Так что в наст. время Ин 9. 22 больше не может служить основанием для уточнения датировки всего Евангелия. Датировки, основанные на сравнении с синоптической традицией, также ненадежны, поскольку до сих пор точно не удалось установить, в каком объеме автор четвертого Евангелия использовал синоптическую традицию. Кроме того, сами синоптические Евангелия не имеют надежных датировок, чтобы выстраивать на их основе относительную хронологию евангельской традиции. Наконец, при таком подходе всегда будет возникать вопрос о целостности и возможной редакторской правке Евангелия от Иоанна.

IV. Теории происхождения. В научно-критической библеистике существует неск. основных теорий происхождения Евангелия от Иоанна.

Согласно 1-й теории, в основе этого Евангелия (включая речи и диалоги) лежит устное предание (Dodd. 1963; Lindars. 1971; Carson. 1991; Thatcher. 2000). Сходства и различия с синоптическими Евангелиями объясняются разными вариантами передачи этого предания (Dauer. 1984). Возможно, в Евангелии использован особый композиционный прием организации устных рассказов, известный по др. памятникам античной лит-ры, - «кольцевая» композиция (ср.: Berg. 1971).

2-я теория, наиболее популярная в XX в., основана на признании неск. последовательных редакций Евангелия от Иоанна (*Brown* R. 1966; *Idem.* 1979; *Schnackenburg.* 1965-1971; *Martyn.* 1968; ср.: *Culpepper.* 1983; *Painter.* 1991). Согласно этой теории, Евангелие от Иоанна создано общиной, к-рой принадлежал или к-рую основал И. Б. Особенности Евангелия (в богословии, на лит. уровне и т. д.) связаны с тем, что в нем отражены те внутренние и внешние конфликты, с к-рыми сталкивалась община (отлучение от синагоги, появление ересей гностиков, докетов (см. статьи [Гностицизм](#), [Докетизм](#)) и др.).

Появление 3-й теории связано с развитием методов литературно-критического анализа. Она подразумевает существование некоего письменного источника, к-рым пользовался автор четвертого Евангелия (в этом случае автор скорее всего не был очевидцем описываемых событий). Среди множества гипотез наибольшую известность получила гипотеза о том, что в основе Евангелия от Иоанна лежит т. н. «Евангелие знамений», которое, вероятно, содержало рассказы о чудесах и знамениях, совершенных Иисусом Христом (некоторые исследователи считают, что оно включало и повествование о Страстях). Хотя наименование «Книга знамений» было введено для Ин 2-12 Ч. Х. [Доддом](#) (сторонником 1-й теории), к гипотетическому письменному источнику его применил Р. [Бультман](#) (*Bultmann.* 1941). Реконструировать

оригинальный текст этого памятника попытался Р. Фортна (*Fortna*. 1970; *Idem*. 1988). В отличие от Бультмана, к-рый предполагал использование в четвертом Евангелии еще какого-то гностического текста, содержащего откровения, Фортна отверг существование иных источников, помимо «Евангелия знамений», включающего рассказ о Страстях, считая, что речи и диалоги написаны самим автором-редактором Евангелия от Иоанна. В англо-амер. библеистике эта теория получила распространение, тогда как в континентальной была отвергнута. Тем не менее в нем. библеистике появились аналогичные реконструкции прото-Евангелия от Иоанна, основанные на иных методах (*Richter*. 1977; *Hainz*. 1992; *Idem*. 2002). Были также попытки отыскать прото-источник на основании анализа *hara*х *legomena*, т. е. встречающихся только в Евангелии от Иоанна выражений (*Freed, Hunt*. 1975).

Хотя теория письменного протоисточника в целом обрела множество сторонников (*Nicol*. 1972; *Temple*. 1975; *Becker*. 1979-1981; *Heekerens*. 1984; *Wahlde*. 1989), обе ее версии подверглись серьезной критике (*Marguerat*. 1990; *Neirynck*. 1991; *Schnelle*. 1987; *Wilckens*. 1998; обзор теорий см.: *Belle*. 1994). Напр., аргументами против «Евангелия знамений» являются наличие в Евангелии от Иоанна выражений с двойным значением (*Richard*. 1985) и параллелизм (*Ellis*. 1999).

Во 2-й пол. 90-х гг. XX в. реконструкция Фортны получила неожиданную поддержку в результате применения методов компьютерной обработки (*Felton, Thatcher.* 2001). Были проведены стилометрические исследования (частоты употребления тех или иных форм глагола, предлогов, синтаксических конструкций и т. п.), к-рые подтвердили наличие в Евангелии от Иоанна по крайней мере 3 стилистически отличных друг от друга групп текстов (то, что называется «Евангелием знамений», некий «иной нарратив» и «длинные речи»). В любом случае даже противники теории «Евангелия знамений» допускают существование небольшого письменного прото-источника повествований о чудесах (напр., для Ин 2. 1-11; 4. 46-54) (*Barrett.* 1978. Р. 245-246; *Beasley-Murray.* 1987. Р. 34, 67, 71; *Schnelle.* 1987).

Отношение к синоптической традиции

До сер. 70-х гг. XX в. большинство исследователей отрицали использование И. Б. текстов 3 др. Евангелий (*Gardner-Smith.* 1938). Однако в 1975 г. Ф. Нейринк выступил с докладом, в к-ром показал, что в Евангелии от Иоанна встречаются стихи, к-рые не просто содержат материал синоптических Евангелий, но имеют явные признаки редакторского стиля одного из них (в частности, упоминание лежащих во гробе пелен в Лк 24. 12, чего нет у др. синоптиков, использовано в рассказе Ин 20. 3-10 - *Neirynck.* 1977). Нейринк отстаивал знание И. Б. всех 3 синоптических Евангелий; его последователи склонялись к мысли об использовании евангелистом

только текстов Марка или Луки

(*Glasswell. 1985; Sabbe. 1991; Anderson. 1996; Bauckham. 1998*).

Ряд исследователей развивали теорию, основанную на признании приоритета Евангелия от Иоанна и на возможной обратной зависимости синоптических Евангелий от него (*Robinson. 1985; Berger. 1997; Für und wider die Priorität des Johannesevangeliums. 2002*). В частности, считается, что Евангелие от Луки содержит следы влияния Евангелия от Иоанна (напр., указание в Лк 7. 38, 44 о том, что грешница отирала ноги Христа своими волосами, могло быть заимствовано из Ин 11. 2 и 12. 3, а не наоборот; подробнее

см.: *Cribbs. 1970; Shellard. 1995; Morgan. 2002; Matson. 2001; Idem. 2002*).

Имеются также теории, основанные на допущении множества редакций и комбинации теории лит. зависимости и влияния устного предания (*Anderson. 2007*).

Общий для всех 4 евангелистов материал сосредоточен в повествовании о Страстях (напр., пророчество о троекратном отречении Петра, пение петуха при этом, ответ Христа на вопрос Пилата, надпись на Кресте, обнаружение пустой гробницы и проч.). С Евангелиями от Матфея и от Луки Евангелие от Иоанна объединяют рассказ о хождении по водам, об обличении предателя, о поругании Христа и др. Больше всего параллелей у Евангелия от Иоанна с Евангелием от Луки (вопрос к Иоанну Предтече, не он ли Христос; упоминание

того, как ап. Петр отсекает правое ухо рабу; упоминание первосвященника Анны; слова Пилата о невинности Христа; пелены во гробе; при явлении после воскресения Христос показывает ученикам руки и ноги; явления происходят в Иерусалиме, а не в Галилее и проч.).

Основные отличия Евангелия от Иоанна от синоптических - рассказ о браке в Кане Галилейской, беседы с Никодимом и самарянкой, рассказ о воскрешении Лазаря и др. При этом у И. Б. (за исключением Ин 1. 14) не говорится о Рождестве Спасителя, об искушении в пустыне, о 12 апостолах (некоторые ученики названы в 1. 35-51; 21. 2), отсутствуют экзорцизмы, рассказы о Преображении, установлении Евхаристии и др. Самые заметные отличия - продолжительность общественного служения (в синоптических Евангелиях - 1 год, тогда как у И. Б. упоминаются 3 Пасхи - 2. 13; 6. 4; 11. 55) и неск. посещений Иерусалима (2. 13; 5. 1; 7. 10)). Очищение храма происходит в начале служения (2. 13 сл.), а не при выходе на Страсти. Служение начинается не после ареста Иоанна Предтечи, а раньше (Ин 3. 22-24). Неск. противоречиво выглядят свидетельства евангелистов о дате крестной смерти. В целом в Евангелии от Иоанна меньше рассказов о чудесах, больше речей, акцент делается не на проповеди Царства, а на учении о вечной жизни. Больше внимания уделяется служению Иисуса Христа в Иудее, чем в Галилее.

Трудность решения проблемы, возможно, связана с тем, что автор четвертого Евангелия мог использовать иные редакции канонических Евангелий или не имел перед собой их текстов, цитируя по памяти. Некоторые ученые полагают, что вопрос об отношении Евангелия от Иоанна к синоптической традиции никогда не получит окончательного решения (*Moody Smith*. 1992).

А. А. Ткаченко

О цели написания

Евангелия И. Б. говорит: «Сие же написано, дабы вы уверовали (ἵνα πιστεύοιτε), что Иисус есть Христос, Сын Божий...» (Ин 20. 31). Греч. выражение ἵνα πιστεύοιτε можно перевести и как «дабы вы продолжали верить», т. е. укрепились в христ. вере (ср. также: 14. 1 и сл.). Вера будет сохранена и укреплена, если все спорные вопросы смешанной Иоанновой общины будут урегулированы (*Windisch*. 1923; *Brown R*. 1966).

Исследователи отмечают также акцент, который евангелист ставит на миссии последователей Христа (*Dodd*. 1953; *Smalley*. 1978). Слова «дабы вы уверовали» иногда понимают т. о., что целью Евангелия является обращение в христианство конкретной группы читателей - иудеев из диаспоры (*Bornhäuser*. 1928; *Robinson*. 1985) или язычников (*Bultmann*. 1941). Для этого, по мнению ряда комментаторов, И. Б. якобы «эллинизирует» христ. благовестие, т. е. излагает проповедь Христа в понятных для эллинского мира выражениях. И хотя во 2-й пол. XX в. эта гипотеза подверглась критике

на основании результатов новых исследований влияния эллинизма на иудаизм и на Евангелие от Иоанна, ученые единодушны в том, что в нем имеются точки соприкосновения с греч. философией и религией.

Акцент на миссии Церкви в мире не исключает апологетической задачи текста. На это указывает жесткая антииудейская полемика, в которой некоторые исследователи видят основную задачу Евангелия (*Grässer. 1964; Painter. 1991; Blank. 1964*).

Евангелие обращено к последующим поколениям христиан, к-рые не видели сотворенных Христом «знамений» (ср.: Ин 20. 30-31), показывающих мессианство и богосыновство Иисуса Назарянина. В Евангелии подчеркиваются превосходство Христа над ветхозаветными патриархами и пророками (4. 12; ср.: 6. 32; 8. 52-58), прообразовательный смысл ветхозаветных установлений о праздниках, обрядах, к-рые находят исполнение во Христе (2. 19-22; 6. 32-40; 7. 37-39), а также выявляется отношение между законом Моисея и благовестием Христа (1. 17; 5. 39, 45-47; ср.: 7. 19-

23; *Pancaro. 1975; Harstine. 2002; Lincoln. 2000*). Хотя на форму предания могла повлиять полемика с иудеями, Евангелие говорит о важности веры не только обратившихся иудеев, но и христиан из языческой среды, ставших единой общиной с уверовавшими иудеями.

Полемика ведется не только с иудеями. В стихах, где говорится о плоти Христа (Ин 6. 51-58; ср.: 1. 14), некоторые толкователи (уже *Iren. Adv. haer. III. 14. 1;*

ср.: *Bultmann*. 1941; *Strachan*. 1941; *Shultz*. 1972; *Borgen*. 1965) видят полемику с докетизмом и в целом с гностицизмом. Однако евангелист, видимо, стремится не столько доказать подлинное человечество или присутствие Иисуса во плоти, сколько акцентирует внимание на Его небесном происхождении и статусе Воплощенного Бога Слова. Т. е. высказывания о плоти Христа направлены не против докетов, а против тех, кто не разделяют веры во Христа как Воплотившегося Слова (Ин 1. 14).

Отмечается также стремление евангелиста показать то, как соотносится служение Иоанна Предтечи и Иисуса Христа (1. 6-8, 15, 19-28, 30; 3. 22-30; 5. 33-36; 10. 40-42). В этом некоторые исследователи (*Bultmann*. 1941; *Kümmel*. 1975) видят полемику с мандеями, почитавшими Иоанна Крестителя как Мессию. Однако эта гипотеза несостоятельна, поскольку сам Иоанн Предтеча свидетельствует о мессианстве Христа (Ин 1. 29; *Moloney*, *Harrington*. 1998).

В качестве еще одной полемической линии экзегеты выделяют мнимое противопоставление «любимого ученика» и ап. Петра (Ин 21. 7, 20-23; ср.: 13. 23-25; 20. 3-8; *Brown R.* 1966), которое отражает конфликт между общинами, возглавляемыми этими апостолами.

Наконец, нем. экзегеты Э. Кеземанн и О. Кульманн считали, что целью евангелиста было изложить более глубокое понимание сущности церковных таинств *Крещения* и *Евхаристии* (*Käsemann*. 1971; *Schullmann*. 1953). Если в синоптических Евангелиях

описаны события установления таинств Крещения (Мф 3. 16; Мк 1. 9) и Евхаристии (Мф 26. 26-28; Мк 14. 22-24; ср.: 1 Кор. 11. 24-25), в Евангелии от Иоанна эти описания заменены словами о духовном содержании таинств, которое раскрывается в описанных евангелистом событиях жизни Иисуса Христа. Духовный смысл таинства Крещения раскрывается, по мнению экзегетов, с помощью символа воды (Koudela. 1978; Callahan. 1960; Jones. 1997): в рассказе о чуде превращения воды в вино (Ин 2. 7-9); в диалогах с Никодимом (3. 5) и самарянкой (4. 10-15). Таинство Евхаристии получает истолкование в христологическом титуле Агнец Божий (1. 29), в рассказе о чуде превращения воды в вино на браке в Кане Галилейской (2. 7-9); о чуде умножения хлебов (ср., напр., 6. 11: «...взяв хлебы и воздав благодарение, роздал ученикам...»), в беседе Христа о Хлебе жизни, в к-рой Христос отождествляет Себя с небесным Хлебом (6. 33, 35); в притче об Истинной Лозе (15. 1-6); в рассказе об истечении крови и воды из ребра распятого Спасителя (19. 34) (Cullmann. 1953). (См. раздел о богословии Евхаристии в Евангелии от Иоанна в ст. Евхаристия.)

Однако сложность и многоплановость символизма Евангелия от Иоанна (Quast. 1989; Jones. 1997; Kane. 2002; Stout. 2007) не дает возможности говорить о едином богословии таинств этого Евангелия.

Структура и содержание

Ряд исследователей (*Brown R.* 1966; *Carson.* 1991; *Mlakuzhuil.* 1987) считают, что Евангелие тематически можно разделить на 2 основные части, которые дополняются прологом (Ин 1. 1-18) и эпилогом (гл. 21). Первую часть (1. 19 - 12. 50) часто обозначают «книгой знамений» (*Dodd.* 1953; *Fortna.* 1970). Вторую часть (Ин 13. 1 - 20. 31) мн. толкователи называют «книгой славы», некоторые - «книгой страданий Спасителя» (*Brown R.* 1966). В первой части рассказывается преимущественно о знамениях (чудесах) Иисуса Христа; во второй, начинающейся с Тайной вечери, - о грядущих Страстях и Воскресении. Обе «книги» завершаются обобщающим заключением (Ин 12. 37-50 и 20. 30-31).

I. Пролог (1. 1-18). По мнению исследователей, стиль пролога и особенности его лексики указывают на то, что при его создании был использован ранний гимн (*Schlüsser Fiorenza.* 1994; христианский - *Käsemann.* 1971; *Brown R.* 1966; *Conzelmann, Lindemann.* 2004; *Jeremias.* 1965; гностический - *Bultmann.* 1941; гимн евр. секты (*Painter.* 1991)), воспевающий Премудрость Бога, или гимн, представляющий собой краткий христ. символ веры. Поскольку ряд понятий и выражений (напр., Логос-Слово, благодать) более в Евангелии не встречается, некоторые считают, что пролог был добавлен к основному тексту уже после его завершения (*Harris J. R.* 1917; *Collins.* 1990; *Carson.* 1991). Однако даже если пролог и использует др. источники, он не воспринимается как чужеродный элемент и хорошо

вписывается в богословский контекст Евангелия (*Ruckstuhl*. 1951), знакомя читателя с основными идеями благовестия и событиями жизни Иисуса Христа, о Котором свидетельствует и все Евангелие. Пролог начинается с аллюзии на Быт 1. 1. Логос, Слово Божие, сообщает разворачивающемуся действию космический масштаб и связывает с ветхозаветной свящ. историей. Пролог предугадывает характерное для дальнейшего евангельского повествования разделение между верой и неверием (Ин 1. 10-13). Это разделение обусловлено тем, что одни люди принимали провозвестие Христа, другие нет. Пролог имплицитно содержит основные христологические идеи Евангелия: отвергается неверное представление о проповеди Иоанна Крестителя (1. 6-8, 15), подчеркивается превосходство служения Христа по отношению к ветхозаветному закону (служению Моисея) (1. 17-18), а Сам Христос исповедуется как воплощенное Слово Божие (1. 1, 14). Обозначенная в прологе драма проигрывается в каждом последующем эпизоде Евангелия, где люди, встречающиеся с Христом, стремятся понять, кто Он. Некоторые (самарянка, слепорожденный, Марфа, Фома) обретают веру и исповедуют ее словами, близкими к прологу; другие же отрицают то, что уже было сказано в прологе (нек-рые ученики - 6. 66; начальники иудейского народа - 7. 32; 11. 45-53).

II. «Книга знамений» (1. 19 - 12. 50). Расположение одних событий (напр., Вход в Иерусалим - 12. 12-19)

обусловлено хронологической последовательностью событий жизни Христа, расположение других (напр., изгнание торговцев из храма - 2. 13-25) - возможно, богословскими мотивами. Так, рассказ об изгнании торговцев уже в самом начале евангельского повествования вводит одну из основных тем - в служении Иисуса Христа ветхозаветные культовые установления и праздники получают новый смысл (*Cullmann*. 1953; *Daise*. 2007). На браке в Кане Галилейской (Ин 2. 1-11) Христос превращает воду, приготовленную для иудейского обряда очищения, в вино - символ наступления мессианской эры (ср.: Ам 9. 13-14; Ос 14. 8; Иер 31. 12).

В Ин 2. 12 - 12. 50 упоминаются др. иудейские праздники (2. 13; 5. 1; 6. 4; 7. 2; 10. 22; 11. 55), ритуальная символика к-рых становится фоном для самооткровения Иисуса Христа в знамениях и речах. Напр., суббота (как праздник, видимо, подразумевается в 5. 1) становится поводом для последующих споров о статусе Христа и Его власти исцелять и воскрешать умерших - т. е. о том, что, согласно иудейским представлениям, является исключительной прерогативой Бога.

Незадолго до Пасхи Иисус совершает чудо насыщения 5 тыс. человек и произносит речь о том, что Он есть «истинный хлеб с небес». Образы этой речи напоминают об исходе иудеев из Египта на Пасху и о даровании небесной манны, насыщавшей народ Божий (6. 4-14, 26-59; ср.: Исх 12-31; *Borgen*. 1965).

Праздник Кущей включал обряды, где важную роль играли вода и свет. Именно во время этого праздника Христос дает обетование о «воде живой» (Ин 7. 37-39) и возвещает, что Он есть Свет миру (8. 12). За кульминационным моментом служения Христа в Иудее - воскрешением Лазаря - следует переходная 12-я глава, подытоживающая служение Христа в категориях веры и неверия. Его общественное служение завершается; прощальные наставления Христос дает уже кругу Своих ближайших учеников (главы 13-17).

III. «Книгу славы» (13. 1 - 20. 31) можно разделить на 3 части: гл. 13 - Тайная вечеря с учениками; главы 14-17 - прощальная беседа Иисуса Христа с учениками; главы 18-20 - повествование о Страстях и Воскресении. По мнению большинства комментаторов (см.: *Carson*. 1991), в представлении И. Б. Тайная вечеря не была пасхальной, но произошла за день до традиц. пасхальной трапезы (см.: *Kysar*. 1993). В Евангелии от Иоанна отсутствует повествование об установлении Евхаристии (ср.: Мф 26. 26-28; Мк 14. 22-24; Лк 22. 19-20; 1 Кор 11. 24-25), но есть рассказ об умовении ног ученикам, к-рое символизирует предстоящую жертвенную смерть Спасителя и служит примером для учеников (Ин 13. 15, 34-35; 15. 12, 17). Главы 14-17 содержат увещевания о жизни общины (14. 15, 21; 15. 1-17, 27), о роли Св. Духа в жизни Церкви (14. 16, 26; 15. 26), пророчества о предстоящих

гонениях и скорбях (14. 1, 27; 15. 18-27), а также призыв к верности Иисусу Христу (14. 11; 15. 4-11). Гл. 17 представляет собой молитву о верности учеников и их единстве. Рассказы о Страстях и явлениях Воскресшего имеют много общего с повествованиями синоптических Евангелий (*Fortna. 1970*), хотя включают и отличные от них материалы. Так, в истории явления воскресшего Христа только у И. Б. есть описание посещения Гроба Господня ап. Петром и «любимым» учеником (20. 1-10), диалог Марии и воскресшего Господа (20. 11-18), собрание учеников, опасавшихся иудеев (20. 19-23), и рассказ о сомнении ап. Фомы (20. 24-29) (*Barrett. 1978*).

IV. Эпилог (гл. 21). Вопрос о том, является ли 21-я гл. поздним добавлением или логическим завершением всего текста Евангелия, остается предметом научных дискуссий (об этом см.: *Breck. 1992; Ткаченко. 2006*). Исследователи, к-рые считают главу поздним добавлением (*Bultmann. 1941; Brown R. 1966; Ashton. 1991*), видят в обобщающей фразе Ин 20. 30-31 завершение всего Евангелия.

Описываемое в 21-й гл. явление Воскресшего напоминает Его первое явление, поскольку ученики не узнают Христа (21. 4), хотя ранее они уже видели и узнали воскресшего Господа (20. 20). Рассказ о восстановлении авторитета ап. Петра (21. 15-19) логически не вписывается в ход событий: в 21-й гл. это происходит уже после ниспослания Духа и отправления учеников на проповедь. Наконец, вопрос о том, умрет ли «любимый ученик» (21. 20-23),

мог возникнуть в общине значительно позже, когда распространились слухи о пророчествах Иисуса о «любимом ученике».

Большинство экзегетов считают стихи 21. 24-25 поздней интерполяцией, отражающей ситуацию, когда «любимый ученик» уже умер, хотя был еще жив при создании 1-й редакции Евангелия (до 20-й гл. включительно, как можно вывести из употребления в настоящем времени глагола οἶδεν в 19. 35). Его смерть, казалось, вступает в противоречие с предсказанием Христа, что тот не умрет до Его возвращения. Однако автор Евангелия (или этих стихов) говорит только, что смысл слов Иисуса Христа другой.

Есть исследователи (*Thylen.* 1977; *Minear.* 1983; *Keener.* 2003), которые считают, что 21-я гл. с самого начала принадлежала Евангелию и служила развязкой всей драмы, логически завершая некоторые темы. Такая концовка вполне укладывается в рамки лит. образцов, совр. евангелисту (напр.: *Philo.* *De ebrietate.* 9; *Idem.* *De vita Mos.* I 38).

Основной материал гл. 21 не о смерти «любимого ученика», а об ап. Петре и о пророчестве Иисуса Христа о его смерти. Подобно тому как Петр троекратно отрекся от Него (Ин 18. 17, 25, 27), здесь он трижды утверждает, что любит Христа. Данные Петру заповеди («паси агнцев Моих», «паси овец Моих» - 21. 15-17) позволяют сделать вывод о его

пастырском служении, тогда как «любимый ученик» считался прежде всего «свидетелем» (21. 24).

Заповедь, данная Петру (21. 19),- следовать за Христом - намеренно сопоставляется со «следованием» за Христом ученика, «которого любил Иисус» (21. 20). Очевидно стремление евангелиста выявить особую роль каждого из учеников в Церкви (*Quast.* 1989).

Богословие

I. Христология Евангелия от Иоанна имеет ряд особенностей. Прежде всего это наличие учения о предвечном существовании Христа как Божественного Логоса (в Мф 1. 18 и Лк 1. 35 упоминается лишь сверхъестественное зачатие Христа от Св. Духа, евангелист Марк вообще не затрагивает тему происхождения Иисуса Христа). Кроме того, отличительным является также описание пути Спасителя как «нисхождение - восхождение»: сошествие (воплощение) Логоса из Божественного бытия и возвращение через крестную смерть, понимаемую И. Б. как вознесение в предвечную славу и прославление Сына Человеческого (ср.: Ин 1. 51; 3. 14; 6. 62; 8. 28; 12. 23-36, особенно ст. 32; 13. 1) (*Anderson.* 1996; та же схема присутствует в Посланиях ап. Павла, ср.: Флп 2. 5-11; Кол 1. 15-20; Евр 1. 1-4). Наконец, характерное содержание имеет ряд христологических титулов, напр. Сын Божий, Сын Человеческий, Мессия, к-рые получают в Евангелии от Иоанна толкование, отличное от толкования синоптических Евангелий. Нек-рые

образы и именования встречаются только в четвертом Евангелии.



Ап. Иоанн Богослов. Икона. 2-я четв. XVI в.
(ВГИАХМЗ)

1. Логос. В НЗ выражение «Слово (λόγος) Божие» встречается один раз - в Откр 19. 13. Но в греч. философии понятие «логос» используется часто (Walton. 1911). Уже у Гераклита (ок. 520 - ок. 460 до Р. Х.) логос - это вечный принцип порядка мироздания (Wilcox. 1994; Bartling. 1990). У стоиков - божественный разум, принцип разума в мироздании. Понятие «Слово Божие» присутствует и в евр. мысли. Бог сотворил с помощью Слова мир (ср.: Быт 1; Пс 32. 6). У пророков «Слово (dābār) Господне» почти персонифицируется: оно «пришло» (hāyā - букв. было) к пророку (ср.: Ос 1. 1; Иоиль 1. 1), с помощью Слова Бог исцеляет (Пс 106. 20), послушание Слову Бога дает жизнь (Втор 32. 46-47), Слово освещает путь, ведущий к Богу (Пс 118. 105). Подобие концепции Логоса, содержащейся в Евангелии от Иоанна, по мнению ряда толкователей (Brown R. 1966; Grundmann. 1985 и др.), можно видеть в иудейских представлениях о Премудрости

Божией. В Притч 8. 22-31 говорится, что Премудрость существовала «искони», прежде создания мира; с ее помощью Бог создал мир; она приносит свет и жизнь обретающим ее; но большинство людей отвергли ее, как отвергли Слово неуверовавшие в Него, согласно Евангелию от Иоанна (Ин 1. 10-11). Господь повелел Премудрости «поселиться» среди людей (Сир 24. 9). Глагол «поселиться» в Сир 24. 9 - того же корня, что и использованный в Ин 1. 14 *οκηνώω* (разбивать шатер).

Важное место понятие «Логос» занимало в учении иудейского философа *Филона Александрийского* (род. в 21 или 28 г. до Р. Х.), пытавшегося истолковать евр. религию в категориях эллинистической философии (Winston. 1985). У Филона Логос - посредник между Богом и мирозданием, дающий ему смысл, орудие Божие в творении мира. Филон развивает учение о двух силах Бога (ср. в раввинистической лит-ре «две меры», *middôt*), соотнося их с именами Бога. У Филона эти силы часто определяются как творческая и управляющая. В толковании на Исх 25. 22 он описывает ковчег завета и идентифицирует 2 херувимов с этими силами, посреди к-рых - Логос: «И от Логоса, как от источника, изливаются две силы. Одна из них - творческая сила, через которую Творец сотворил и устроил все существующее. Она называется «Богом». Другая - царская сила, ибо через нее Творец правит тварями. Она называется «Господом»» (*Philo. Quaest. in Exod. 2. 68*). В Логосе Филона, т. о., совмещаются

две силы Божии - творить и царствовать. Поэтому, по мысли александрийского философа, Логос можно назвать «Богом» и «Господом».

И. Б. использует оба именованния для обозначения Христа (ср.: Ин 1. 1; 20. 28). Согласно Евангелию, посредством Логоса был создан мир (1. 3); воплощенный Логос осуществляет суд Божий над миром (5. 22, 27). Однако при использовании заложенных в словах λόγος и *dabār* смысловых оттенков (см. разд. «Бог Сын» в ст. [Евангелие](#)) И. Б. предлагает новое и оригинальное учение - о предвечном рождении Сына от Отца, а термин λόγος здесь употребляется для указания на Божественную Личность Сына Божия. Как и ветхозаветное *dabār*, λόγος является творческим началом, но не безличной силой Божества, а самостоятельной Личностью (Глубоковский. 1928. С. 97). Будучи вечным проявлением самосознания Бога, эта Личность есть λόγος, высказанный Разум, абсолютное Слово, что роднит это евангельское учение с концепциями логоса в греч. мысли.

2. Бог. Использование термина λόγος представляет непростую проблему для толкователей. С одной стороны, говорится, что «Слово было у Бога» (Ин 1. 1), с др.- оно отождествляется с Богом: «Слово было Бог (θεός)» (1. 1). Православные экзегеты толкуют последнее высказывание традиционно в свете Никейского Символа веры, утверждающего [единосущие](#) Сына и Бога Отца и полноту Божественной природы Христа-Логоса как Второй Ипостаси Св. Троицы (Athanas. Alex. Contr.

Арол. 8 и др.). Такая интерпретация опирается непосредственно на свидетельство Ин 20. 28, где ап. Фома исповедает Иисуса Христа Господом и Богом. Эта мысль подтверждается и нек-рыми др. логиями, подчеркивающими единство Иисуса Христа и Бога Отца (8. 16-20; ср.: 10. 30, 38; 14. 10), и косвенно обвинениями противников Христа, что Он «делал себя равным Богу» (5. 18), «делал себя Богом» (10. 33). Совр. зап. исследователи, однако, рассматривают выражение «Слово было Бог» как метафору о полномочиях, дарованных высшей властью. В качестве примера указывают на подобные представления при имп. Домициане (81-96 по Р. Х.), к-рый требовал называть себя «Господом и Богом». Большинство протестант. исследователей истолковывает это выражение в контексте евр. монотеизма, связывая понятие «Слово Божие» с понятием «посланник Божий» (шалиах), упоминающимся в раввинских писаниях. Шалиах - своего рода представитель, посылаемый с определенной задачей или миссией и наделяющийся при этом особой властью. Раввины часто говорили: «Посланник равен самому посылающему» (Мишна. Берахот. 5. 5; Вавилонский Талмуд. Бава Меция. 96а; Хагига. 10b; Менахот. 93b; Назир. 12b; Киддушин. 42b, 43a). Т. е. обращение с посланником приравнивалось к обращению с пославшим.

В этом контексте раввинистического представления о посланничестве Иисус Христос в Евангелии от Иоанна понимается экзегетами как главный

посланник, через которого действует Бог. В качестве таких посланников у раввинов могли выступать архангелы Гавриил и Михаил, евр. патриархи (Енох, Моисей) или персонифицированные Божественные атрибуты (Премудрость, Слово). У И. Б. Слово связано прежде всего с творением мира Богом, где Логос исполняет замысел Бога (Ин 1. 3), в чем зап. исследователи склонны видеть параллель с взаимоотношением Логоса и Бога у Филона.

Иисус Христос в Евангелии от Иоанна показан совершающим действия, являющиеся Божественной прерогативой: Он судит (5. 22, 27, 30; 8. 16, 26; 9. 39; 12. 47-48), воскрешает мертвых, дарует жизнь (5. 21, 25-26, 28-29; 6. 27, 35, 39-40, 50-51, 54-58; 10. 28; 11. 25-26), не соблюдает субботу (5. 1-18; ср.: 7. 21-23), т. е. совершает то, что, согласно евр. представлениям, возможно только Богу.

3. Речения Христа с формулой «Я есмь» являются особенностью Евангелия от Иоанна. В 7 случаях эта формула имеет предикаты, использующие важные иудейские символы («хлеб жизни» - 6. 35; *Billerbeck. Kommentare. S. 483* (ср. ст. 51: «хлеб живой»); «свет миру» - 8. 12; 9. 5; ср.: 1 Енох 58. 3; «дверь» - 10. 7, 9; Пс 117. 20; «пастырь добрый» - 10. 11, 14; *Billerbeck. Kommentare. S. 537*; путь, истина и жизнь - 14. 6; *Billerbeck. Kommentare. S. 361-362*; «истинная виноградная лоза» - 15. 1, ср. ст. 5; Ис 5. 1-7; 27. 2-6; Иер 2. 21; мн. др.; *Billerbeck. Kommentare. S. 563*). Формулы без

предикатов (8. 24, 28, 58; 13. 19), согласно патристической традиции, основаны на ветхозаветном Откровении имени Бога Израилю через Моисея (Исх 3. 14): 'ehye 'ăšer ehye (букв. «Я есть Тот, кто Я есть»). Это событие понимается отцами Церкви и раннехрист. авторами как явление Христа-Логоса (напр.: *Ambros. Mediol. De fide. I 13. 83; V 1. 26; Clem. Alex. Paed. I 9. 84; Iust. Martyr. I Apol. 62-63; Iren. Dem. 46; Idem. Adv. haer. IV 10. 1; Tertull. Adv. Prax. 16*). В Септуагинте это имя переведено как ἐγώ ἰμι ὁ ὢν (Я - Сущий), тем самым подчеркивается единственность природы Бога как источника жизни (этому переводу следует синодальный перевод: «Я есмь Сущий» - Исх 3. 14). В Ин 8. 48-58 в полемике с иудеями Христос говорит о Своем вечном существовании: «Прежде нежели был Авраам, Я есмь» (8. 58), утверждая Свой Божественный статус. Важно здесь также то, что в отличие от Авраама (который «был», греч. γενέσθαι), Христос «есть» (ἐγὼ ἰμί). Это согласуется с тем, что, видимо, составляет основную тему Евангелия: Иисус Христос имеет Сам и дает другим вечную жизнь (20. 30-31; ср.: 3. 16, 36; 4. 14; 5. 21-26; 6. 33, 35, 44, 51-58, 68; 10. 10, 17-18; 11. 25; 14. 6; 17. 2-3).



«Я есмь хлеб жизни». Миниатюра из Хлудовской Псалтири. Сер. IX в. (ГИМ. № 129-д. Л. 76 об.)

4. Сын Божий. В Евангелии от Иоанна и в Посланиях ап. Иоанна Христос называется «Сыном Божиим» (ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ - Ин 1. 34, 49; 10. 36; 11. 4, 27; 20. 31; 1Ин 3. 8; 4. 15; 5. 5, 20), а христиане - «чадами Божиими» (τέκνα θεοῦ), к-рые «от Бога родились» (Ин 1. 12-13). Это различие говорит об отношении Иисуса Христа к Богу Отцу, к-рое подчеркивается христологическим титулом Единородный (μονογενής; «Единородный от Отца» (μονογενής παρὰ πατρός) - Ин 1. 14).

О Христе в Евангелии неоднократно говорится, что Он послан Отцом (3. 34; 5. 36 и др.). Об этом свидетельствует и Сам Христос: «Отец любит Сына и все дал в руку Его» (3. 35). Тем не менее сыновство Иисуса Христа подчеркивает Его зависимость от Отца и послушание Отцу («...Сын ничего не может творить Сам от Себя, если не увидит Отца творящего: ибо что творит Он, то и Сын творит также» (5. 19; ср.: 7. 28; 8. 26, 42; 10. 32, 37; 12. 49)). Сын делает все в совершенном согласии с волей Отца («Как Отец знает Меня, [так] и Я знаю Отца» - 10. 15). Поэтому Сын «открывает» Отца («Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил» - 1. 18; ср.: 8. 38; 15. 15; 17. 25-26). Евангельские слова о единстве Отца и Сына указывают прежде всего на Их единство в деле

откровения и спасения человечества (8. 16; 10. 25-30; 14. 10-11; 17. 10).

5. Мессия. В НЗ только в Евангелии от Иоанна приводится транслитерация евр. (арам.) термина «Мессия» греч. буквами - Μεσσίας (1. 41; 4. 25). Форма «Христос» (Χριστός) встречается 17 раз, сочетание «Иисус Христос» - дважды (1. 17; 17. 3). Иоанн Креститель говорит, что не считает себя Мессией (1. 20; 3. 28); ученики Иисуса исповедуют Его Мессией уже в самом начале Его служения (1. 41); самаряне (4. 29) и иудеи (7. 25-31, 40-44, 52) спорят о Его мессианстве; исповедание Иисуса Мессией может привести к отлучению от синагоги (9. 22; ср.: 16. 2). Как и в синоптических Евангелиях, Иисус публично не объявляет Себя Мессией и даже прямо не отвечает на вопрос, Мессия ли Он (10. 24-30). Согласно И. Б., вера в мессианство Иисуса всегда возникает в результате личного общения с Христом (1. 41; 4. 26-29). Концепция мессианства Евангелия от Иоанна не исключает, однако, и традиц. «политический» аспект: Мессия - помазанный Богом царь (6. 15; 18. 33-37). Мессианство Иисуса в широком смысле понимается евангелистом только через призму Его Богосыновства (20. 31). Споры о мессианстве Иисуса в Евангелии от Иоанна возникают гораздо чаще, чем в синоптических Евангелиях.

6. Сын Человеческий. Особенности содержания понятия «Сын Человеческий» у И. Б., по мнению ряда

экзегетов, объясняются тем, что оно могло быть заимствовано из иного, нежели синоптические Евангелия, предания (*Ladd. 1993; Smalley. 1978*; хотя Дж. Элленс (*Ellens. 2006*) прослеживает общие для 4 Евангелий параллели с рядом ветхозаветных прообразов - Быт 28; Дан 7-9; ср.: 1 Енох 37-71). Если в синоптических Евангелиях прежде всего говорится о служении Сына Человеческого в мире (Мф 9. 6; Мк 2. 10; Лк 5. 24), о Его страданиях, уничижении и смерти (Мф 17. 12; Мк 8. 31; 9. 31; Лк. 9. 22; 24. 7) и о Его славном Втором пришествии (Мф 10. 23; 24. 27; 25. 31; Мк 8. 38; 13. 26; Лк. 18. 8) (*Ladd. 1993*), то в Евангелии от Иоанна подчеркивается Его служение как Судии мира (Ин 5. 27). Титул «Сын Человеческий» применительно ко Христу связан с Его искупительной смертью (12. 32-33) и с Его функцией посредника между Небом и землей (1. 51; 3. 13; ср.: 6. 27, 62) (*Reynolds. 2008*). Эти 3 аспекта в богословии И. Б. тесно взаимосвязаны: смерть Иисуса Христа и есть Его «вознесение» к Отцу (ср.: 3. 14), момент прославления (12. 23; 13. 31) и кульминация в Его служении как посредника между Богом и человеком (12. 32).

7. Пророк. В неск. местах Евангелия от Иоанна Христос назван Пророком. Вопрос, можно ли понимать этот титул как христологический (*Dodd. 1953; Boismard. 1993*) или евангелист его отвергает, подчеркивая превосходство Христа над пророками и Моисеем (6. 30-35)

(*Meeks. 1967; Kastner. 1967*), в совр. экзегетической лит-ре окончательно не решен.

Пророк наделен божественной властью, и по этой причине Иисуса Христа исповедует «пророком» исцеленный слепой (9. 17), признавая, что Он - «от Бога» (9. 16). Когда Христос насыщает 5 тыс. человек, Его называют «тем Пророком, Которому должно прийти в мир» (6. 14); многие думали, что «Он точно пророк» (7. 40). В последних 2 случаях термин употребляется с определенным артиклем, т. е. речь идет не просто об одном из пророков, но о Пророке, Которому должно прийти в последние времена, согласно пророчеству Моисея во Втор 18. 15 (*Glasson. 1963*). Такого пророка ожидали самаряне (ср.: Ин 4. 19) и кумранская община (4QTestim 5-8).

Евангелист, возможно, использует этот термин, чтобы подчеркнуть превосходство Христа над ветхозаветными пророками и Его спасительное служение как служение посредника между Богом и человечеством, в лице Которого человечество встречается с Самим Богом (Ин 12. 45; 14. 7-10), и, принимая Которого, оно принимает Самого Бога (8. 19; 12. 44; 13. 20; 17. 8; ср.: 15. 23).



«И слово стало плотью...» Миниатюра из Евангелия Бернарда Хильденсхаймского. 993–1022 гг. (б-ка собора в Хильденсхайме. Hs. 18. Fol. 174r)

8. Знамения. Согласно 20. 30-31, о знамениях Христа написано: они творятся, чтобы пробудить в читателях веру, что «Иисус есть Христос, Сын Божий». Смысл и роль описанных чудес (в синодальном переводе словами «знамение» и «чудо» передается греческое σημείον), однако, остается предметом научных дискуссий. В частности, обсуждаются вопросы: как определить само понятие «знамение», его функцию, как знамение соотносится с верой.

В синоптических Евангелиях знамение - действие, подтверждающее истинность слов Христа (ср.: Мк 8. 11-12 - Христос отказывается совершить подобное действие), или же предзнаменование апокалиптических событий (Мк 13. 4, 22). В синоптических Евангелиях чудеса часто называются «силами» (Мф 11. 21, 23). В ВЗ, особенно в кн. Исход и в пророческих писаниях, «знамением» считается

любое вмешательство Бога в человеческую историю (Köstenberger. 1998).

Если в синоптических Евангелиях рассказывается о множестве чудес, совершенных Христом, то в Евангелии от Иоанна большинство комментаторов в качестве «знамений» выделяют только 6 чудес: превращение воды в вино (2. 1-11); исцеление сына царедворца (4. 46-54); исцеление расслабленного при купальне Вифезда (5. 1-9); насыщение 5 тыс. чел. (6. 1-13); исцеление слепорожденного (9. 1-12); воскрешение Лазаря (11. 1-44). Предметом экзегетических споров остается вопрос о нек-рых др. чудесах как о знамениях. Исследователи иногда причисляют к ним хождение по водам (6. 16-21; Fortna. 1970); распятие и воскресение Христа (19-20) и чудесный улов (21. 1-8). К знамениям иногда относят очищение храма (2. 13-17; Beasley-Murray. 1987; Carson. 1991); указание Христа на ветхозаветный прообраз событий Его жизни, крестной смерти и вознесения - вознесение Моисеем змея в пустыне (Числ 21. 9; Ин 3. 14-15; Brown R. 1966); помазание Христа (12. 1-8; Dodd. 1953); вход в Иерусалим в 12. 12-16 (Dodd. 1953). Для обозначения более широкого спектра деяний Христа И. Б. использует слово «дела» (ἔργα; 5. 20, 36; 7. 3; 9. 4; 10. 25, 32, 37-38; 14. 10-12; 15. 24).

Большинство исследователей согласны в том, что «знамения» показывают прежде всего действие Самого Бога во Христе, т. е. мессианство Иисуса (Fortna. 1970; Köstenberger. 1998). Чудеса исцеления больных и воскрешение Лазаря свидетельствуют о

животворящей силе Христа (5. 25). Превращение воды в вино и насыщение многих знаменуют исполнение надежды на изобилие, которое принесет Мессия (1 Енох 10. 19; 2 Вар 29. 5; *Iren. Adv. haer.* V 33. 3). Прозрение слепорожденного связано с характерными для Евангелия от Иоанна образами - тьма и свет, духовное видение и вера, суд и грех. Знамения не просто доказывают Божество Христа, но свидетельствуют о спасении Богом мира через Иисуса Христа, исполняющего волю Отца. Бог в конце времен вошел в человеческую историю: «И Слово стало плотью и обитало с нами» (Ин 1. 14). Обладатель животворящей силы, Христос подает спасение всему тварному миру через знамения; смысл Его служения выражается образами того, что, согласно иудейским представлениям, является самым необходимым для жизни: хлеб (Исх 16. 12 сл.; Ин 6. 32-33), вода (Зах 13. 1; 14. 8; Иез 47. 1; Ис 12. 3; 2. 3-10), вино (Ам 9. 13-14; Ос 14. 8; Иер 31. 12; Ин 3. 10), исцеление человеческого тела (Иер 14. 19; 46. 11; Лев 14. 3; Ис 19. 22; Ин 5. 2-9; 9. 1-7), возвращение к жизни, воскрешение (4 Цар. 13. 21; Иез 37. 1-14; Ин 11. 1-44).

«Знамения», т. о., ведут к вере не столько в чудотворную силу Христа, сколько в то, что во Христе действует Сам Бог, открывая Себя в Нем и исполняя Свой Промысл о спасении человечества. Для спасения недостаточно веры в чудодейственную силу Христа (*Bultmann.* 1941; *Kysar.* 1993; *Koester.* 2003 и др.),

очевидцы чудес не становятся верующими, как, напр., фарисеи (гл. 9), иудеи (2. 23-25; гл. 6), Никодим (ср.: 3. 1-2) и расслабленный у купели Вифезда (5. 13). В Евангелии от Иоанна особо подчеркивается эта мысль: «Столько чудес сотворил Он пред ними, и они не веровали в Него» (12. 37), т. е. не признали в свершившемся чуде «знамения» как действия Бога во Христе.

Вместе с тем нек-рые люди уверовали во Христа, не увидев знамения, - их вера не выше и не ниже веры тех, кто были очевидцами знамений: «Блаженны невидевшие и уверовавшие» (20. 29). «Видение» отождествляется, т. о., с «пониманием» того, что Бог через Иисуса Христа спасает людей (*Dodd. 1953*).

II. Сотериология. Принципиально важными для понимания сотериологии четвертого Евангелия являются слова «первосвященнической» молитвы Христа: «Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа» (17. 3). В этих словах толкователи отмечают ряд важных моментов. Прежде всего евангельская керигма формулируется с помощью понятия «вечная жизнь», которое в синоптических Евангелиях не играет ведущей роли. Смысл прихода Сына Божия в том, чтобы даровать людям откровение о вечной жизни. Среди толкователей нет единства в вопросе о возможном историко-религ. контексте этого понятия. Нек-рые видят его в чаяниях евр. народа на восстановление Израиля как жизни грядущего века (ср.: Дан 12. 2; Ps. Sol. 3. 12;

13. 11; 14. 10; 1 Енох 37. 4; 58. 3; 1 QS 4. 7)
(*Dennis*. 2006).

Др. комментаторы усматривают в сотериологическом понятии «вечная жизнь» индивидуалистический аспект (*Harner*. 1993). Р. Бультман утверждал, что этот термин является интерпретацией синоптического понятия «Царство Божие» с характерными для иудаизма политическими коннотациями, но неск. измененного с учетом эллинистической аудитории, к-рой была хорошо знакома антитеза времени и вечности.



Иисус Христос — Добрый Пастырь. Роспись катакомб Присциллы в Риме. Кон. III в.

В понятии «вечная жизнь», неотъемлемом от понятия «обожение», эпитет «вечная» указывает прежде всего на Божественное бытие, т. к. только к Богу применимо понятие «вечной жизни» в абсолютном смысле, что подчеркивается евангелистом: «...Отец имеет жизнь в Самом Себе» (Ин 5. 26). Этим же атрибутом Божественного бытия наделен Сын: «...так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе» (5. 26). Вечная жизнь дается и уверовавшим во Христа (10. 28).

Еще одна особенность понятия «вечная жизнь» состоит в том, что эта жизнь может быть дарована верующему уже в наст. времени (3. 36; 5. 24-26). Не отрицая, что верующие умрут и воскреснут (11. 25), Христос в Евангелии говорит об обретении ими вечной жизни уже теперь. Т. о., «вечная жизнь» уже присутствует, ибо через Иисуса Христа люди обретают познание Бога и общение с Ним. Она определяет жизнь человека как в нынешнее время, так и после смерти.

Наконец, вечная жизнь обретается через знание: «Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа» (17. 3). Эти слова исследователи понимают по-разному: как указание на определенное качество вечной жизни (*Dodd.* 1953), как отождествление жизни и познания (*Barrett.* 1978). Нек-рые усматривали в данном месте влияние гностиков (*Bultmann.* 1941). Но большинство считает, что в основе гносеологии Евангелия от Иоанна лежит ветхозаветное представление о познании как личном отношении к чему- или кому-либо (ср.: Быт 4. 1; Пс 1. 6; напр., познание Бога ветхозаветными праведниками - 1 Цар 3. 7). Познание Бога предполагает личные отношения с Ним (*Ladd.* 1993), построенные по образу внутритроичных отношений (ср.: Ин 15. 26-27; 14. 7), и именно это отличает ученика Христова от др. людей (16. 2-3; 17. 6, 25). Часть толкователей понимает спасение в Евангелии от Иоанна как живое, личное общение с воскресшим

Христом (*Cullmann. 1953; Brown R. 1966; Dodd. 1953* и др.), другие - как принятие принесенного Христом откровения (ср.: Ин 14. 6)

(*Bultmann. 1941; Müller. 1961; Forestell. 1974*).

Важную роль при этом играет образ Иисуса Христа как «свет миру» (Ин 8. 12; 9. 5). С учетом того что в ВЗ свет символизирует руководство и наставление (ср.: Пс 26. 1), принесенное Христом откровение понимается как путь, по которому должны идти люди, чтобы обрести спасение.

Тема смерти Иисуса Христа в христологии Евангелия от Иоанна уступает по важности теме - Христос как воплощенная Истина. Мн. экзегеты считают, что Его смерть у евангелиста И. Б. не понимается как искупительная в той степени, как в синоптических Евангелиях

(*Bultmann. 1941; Forestell. 1974; Loader. 1989; Käsemann. 1971*). По мнению других, евангелист уверен в искупительном характере страданий Христа как Жертвы за грехи, хотя выражена эта мысль недостаточно явно: на такое понимание смерти Христа могут указывать слова Иоанна Крестителя: «Вот Агнец Божий, Который берет [на Себя] грех мира» (Ин 1. 29; ср.: 1. 36), а также притча о Добром Пастыре (10. 1-16), который «полагает жизнь свою за овец» (10. 11, ср. ст.

15; *Kohler. 1987; Carson. 1991; Beasley-Murray. 1987; Turner. 1990; Moody Smith. 1992*).

Большинство исследователей уверены, что в Евангелии от Иоанна служение Иисуса Христа (независимо от того, понимается оно как дарование

откровения или как искупление) достигает своего завершения и исполнения в смерти Иисуса Христа. Отличительные особенности ее понимания у евангелиста следующие:

1. И. Б. представляет смерть Христа как событие прославления (12. 16, 23). В отличие от синоптических Евангелий, в которых говорится о предстоящих страданиях и крестной смерти Сына Человеческого (Мф 16. 21; Мк 8. 31; 9. 12; Лк 9. 22; 17. 25), в Евангелии от Иоанна описывается это событие с использованием термина «вознесение» к славе (Ин 3. 14; 8. 28; 12. 32). Связь между смертью Христа и Его славой толкуется исследователями по-разному: сама смерть есть явление славы Христа (*Moody Smith*. 1992); смерть понимается также как «исход» Иисуса из мира к славе (т. е. переход из одного состояния в другое - *Ashton*. 1991; *Käsemann*. 1971).

2. Смерть Христа собирает воедино народ Божий (ср.: Ин 10. 1-16; 11. 47-52).

3. Смерть Христа показывает Его любовь к тем, кто последовали за Ним (13. 1), и любовь Бога к миру (3. 16-17) (*Bultmann*. 1941; *Moloney, Harrington*. 1998). Она становится примером любви для Его учеников (13. 14-15).

Одной из наиболее важных тем сотериологии Евангелия от Иоанна является «вера»: акцент на ее необходимости для спасения отличает сотериологию этого Евангелия от сотериологии синоптических

Евангелий (Swartz. 1971). Толкователи не дают однозначного ответа на вопрос, что это означает. Нек-рые считают, что вера, основанная лишь на демонстрации чудес-знамений, не может привести к спасению, если она не станет глубоким духовным пониманием и видением (Bultmann. 1941; Cullmann. 1953), к-рое уже не нуждается в знамениях (20. 29; Fortna. 1970; Carson. 1991; Collins. 1990).

III. Эсхатология. Если центральной темой провозвестия Иисуса Христа, согласно синоптическим Евангелиям, является эсхатологическое Царство Божие, наступление к-рого ожидают в будущем (Мк 14. 62), то у И. Б. на передний план выступает тема «вечной жизни», доступной верующим уже в наст. время (ср.: беседа на Тайной вечере о присутствии Христа среди верующих через Св. Духа и через таинства (Ин 13-16)). Этот аспект богословия И. Б. исследователи называют «осуществленной эсхатологией» (realized eschatology), полагая при этом, что И. Б. либо трансформировал в такой «христианский мистический эзотеризм» (Dodd. 1953) апокалиптическое предание других евангелистов, либо заимствовал свое предание из иных источников (отличных от источников синоптических Евангелий) (Robinson. 1985), для к-рых не было характерно ожидание близкого конца.

Грядущее и настоящее сосуществуют в эсхатологии И. Б.: «Наступает время, и настало уже...» (Ин 5. 25). Эта двуплановость характерна для таких ключевых

понятий богословия Евангелия, как суд - он уже свершился (3. 16-21), еще только совершается ныне (ср.: 9. 39) и грядет в будущем (12. 48); как воскресение - уже свершающееся в служении Христа (5. 21, 24, 26) и еще предстоящее (6. 39-40, 54). Победа над князем мира уже одержана («Ныне князь мира сего изгнан будет вон» - 12. 31), но верующие еще будут страдать от его власти до Второго пришествия Христа (главы 15-16).

Ключ к пониманию этой двуплановости дается евангелистом в диалоге Иисуса Христа и Марфы (11. 20-26): понятие о воскресении как событии будущего («знаю, что воскреснет в воскресение, в последний день» - 11. 24) Христос связывает со Своим нынешним служением («Я есмь воскресение и жизнь» - 11. 25). Грядущие события истории человечества, т. о., становятся реальностью нынешнего времени во Христе.

Подобная эсхатология встречается и в синоптических Евангелиях, где вся история человечества находит свое совершение во Христе (Мф 1. 1-17; Лк 3. 23-38).

IV. Пневматология. Термин «Параклит» в НЗ используется только в писаниях И. Б. В Первом Послании Иоанна так именуется Христос (Ходатай - 1 Ин 2. 1), в Евангелии - Св. Дух (Ин 14. 26; 15. 26). Слово *παράκλητος* означает «призванный», в I в. употреблялось чаще всего как юридический термин: «параклитом» назывался тот, кто был призван одной

из сторон на суде в качестве свидетеля, или же тот, кто ходатайствовал, подавал прошения за подсудимого, т. е. адвокат (раввины использовали заимствованное из греч. языка слово *paraqlit* со значением «адвокат-защитник» - Пирке Авот. 4. 11). Роль Параклита как свидетеля и обличителя подчеркивается в Ин 15. 26 и 16. 8-11.

Правосл. экзегеты традиционно понимают Параклита прежде всего как Духа Истины (14. 17), призванного учить и наставлять (14. 26; 16. 13), «свидетельствовать» о Христе (15. 26; ср.: 16. 8-11) (см. ст. [Святой Дух](#)).

V. Экклезиология Евангелия от Иоанна, как отмечают исследователи, имеет ряд особенностей. И. Б. не использует слово «церковь», ἐκκλησία (часто встречающееся в Деяниях св. апостолов и в синоптических Евангелиях - ср.: Мф 16. 18; 18. 17). И. Б. не упоминает нек-рых важных событий истории основания христ. Церкви: избрание 12 апостолов (ср.: Мф 10. 1-4; Мк 3. 13-19; Лк 6. 12-16), дарование права вязать и решить (ср.: разговор Христа с ап. Петром - Мф 16. 18-19). Кроме того, понятие «апостол» (ἀπόστολος) как особый чин служения в четвертом Евангелии отсутствует: ближайшие ученики Христа называются просто Двенадцатью (Ин 6. 67, 70-71; 20. 24). Ничего не говорится об их особом даре - власти над нечистыми духами (ср.: Мф 10. 1; Мк 3. 15; Лк 9. 1). Власть прощать грехи и дар Св. Духа дается не только Двенадцати, но вообще всем ученикам (Ин 20. 21-

23). В Евангелии от Иоанна ученики не постоянно с Христом, часто они вообще не упоминаются.

Наконец, в словах Ин 6. 45 («...Всякий, слышавший от Отца и научившийся, приходит ко Мне»)

толкователи иногда усматривают акцентирование евангелистом личных отношений верующего с Богом (ср.: 4. 20-23; *Moule*. 1962).

Правосл. экзегеты, так же как и нек-рые западные (напр.: *Hamid-Khani*. 2000), отрицают вывод о сугубо индивидуалистском отношении человека с Богом в четвертом Евангелии на основании ряда фактов: особого внимания евангелиста к заповеди Христа о любви, положенной в основу правил жизни церковной общины (15. 12-17); изображения единства между Отцом и Сыном как примера для христ. общины (ср.: «Я в них, и Ты во Мне; да будут совершены воедино, и да познает мир, что Ты послал Меня и возлюбил их, как возлюбил Меня» - 17. 23).

Для Евангелия от Иоанна характерно противопоставление мира, пребывающего во тьме, и общины уверовавших во Христа (Церкви), пребывающих в свете истины, принесенной Христом. Понятие «мир» у И. Б. может означать тварный мир (1. 10; 17. 24), человеческий род (3. 16-17; 12. 46), людей, противостоящих откровению Бога во Христе (ср.: 1. 5; 12. 46 и др.). Церковь обособлена от окружающей враждебной среды (15. 18-19; 16. 33), но она имеет и особую миссию - ведомая Св. Духом, она должна свидетельствовать об истине (17. 14, 18), обличать мир «о грехе» (16. 8), призывая его к покаянию и познанию Бога (ср.: 17. 21).

Эти особенности экклезиологии Евангелия от Иоанна можно объяснить целью, к-рую ставил перед собой евангелист,- показать исполнение и преодоление ветхозаветных прообразов в эсхатологическое время пришествия Христа, демонстрируя, т. о., радикальную новизну (реальность) отношений человека с Богом. Другие евангелисты в отличие от И. Б. подчеркивали прежде всего преемственность новозаветных религ. установлений по отношению к ветхозаветным, как их исполнение (особенно евангелист Матфей). В основе христ. Церкви, к-рая, согласно Евангелию от Иоанна, хотя и устроится по образу ветхозаветной, лежит не принцип иерархии власти, а любовь Бога к людям и любовь верующих друг к другу (*Anderson*. 1996). Этот «персональный» момент экклезиологии проявляется в притче о Добром Пастыре (Ин 10. 1-18); в речи Христа об Истинной Лозе (15. 1-10); в повествовании о Тайной вечере (главы 15-17); в вопросе к ап. Петру, любит ли он Христа (21. 15-19), возможно, как «уточнении» того, что было сказано в Мф 16. 16-18 о даре власти вязать и решить (Мф 16. 19).

Иером. Николай (Сахаров)

Экзегеза Евангелия от Иоанна в древней Церкви

Считается, что первым толкование на Евангелие от Иоанна составил ученик гностика Валентина Ираклеон (видимо, до 170 г., поскольку его упоминает сщмч. Иринеи Лионский), использовавший аллегорический метод и толковавший текст Евангелия через призму учения Валентина (изд.: *Völker W. Quellen zur Geschichte der*

christlichen Gnosis. Tüb., 1932. S. 63-86; *Brooke A. E.* The Fragments of Heracleon. Camb., 1891; *Janssens Y.* Héracléon: Commentaire sur l'Évangile selon S. Jean // Le Muséon. 1959. Vol. 72. P. 101-151; 277-299).

Опровергнуть этот гностический комментарий взялся Ориген, к-рый в течение 10 лет с перерывами (приблизительно с 231 по 242) составил 32 книги толкований на Ин 1-13 (на греч. языке из них сохр. книги 1, 2, 6, 10, 13, 19, 20, 28, 32, а фрагменты 2-й и 5-й книг - в Филокалии; изд.: *Origenes Werke* / Hrsg. E. Preuschen. Lpz., 1903. Bd. 4. (GCS; 10); рус. пер.: *Ориген.* Коммент. на Евангелие от Иоанна / Пер., предисл.: А. Г. Дунаев // БТ. 2003. Сб. 38. С. 97-119; цитаты из толкования на Евангелие от Иоанна, приписываемые Оригену в катенах, вероятно, ему не принадлежат).

В IV в. Евангелие от Иоанна стало одним из ключевых текстов в тринитарных и христологических спорах. Поэтому практически у каждого христ. автора эпохи Вселенских Соборов можно встретить толкование того или иного отрывка из этого Евангелия.

Из систематических комментариев на четвертое Евангелие, составленных в IV в. как правосл., так и неправосл. авторами, в катенах сохранились фрагменты толкований *Астерия Софиста*, свт. *Евстафия Антиохийского*, *Феодора Ираклийского*, *Аполлинария Лаодикийского* (изд.: *Reuss.* 1966. S. 177-186).

В 1941 г. в г. Тура (Египет) были обнаружены фрагменты толкования Дидима Слепца на Евангелие от Иоанна (принадлежность найденного текста Дидиму была доказана Л. Дутрело: *Doutreleau L., Aucasne J. Que savons-nous aujourd'hui des papyrus de Toura? // RechSR. 1955. Vol. 43. P. 167-168*). Толкование Дидима на это Евангелие упоминал блж. Иероним (*Hieron. De vir. illustr. 109*), а фрагменты сохранились у прп. *Иоанна Дамаскина* в «*Sacra parallela*» (PG. 96. Col. 484A; *Reuss. 1966*). В кодексе VIII из Туры содержится фрагмент толкования на Ин 6. 3-33 (изд.: *Did. Alex. Kommentar zum Johannes-evangelium, Kap. 6, 3-33 / Hrsg., übers. u. erkl. von B. Kramer // Kleine Texte aus dem Tura-Fund. Bonn, 1985. S. 58-103*). Хотя фрагмент сильно поврежден и имеет лакуны, он явно представляет собой отрывок последовательного толкования новозаветного текста. Еще в XIX в. П. А. де *Лагард* обнаружил 2 фрагмента толкования Дидима на Ин 3. 25-29 в катенах на бохайрском диалекте копт. языка (ркп. IX в.) (изд.: *Lagarde P., de. Catenaе in Evangelia Aegypticae quae supersunt. Gött., 1886. Osnabrück, 1971r. S. 185-186*; критическое издание: *Henrichs A. Didymos in koptischer Übersetzung // ZfPE. 1969. Bd. 4. S. 219-222*). Однако возможно, что это толкование составлено *Аммонием Александрийским*, к-рый опирался на труды Дидима (*Reuss J. Der Presbyter Ammonius von Alexandrien und sein Kommentar zum Johannes-Evangelium // Biblica. 1963. Vol. 44. P. 163, 165*).

3 фрагмента, приписываемые Дидиму в араб. переводе катен (вероятнее всего, с копт. языка), указывал Г. *Граф* (*Graf. Geschichte. Bd. 1. S. 318*). Они сохранились в 2 рукописях - Vat. arab. 452, 1214 г. (из мон-ря св. Иоанна Колова) и Vat. arab. 410, XIII-XIV вв. Один из фрагментов с толкованием на Ин 3. 25 совпадает по содержанию с бохайрскими катенами. Два других (на Ин 1. 29 и 32) точных параллелей не имеют ни в копт., ни в греч. традициях. Известно еще ок. 10 копто-араб. рукописей, содержащих толкования Дидима, к-рые пока остаются неизданными.

Самыми популярными на христ. Востоке были 88 гомилий свт. Иоанна Златоуста (*Ioan. Chrysost. In Ioan // PG. 59. Col. 23-482*), составленные на греческом, но известные также в древних переводах на сир., копт., арм., груз., араб. языки. Только на сир. языке сохранилось толкование Феодора Мопсуестийского, изначально написанное на греч. языке (*Theodori Mopsuesteni Comment. in Evangelium Iohannis Apostoli / Ed. J. M. Vosté. Louvain, 1940. (CSCO; 115-116. Syr.; 62-63)*). Из обширного толкования на Евангелие от Иоанна свт. Кирилла Александрийского полностью сохранились книги 1-6 и 9-12 (*Cyr. Alex. In Ioan. // PG. 73. Col. 9-1056; 74. Col. 9-756; Cyrilli archiepiscopi Alexandrini In D. Ioannis Evangelium / Ed. P. E. Pusey. Oxf., 1872. 3 vol.; рус. пер.: Кирилл Александрийский, свт. Творения / Пер.: [М. Д. Муретов]. М., 2002. Кн. 3. Ч. 2-4*), книги 7-8 - только в катенах (*Reuss. 1966*). Фрагменты в сир. переводе - среди сочинений

Севира Антиохийского. Фрагменты толкования самого Севира Антиохийского известны в греч. катенах (*Cramer J. A. Catenae graecorum patrum in Novum Testamentum. Oxf., 1844. Vol. 2*).

Нонн Панополитанский (из Хмима) составил стихотворное переложение четвертого Евангелия (изд.: *Nonni Panopolitani Paraphrasis S. Evangelii Ioannis / Hrsg. A. Scheindler. Lpz., 1881*; рус. пер.: *Нонн из Хмима. Деяния Иисуса / Пер.: Д. А. Поспелов. М., 2002*).

Из лат. толкований в древней Церкви наиболее полное было составлено ок. 416 г. блж. Августином - 124 гомилии, охватывающие весь текст Евангелия от Иоанна (*Aug. In Ioan. // PL. 35; Sancti Aurelii Augustini In Ioannis Evangelium tractatus / Ed. R. Willems // CCSL. 1954. Vol. 36*). Авторитетными были также беседы на отдельные перикопы этого Евангелия свт. Григория Великого (*Greg. Magn. In Evang. // PL. 76. Col. 1075-1312*; рус. пер.: *Беседы на Евангелия. СПб., 1860*; то же // *Григорий Великий Двоеслов, свт. Творения. М., 1999. С. 7-428*).

Тенденции современной библейской критики

Одной из наиболее заметных перемен в совр. библеистике стало возвращение Евангелия от Иоанна в число источников, важных для изучения истории Палестины до 70 г. и ранних преданий о земном служении Иисуса Христа.

Еще в кон. XX в. преобладало мнение о том, что, поскольку Евангелие от Иоанна зависит от

синоптической традиции, а его особый материал является продуктом лит. деятельности автора-редактора, то исторической ценности оно не имеет (Brodie. 1993). Большинство реконструкций «исторического Иисуса» основывалось исключительно на синоптической традиции (иногда с добавлением сведений из апокрифических памятников, прежде всего «Евангелия Фомы»).

За пересмотр этого представления принялась группа ученых, возглавляемая П. Н. Андерсоном и Т. Тэтчером, оформившаяся в 2002 г. в постоянно действующий семинар при Обществе библейской лит-ры (John, Jesus, and History Group). Результаты работы семинара трудно обобщить, поскольку ученые не ставят перед собой задачи выработать единую т. зр. Однако можно выделить нек-рые общие для всех ступени в построении новых теорий.

Прежде всего было признано, что широко использовавшийся в библеистике XX в. критерий «множественной аттестации», согласно к-рому логики, представленные в наибольшем числе источников, являются наиболее достоверными (подробно изложен в работах Дж. Д. Кроссана и в публикациях «Семинара по Иисусу» (Jesus Seminar)), малопродуктивен при работе с Евангелием от Иоанна. Напр., многократное посещение Иисусом Христом Иерусалима, отраженное только в этом Евангелии, вполне реалистично и соответствует традиции эпохи (религ. паломничества на основные праздники), тогда как рассказ об однократном

посещении Иерусалима Иисусом Христом в синоптических Евангелиях представляет скорее искусственную лит. композицию, необходимую для объединения разновременного материала в единую линию повествования (Anderson. 2007). Если Евангелия составлялись «по горячим следам», то отбор более важных и менее важных событий было трудно произвести. Именно по этой причине другие евангелисты пропустили такое важное, с т. зр. И. Б., событие, как воскрешение Лазаря (Ин 11. 1-28), поскольку оно могло показаться всего лишь одним из ряда чудесных исцелений и воскрешений, совершенных Иисусом Христом (см., напр.: Мф 9. 18-26; 11. 5; Мк 5. 21-43; Лк 8. 40-56), к-рое к тому же могли совершать и апостолы (ср.: Мф 10. 8; Деян 9. 36-42).

Хотя в четвертом Евангелии иногда наблюдается смешение прямой речи Христа и комментариев евангелиста, это не исключает того, что в Евангелии могут содержаться не только отдельные подлинные речения Иисуса Христа в виде кратких афоризмов и притчей, но и Его подлинные развернутые речи, обращенные к ученикам. При этом способ передачи прямой речи в Евангелии в целом соответствует античным принципам, к-рые допускают творческое развитие и редактирование речей знаменитых людей при их включении в исторические повествования, а также дополнительную драматизацию повествования

(Hemer. 1989; Sterling. 1992; Bauckham. 2007).

Следов., при оценке исторической достоверности

речей в Евангелии от Иоанна должны использоваться те же критерии, что и при оценке историчности речей античных правителей, полководцев и т. п., встречающихся в сочинениях греко-рим. или ближневост. историков. Евангелие от Иоанна может быть исторически достоверно там, где отличается от синоптической традиции, прежде всего в том случае, если эти места не мотивированы богословскими или лит. предпочтениями писателя (*Moody Smith*. 1992). Напр., в повествовании о Страстях рассказ евангелиста Марка часто выглядит более богословски мотивированным, чем рассказ И. Б., а потому последний, отличаясь от первого, возможно более достоверен в деталях. Тема Агнца в Ин 1. 29, 36 может иметь исторические основания, а не отражать богословие евангелиста, т. к. не получает развития в дальнейшем повествовании. Не имеют отношения к богословским представлениям И. Б. мн. даты в четвертом Евангелии (напр., 46 лет строительства храма в 2. 20), топографические и географические реалии (1. 28; 3. 23, 26; 10. 40 и др.; особенно связанные с Иерусалимом - 2. 13; 5. 1-2; 7. 14; 8. 20, 59; 9. 7; 10. 22-23; 18. 1, 15, 28-29; 19. 13, 17; вообще из 31 топографического указания в Евангелии от Иоанна, что по количеству сопоставимо с синоптическими Евангелиями, 17 - уникальны), указание происхождения отдельных лиц (1. 44; 6. 71; 11. 1, 18-20; 12. 1, 4, 20-21; 13. 2; 19. 25, 38; 21. 2), расстояния (6. 17-19; 11. 18; 21. 8) и проч.

Изучение прямой речи Спасителя в Евангелии от Иоанна показало, что из Его примерно 530 слов 148 никогда не используются в нарративе этого Евангелия. При этом только 97 слов из 530 не встречаются среди слов Христа в синоптической традиции (Ensor. 2006). Стилистические различия между речами Христа в синоптических Евангелиях и в Евангелии от Иоанна сглаживаются присутствием в синоптической традиции таких речений, как, напр., Мф 11. 27 и пар., а в Евангелии от Иоанна - множества афоризмов, которые типологически похожи на синоптический материал (напр.: Ин 4. 32-38; 12. 24-26, 31-32, 35-36). К числу наиболее близких параллелей относятся: Ин 4. 44 и Мк 6. 4; Мф 13. 57; Лк 4. 24; Ин 6. 20 и Мк 6. 50; Мф 14. 27; Ин 12. 7-8 и Мк 14. 6-8; Мф 26. 10-11; Ин 12. 25 и Мк 8. 35; Мф 10. 39; 16. 25; Лк 9. 23-24; 17. 33; Ин 13. 16; 15. 20 и Мф 10. 24; Лк 6. 40; Ин 13. 20 и Мф 10. 40; Лк 10. 16; Ин 13. 21 и Мк 14. 18; Мф 26. 21; Ин 13. 38 и Мк 14. 30; Мф 26. 34; Лк 22. 34; Ин 14. 31 и Мк 14. 42; Мф 26. 46; Ин 16. 24 и Мф 7. 7; Лк 11. 9. Аутентичными, но не имеющими параллелей в синоптической традиции могут быть логики в Ин 4. 35; 5. 19-20а; 12. 24; возможно, также в 4. 34; 5. 17; 9. 3b - 4. Восходящими к Иисусу Христу, но отредактированными евангелистом считаются логики 5. 36; 10. 25, 32, 37-38; 14. 10-11; 15. 24. Самым серьезным аргументом против историчности четвертого Евангелия служит отсутствие в нем экзорцизмов и притчей о Царстве. Те, кто признают историчность Евангелия от Иоанна, полагают, что

отсутствие в нем экзорцизмов можно объяснить, с одной стороны, негативным отношением к ним И. Б. (отражено в Мк 9. 38, где И. Б. говорит Христу о человеке, изгоняющем Его именем бесов, и т. о. осуждает его), с другой - тенденциозностью Марка, к-рый усилил образ Иисуса Христа как экзорциста (Мк 7. 32-36; 8. 22-26) (Anderson. 2007). Что касается притчей о Царстве, то их отсутствие в четвертом Евангелии объясняется смещением акцента в его богословии на Христа как Царя (Ин 1. 49; 6. 15; 12. 13, 15; 18. 33, 37, 39; 19. 3, 12, 14, 15, 19, 21). Речения «Я есмь», характерные для Евангелия от Иоанна (напр.: Ин 1. 20; 6. 20; 8. 58; 18. 37), встречаются и в синоптической традиции (ср.: Мк 6. 50; 12. 26; 13. 6; 14. 62), а потому могут восходить к Самому Христу. Ключевые для богословия четвертого Евангелия метафоры присутствуют как значимые и в синоптической традиции (напр., хлеб в Мф 4. 1-4; 14. 13-21; 15. 32-39; Мк 6. 32-44; 8. 1-10; Лк 4. 1-4; 9. 2-17; свет в Мф 5. 14-16; врата в Мф 7. 13-14; Лк 13. 24; пастырь и овцы в Мф 18. 10-14; Лк 15. 3-7; путь, ср.: Мф 21. 28-32; истина в Мф 22. 16; Мк 12. 14, 32; Лк 20. 21; жизнь в Мф 7. 14; 19. 16, 23-30; Мк 10. 17, 23-31; Лк 18. 18, 24-30).

Евангелие от Иоанна и синоптические Евангелия не могут одинаково точно отражать то, что произошло в действительности (Tuckett. 2001), и в случае кардинальных противоречий и равной степени достоверности выбор скорее делается в пользу синоптической традиции. Хотя то, что Евангелие от

Иоанна по времени составлено позже других Евангелий, не умаляет его исторической достоверности еще и потому, что в нем встречается множество араам. слов (Ин 1. 38, 41; 4. 25; 9. 7, 13, 17; 20. 16), иудейские же традиции, непонятные языкохрист. аудитории, объясняются, а не исключаются из повествования (2. 6, 13; 4. 9; 5. 1; 6. 4; 7. 2; 11. 55; 19. 31, 40, 42), что имеет смысл только в случае укорененности этих мест в раннехрист. предании (*Blomberg. 2002*). Главной проблемой является то, что невозможно установить степень адаптации предания у И. Б. (*Keener. 2003*). С вопросом об исторической достоверности тесно связана тема отношения евангелиста к иудаизму. В кон. XX в. мн. ученые считали, что, поскольку четвертое Евангелие имеет тенденцию к «деиудаизации» раннехрист. предания, оно искажает образ «исторического Иисуса» (*Vermés. 1993*). По мнению М. Кейси, богословие Евангелия от Иоанна настолько неиудейское, что само по себе его присутствие в тексте говорит о «деисториизации» предания (*Casey. 1991*). Тем не менее уже в 90-х гг. XX в. наметился поворот в этом вопросе. Напр., М. Томпсон доказывала, что И. Б. в гораздо большей степени, чем другие евангелисты, настаивает на абсолютной «подчиненности» Иисуса Христа Богу, что больше соответствует иудейскому монотеизму (*Thompson. 1988; Eadem. 1996*). Прорыву в исследовании происхождения богословия Евангелия от Иоанна способствовал всплеск на рубеже веков в области изучения межзаветного

иудаизма в целом, прежде всего апокрифической и псевдоэпиграфической традиции. Так, Р. Бокем показал, что иудейские мессианские ожидания точнее отражены в четвертом Евангелии (в к-ром говорится, напр., о 3 эсхатологических фигурах: царе, пророке и первосвященнике - Ин 1. 19-21, 45; 6. 14-15; 7. 27, 31, 37-44, 52; 12. 34), чем в синоптических (Bauckham. 2006). Он же сделал вывод о том, что богословие Евангелия от Иоанна в гораздо меньшей степени, чем считалось ранее, зависит от богословия ессеев-кумранитов (Bauckham. 2007). Тема связи этого Евангелия с кумран. текстами занимала ученых на протяжении всей 2-й пол. XX в. (Charlesworth. 2006). Однако первоначальный оптимизм ученых оказался неоправданным. По сути, близких тем не так много: дуализм света и тьмы (Ин 3. 16-21; 12. 35-36; ср.: 1QS 3. 13, 20-25; 4. 7-8, 11), учение о Св. Духе (Ин 14. 26; 20. 22; ср.: 1QS 4. 21), понятие «вода живая» в эсхатологическом контексте (Ин 4. 10-11; 1QH 8. 7, 16; 4Q504; 11QT^{ermle} 45. 16), абсолютное (т. е. без указания, кем помазан) употребление термина «Мессия/Помазанник» (1QSa 2. 12). В целом богословие Евангелия от Иоанна значительно отличается от идей кумранитов. Самое большее, о чем можно говорить на основании сравнения этих традиций, - что межзаветный иудаизм представлял собой гораздо более гетерогенное явление, чем считали ученые до открытия кумран. свитков, а богословие Евангелия от Иоанна укоренено именно в ветхозаветной и межзаветной традиции, а не

является продуктом греч. философии или гностических спекуляций (межзаветный иудаизм сам по себе к моменту написания четвертого Евангелия был уже во многом эллинизированным иудаизмом). В последние годы активно обсуждалась тема отношения Евангелия от Иоанна к «Евангелию Фомы». Раньше ученые сопоставляли «Евангелие Фомы» с синоптической традицией как уникальное собрание древних логий (на этом основании оно было включено в качестве равноправного источника в «Синописис Четырех Евангелий» К. [Аланда](#), в «Критическое издание Q» Дж. Робинсона, Дж. Клоппенборга и др., в «Пять Евангелий» Р. Фанка). Развивалась теория «конфликта» между Евангелием от Иоанна и «Евангелием Фомы» (см. работы Э. Деконик). Однако И. Дундерберг доказал, что «Евангелие Фомы» гораздо ближе к Евангелию от Иоанна, чем к синоптической традиции, и, вероятно, написано в одно с ним время, поскольку в этих текстах затрагиваются одни и те же проблемы, хотя на них даются разные ответы: напр., о предсуществовании Иисуса (Ev. Thom. 77; ср.: Ин 1. 3; 8. 58), о Воплощении (Ev. Thom. 28; ср.: Ин 1. 9-11, 14), о бессмертии (Ev. Thom. 1, 19; ср.: Ин 8. 31, 51-52), об избранности и ученичестве (Ev. Thom. 49-50; ср.: Ин 6. 70; 13. 18; 15. 16, 19), о преследовании последователей Христа (Ev. Thom. 68-69; ср.: Ин 16. 1-4), о том, что мир противостоит Христу (Ev. Thom. 21, 56, 80; ср.: Ин 14. 30; 15. 19; 17. 16), о дуализме света и тьмы (Ev. Thom. 24, 61; ср.: Ин 1. 5; 3. 19; 11. 9-10; 12. 35), о пророчествах о Христе в ВЗ (Ev.

Thom. 52; ср.: Ин 5. 39), о непонимании иудеев и учеников (Ev. Thom. 43; ср.: Ин 6. 41, 52; 8. 48, 52-53), об обрезании (Ev. Thom. 53; ср.: Ин 7. 19-24; 10. 34-36; 15. 25), о разрушении и восстановлении Иерусалимского храма (Ev. Thom. 71; ср.: Ин 2. 19), о безгрешности Иисуса (Ev. Thom. 104; ср.: Ин 8. 46), о Христе как Свете, просвещающем весь мир (Ev. Thom. 24, 77; ср.: Ин 1. 9; 8. 12; 9. 5), об авторстве ученика (Ev. Thom. Incipit; ср.: Ин 21. 24). Между этими памятниками нет лит. зависимости, а значит, одно не является реакцией на другое, и, следов., нельзя говорить об их «конфликте» (Dunderberg. 2006).

А. А. Ткаченко

Лит.: Westcott B. F. The Gospel According to St. John: The Greek text with introd. and notes. L., 1908. 2 vol.; Walton F. E. Development of the Logos-doctrine in Greek and Hebrew Thought. Bristol, 1911; Harris J. R. The Origin of the Prologue to St. John's Gospel. Camb., 1917; Windish H. Der johanneische Erzählungsstil // EYXAPIΣTHPION: Studien zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. Gött., 1923. Bd. 2. S. 174-213; Strachan R. H. The Fourth Evangelist: Dramatist or Historian? L., 1925; *idem*. The Fourth Gospel: Its Significance and Environment. L., 1941; Глубоковский Н. Н. Бог-Слово: Экзегет. эскиз «пролога» Иоаннова Евангелия (1, 1-18) // ПМ. 1928. Вып. 1. С. 89-121; Bornhäuser K. B. Das Johannesevangelium: Eine Missionschrift für Israel. Gütersloh, 1928; Comeau M. St. Augustin: Exégète du Quatrième Évangile. P., 1930; Loewenich

W., von. Das Johannesverständnis im zweiten
Jahrhunderte. Giessen, 1932; *Bauer*
W. Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten
Christentum. Tüb., 1934; *Gardner-Smith P.* St. John
and the Synoptic Gospels. Camb., 1938; *Bultmann*
R. Das Evangelium des Johannes. Tüb.,
1941; *Sanders J. N.* The Fourth Gospel in the Early
Church. Camb., 1943; *Jeremias J.* Die
Wiederentdeckung von Bethesda. Gött.,
1949; *idem.* The Central Message of the NT. L.,
1965; *Ruckstuhl E.* Die literarische Einheit des
Johannesevangeliums: Der gegenwärtige Stand der
einschlägigen Forschungen. Freiburg, 1951; *Nunn H. P.*
V. The Authorship of the Fourth Gospel. Oxf.,
1952; *Cullmann O.* Early Christian Worship. L.,
1953; *Dodd Ch. H.* The Interpretation of the Fourth
Gospel. Camb., 1953; *idem.* Historical Tradition in the
Fourth Gospel. Camb., 1963; *Baumbach G.* Qumrân
und das Johannes-Evangelium: Eine vergleichende
Untersuchung der dualistischen Aussagen der
Ordensregel von Qumran und des Johannes-
Evangeliums mit Berücksichtigung der spätjüdischen
Apokalypsen. B., [1958]; *Callahan W. E.* Water-
Symbolism in the Fourth Gospel: Diss. [New Orlean],
1960; *Higgins A. J. B.* The Historicity of the Fourth
Gospel. L., 1960; *Wiles M. F.* The Spiritual Gospel: The
Interpr. of the Fourth Gospel in the Early Church.
Camb., 1960; *Müller T.* Das Heilsgeschehen im
Johannesevangelium: Eine exegetische Studie, zugleich
der Versuch einer Antwort an R. Bultmann. Zürich,
[1961]; *Hartingsveld, L., van.* Die Eschatologie des

Johannesevangeliums. Assen, 1962; *Moule C. F. D.* The Individualism of the Fourth Gospel // NTIQ. 1962. Vol. 5. P. 171-190; *Glasson T. F.* Moses in the Fourth Gospel. Naperville, 1963; *Blank J.* Krisis: Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie. Freiburg i. Br., 1964; *Grässer E.* Die antijüdische Polemic im Johannesevangelium // NTS. 1964. Vol. 10. N 1. P. 74-90; *Borgen P.* Bread from Heaven: An Exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philo. Leiden, 1965; *idem.* Observations on the Targumic Character of the Prologue of John // NTS. 1970. Vol. 16. N 3. P. 288-295; *Schnackenburg R.* Das Johannesevangelium. Freiburg; Basel; W., 1965-1971. 4 Bde (англ. пер.: *idem.* The Gospel According to St John. L.; N. Y., 1968-1982. 3 vol.); *Brown R. E.* The Gospel According to John. N. Y.; L., 1966, 1971. 2 vol.; *idem.* The Community of the Beloved Disciple. N. Y., 1979; *Reuss J.* Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche. B., 1966; *Kastner J. M.* Moses im NT: Eine Untersuch. der Mosestraditionen in den neutestamentlichen Schriften. [Münch.], 1967; *Meeks W. A.* The Prophet-King: Moses Traditions and the Johannine Christology. Leiden, 1967; *Aland K.* Eine Untersuchung zu Joh 1. 3, 4: Über die Bedeutung eines Punktes // ZNW. 1968. Bd. 59. N 3/4. S. 174-209; *Martyn J. L.* History and Theology in the Fourth Gospel. N. Y., 1968; *Roloff J.* Der Johanneische «Lieblingsjünger» und der Lehrer der Gerechtigkeit // NTS. 1968. Vol. 15. N 1. P. 129-151; *Wilkens W.* Zeichen und Werke: Ein Beitr. zur Theologie des 4. Evangeliums in Erzählungs- und

Redestoff. Zürich, 1969; *Cribbs F. L.* A Reassessment of the Date of Origin and the Destination of the Gospel of John // JBL. 1970. Vol. 89. P. 38-55; *Fortna R. T.* The Gospel of Signs: A Reconstruction of the Narrative Source Underlying the Fourth Gospel. Camb., 1970; *idem.* The Fourth Gospel and its Predecessor. Phil., 1988; *Berg I.* Die Ringkomposition bei Herodot und ihre Bedeutung für die Beweistechnik. Hildesheim; N. Y., 1971. S. 4-26. (Spudasmata; 25); *Käsemann E.* Jesu Letzer Wille nach Johannes 17. Tüb., 19713; *Lindars B.* Behind the Forth Gospel. L., 1971; *idem.* The Gospel of John. L., 1972. Grand Rapids, 1981; *Pelikan J.* The Christian Tradition. Chicago, 1971. Vol. 1: The Emergence of the Catholic Tradition (100-600); *Swartz H. L.* The Concept of Faith in the Fourth Gospel: Diss. [Toronto], 1971; *Nicol W.* The Semeia in the Fourth Gospel: Trad. and red. Leiden, 1972; *Schulz S.* Das Evangelium nach Johannes. Gött., 1972; *Mack B. L.* Logos und Sophia: Untersuch. zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum. Gött., 1973; *Forestell J. T.* The Word of the Cross: Salvation as Revelation in the Fourth Gospel. R., 1974; *Culpepper R. A.* The Johannine School. Missoula (Mont.), 1975; *idem.* Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design. Phil., 1983; *Freed E. D., Hunt R. B.* Fortna's Signs-Source in John // JBL. 1975. Vol. 94. P. 563-579; *Kümmel W. G.* Einleitung in das NT. Hdlb., 197518; *Pancaro S.* The Law in the Fourth Gospel: The Torah and the Gospel, Moses and Jesus, Judaism and Christianity According to John. Leiden, 1975; *Schäfer P.* Die sogenannte Synode von Jabne:

Zur Trennung von Juden und Christen im ersten/zweiten Jh. n. Chr. // *Judaica*. 1975. Bd. 31. S. 54-64, 116-124; *Temple S.* The Core of the Fourth Gospel. L., 1975; *Appold M. L.* The Oneness Motif in the Fourth Gospel. Tüb., 1976; *Boismard M.-É., Lamouille A.* Synopse des quatre Évangiles en français avec parallèles des apocryphes et des Pères. P., 1977. Vol. 3: L'Évangile de Jean; *Laney J. C.* The Identification of Bethany Beyond the Jordan // *Idem.* Selective Geographical Problems in the Life of Christ: Diss. / Dallas Theol. Seminary. Dallas (Tex.), 1977; *Neirynck F.* John and the Synoptics // L'Évangile de Jean / Ed. M. de Jonge. Leuven, 1977. P. 73-106; *idem.* Jean et les synoptiques: Examen crit. de l'exégèse de M.-E. Boismard. Louvain, 1979; *idem.* The Sign Source in the Fourth Gospel // *Idem.* Evangelica: Gospel Studies / Ed. F. Van Segbroeck. Leuven, 1991. Vol. 2. P. 651-678. (BETL; 99); *Richter G.* Studien zum Johannesevangelium / Ed. J. Heinz. Regensburg, 1977; *Thyen H.* Entwicklungen innerhalb der johanneischen Theologie und Kirche im Spiegel von Joh 21. und der Lieblingsjüngertexte des Evangeliums // L'Évangile de Jean: Sources, rédaction, théologie / Ed. M. de Jonge e. a. Gembloux., 1977. P. 259-299; *Barrett C. K.* The Gospel According to St. John: An Introd. with Comment. and Notes on the Greek Text. L., 19782; *Koudela C.* Water-symbolism in the Fourth Gospel: Diss. Toronto, 1978; *Smalley S. S.* John, Evangelist and Interpreter. Exeter, 1978; *Becker J.* Das Evangelium nach Johannes. Gütersloh; Würzburg, 1979-1981. 2 Bde; *Sturch R. L.* The Alleged Eyewitness

Material in the Fourth Gospel // *Studia Biblica* 1978: VI Intern. Congr. on Biblical Studies. Sheffield, 1980. Vol. 2. P. 313-327; *Bassler J. M.* The Galileans: A Neglected Factor in Johannine Community Research // *CBQ*. 1981. Vol. 43. N 2. P. 243-257; *Carson D. A.* Historical Tradition in the Fourth Gospel: After Dodd, What? // *Gospel Perspectives* / Ed. R. T. France, D. Wenham. Sheffield, 1981. Vol. 2: Studies of History and Tradition in the Four Gospels. P. 83-145; *idem.* The Gospel According to John. Leicester; Grand Rapids, 1991; *Kimelman R.* Birkat Ha-Minim and the Lack of Evidence for an Anti-Christian Jewish Prayer in Late Antiquity // *Jewish and Christian Self-Definition* / Ed. E. P. Sanders e. a. Phil., 1981. Vol. 2: Aspects of Judaism in the Greco-Roman Period. P. 226-244; *McReynolds P. R.* John 1:18 in Textual Variation and Translation // *New Testament Textual Criticism: Its Significance for Exegesis: Essays in Honour of B. M. Metzger* / Ed. E. J. Epp, G. D. Fee. Oxf., 1981. P. 105-118; *Schiffman L. H.* At the Crossroads: Tannaitic Perspectives on the Jewish-Christian Schism // *Jewish and Christian Self-Definition. Phil.*, 1981. Vol. 2. P. 115-156; *Minear P. S.* The Original Function of John 21 // *JBL*. 1983. Vol. 102. N 1. P. 85-98; *Dauer A.* Johannes und Lukas: Untersuch. zu den johanneisch-lukanischen Paralleelperikopen Joh 4. 46-54 / Lk 7. 1-10 - Joh 12. 1-8/Lk 7. 36-50; 10. 38-42 - Joh 20. 19-29/Lk 24. 36-49. Würzburg, 1984; *Heekerens H.-P.* Die Zeichen-Quelle der johanneischen Redaktion. Stuttg., 1984; *Katz S. T.* Issues in the Separation of Judaism and Christianity

after 70 C.E.: A Reconsideration // JBL. 1984. Vol. 103. N 1. P. 43-76; *Fennema D. A.* John 1:18: «God the Only Son» // NTS. 1985. Vol. 31. N 1. P. 124-135; *Glasswell M. E.* The Relationship between John and Mark // JSNT. 1985. Vol. 23. P. 99-115; *Grundmann W.* Der Zeuge der Wahrheit: Grundzüge der Christologie des Johannesevangeliums. B., 1985; *Meeks W. A.* Breaking Away: Three NT Pictures of Christianity's Separation from the Jewish Communities // «To See Ourselves as Others See Us»: Christians, Jews, «Others» in Late Antiquity / Ed. J. Neusner, E. S. Frerichs. Chico (Calif.), 1985. P. 93-115; *Richard E.* Expressions of Double Meaning and their Function in the Gospel of John // NTS. 1985. Vol. 31. N 1. P. 96-112; *Robinson J. A. T.* The Priority of John. L., 1985; *Winston D.* Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria. Cincinnati, 1985; *Beasley-Murray G. R.* John. Waco (Tex.), 1987. Nashville, 19992. (WBC; 36); *Kohler H.* Kreuz und Menschwerdung in Johannesevangelium: Ein exegetisch-hermeneutischer Versuch zur johanneischen Kreuzestheologie. Zürich, 1987; *Mlakuzhyil G.* The Christocentric Literary Structure of the Fourth Gospel. R., 1987; *Schnelle U.* Antidoketische Christologie im Johannesevangelium: Eine Untersuch. zur Stellung des vierten Evangeliums in der johanneischen Schule. Gött., 1987; *Ehrman B. D.* Jesus and the Adulteress // NTS. 1988. Vol. 34. N 1. P. 24-44; *Thompson M. M.* The Humanity of Jesus in the Fourth Gospel. Phil., 1988; *eadem.* Eternal Life in the Gospel of John // Ex Auditu. Allison Park, 1989. Vol. 5. P. 35-55; *eadem.* John, Gospel of // Dictionary

of Jesus and the Gospels / Ed. J. B. Green, S. McKnight, I. H. Marshall. Downers Grove, 1992. P. 368-383; *eadem*. The Historical Jesus and the Johannine Christ // Exploring the Gospel of John: In Honor of D. Moody Smith / Ed. R. A. Culpepper, C. C. Black. Louisville, 1996. P. 21-42; *Dunn J.* Christology in Making: A NT Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation. L., 1989; *Hemer C. J.* The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History / Ed. C. H. Gempf. Tüb., 1989. (WUNT; 49); *Korting G.* Joh 1. 3 // BiblZschr. 1989. Bd. 33. S. 97-104; *Loader W. R. G.* The Christology of the Fourth Gospel: Structure and Issues. Fr./M.; N. Y., 1989; *Quast K.* Peter and the Beloved Disciple. Sheffield, 1989; *Wahlde U. C., von.* The Earliest Version of John's Gospel: Recovering the Gospel of Signs. Wilmington (Del.), 1989; *idem.* The «Upper Pool», its «Conduit» and «the Road of the Fuller's Field» in the 8th Cent. BC Jerusalem and their Significance for the Pools of Bethesda and Siloam // RB. 2006. Vol. 113. N 2. P. 242-262; *Bartling H.-M.* Feuer, Seele und Logos: Untersuch. zu einigen Heraklit-Fragmenten. Cuxhaven, 1990; *Collins R. F.* These Things Have Been Written. Louvain; Grand Rapids, 1990; *Desjardins R.* The Rational Enterprise: Logos in Plato's Theaetetus. Albany, 1990; *Lührmann D.* Die Geschichte von einer Sünderin und andere Apokryphe Jesusüberlieferungen bei Didymos von Alexandrien // NTIQ. 1990. Bd. 32. N 4. S. 289-316; *Marguerat D.* La «Source des Signes» existe-t-elle? // La communauté Johannique et son histoire / Ed. J.-D. Kaestli, J.-M. Poffet, J. Zumstein. Gen., 1990. P. 69-

93; *Turner M. B.* Atonement and the Death of Jesus in John - Some Questions to Bultmann and Forestell // *The Evangelical Quarterly*. 1990. Vol. 62. N 2. P. 99-122; *Ashton J.* Understanding the Fourth Gospel. Oxf., 1991; *Casey M.* From Jewish Prophet to Gentile God: The Origin and Development of NT Christology. Camb., 1991; *idem.* Is John's Gospel True? L.; N. Y., 1996; *Heil J. P.* The Story of Jesus and the Adulteress Reconsidered // *Biblica*. 1991. Vol. 72. Fasc. 2. P. 182-191; *Painter J.* The Quest for the Messiah: The History, Literature and Theology of the Johannine Community. Edinb., 1991, 19932; *Sabbe M.* *Studia Neotestamentica*: Coll. essays. Leuven, 1991; *Thomas J. C.* Footwashing in John 13 and Johannine Community. Sheffield, 1991. (JSNT; 61); *Breck J.* John 21: Appendix, Epilogue or Conclusion? // *SVTQ*. 1992. Vol. 36. N 1/2. P. 27-49; *Davies M.* Rhetoric and Reference in the Fourth Gospel. Sheffield, 1992; *Hainz J.* Neuere Auffassungen zur Redaktionsgeschichte des Johannesevangeliums // *Theologie im Werden: Studien zu den theologischen Konzeptionen im NT* / Hrsg. J. Hainz. Paderborn, 1992. S. 157-176; *idem.* Das Johannesevangelium in der Sicht der neueren Redaktionskritik unter besonderer Berücksichtigung seines Verhältnisses zu den Synoptikern // *Für und wider die Priorität des Johannesevangeliums: Symp. in Salzburg am 10. März 2000* / Hrsg. P. L. Hofrichter. Hildesheim; N. Y., 2002. S. 139-150; *Moody Smith D.* John among the Gospels: The Relationship in 20th-Cent. Research. Minneapolis, 1992. Columbia, 20012; *idem.* The Theology of the Gospel of John.

Camb.; N. Y., 1995; *Sterling G. E.* *Historiography and Self-Definition: Josephos, Luke-Acts, and Apologetic Historiography.* Leiden; N. Y., 1992; *Boismard M.-É.* *Moses or Jesus: An Essay in Johannine Christology.* Minneapolis, 1993; *Brodie T. L.* *The Quest for the Origin of John's Gospel.* N. Y., 1993; *idem.* *The Gospel According to John: A Literary and Theological Commentary.* N. Y., 1993; *Harner P. B.* *Relation Analysis of the Fourth Gospel: A Study in Reader-Response Criticism.* Lewiston (N. Y.), 1993; *Hengel M.* *Die johanneische Frage: Ein Lösungsversuch.* Tüb., 1993; *idem.* *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ.* Harrisburg (Penn.), 2000; *Kysar R.* *John: The Maverick Gospel.* Louisville, 1993; *Ladd G. E.* *A Theology of the NT.* Grand Rapids, 1993; *Stanton G. N.* *A Gospel for a New People: Studies in Matthew.* Louisville, 1993; *Vermès G.* *The Religion of Jesus the Jew.* Minneapolis, 1993; *Belle G., van.* *The Signs Source in the Fourth Gospel.* Leuven, 1994. (BETL; 116); *Harris E.* *Prologue and Gospel: The Theology of the Fourth Evangelist.* Sheffield, 1994; *Schüssler Fiorenza E.* *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins.* N. Y., 1994; *Wilcox J.* *The Origins of Epistemology in Early Greek Thought: A Study of Psyche and Logos in Heraclitus.* Lewiston, 1994; *Bauckham R.* *The Beloved Disciple as Ideal Author // The Johannine Writings: A Sheffield Reader / Ed. S. E. Porter, C. A. Evans.* Sheffield, 1995. P. 46-68; *idem.* *John for Readers of Mark // The Gospels for All Christians / Ed. R. Bauckham.* Grand Rapids, 1998. P. 147-

171; *idem.* Messianism According to the Gospel of John // Challenging Perspectives on the Gospel of John / Ed. J. Lierman. Tüb., 2006. P. 34-68; *idem.* Historiographical Characteristics of the Gospel of John // *Idem.* The Testimony of the Beloved Disciple. Grand Rapids, 2007. P. 93-112; *idem.* The Qumran Community and the Gospel of John // *Ibid.* P. 125-136; *McDonald J. I. H.* The So-Called Pericope De Adultera // NTS. 1995. Vol. 41. N 3. P. 415-427; The New Testament in Greek. Vol. 4: The Gospel According to St. John / Ed. W. J. Elliott, D. C. Parker. Leiden; N. Y., 1995. Pt. 1: Papyri; 2007. Pt. 2: The Majuscules; *Shellard B.* The Relationship of Luke and John: A Fresh Look at an Old Problem // JThSt. 1995. Vol. 46. N 1. P. 71-98; *Anderson P. N.* The Christology of the Fourth Gospel. Tüb., 1996; *idem.* Why this Study is Needed, and why it is Needed Now // John, Jesus, and History / Ed. P. N. Anderson. Atlanta, 2007. Vol. 1: Critical Appraisals of Critical Views. P. 13-70; *Berger K.* Im Anfang war Johannes: Datierung und Theologie des vierten Evangeliums. Stuttg., 1997; *Cassin B.* Aristote et le logos: Contes de la phénoménologie ordinaire. P., 1997; *Frey J.* Die johanneische Eschatologie. Tüb., 1997-2000. 3 Bde; *Jones L. P.* The Symbol of Water in the Gospel of John. Shiffeld, 1997; *Motyer S.* Your Father the Devil?: A New Approach to John and «the Jews». Carlisle, 1997; *Petersen W. L.* ΟΥΧΕ ΕΓΩ ΣΕ [ΚΑΤΑ]ΚΡΙΝΩ: John 8. 11, the Protevangelium Iacobi, and the History of the Pericope Adulterae // Sayings of Jesus: Canonical and Non-Canonical: Essays in Honour of T. Baarda / Ed. W.

L. Petersen e. a. Leiden; N. Y., 1997. P. 191-222; *Köstenberger A. J.* The Missions of Jesus and the Disciples According to the Fourth Gospel. Grand Rapids, 1998; *idem.* John. Grand Rapids, 2004; *idem.* Destruction of the Temple and the Composition of the Fourth Gospel // Challenging Perspectives on the Gospel of John / Ed. J. Lierman. Tüb., 2006. P. 69-108; *Moloney F. J., Harrington D. J.* The Gospel of John. Collegeville (Minn.), 1998; *Wilckens U.* Das Evangelium nach Johannes. Gött., 1998; *Winandy J.* Le disciple que Jésus aimait: Pour une vision élargie du problème // RB. 1998. Vol. 105. N 1. P. 70-75; *Devilleers L.* Une piscine peut en cacher une autre: À propos de Jn 5. 1-9a // RB. 1999. Vol. 106. N 2. P. 175-205; *Ellis E. E.* The Making of the NT Documents. Leiden; Boston, 1999; *Hannah D. D.* Michael and Christ: Michael Traditions and Angel Christology in Early Christianity. Tüb., 1999; *O'Grady J. F.* According to John: The Witness of the Beloved Disciple. N. Y., 1999; *Twelftree G. H.* Jesus the Miracle Worker: A hist. and theol. study. Downers Grove, 1999; *Crosby M. H.* Do You Love Me?: Jesus Questions the Church. Maryknoll, 2000; *Hamid-Khani S.* Revelation and Concealment of Christ: A Theol. Inquiry into the Elusive Language of the Fourth Gospel. Tüb., 2000; *Lincoln A. T.* Truth on Trial: The Lawsuit Motif in the Fourth Gospel. Peabody, 2000; *Thatcher T.* The Riddles of Jesus in John: A Study in Tradition and Folklore. Atlanta, 2000; *idem.* The Legend of the Beloved Disciple // Jesus in Johannine Tradition / Ed. R. Fortna, T. Thatcher. Louisville, 2001. P. 91-

99; *Blomberg C. L.* The Historical Reliability of John: Rushing in where Angels Fear to Tread? // *Ibid.* P. 71-82; *idem.* The Historical Reliability of John's Gospel: Issues & Comment. Downers Grove, 2002; *Felton T., Thatcher T.* Stylometry and the Signs Gospel // *Jesus in Johannine Tradition.* Louisville, 2001. P. 209-218; *Jesus in Johannine Tradition* / Ed. R. T. Fortna, T. Thatcher. Louisville, 2001; *Matson M.* In Dialogue with Another Gospel?: The Influence of the Fourth Gospel on the Passion Narrative of the Gospel of Luke. Atlanta, 2001; *idem.* The Influence of John on Luke's Passion: Toward a Theory of Intergospel Dialogue // *Für und wider die Priorität des Johannesevangeliums.* Hildesheim, 2002. S. 183-194; *Tuckett C. M.* Sources and Methods // *The Cambridge Companion to Jesus* / Ed. M. Bockmuehl. Camb., 2001. P. 121-137; *Für und wider die Priorität des Johannesevangeliums: Symp.* In Salzburg am 10. März 2000. / Hrsg. P. L. Hofrichter. Hildesheim, 2002; *Harstine S.* Moses as a Character in the Fourth Gospel: A Study of Ancient Reading Techniques. L; N. Y., 2002; *Kane J. D.* Water as Sacramental Symbol: Narrative Baptismal Catechesis in the First Four Chapters of the Gospel of John: Diss. [St. Louis], 2002; *Morgan R.* The Priority of John over Luke // *Für und wider die Priorität des Johannesevangeliums.* Hildesheim, 2002. S. 195-211; *Riesner R.* Bethanien jenseits des Jordan. Giessen, 2002; *Zerstörungen des Jerusalemer Tempels: Geschehen, Wahrnehmung, Bewältigung* / Hrsg. J. Hahn. Tüb., 2002; *Aland B.* Der textkritische und textgeschichtliche Nutzen früher Papyri, demonstriert

am Johannesevangelium // Recent Developments in Textual Criticism / Ed. W. Weren, D.-A. Koch. Assen, 2003. P. 19-38; Brock A. G. Mary Magdalene, the First Apostle: The Struggle for Authority. Camb. (Mass.), 2003; Brown S. G. Bethany beyond the Jordan: John 1:28 and the Longer Gospel of Mark // RB. 2003. Vol. 110. N 2. P. 497-516; Keener C. S. The Gospel of John: A comment. Peabody, 2003. 2 vol.; Koester C. R. Symbolism in the Fourth Gospel. Minneapolis, 2003; Conzelmann H., Lindemann A. Arbeitsbuch zum NT. Tüb., 2004; Hill Ch. E. The Johannine Corpus in the Early Church. Oxf., 2004; Pate C. M. e. a. The Story of Israel: A Biblical Theology. Downers Grove; Leicester, 2004; Flink T. Son and Chosen: A text-critical study of John 1:34 // Filología Neotestamentaria. Córdoba, 2005. Vol. 18. N 35/36. P. 85-109; Nongbri B. The Use and Abuse of P52 // HarvTR. 2005. Vol. 98. N 1. P. 23-48; Киреева М. В. Ориген и свт. Кирилл Александрийский: Толкования на Евангелие от Иоанна. СПб., 2006; Ткаченко А. А. Ин 21 в совр. науч. библеистике // Вестн. ПСТГУ. Сер. 1: Богословие и философия. 2006. Вып. 16. С. 7-16; Beutler J. Judaism and the Jews in the Gospel of John. R., 2006; Challenging Perspectives on the Gospel of John. Tüb., 2006; Charlesworth J. H. A Study in Shared Symbolism and Language: The Qumran Community and the Johannine Community // The Bible and the Dead Sea Scrolls / Ed. J. H. Charlesworth. Waco (Tex.), 2006. Vol. 3: The Scrolls and Christian Origins. P. 97-152; Dennis J. A. Jesus' Death and the Gathering of True Israel: The Johannine

Appropriation of Restoration Theology in the Light of John 11. 47-52. Tüb., 2006; *Dunderberg I.* The Beloved Disciple in Conflict?: Revisiting the Gospel of John and Thomas. Oxf., 2006; *Ellens J. H.* Exegesis of Second Temple Texts in a Fourth Gospel Son of Man Logion // Biblical Interpretation in Judaism and Christianity / Ed. I. Kalimi, P. J. Haas. N. Y.; L., 2006. P. 131-149; *Ensor P. W.* The Johannine Sayings of Jesus and Question of Authenticity // Challenging Perspectives on the Gospel of John. Tüb., 2006. P. 14-33; *Kierspel L.* The Jews and the World in the Fourth Gospel. Tüb., 2006; *Knust J. W.* Early Christian Re-writing and the History of the Pericope Adulterae // JECS. 2006. Vol. 14. P. 485-536; New Currents through John: A Global Perspective / Ed. F. Lozadam, T. Thatcher. Leiden; Boston, 2006; *Um S.* The Theme of Temple Christology in John's Gospel. L., 2006; *Daise M. A.* Feasts in John. Tüb., 2007; John, Jesus, and History. Atlanta, 2007. Vol. 1: Critical Appraisals of Critical Views; The Gospel According to John in the Byzantine Tradition / Ed. R. L. Mullen e. a. Stuttg., 2007; *Stout D. R.* Jesus and the Symbol of Water in the Gospel of John: Diss. Lynchburg, 2007; What We Have Heard from the Beginning: The Past, Present, and Future of Johannine Studies / Ed. T. Thatcher. Waco, 2007; *Σκιαδάρεσης 'Ι. Γ.* 'Ο 'Αναμάρτητος καί ἡ Μοιχαλίδα. 'Ιωάνν. 7. 53-8. 11. Θεσσαλονίκη, 20072; *Ceulemans R.* The Name of the Pool in Joh 5, 2: A Text-Critical Note Concerning 3Q15 // ZNW. 2008. Bd. 99. N 1. S. 112-115; The Gospel of John and Christian Theology / Ed. R. Bauckham, C. Mosses. Grand Rapids; Camb., 2008; *Reynolds B.*

E. The Apocalyptic Son of Man in the Gospel of John. Tüb., 2008; Σάχαροβ Ν. Β. Ἡ ὑποστατικὴ ἐσχατολογία // Γέροντας Σωφρόνιος ὁ Θεολόγος τοῦ ᾿Ακτιστοῦ Θωτός / Ἑκ. Γ. Μαντζαρήδης. ᾿Αγιον ᾿Ορος, 2008. Σ. 511-521.

Иером. Николай (Сахаров), А. А. Ткаченко

Πослания

В состав *соборных Посланий Нового Завета* входят 3 Послания, автором которых традиционно считается И. Б.

Текстология

Неск. стихов Первого Послания ап. Иоанна в папирусе III в. 9 (1 Ин 4. 11-12, 14-17) (некоторые датируют его более поздним временем, вплоть до V в., см. обзор в: Das NT auf Papyrus: Tl. 1: Die Katholischen Briefe / Hrsg. W. Grunewald. B., 1986). Полный текст всех 3 Посланий содержится в основных унциалах IV-V вв. и в Апостоле VII в. 74 (текст Посланий в нем довольно близок к тексту Александрийского кодекса). Труднодатируемым является лист унциального пергаменного кодекса 0232 (P. Antinoopolis 12), содержащий с обеих сторон текст 2 Ин 1-9 (одни исследователи относят его к III в., другие - к V/VI в.). Возможно, этот кодекс включал только Иоаннов корпус (Hill. 2004. P. 456-457; о существовании таких собраний уже в III в. говорится в сочинении сщмч. *Иннолита Римского* «Против Ноэта» - Hipp. Contr. Noet. 15). Более подробный, хотя неск. устаревший, анализ греч. свидетельств см.: Richards. 1977.

В Кодексе Безы сохранился лат. перевод 3 Ин 11-15 (остальная часть утеряна). В целом старолат. традиция (к-рая основана на древних греч. вариантах текста) довольно разнообразна, но имеет множество пропусков. Наиболее важными памятниками считаются: палимпсест из Флёрри V в. (h 55), который содержит 1 Ин 1. 8 - 3. 20; Фрайзингский фрагмент VII в. (r 64), сохранивший 1 Ин 3. 8 - 5. 21; палимпсест вестготской эпохи (VII в.) из Леона (l 67), который включает все 3 Послания, но с пропусками (1 Ин 1. 5 - 2. 10, 14-16; 2. 24 - 3. 12; 3. 22 - 4. 18; 4. 20 - 5. 21; 2 Ин 1-6, 8-13; 3 Ин 1-10); и нек-рые др.).

В Пешитте представлено только Первое Послание ап. Иоанна, а все 3 Послания - в версии Филоксена Маббургского (изд.: *Remnants of the Later Syriac Versions of the Bible: Pt. 1: New Testament: The Four Minor Catholic Epistles in the Original Philoxenian Version, of the 6th Century, and the History of the Woman Taken in Adultery (St. John VII 53 - VIII 12) / Ed. J. Gwynn. L., 1909; Das Neue Testament in syrische Überlieferung / Hrsg. B. Aland. B.; N. Y., 1986. Bd. 1).*

I. Comma Johanneum. Во мн. печатных изданиях греч. текста, а также в Вульгате и др. переводах (в т. ч. в рус. синодальном переводе) 1 Ин 5. 7-8 содержит вставку «на небе: Отец, Слово и Святой Дух; и Сии три суть едино. И три свидетельствуют на земле». Однако известно лишь 8 греч. рукописей, в которых присутствует этот текст (причем только в 4 из них он

включен в основной текст, а не приписан на полях). Все они старше XIV в. Древнейшие свидетельства в рукописной традиции - старолат. рукописи испан. происхождения (в т. ч. Фрайзингский фрагмент и Леонский палимпсест VII в.).



Ап. Иоанн Богослов. Икона 3-я четв. XIV в. (мон-рь Ватопед на Афоне)

У христ. писателей соппа встречается с IV в. Самое раннее прямое свидетельство - у *Присциллиана* (*Liber apologeticus*. 1. 4; на этом основании нек-рые считают Присциллиана автором этого текста, в т. ч. Б. *Meuzer*). Поскольку близкие выражения встречаются у Тертуллиана (*Tertull. Adv. Prax.* 25. 1) и сщмч. *Киприана Карфагенского* (*Cypr. Carth. De unit. Eccl.* 6), сохраняется вероятность того, что данный текст был частью древних лат. переводов Первого Послания ап. Иоанна, а значит, мог присутствовать и в греч. прототипах этих переводов (см.: *Thiele*. 1956). Правда, др. лат. писатели III-IV вв. не знают этой вставки, напр. автор соч. «О перекрещивании», приписывавшегося сщмч. Киприану Карфагенскому (*Ps.-Cypr. De rebapt.*

15, 19). Блж. Августин в своем толковании на Первое Послание ап. Иоанна вставку не обсуждает (некоторые ученые считают, что он был ее противником - *Fickermann*. 1934). С V в. Первое Послание ап. Иоанна со вставкой начинают цитировать чаще (напр.: *Vict. Viten*. De persecut. Vandal. 2. 82 // CSEL. 7. P. 60; *Fulgent. Rusp.* Contr. arian. 10 // CCSL. 91. P. 93), хотя мн. писатели по-прежнему о ней не говорят (*Facund.* Pro defens. cap. 1. 3. 9-14). В греч. текст НЗ вставка попала из рукописей Вульгаты (т. е. в переводе с лат. яз.) (по мнению *Эразма Роттердамского*, католики предприняли целенаправленную латинизацию греч. рукописей после *Ферраро-Флорентийского Собора* (1438-1439); однако впервые сомма в переводе на греч. язык встречается в Актах Латеранского IV Собора 1215). Кард. Франсиско Хименес де Сиснерос включил сомма *Iohanneum* в греч. текст Комплютенской Полиглотты (изд. в 1514, но поступила в продажу только в 1522). Эразм же вынужден был добавить это чтение в 3-е изд. своего НЗ (1522) (вероятно, основной причиной стало его опасение, что его обвинят в *арианстве*; об истории, связанной с Эразмом, см.: *Jonge H. J., de.* Erasmus and the Comma Iohanneum // EThL. 1980. Vol. 56. Fasc. 4. P. 381-389). В 1550 г. Этьенн (Stefanus) включил ее в 3-е изд. греч. НЗ. В офиц. печатном лат. тексте Вульгаты вставка появилась в 1590 (в продажу издание не поступило) и в 1592 гг. Знавший о спорах вокруг этой вставки М. *Лютер* считал, что фразу добавили католики во

время борьбы с арианством, а потому он не включил ее в свой нем. перевод Библии (кроме того, опорой для него служили 1-е и 2-е изд. НЗ Эразма). Но его лекции о Первом Послании ап. Иоанна не были опубликованы, а потому Ф. Меланхтон (1535) и М. Хемниц (1556) использовали вставку для защиты учения о Св. Троице. В лютеран. перевод Библии добавка была сделана в 1582 г. У. Цвингли с самого начала отвергал вставку и никогда на нее не ссылался, а Ж. Кальвин после нек-рых колебаний все-таки принял. Из Вульгаты чтение попало в англ. Библию кор. Якова (1611).

Вставка присутствует в рим. и венецианских изданиях греч. НЗ (напр., в Апостоле 1602), в лютеран. издании НЗ (Виттенберг, 1596; в т. ч. в специальном издании для распространения среди греков, 1622), во 2-м изд. Эльзевиров (Лейден, 1633), в кальвинист. издании Textus Receptus (Женева, 1638), в офиц. греч. изданиях «Апостолики диакона», в издании НЗ В. Антониадиса (1904) и др.

В копт., эфиоп., араб. и слав. переводах до XVI в. эта вставка отсутствовала. Ее нет в Апостоле

Ивана Фёдорова (1564), в Острожской Библии (1580/1), в московской Библии 1663 г.

Впервые она появляется в правосл. Апостоле, изданном во Львове в 1639 г., затем в московском издании 1655 г., в киевском издании 1695 г. Она также присутствует в церковнослав. Елизаветинской Библии (1751). В печатное издание сир. НЗ вставка включена в 1569 г., в арм. НЗ - в 1662 г.

Хотя И. З. Землер в своей магист. дис. (1750; изд.: Paraphrasis in primam Ioannis Epistolam cum Prolegomenis et animadversionibus / Accessit de I. S. Semlero eiusque ingenio inprimis et meritis in interpretationum SS. Scripturarum narratio I. A. Noesselti. Rigae, 1792) стремился доказать аутентичность и догматическую ценность *comma Johanneum*, в дальнейшем он принял аргументы сторонников критической позиции, прежде всего У. Уистона (1667-1752), автора комментария на Послания ап. Иоанна (*Whiston W. A Comment. on the Three Catholic Epistles of St. John. L., 1719*). В дальнейшем ведущие европ. ученые признали текст вторичным, и он стал постепенно исчезать из печатных изданий Библии (в XIX в. его печатали либо иным шрифтом, в т. ч. курсивом, либо в скобках). Однако в 1897 г. декрет Священной Конгрегации Римской Инквизиции, а затем и папа Лев XIII запретили обсуждать подлинность *comma Johanneum*. Решение было пересмотрено в 1927 г. С этого времени католич. экзегеты вновь получили право критически оценивать данное место в Первом Послании ап. Иоанна. Т. о., большинство совр. переводов (в т. ч. Новая Вульгата, 1979) не содержат спорных стихов в основном поле текста (еп. Кассиан (Безобразов) также исключил этот стих из своего рус. перевода НЗ).

Древние свидетельства об авторстве и подлинности Посланий

По свидетельству Евсевия Кесарийского, Первое Послание ап. Иоанна использовал в своих сочинениях Папий Иерапольский (ок. 130), который при этом знал о двух Иоаннах - евангелисте Иоанне и некоем пресв. (старце) Иоанне (*Euseb. Hist. eccl.* III 39. 3, 17). Аллюзии на Первое Послание ап. Иоанна встречаются в «Дидахе» (*Didache.* 10. 5-6; ср.: 1 Ин 2. 17; *Didache.* 11. 7; ср.: 1 Ин 4. 1; возможно, в *Didache.* 16. 4 аллюзия на 2 Ин 7), в сочинениях сщмч. Климента Римского (*Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 49. 1; ср.: 1 Ин 5. 1-3; *Clem. Rom.* Ep. II ad Cor. 6. 9; ср.: 1 Ин 2. 1), сщмч. Игнатия Богоносца (*Ign.* Ep. ad Eph. 11. 1; ср.: 1 Ин 2. 18; *Ign.* Ep. ad Eph. 15. 3; ср.: 1 Ин 3. 2), сщмч. Поликарпа Смирнского (*Polycarp.* Ad Phil. 7; ср.: 1 Ин 4. 2), в «Пастыре» Ермы (*Herm. Pastor.* II 3. 1; ср.: 1 Ин 2. 27; *Herm. Pastor.* II 12. 3. 5; ср.: 1 Ин 5. 3; *Herm. Pastor.* I 9. 24. 4; ср.: 1 Ин 4. 13) и у мч. Иустина Философа (*Iust. Martyr.* I Apol. 32. 7-8; ср.: 1 Ин 1. 7; 2. 14; 3. 9; *Dial.* 123. 9; ср.: 1 Ин 3. 1-2, 22; 5. 3). Первое Послание ап. Иоанна, вероятно, было знакомо автору апокрифического «Послания апостолов» (*Epistula apostolorum*) (2-я пол. II в.) (Ep. apost. 2; ср.: 1 Ин 1. 1; Ep. apost. 6. 1; ср.: 1 Ин 1. 1-4; Ep. apost. 27. 2; ср.: 1 Ин 2. 4-5; возможно, в Ep. apost. 38 есть аллюзия на 2 Ин 4 или 3 Ин 3-4) и неизвестному автору «Послания к Диогнету» (II в.) (*Diogn.* 10. 2; ср.: 1 Ин 4. 9; *Diogn.* 11. 4; ср.: 1 Ин 1. 1; *Diogn.* 10. 3; ср.: 1 Ин 1. 4; 4. 19).

Первое прямое свидетельство о существовании Первого Послания ап. Иоанна содержится у сщмч.

Ириней Лионского (*Iren. Adv. haer. III 16. 5*; ср.: 1 Ин 2. 18-22), причем Ириней говорит не о неск., а об одном Послании ап. Иоанна, хотя цитирует, по крайней мере, Первое и Второе Послания ап. Иоанна (*Iren. Adv. haer. III 16. 8*; ср.: 1 Ин 4. 1-3; 5. 1; 2 Ин 7-8; *Iren. Adv. haer. I 16. 3*; ср.: 2 Ин 10-11; возможно, аллюзия на Третье Послание ап. Иоанна присутствует в *Iren. Adv. haer. IV 26. 3*). Автором Первого Послания ап. Иоанна сщмч. Ириней считал «любимого ученика» Господа И. Б.

Канон Муратори, к-рый сохранился в лат. рукописи VIII в. и является переводом с греч. языка (скорее всего, «неофициального» списка, созданного в кон. II в. в Риме или в IV в. где-то на Востоке), цитирует 1 Ин 1. 1-3 в связи с Евангелием от Иоанна и чуть дальше упоминает Послания ап. Иоанна (то ли Первое и Второе Послания ап. Иоанна, то ли Второе и Третье Послания).

Многократно цитирует Первое Послание ап. Иоанна Тертуллиан (*Tertull. Adv. Prax. 31. 3*; *Idem. De praescript. haer. 3. 13*; 4. 4; 33. 11; *Idem. De ieiun. 11. 5*; *Idem. De carn. Christ. 24. 3*; *Idem. Adv. Marcion. III 8. 1*; V 16. 4). Он также говорит только об одном Послании ап. Иоанна и нигде не цитирует Второе и Третье Послания ап. Иоанна. Климент Александрийский много раз цитирует Первое Послание и один раз определяет его как «большее» (*Clem. Alex. Strom. II 15. 66. 4*), что, вероятно, подразумевает знакомство Климента с «меньшими» Посланиями ап. Иоанна, по крайней мере со

Вторым. Однако большинство авторов III в., включая сщмч. Ипполита Римского и сщмч. Киприана Карфагенского, не знают о существовании Третьего Послания ап. Иоанна (сщмч. Ипполит вообще цитирует только Первое Послание и только в одной гомилии, к-рая сохранилась в переводе на груз. яз., - *Traité d' Hyppolyte sur David et Goliath* / Ed. G. Garitte. Louvain, 1965. Vol. 2. (CSCO; 264); в гл. 3. 2 и 7. 1 - 1 Ин 4. 14; в гл. 7. 11 - 1 Ин 5. 19).

Ориген первым называет Первое Послание ап. Иоанна «кафолическим» (соборным) Посланием (*Orig. In Ioan. comm.* 1. 138; 2. 149) и прямо говорит о существовании Второго и Третьего Посланий ап. Иоанна, хотя и отмечает, что нек-рые сомневаются в их подлинности (*Euseb. Hist. eccl.* VI 25. 9). Евсевий Кесарийский, вероятно, следует Оригену, признавая Первое Послание как труд И. Б. и сомневаясь в подлинности Второго и Третьего Посланий, хотя и не отвергая их (*Ibid.* III 25. 3; *Idem. Demonstr.* 3. 5. 88). Офиц. признание Посланий И. Б. на Востоке происходит в IV в. и зафиксировано у свт. Кирилла Иерусалимского (*Cyr. Hieros. Catech.* 4. 33), в 60-м прав. Лаодикийского Собора, в 39-м послании свт. Афанасия Великого о праздниках (Афан. 2), у свт. Григория Богослова (Григ. Наз. Прав. из: *Greg. Nazianz. Carmina.* 12. 31) и в 85-м Апостольском правиле. Однако колебания относительно подлинности Второго и Третьего Посланий встречаются еще у свт. Амфилохия Иконийского (*Amphil. Icon. Iamb. ad Seleuc.* 313), что, видимо, связано с влиянием антиохийской традиции, в к-рой

признавалось подлинным только Первое Послание (Феодорит Кирский и свт. Иоанн Златоуст также толкуют только его).

На Западе процесс признания Второго и Третьего Посланий происходил, видимо, под вост. влиянием и благодаря деятельности тех отцов, к-рые бывали на Востоке, в частности свт. Илария Пиктавийского, блж. Иеронима и Руфина. Однако блж. Иероним сообщает, что евангелист Иоанн «написал также послание, начинающееся словами: «О том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши, о Слове жизни», и почитаемое всеми людьми, близкими Церкви или наукам. Говорят, что два других, первое из которых начинается словами «Старец - избранной госпоже и детям ее», а второе «Старец - возлюбленному Гаю, которого я люблю поистине», принадлежат пресвитеру Иоанну, в память о котором в Эфесе до настоящего времени показывают склеп» (*Hieron. De vir. illustr. 9. 4-5; ср.: Ibid. 18*). Блж. Августин принимает все 3 Послания. В качестве канонических книг они закрепляются решениями Африканских Соборов - Гиппонского (393) и Карфагенских (397 и 419) (Карф. 24(33)).

Внутренние свидетельства об авторстве

Хотя в Первом Послании ап. Иоанна автор нигде прямо не называет себя, 1 Ин 1. 1-3 и 4. 14 явно указывают на то, что он говорит о себе как об очевидце евангельских событий, лично знавшем Иисуса Христа во время Его земного служения. В критической библеистике рассматривается вопрос о

том, являются ли эти места лит. приемом (в таком случае анонимный автор лишь выдает себя за очевидца) или историческими свидетельствами (тогда круг возможных авторов резко сужается и наиболее вероятным автором становится один из апостолов). Общий стиль Первого Послания ап. Иоанна и частое обращение к адресатам как к «детям» говорят о том, что автор хорошо известен адресатам и пользуется у них непререкаемым авторитетом.

Поскольку вопрос об авторстве Евангелия от Иоанна в совр. библеистике остается дискуссионным (см. в наст. статье разд. «Евангелие от Иоанна», подразд. «Происхождение, авторство, датировка»), установление связи между ним и Посланиями не может помочь решению вопроса об авторстве Посланий. Гипотезы об авторстве Посланий, основанные на раннехрист. свидетельствах о существовании двух Иоаннов, также в наст. время признаются бесперспективными, так как сами сведения о пресвитере (старце) Иоанне могут быть основаны на Втором и Третьем Посланиях ап. Иоанна. В любом случае отсутствие имени автора говорит скорее против теорий псевдоэпиграфичности Посланий, поскольку завоевать высокий авторитет было возможно только через прямое указание на апостольское происхождение.

Отношение Посланий к Евангелию от Иоанна

Споры о подлинности корпуса Иоанновых текстов имели место уже в древней Церкви. При этом критерием аутентичности являлось сходство с Евангелием от Иоанна, к-рое считалось безусловно достоверным апостольским сочинением. Наиболее детально вопрос разбирал свт. *Дионисий Великий*, еп. Александрийский, в связи со спорами вокруг Откровения Иоанна. К числу сходств между Посланиями и Евангелием свт. Дионисий относит характер изложения, выбор слов, построение предложений, стиль, а также схожие прологи и многократно упоминаемые темы: «жизнь, свет, отгоняющий мрак, истина, благодать, радость, Тело и Кровь Господа, суд, отпущение грехов; любовь Божия к нам; заповедь о взаимной любви; о том, что надлежит соблюдать все заповеди; изобличение мира, диавола, антихриста; обещание Духа Святого, богосыновство» (*Euseb. Hist. eccl. VII 25. 18-21*). Он также отмечает «безупречный греческий язык» Евангелия и Посланий: «Они красноречивы, убедительны в рассуждениях, хорошо построены; в них не найдешь ни иностранного слова, ни ошибок в языке, ни новых придуманных слов; видно, что Господь одарил их автора двойным даром: даром знания и даром слова» (*Ibid. VII 25. 24-25*).



Заставка и инициал к Первому соборному посланию ап. Иоанна Богослова. Миниатюра из рукописи «Деяния и послания апостолов, с Апокалипсисом». 1072 г. (НБ МГУ. Греч. 2. Л. 127)

Вопрос многократно поднимался в критической библеистике (наиболее важные работы: *Holtzmann*. 1882; *Dodd*. 1946; *Wilson*. 1948). Позиция Ч. Х. Додда, акцентировавшего внимание на языковых и богословских различиях Евангелия от Иоанна и Первого Послания ап. Иоанна, в наст. время отвергается большинством исследователей. Из всего корпуса раннехрист. лит-ры Евангелие от Иоанна и Первое Послание ап. Иоанна - наиболее близкие тексты. К числу параллелей (как в лексике, так и в синтаксисе) относятся: Ин 17. 3 и 1 Ин 5. 20; Ин 1. 14, 18; 3. 16, 18 и 1 Ин 4. 9; Ин 14. 16-17; 15. 26; 16. 13 и 1 Ин 4. 6; Ин 3. 21 и 1 Ин 1. 6; Ин 19. 34 и 1 Ин 5. 6; Ин 1. 29 и 1 Ин 3. 5; Ин 5. 34 и 1 Ин 5. 9; Ин 16. 33 и 1 Ин 5. 4; Ин 5. 24 и 1 Ин 3. 14; Ин 3. 15 и 1 Ин 5. 13; Ин 10. 11 и 1 Ин 3. 16; Ин 1. 18; 6. 46 и 1 Ин 4. 20; Ин 8. 12 и 1 Ин 2. 11; Ин 1. 12 и 1 Ин 3. 1-2; Ин 6. 69 и 1 Ин 4. 16; Ин 14. 15 и 1 Ин 2. 3. Очень часто и в том, и в др. тексте используются

такие выражения, как «быть от Бога/от истины/не от сего мира» и, как их противоположность, выражения «быть от мира/не от Бога/от диавола» (ср.: Ин 1. 13; 8. 23, 44, 47; 15. 19; 18. 37 и 1 Ин 1. 8; 2. 16, 21, 29; 3. 8-10, 19). Наконец, Ин 1. 1-18 и 1 Ин 1. 1-5 - несомненно самые близкие тексты, хотя последовательность мысли в них полностью не совпадает (список параллелей см.: *Brown*. 1982. Append. A. P. 757-759). Кроме того, к числу сходств относятся ритмизованность текстов, обилие антитетических параллелизмов, синонимичных оборотов, ассоциации часто доминируют над логическими построениями.

Однако окончательный вывод о том, что у Евангелия и Посланий один и тот же автор, сделать невозможно, поскольку в научной библеистике по-прежнему обсуждается проблема целостности самого Евангелия от Иоанна и существования нескольких его последовательных редакций. А это значит, что Первое Послание ап. Иоанна может иметь сходство с редакторским «слоем» Евангелия (*Schnackenburg*. 1992). Вместе с тем, различия в формулировках (напр., Ин 13. 34 и 1 Ин 2. 7) могут быть связаны с тем, что Евангелие от Иоанна и Первое Послание написаны для разных аудиторий. Сходств между Вторым и Третьим Посланиями и Евангелием от Иоанна значительно меньше (слова о «познании истины» в 2 Ин 1 и Ин 8. 32; заповедь от Отца в 2 Ин 4 и Ин 10. 18; др. примеры менее убедительны).

Отношение Посланий друг к другу

На протяжении XX в. библеисты предлагали разные варианты отношений между Посланиями (последовательности их написания, единства авторства и т. п.). Однако тексты слишком малы для точного анализа. При этом очевидно, что Второе Послание ап. Иоанна занимает во всех отношениях промежуточное положение между 2 другими Посланиями: оно близко как к Первому (по языку и богословию), так и к Третьему Посланию ап. Иоанна (по структуре и проблематике).

Г. Штреккер доказывал, что Второе и Третье Послания ап. Иоанна литературно независимы от Первого и созданы раньше (Strecker. 1996). Дж. Пейнтер, ранее считавший, что все 3 Послания написаны разными авторами в разное время, изменил свою т. зр. и теперь полагает, что тексты созданы одним и тем же автором (возможно, редактором Евангелия от Иоанна) и в той же последовательности, как в каноне (Painter. 2002). К числу сходств между Вторым и Первым Посланиями относятся слова о «не новой заповеди, но той, которую имеем от начала» (2 Ин 5 и 1 Ин 2. 7), об Иисусе Христе, «пришедшем во плоти» (2 Ин 7 и 1 Ин 4. 2), об антихристах (2 Ин 7 и 1 Ин 2. 18; 4. 3), о познании истины (2 Ин 1 и 1 Ин 2. 21), о полной (совершенной) радости (2 Ин 12 и 1 Ин 1. 4; но это скорее формальные элементы жанра послания). Третье и Первое Послания объединяют такие выражения, как «ходить в правде/истине/свете» (3

Ин 3; 1 Ин 1. 7; ср.: 2 Ин 4), быть «от Бога» (3 Ин 11 и 1 Ин 3. 10; 4. 6), слова о том, что грешник не видит Бога (3 Ин 11 и 1 Ин 3. 6).

Датировка



Инициал с изображением ап. Иоанна Богослова. Второе соборное послание. Лист из рукописи «Деяния и послания апостолов, с Апокалипсисом». 1072 г. (МГУ НБ . Греч. 2. Л. 136 об.)

Большинство ученых, основываясь на отношении текста Посланий ап. Иоанна к Евангелию от Иоанна и др. раннехрист. текстам (прежде всего к посланиям сщмч. Игнатия Богоносца), датируют их появление кон. I в. по Р. Х. Имеющиеся в наст. время сведения не дают оснований для более точных датировок (напр., 80-ми или 90-ми гг. I в.; хотя подобные даты встречаются в лит-ре, они основаны на допущениях и гипотетических реконструкциях). Однозначно можно сказать лишь то, что Послания написаны после разрушения Иерусалимского храма и в период активного становления местной церковной иерархии, но до исчезновения из

церковной жизни чинов апостолов и пророков (ср. ст. *«Дидaxe»*).

Послания ап. Иоанна в составе соборных Посланий

Наименование «соборное» скорее всего отражает главную цель собирания этих Посланий - утверждение христ. канона Писания. Хотя уже у *Леонтия Византийского* встречается мнение, согласно которому такое название было дано этим Посланиям потому, что они адресованы не конкретной общине (как Послания ап. Павла), а всем христианам (*Leont. Byz. De sect. 2. 4 // PG. 86a. Col. 1203*); изначально определение «соборные» (кафолические) указывало на их каноничность и православность. По мнению Д. Тробиша, соборные Послания появились в качестве канонического сборника в сер. II в. в Риме для противодействия распространению ереси Маркиона, отрицавшего богодухновенность ВЗ и перетолковывавшего Послания ап. Павла на свой лад (*Trobisch D. The First Edition of the New Testament. Oxf., 2000*). Целью собирания Посланий была гармонизация «Павлова» и «не-Павлова» богословий. Р. Уолл предположил, что Деяния св. апостолов, помещаемые в списках канонических книг и в рукописях обычно между Евангелиями и Посланиями, служат ориентиром для правильного прочтения соборных Посланий и оценки их значимости для всей Церкви (*Wall. 2004*). В восточных (кроме сир. традиции) списках канонических книг и в библейских рукописях Послания ап. Иоанна среди соборных Посланий

обычно занимают 3-е место после Посланий ап. Иакова и Посланий ап. Петра (возможно, в соответствии с Гал 2. 9) (так у святителей Кирилла Иерусалимского, Афанасия I Великого, Епифания Кипрского, Григория Богослова и др.; в Ватиканском, Синайском и Александрийском кодексах). В перечнях соборных Посланий у лат. отцов древней Церкви единства нет (Послания перечисляются в разной последовательности, иногда по объему, иногда по количеству Посланий у того или иного апостола, но общая тенденция - ставить Послания ап. Петра на 1-е место).

Цели и причины написания

Текст Первого Послания ап. Иоанна свидетельствует о том, что это Послание было написано по неск. причинам: раскол общины (1 Ин 2. 19), появление лжепророков (1 Ин 4. 1), появление ересей, не признающих Иисуса Христом (1 Ин 2. 22) или отрицающих полноту человечества во Христе (1 Ин 4. 3) и Его крестную смерть (ср.: 1 Ин 5. 6).

Сщмч. Иринеи Лионский считал, что этими еретиками были николаиты и сторонники Керинфа (*Iren. Adv. haer. III 3. 4; 11. 1*). По словам сщмч. Иринея, Керинф учил, будто «Иисус не был рожден от девы (ибо это казалось ему невозможным); но был сыном Иосифа и Марии, [родившись], как и все прочие люди, и отличался от всех справедливостью, благоразумием и мудростью. И после крещения сошел на Него от превысшего первого начала Христос в виде голубя; и потом Он возвещал

неведомого Отца и совершал чудеса; наконец, Христос удалился от Иисуса, и Иисус страдал и воскрес; Христос же, будучи духовен, оставался чужд страданий» (Ibid. I 26. 1). Возможно, именно это учение опровергается в 1 Ин 5. 6 и в 1 Ин 4. 2-3. В научной лит-ре наиболее полную аргументацию в отношении того, что в Первом Послании И. Б. выступал против последователей Керинфа, привел Бультман (*Bultmann*. 1973). Однако не в пользу этой теории говорит то, что учение Керинфа в целом известно плохо, а текст Первого Послания ап. Иоанна не отражает всех тех специфических идей, к-рые обычно связывают с именем Керинфа раннехрист. писатели (см. критику теории: *Schnackenburg*. 1992; *Marshall*. 1978). Поэтому мн. ученые предпочитают говорить вообще о докетах или гностиках, против к-рых выступал И. Б. (см.: *Brooke*. 1912; *Dodd*. 1946). По мнению других, если И. Б. боролся против докетов, то его аргументация выглядит слишком расплывчатой по сравнению с аргументацией сщмч. Игнатия Богоносца (*Ign.* Ep. ad Smyrn. 1-3; 5. 2; *Idem*. Ep. ad Trall. 9-10). Если же считать, что И. Б. боролся против гностиков, то в Первом Послании он явно выступал не против уже сложившегося учения, а лишь против нарождающейся гностической тенденции.

Были попытки отыскать у оппонентов автора Посланий черты иудеохрист. богословия (*O'Neill*. 1966). Но все последующие комментаторы признают аргументы неубедительными.

Первое Послание ап. Иоанна могло быть направлено против «пневматиков». Поскольку в этом Послании не говорится о Св. Духе как об Утешителе, нек-рые ученые предположили, что оппоненты автора Послания настаивали на том, что имеют особое откровение или особый дар Св. Духа (1 Ин 2. 20, 27), а значит рассматривали себя как христиан, достигших особого знания и высокого нравственного совершенства (1 Ин 1. 8-10) по сравнению с др. членами общины, из-за чего они стали презирать своих братьев, нарушая т. о. заповедь о христ. любви (Lieu. 1986; Painter. 1986). Поэтому значительное место в Первом Послании занимает не только тема любви, но и вопрос об истинном знании Бога (1 Ин 2. 3, 5; 3. 16, 19, 24; 4. 2, 6, 13; 5. 2).

Ряд ученых полагали, что Первое Послание ап. Иоанна связано с защитой Евангелия от Иоанна перед другими христ. общинами (Houlden. 1973; Wengst. 1978) или с внутренними конфликтами в общине, в которой появилось Евангелие от Иоанна, из-за неправильной интерпретации этого Евангелия (Brown. 1982). Но эти теории построены на целом ряде допущений и реконструкций, к-рые трудно проверить.

Второе и Третье Послания ап. Иоанна связаны как с проблемой появления ересей, так и с вопросом о христ. гостеприимстве ввиду серьезных изменений в структуре церковного управления, к-рые произошли после разрушения Иерусалима римлянами и фактического исчезновения главной христ. общины. Если прежде Иерусалимская Церковь отправляла

апостолов для основания новых общин и их последующего окормления, то теперь все управленческие функции полностью перешли к епископам. Похожая ситуация отражена в «Дидахе». Главным вопросом в связи с Третьим Посланием является положение Диотрефа - был ли он поставленным епископом или простым членом общины, самочинно присвоившим себе власть; был ли он еретиком или, наоборот, «ортодоксом», подозрительно относившимся ко всем приходящим в общину со стороны, в т. ч. к апостолам и их доверенным лицам (см. ст. *Επισκοπ*).

Адресаты

Судя по именам, фигурирующим в текстах Посланий, их адресатами были христиане из язычников, скорее всего христ. общины М. Азии.



Инициал с изображением ап. Иоанна Богослова. Третье соборное послание. Лист из рукописи «Деяния и послания апостолов, с Апокалипсисом». 1072 г. (МГУ НБ . Греч. 2. Л. 138)

Блж. Августин указывает, что Первое Послание ап. Иоанна было адресовано «парфянам» (ad Parthos).

Такое заглавие содержится во всех рукописях его толкования на это Послание и в нек-рых его сочинениях (*Aug. Quaestiones evangeliorum* // CCSL. 44b. P. 93), а также встречается в 2 греч. минускулах (πρὸς παρθούς - в кодексе XI в. 89(459) и в кодексе XIII в. 30(325)). По словам Беды Достопочтенного, об этом писал и свт. Афанасий Великий (*Beda. In Ps. 78* // PL. 93. Col. 910; CCSL. 121. P. 181), хотя в его оригинальных сочинениях таких сведений нет. Поскольку в раннехрист. предании ничего не говорится о том, что И. Б. проповедовал среди парфян (только в: *Acta Philip. 32*), ученые предлагают разные варианты объяснения этого заглавия. Некоторые считают, что ошибка произошла при переводе с греч. оригинала, в к-ром было надписание πρὸς παρθένους, т. е. «к девам» (возможно, это заглавие относилось лишь ко Второму Посланию ап. Иоанна), либо сам Иоанн был назван в заглавии «девственником» (τοῦ παρθένου) (ср.: *Tertull. De monog. 17. 1*). Имя адресата приводится только в Третьем Послании ап. Иоанна - «возлюбленный Гаий». Некоторые экзегеты отождествляют этого Гаия с первым епископом Пергамским, к-рый упоминается в *Const. Ap. 7. 46*.

Второе Послание ап. Иоанна отправлено некой «избранной госпоже и детям ее». Под «госпожой» может иметься в виду персонификация местной христ. общины (ср.: «избранная... в Вавилоне» - 1 Петр 5. 13). Обращение к вымышленным

персонажам характерно для античной эпистолографии и для нек-рых раннехрист. текстов (образ «госпожи» встречается в «Пастыре» Ермы - *Herm. Pastor* I. 4. 2; ср. о «деве» в 2 Кор 11. 1; «Церковь» как «жена/невеста» в Еф 5. 25-28). В данном случае основанием для такого обращения могли послужить ветхозаветные прототипы (Иер 31. 21; Ис 54. 13; др.).

Однако греч. выражение ἐκλεκτῇ κυρίᾳ может быть истолковано и как указание на реальное лицо - «избранную Кирию» (имя Кирия было широко распространено в ту эпоху; в христ. лит-ре встречается выражение «избранный» рядом с именем: ср.: Рим 16. 13; *Ign. Ep. ad. Philad.* 11. 1) или «госпожу Эклектору» (обращение «госпожа» часто употреблялось в качестве вежливого обращения, напр.: РОху 112. 1; 300. 1; 744. 2; имя Эклекта в папирусах не встречается, но неск. раз упоминается в лат. надписях). Против последней версии, на первый взгляд, говорит стих 2 Ин 13, но совпадение имен (госпожи и ее сестры) вполне возможно. В лат. переводе сочинений Климента Александрийского также утверждается, что адресатом Второго Послания были девы и «некая вавилонянка по имени Эклекта» (*Zahn Th., Hrsg. Supplementum Clementinum. Erlangen, 1884. S. 100-103*).

Исследователи допускают, что адресат мог носить двойное имя (Эклекта Кирия), что было характерно для той эпохи. Наконец, под «избранной госпожой» может иметься в виду женщина, исполнявшая определенное церковное служение (как Фива в Рим

16. 1 или Нимфа (по одному из толкований) в Кол 4. 15).

Жанр и структура

I. Первое Послание ап. Иоанна. Раннехрист. авторы однозначно называли Первое Послание ап. Иоанна «посланием». Однако в критической библеистике вопрос о жанровой принадлежности этого текста до сих пор не получил окончательного решения.

Эпистолярный характер Первого Послания отстаивал Ф. Фрэнсис, указывавший на примеры античных писем без традиц. формул приветствия и прощания (*Francis. 1970*). По мнению Додда, Послание могло быть «циркулярным» письмом, отправленным сразу неск. христ. общинам (*Dodd. 1946*) или посланием ко всей Церкви (*Houlden. 1973*). Но против этого говорит то, что в Послании разбирается вполне конкретная ситуация.

В 1-й пол. XX в. Первое Послание ап. Иоанна часто относили к жанру диатрибы (*Deissmann A. Light from the Ancient East. L., 1910; Dibelius M. Geschichte der urchristlichen Literatur. Münch., 1926. [Tl.] 2: Apostolisches und Nachapostolisches*), во 2-й пол. XX в. стало принято называть его «гомилией» (*Marshall. 1978; Strecker. 1996*). К. Грейстон предложил рассматривать Послание как «энхиридий», античный учебник-наставление по этике, схожий с сочинениями Эпиктета (*Grayston. 1984*).

Хотя Первое Послание не содержит обычного для античных писем формального обращения к адресату

(обращение имеется даже в «литературных» письмах-трактатах, напр. в «Послании Аристея»), ряд элементов указывают на то, что это все-таки послание, а не трактат (мотив радости в 1 Ин 1. 4, частые упоминания процесса написания (1 Ин 2. 1, 7, 14 и др.), повторяющееся обращение к аудитории. В целом Первое Послание ап. Иоанна не уникально с т. зр. жанра. К нему довольно близки Иакова Послание (хотя в нем имеется формальное приветствие - Иак 1. 1) и Евреям Послание (в нем есть формальное завершение послания - Евр 13. 22-25). Подобно Евангелиям, эти тексты могут свидетельствовать о появлении новых жанров в рамках христ. традиции, хотя и основанных на уже известных лит. формах, но использующих их достаточно свободно для достижения весьма отличных от античной литературы целей. С вопросом о жанре тесно связана проблема структуры и композиции Первого Послания ап. Иоанна. Э. фон Добшюц (*Dobschütz*. 1907) считал, что Послание является сложной композицией, составленной из 2 источников - этико-дидактического (с характерными для семитской традиции параллелизмами) и паренесиса (наставления). Схожую схему, но без отнесения частей к разным источникам, предложил позже Штрекер, к-рый рассматривал структуру Послания как чередование паренетических (1 Ин 1. 5 - 2. 17; 2. 28-3. 24; 4. 7-5. 4а; 5. 13-21) и догматических разделов (1 Ин 2. 18-27; 4. 1-6; 5. 4b-12) (*Strecker*. 1996). Целостность текста Первого

Послания оспаривалась Бультманом (*Bultmann*. 1951). Он выделял прото-источник с откровениями (1 Ин 1. 5 - 2. 2), его редакторскую правку и расширение за счет 1 Ин 2. 18-27; 3. 29; 4. 1 - 5. 13. На последней стадии, по его мнению, были добавлены 1 Ин 5. 14-21, эсхатологические тексты 2. 28; 3. 2; 4. 17 и учение об искуплении (1. 7; 2. 2; 4. 10b). Возможно, редакторская правка была связана с тематикой Крещения (*Nauck*. 1957).

Более простая схема, основанная на 3 последовательно предлагаемых тезисах, разработана Э. Наглем: христ. жизнь как свет (1 Ин 1. 5 - 2. 28; ключевая фраза - «Бог есть свет»), как праведность (2. 29 - 4. 6; ключевая фраза - «Бог праведен»/справедлив), как любовь (4. 7 - 5. 19; ключевая фраза - «Бог есть любовь») (*Nagl*. 1924). Э. Ломайер, называвший Первое Послание ап. Иоанна гомилией, считал, что структура текста (как и Откровения Иоанна) определяется числом 7, и соответственно выделял части: пролог, разделы об откровениях, о верующих, об антихристах, о любви, о вере, эпилог (*Lohmeyer*. 1928). Предлагались и варианты, не получившие поддержки (напр., что в основе структуры Послания лежит толкование Пс 119 - *Thompson*. 1964). По мнению Х. Й. Клаука, риторические категории трудноприложимы к Первому Посланию ап. Иоанна (*Klauck*. 1991). Еще Т. Херинг отмечал, что в Первом Послании ап. Иоанна разнообразные темы неразрывно сплетены в единое целое, хотя ключевыми и многократно повторяющимися являются темы веры и любви

(*Häring*. 1892). Тем не менее ряд похожих схем встречаются довольно часто. Напр., Р. Браун предлагает следующее деление: введение (1 Ин 1. 1-4); 1-й раздел (1 Ин 1. 5 - 2. 28); 2-й раздел (1 Ин 2. 29 - 4. 6); 3-й раздел (1 Ин 4. 7 - 5. 12); заключение (1 Ин 5. 13); дополнение (1 Ин 5. 14-21) (*Brown*. 1982).

II. Второе и Третье Послания ап. Иоанна - одни из самых коротких текстов в составе НЗ (245 и 219 греч. слов соответственно). Они во многом следуют той структуре, к-рая характерна для греч. писем эллинистического и рим. периодов. Начинаются с традиц. указания на отправителя письма.

Далее во Втором Послании ап. Иоанна следует приветствие «Да будет с вами благодать, милость, мир от Бога Отца и от Господа Иисуса Христа, Сына Отчего, в истине и любви», созвучное приветствиям в Посланиях ап. Павла (ср.: 1 Фес 1. 1; 1 Кор 1. 3), причем в 2 Ин 2-3 явно прослеживается концентрическая структура (вокруг понятий «истина» и «любовь») и частично хиазм («будет с вами вовек» - «будет с вами благодать»). Проимий начинается с выражения радости - 2 Ин 4 (традиц. пожелания здоровья нет), необходимого по законам античной риторики для *captatio benevolentiae* (для снискания благорасположения адресата). В 2 Ин 5-6 содержится прошение о соблюдении заповеди о любви, открывающее основную часть послания. В 2 Ин 7 раскрывается основная цель Послания - предупреждение о лжеучителях. Из этого логически вытекает предупреждение в 2 Ин 8-9, к-рое

завершается паренесисом в 2 Ин 10-11 не принимать тех, кто исповедуют иное учение. В эпилоге автор выражает надежду и желание увидаться лично с адресатами послания (2 Ин 12). Послание завершается традиц. прощанием с указанием на третьих лиц (в данном случае на членов др. христ. общины («сестры»), к-рые представляют членов «духовной» семьи автора, либо на реальных детей некой женщины Эклекты), к-рые присоединяются к приветствиям отправителя послания (2 Ин 13).

В Третьем Послании ап. Иоанна формальное приветствие отсутствует, что в античности встречалось только в сугубо деловых письмах. Автор сразу переходит к проимию Послания (3 Ин 2). При этом в 3 Ин 1, как и в начале Второго Послания, присутствует тема любви и истины. В 3 Ин 2 содержится традиц. пожелание здоровья, но не только телесного, но и духовного («преуспевал во всем, как преуспевает душа твоя»). Поскольку пожелание здоровья является формальным элементом, ошибочно его интерпретировать как указание на реально плохое (в настоящем или в недавнем прошлом) здоровье Гаия. Далее идет такое же формальное выражение радости (3 Ин 3-4). В 3 Ин 5 используется более вежливая форма эпистолярного прошения - «ты как верный поступаешь» (подразумевается «делай и дальше так», т. е. продолжай оказывать гостеприимство; ср.: РОху II 299. 3-4). В 3 Ин 9-10 указываются причины

написания этого Послания - дело Диотрефа. Призыв в 3 Ин 11 не подражать дурному поведению Диотрефа подкрепляется пословицей «Кто делает добро, тот от Бога». Завершается основная часть Послания положительными рекомендациями Гаию Димитрия, к-рого автор Послания просит принять, видимо, несмотря на противодействие Диотрефа (3 Ин 12). Эпилогом, как и во Втором Послании ап. Иоанна, является выражение надежды и желания увидаться с адресатом лично (3 Ин 13-14). Завершается Послание пожеланием мира, приветствиями со стороны «друзей» автора послания (это единственное место в НЗ, где члены христ. общины называются «друзьями»; возможно, на основании Ин 15. 15) и просьбой поименно приветствовать «друзей» адресата послания (ср.: RMich. VIII 472. 20-21; Ibid. III 203. 33-35).

Богословие

Богословское учение как таковое представлено лишь в Первом Послании ап. Иоанна, тогда как Второе и Третье Послания ап. Иоанна содержат лишь его небольшие фрагменты. При этом учение этих Посланий в целом трудно понять вне более широкого контекста, прежде всего без соотношения с Евангелием от Иоанна и др. книгами НЗ.

I. Бог. В 1 Ин 1. 5 говорится о благовестии (ἀγγελία), полученном от Иисуса Христа: «Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы». Эти слова, с одной стороны, могут быть истолкованы как обобщение евангельского пролога (Ин 1. 1-14), с другой -

сопоставлены с Ин 1. 18, т. о. подчеркивается богооткровенный характер Благой вести, вероятно, вопреки мнению еретиков, опровержению учения которых посвящено Первое Послание ап. Иоанна (ср.: 1 Ин 2. 9). Хотя мн. исследователи видят в противопоставлении света и тьмы некую (прото)гностическую тенденцию, смешение света (добра) и тьмы (зла) осуждается уже в ВЗ (ср.: Ис 5. 20).

Одним из основных расхождений между автором Первого Послания и его оппонентами являлся, видимо, вопрос о богопознании. Бог, согласно автору Послания, познается как свет через пришествие Иисуса Христа (1 Ин 5. 20; ср.: Ин 17. 3), но верные увидят Бога, «как Он есть», только в последние дни (1 Ин 3. 2). Также автор Послания, следуя ветхозаветной традиции (Иоил 2. 27; Иер 31. 31), связывает воедино познание Бога с доверием Ему и нахождением с Ним в Завете. Многократно в разных выражениях в Первом Послании говорится о том, что Бог пребывает в верующих (ср.: 1 Ин 2. 14, 27; 3. 15, 17, 24; 4. 16), а верующие пребывают в Нем (1 Ин 2. 5-6, 10, 24). Основанием для этого является единство Отца и Сына (ср.: Ин 10. 38; 14. 10-11, 20; 17. 21, 23, 26) и взаимосвязь Иисуса Христа с Его учениками (ср.: Ин 6. 56; 15. 5).

Из текста Первого Послания ап. Иоанна следует, что слова «Бог есть свет» являются по сути синонимичными выражению «Бог есть любовь», т. е. познание Бога тесно связывается с нравственным

поведением («кто не любит, тот не познал Бога» - 1 Ин 4. 8), а христ. любовь оказывается даром свыше. Основанием для учения о том, что Бог есть любовь, служит заключение нового Завета, к-рый написан «на сердцах» верующих (ср.: Иер 31. 33-34).

II. Христос. Любовь Божия проявляется в том, что Бог посылает Своего Сына для искупления грехов людей и дарования им вечной жизни (1 Ин 4. 8-9; ср.: Ин 3. 16). Иисус именуется в Первом Послании Мессией/Христом (1 Ин 2. 22; 5. 1), Сыном Божиим (1 Ин 4. 15; 5. 5), Логосом/Словом (1 Ин 1. 1), истинным Богом и Жизнью вечной (1 Ин 5. 20). Центром христологического учения Посланий ап. Иоанна является акцент на единстве человеческой и божественной природ в Лице Иисуса Христа, Который, будучи Сыном Божиим, пришел во плоти (1 Ин 4. 2; 5. 6; 2 Ин 7). Реальность Воплощения подчеркивается уже в первых строках Послания (1 Ин 1. 1-2). Говорится также о единстве Сына с Отцом (1 Ин 2. 23-24), Которым Он послан (1 Ин 4. 14). Отец свидетельствует о Сыне (1 Ин 5. 10), Отец познается через Сына (ср.: 1 Ин 5. 20). Как и в Евангелии от Иоанна (ср.: Ин 1. 14, 18; 3. 16, 18), Иисус Христос именуется Единородным Сыном (1 Ин 4. 9).

Через Христа обретается вечная жизнь (1 Ин 5. 12) и способность пребывать в Боге (1 Ин 4. 15), через Него верующие побеждают мир (1 Ин 5. 5). Христос как безгрешный Праведник выступает Ходатаем

перед Отцом за грехи людей (1 Ин 2. 1). Но Он явился также, чтобы разрушить дела диавола (1 Ин 3. 8). Поэтому Он называется «Спасителем мира» (1 Ин 4. 14; ср.: Ин 4. 42). Кровь Иисуса Христа очищает от грехов (1 Ин 1. 7). Его крестная смерть является доказательством любви Божией к человеку, умилованием (ἰλασμός) за грехи людей (1 Ин 2. 2; 4. 10; об искупительном характере крестной смерти Христа многократно говорится в др. книгах НЗ: ср.: Мк 10. 45; 14. 24; Мф 26. 28; Лк 22. 20; Рим 3. 25; 1 Кор 11. 25; 1 Петр 1. 18-19; Евр 7-11).

В Первом Послании ап. Иоанна речь идет также о Втором пришествии Христа (1 Ин 2. 28; 4. 17), когда произойдут суд и окончательная победа над грехом (ср.: Ин 5. 28-29; Деян 10. 42; др.). Однако нек-рые исследователи предпочитают толковать стихи 1 Ин 2. 28-29 как относящиеся не строго ко Второму пришествию, а вообще к явлению Бога в последние дни, как это описывается в ВЗ (Grayston. 1984).

III. Дух. Познание Бога дарует «помазание от Святого» (1 Ин 2. 20, 27). Поскольку об этом помазании говорится персонифицированно, экзегеты видят здесь слова о Св. Духе, Который в Первом Послании ап. Иоанна называется Истиной (1 Ин 5. 6) и Которого Бог даровал верующим в Него (1 Ин 4. 13). Поскольку личное обладание Духом сразу ставит под вопрос необходимость иного внешнего авторитета или посредника для общения с Богом, мн. исследователи предполагали гностическое происхождение этого образа и самого термина

хріоца. Однако более вероятно, что основанием для этого образа послужило событие Сошествия Св. Духа на Иисуса Христа при Крещении на Иордане (Деян 10. 38; Лк 4. 18; ср.: Ис 61. 1). Поэтому 1 Ин 2. 20, 27 может быть также истолковано как метафорическое описание Крещения или даже указание на один из обрядов, связанных с Крещением (помазание елеем). В пользу последнего говорит тот факт, что со II в. помазание часто упоминается в составе чина Крещения. Но существовал ли этот обряд в I в., ни доказать, ни опровергнуть невозможно. «Помазание» как отличительный знак верных можно также рассматривать в связи с упоминанием «антихристов» (1 Ин 2. 18, 22; 4. 3; ср.: 2 Ин 7).

Если верные обладают Духом истины, то еретиками руководит дух заблуждения (1 Ин 4. 6). Этот дуализм не носит гностического характера, но является продолжением межзаветной традиции (ср.: 1QS 3. 13-4. 26; Test. XII Patr. Sim. 3. 1; Reub. 2. 1; 3. 2, 7; ср.: 2 Фес 2. 8-12).

IV. Христианская жизнь. Верующие во Христа часто называются в Посланиях ап. Иоанна детьми Божиими (1 Ин 3. 1-2). Этот образ, с одной стороны, продолжает ветхозаветную традицию, в к-рой пребывание с Богом в Завете описывается как усыновление Им (ср.: Исх 4. 22; Втор 32. 5; Прем 12. 19), с другой, имеет христологическое основание (Пс 2. 7; Деян 13. 33).

Он дополняется многократным указанием на «рождение от Бога» верующих в Него (1 Ин 2. 29; 3. 9; 4. 7; 5. 1, 4, 18). В верующих, рожденных от Бога, пребывает «семя Божие» (1 Ин 3. 9). Несмотря на попытки связать и этот образ с гностической традицией, его истоки следует искать скорее в евангельской традиции (ср.: семя, понимаемое как Слово Божие в Мк 4. 14: «Сеятель слово сеет»). Возможно, здесь также присутствует крещальная тематика (ср.: 1 Петр 1. 23).

Автор Первого Послания подчеркивает, что Бог возлюбил нас первым (1 Ин 4. 10, 19; ср.: Рим 5. 8). Ответом на Его любовь должно стать послушание Его заповедям (1 Ин 5. 2; 2 Ин 6; ср.: Ин 14. 15, 21; 15. 10-12) и в первую очередь взаимная любовь друг к другу (1 Ин 3. 23; 4. 11-12; 2 Ин 5; ср.: Ин 13. 34; 15. 12, 17). Образцом христ. жизни является Сам Христос, Которому нужно подражать (1 Ин 2. 6; 4. 17). Поэтому верные призываются не только к молитве друг за друга (1 Ин 5. 16), но и к тому, чтобы быть готовыми положить душу за брата, ибо «Он положил за нас душу Свою: и мы должны полагать души свои за братьев» (1 Ин 3. 16).

Противоположностью любви и свету являются грех, тьма, беззаконие, зло, неправда (1 Ин 1. 6-7, 9; 3. 4, 12; 5. 17). Грех отрицает любовь и лишает человека вечной жизни. Грешники рождены не от Бога, но от диавола (1 Ин 3. 8-9). Весь мир лежит во зле (1 Ин 5. 19). Амартология Первого Послания довольна

сложна. С одной стороны, говорится, что «всякий, рожденный от Бога, не грешит» (1 Ин 5. 18), с другой - утверждающий, что не имеет греха, обманывает сам себя (1 Ин 1. 8). При этом грехи разделяются на те, к-рые ведут к смерти, и те, которые «не к смерти» (1 Ин 5. 16-17; см. ст. [Грех](#)). Такое деление может быть отражением ветхозаветной традиции разделения грехов на неумышленные, к-рые прощаются через жертвоприношения животных (ср.: Лев 4-7), и умышленные (ср.: Числ 15. 30-31; Ис 22. 14; Пс 19. 13), к-рые наказываются смертью (Лев 20. 1-22; Числ 18. 22). Некоторые экзегеты (прежде всего, средневек. лат. авторы) видели здесь основание для учения о вениальных (т. е. простительных) и смертных грехах. Другие предполагали, что речь идет о каком-то конкретном грехе, который ведет к смерти, скорее всего об отступничестве от Христа (*Brooke. 1912; Dodd. 1946*). Основанием для последнего толкования могут служить схожие места НЗ (Евр 6. 4-6; 10. 26; Мф 10. 32-33; Лк 9. 26; 12. 8-9). Отступничество выражается в поклонении идолам, что считается одним из самых страшных грехов в ВЗ. Последним наставлением в Первом Послании ап. Иоанна является именно призыв «хранить себя от идолов» (1 Ин 5. 21). Возможно, эти слова являются свидетельством начала гонений со стороны язычников или указанием на опасность, исходящую от языческого окружения (ср.: Деян 15. 29; 1 Кор 10. 14; 1 Фес 1. 9). В связи с этим верные призываются исповедовать свои грехи (1 Ин 1. 9) и

воздерживаться от мира: «Ибо всё, что в мире: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская» (1 Ин 2. 15-16; подобный перечень встречается в Пирке Авот. 4. 21, где упоминаются зависть, блуд и гордость), поскольку состояние безгрешности достигается только в конце времен (ср.: Иер 31. 33-34; 1QS 4. 21; 1 Енох 5. 8; Юб 5. 12; Test. XII Patr. Levi. 19. 9). Те же, кто считают себя безгрешными, осуждаются: «Если говорим, что мы не согрешили, то представляем Его лживым, и слова Его нет в нас» (1 Ин 1. 10; ср.: Иер 2. 35).

История толкования

По словам Евсевия Кесарийского (*Euseb. Hist. eccl. VI 14. 1*) и Кассиодора (*Cassiod. De inst. div. lit. I 8. 4*), первым написал толкование на Первое Послание ап. Иоанна Климент Александрийский. Толкование сохранилось в лат. переводе (Fragm. 24: *Adumbrationes in Epistulas Catholicas // Clemens Alexandrinus. Fragmente / Hrsg. O. Stählin. B., 19702. S. 312. (GCS; 17)*).

Кассиодор также отмечает, что толкование на все 7 соборных Посланий составлял Дидим Слепец. По его словам, текст Дидима был переведен на лат. яз. схоластиком Епифанием (*Cassiod. De inst. div. lit. 8. 6*). Однако блж. Иерониму, к-рый хорошо знал Дидима и его труды, эта работа Дидима не была известна. Лат. текст толкований Дидима на все соборные Послания впервые был издан в 1531 г. (*Didymi Alexandrini Praeceptoris divi Hieronymi in omnes epistolas canonicas brevis enarratio. Cologne, 1531*). Критическое издание подготовлено Ф.

Цёпфлем (*Didymi Alexandrini in epistolas canonicas brevis enarratio* / Hrsg. Fr. Zoepfl. Münster i. Westf., 1914). Известно неск. греч. катен с толкованиями на соборные Послания (*Matthaei Chr. F. SS. Apostolorum septem epistolae catholicae... et inedita scholia graeca*. Riga, 1782. P. 183 sqq.; переиздано с лат. пер. Ф. Люкке (*Lücke F. Quaestiones ac vindiciae Didymianae*. Gött., 1829-1832. 4 Tl.), затем включено в Патрологию Ж. П. *Миня* (PG. 39. Col. 1749-1818)) и издание Дж. *Крамера* (*Cramer J. A. Catenae graecorum patrum in NT*. Oxf., 1844. Vol. 8. Fragm. 2, 30, 52-53, 65). Крамер в своем издании опирался на 2 оксфордские рукописи нач. XII в. - Bodl. New College. 58 и Bodl. Rawl. gr. 157, приводя различия по Paris. Coislin. 25, X в. и Bodl. Misc. 169, X-XI в. Фрагменты, сходные с изданными Крамером, были обнаружены Ш. Рену в арм. катенах на соборные Послания (*Renoux Ch. La chaîne arménienne sur les Épîtres Catholiques*. Turnhout, 1987. Vol. 3: La chaîne sur la première épître de Jean. (PO; 46/1-2); 1996. Vol. 4: La chaîne sur 2-3 Jean et Jude. (PO; 47/2). К. Штааб попытался среди греческих фрагментов катен вычленить оригинальные тексты Дидима (*Staab K. Die griechischen Katenenkommentare zu den katholischen Briefen* // *Biblica*. 1924. Vol. 5. P. 296-353). В дополнение к материалам Крамера он использовал рукописи: Vat. Barber. gr. 582, XII в.; Roma. Casanat. 1395, XVI в.; Vat. gr. 1430, XI в. Дж. Роупс указал еще ряд рукописей, содержащих катены на соборные Послания: ГИМ. Син. Греч. 97(93), IX в.;

Hieros. S. Crucis. 25, IX в.; Laurent. VI 5, X в.; Paris. gr. 221, XII в.; Ath. Vaton. 300, XI-XII вв. (*Ropes J. H. The Greek Catena to the Catholic Epistles // HarvTR. 1926. Vol. 19. N 4. P. 383-388*).

В науке до сих пор существуют сомнения относительно достоверности сообщения Кассиодора и атрибуции обнаруженного лат. толкования и греч. катен. По мнению Р. Селье, это толкование не перевод, а оригинальная работа лат. автора (*Ceillier R. Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques. P., 18602. Vol. 5. P. 379-441*). Свящ. Писание цитируется им по Вульгате, тогда как Епифаний Схоластик при переводе обычно оставлял греч. библейские тексты в неприкосновенности, что видно по сохранившемуся переводу «*Historia tripartita*». Хотя Кассиодор в вышеуказанном месте говорит, что специально отбирал для монахов строго правосл. сочинения, в лат. тексте явно просматриваются склонность к учению Оригена об *анокатастасисе*, а в толковании на Первое Послание ап. Иоанна можно заметить и идеи Евтихия (*Did. Alex. Epistolam divi Ioannis Primam Enarratio // PG. 39. Col. 1800C*). Г. Барди считал, что в лат. тексте есть подлинные отрывки из сочинений Дидима, переведенные Епифанием, однако в целом - это компиляция из работ разных авторов (*Bardy G.-H. Didyme l'Aveugle. P., 1910. P. 54-55*). Такой же т. зр. придерживался Э. Клостерманн (*Klostermann E. Über des Didymus von Alexandrien «In epistulas canonicas enarratio». Lpz., 1905. (TU; 28/2)*), к-рый сравнил лат. текст с греч. катенами Крамера. Он

заметил, что ряд отрывков из лат. текста Дидима в катенах Крамера фигурируют под др. именами (Оригена, Златоуста, Севира), и наоборот, в греч. тексте есть неск. отрывков, приписываемых Дидиму, к-рых нет в лат. переводе. Т. о., по мнению Клостерманна, лат. текст - это перевод греч. катен, к-рому было дано общее заглавие по имени первого автора в катенах - Дидима. Ф. Цёпфль доказывал, что толкование Дидима составляет ядро лат. текста, к-рый при этом полон интерполяций и более поздних добавлений. Его поддержал Р. Деврес (*Devresse* R. *Chaines exégétiques grecques // Dictionnaire de la Bible: Suppl. / Ed. L. Pirot. P., 1928. Vol. 1. Col. 1226-1227*). По мнению Дж. Беннетта, Дидим вообще не составлял полного толкования на соборные Послания (*Bennett J. The Origin of Evil: Didymus the Blind's Contra Manichaeos and its Debt to Origen's Theology and Exegesis: Diss. / Univ. of St. Michael's College. Toronto, 1997. P. 30*). Известно толкование свт. Кирилла Александрийского на Первое Послание ап. Иоанна, сохранившееся во фрагментах, но его аутентичность не доказана (*Cyrrillus Alexandrinus. Fragmenta in Epistulas catholicas // PG. 74. Col. 1022-1023*). Свт. Иоанн Златоуст также комментировал только Первое Послание ап. Иоанна (*Ioannes Chrysostomus. Fragmenta in Epistulas catholicas // PG. 64. Col. 1059-1062*). Из средневек. толкований на греч. языке наиболее известны сочинения под именем Экумения (*Oecumenius. Commentarius in Epistulas catholicas Ioannis I-III // PG. 119. Col. 617-704*), Феофилакта

Болгарского (*Theophylactus Bulgarorum. Expositio in Epistolas S. Ioannis* // PG. 126. Col. 9-84) и Евфимия Зигабена (*Euthymii Zigabeni Commentarius in XIV epistolas S. Pauli et VII catholicas* / Ed. N. Kalogeras. Athenis, 1887. Vol. 2. P. 590-646). На сир. языке сохранились толкования Дионисия бар Салиби (*Dionysius bar Salibi in Apocalypsim, Actus et Epistulas Catholicas* / Interpr. Ed. J. Sedlacek. Louvain, 19542. P. 120-128. (CSCO; 60. Syr.; 20)) и *Григория Бар Эбройо* (*Klamroth M. Gregorii Abulfarogii bar Ebhroya in Actus Apostolorum et Epistulas Catholicas adnotationes Syriace: Diss. Gött., 1878*). Из лат. толкований сохранились 10 проповедей на Первое Послание ап. Иоанна блж. Августина (*Augustinus Hipponensis. In Ioannis Epistulam ad Parthos Tractatus* // PL. 35. Col. 1977-2062; SC. 75), составленные в 407 г. (или, по др. расчетам, в 415). Известны также толкования под именем Илария (*Tractatus Hilarii in septem Epistolas Catholicas* // *Scriptores Hiberniae minores* / Ed. R. E. McNally. Turnhout, 1973. Pars 1. (CCSL; 108b), Кассиодора (*Cassiodorus. Complexiones in Epistulas apostolorum* // PL. 70. Col. 1369-1376) и Беды Достопочтенного (*Beda Venerabilis. In Epistolas S. Ioannis I-III* // PL. 93. Col. 85-124; новое издание: *In Epistulas septem catholicas* / Ed. D. Hurst. Turnhout, 1983. P. 284-334. (CCSL; 121)). В период высокого средневековья на лат. языке были составлены *Glossa Ordinaria* (*Glossa Ordinaria: Epistolae B. Ioannis I-III* // PL. 114. Col. 693-706), комментарии Мартина Леонского (†1203) (*Sancti Martini Legionensis Presbyteri Expositio*

Epistolae I B. Ioannis // PL. 209. Col. 253-298),
 Стефана Лангтона (H1228) (не изданы), Николая де
 Горрана (H1295) (*Nicolas de Gorran. Acta Apostolorum*
et... Ioannis... canonicas epistolas... commentarii.
Antw., 1620).

Лит.: **Комментарии:** *Westcott B. F. The Epistles of St. John. L., 1908/5; Brooke A. E. A Critical and Exegetical Commentary on the Johannine Epistles. Edinb., 1912; Moffatt J. The General Epistles. L., 1928; Dodd C. H. The Johannine Epistles. L., 1946; Schneider J. Die Briefe des Jakobus, Petrus, Judas und Johannes. Gött., 1961; Balz H., Schrage W. Die «Katholischen» Briefe. Gött., 1973; Bultmann R. K. The Johannine Epistles: A Comment. Phil., 1973; Houlden J. L. A Commentary on the Johannine Epistles. N. Y., 1973; Marshall I. H. The Epistles of John. Grand Rapids (Mich.), 1978; Wengst K. Der erste, zweite und dritte Brief des Johannes. Gütersloh; Würzburg, 1978; Brown R. E. The Epistles of John. Garden City (N. Y.), 1982; Grayston K. The Johannine Epistles. Grand Rapids, 1984; Kistemaker S. J. The New Testament Commentary: Exposition of the Epistle of James and the Epistles of John. Grand Rapids, 1986; Vouga F. Die Johannesbriefe. Tüb., 1990; Klauck H. J. Der erste Johannesbrief. Zürich, 1991; *idem.* Der zweite und dritte Johannesbrief. Zürich; Neukirchen-Vluyn, 1992; Schnackenburg R. The Johannine Epistles / Transl. R. Fuller, I. Fuller. N. Y., 1992; Vogler W. Die Briefe des Johannes. Lpz., 1993; Strecker G. The Johannine Letters: A Comment. on 1, 2, and 3 John / Transl. L. M. Maloney. Minneapolis, 1996; Beutler*

J. Die Johannesbriefe. Regensburg, 2000; Painter J. 1, 2, and 3 John. Collegeville (Minn.), 2002; **исследования:** Holtzmann H. J. Das Problem des ersten johanneischen Briefes in seinem Verhältnis zum Evangelium // Jb. f. protestantische Theologie. Lpz., 1881. Bd. 7. S. 690–712; 1882. Bd. 8. S. 128–152; Häring Th. Gedankengang und Grundgedanke des ersten Johannesbriefs // Theologische Abhandlungen / Hrsg. A. von Harnack. Freiburg i. Br., 1892. S. 171–200; Dobschütz E., von. Johannische Studien // ZNW. 1907. Bd. 8. S. 1–8; Nagl E. Die Gliederung des ersten Johannesbriefes // BZ. 1924. Bd. 16. S. 77–92; Lohmeyer E. Über Aufbau und Gliederung des ersten Johannesbriefes // ZNW. 1928. Bd. 27. N 2. S. 225–263; Fickermann N. St. Augustinus gegen das «Comma Johanneum»? // BiblZschr. 1934. Bd. 22. S. 350–358; Wilson W. G. An Examination of the Linguistic Evidence Adduced Against the Unity of Authorship of the First Epistle of John and the Fourth Gospel // JThSt. 1948. Vol. 49. P. 147–156; Bultmann R. Die kirchliche Redaktion des ersten Johannesbriefes // In Memoriam E. Lohmeyer. Stuttg., 1951. S. 189–201; Thiele W. Untersuchungen zu den altlateinischen Texten der drei Johannesbriefe: Diss. Tüb., 1956; Nauck W. Die Tradition und der Charakter des ersten Johannesbriefes. Tüb., 1957; Thompson P. J. Psalm 119: A Possible Clue to the Structure of the First Epistle of John // Studia Evangelica. B., 1964. Bd. 2. S. 487–492. (TU; 87); O'Neill J. C. The Puzzle of 1 John. L., 1966; Funk R. W. The Form and the Structure of 2 and 3 John // JBL. 1967. Vol. 86. N 4. P. 424–

430; *Francis F. O.* The Form and the Function of the Opening and Closing Paragraphs of James and 1 John // *ZNW*. 1970. Bd. 61. N 1. S. 110–126; *Wengst K.* Häresie und Orthodoxie im Spiegel des ersten Johannesbriefes. Gütersloh, 1976; *Bogart J.* Orthodox and Heretical Perfectionism in the Johannine Community as Evident in the First Epistle of John. Missoula, 1977; *Malherbe A. J.* The Inhospitallity of Diotrephes // *God's Christ and His People* / Ed. J. Jervell, W. Meeks. Oslo, 1977. P. 222–232; *Richards W. L.* The Classification of the Greek Manuscripts of the Johannine Epistles. Missoula, 1977; *Rand J. A., du.* Structure and Message of 2 John // *Neotestamentica*. Pretoria, 1979. Vol. 13. P. 101–120; *idem.* The Structure of 3 John // *Ibid.* P. 121–131; *Clifton Black C.* The Johannine Epistles and the Question of Early Catholicism // *NTIQ*. 1986. Vol. 28. N 2. P. 131–158; *Lieu J. M.* The Second and Third Epistles of John: History and Background. Edinb., 1986; *idem.* The Theology of Johannine Epistles. Camb., 1991; *Painter J.* The «Opponents» in 1 John // *NTS*. 1986. Vol. 32. N 1. P. 48–71; *idem.* The Johannine Epistles as Catholic Epistles // *The Catholic Epistles and Apostolic Tradition: A New Perspective on James to Jude* / Ed. K.-W. Niebuhr, R. W. Wall. Waco (Tex.), 2009. P. 239–305; *Watson D. F.* 1 John 2. 12–14 as «Distributio», «Conduplicatio», and «Expolitio»: A Rhetorical Understanding // *JSNT*. 1989. Vol. 35. P. 97–110; *idem.* A Rhetorical Analysis of 2 John according to Graeco-Roman Convention // *NTS*. 1989. Vol. 35. N 1. P. 104–130; *idem.* A Rhetorical Analysis of 3 John: A

Study in Epistolary Rhetoric // CBQ. 1989. Vol. 51. N 3. P. 479–501; *Guthrie D.* New Testament Introduction. Downers Grove, 1990 (рус. пер.: *Гампу Д.* Введение в НЗ. СПб., 1996, 20052); *Hills J. V.* A Genre for 1 John // The Future of Early Christianity: Essays in Honor of H. Koester / Ed. B. A. Pearson. Minneapolis, 1991. P. 367–377; *Leutzsch M.* Die Bewährung der Wahrheit: Der dritte Johannesbrief als Dokument urchristlichen Alltags. Trier, 1994; *Guirisato G.* Struttura e teologia della prima lettera di Giovanni. R., 1998; *Griffith T.* Keep Yourself from Idols: A New Look at 1 John. L.; N. Y., 2002; *Schmid H.* Gegner im 1. Johannesbrief?: Zu Konstruktion und Selbstreferenz im johanneischen Sinnsystem. Stuttg., 2002; *Hill Ch. E.* The Johannine Corpus in the Early Church. Oxf.; N. Y., 2004; *Wall R. W.* A Unifying Theology of the Catholic Epistles: A Canonical Approach // The Catholic Epistles and the Tradition / Ed. J. Schlosser. Dudley, 2004. P. 43–71; *Гондецкий С., архиеп.* Писания Иоанна. М., 2005; *Nienhuis D. R.* Not by Paul Alone: The Formation of the Catholic Epistle Collection and the Christian Canon. Waco, 2007.

А. А. Ткаченко

