

# БОГОСЛОВСКО- ЭКЗЕГЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ НЕКОТОРЫХ ПЕРЕВОДЧЕСКИХ РЕШЕНИЙ «BYZANTINISCHER TEXT DEUTSCH — DIE EVANGELIEN» (BTD) (НА МАТЕРИАЛЕ ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ИОАННА)

Часть V

Монах Нил (Лазаренко)

кандидат филологических наук  
56379, Германия, Гайльнау, Lahnstraße, 31  
Скит свт. Спиридона Тримифунтского  
nil@spyridon-skite.de

**Для цитирования:** *Нил (Лазаренко), мон.* Богословско-экзегетические основания некоторых переводческих решений «Byzantinischer Text Deutsch — die Evangelien» (BTD) (на материале Евангелия от Иоанна). Часть V // Богословский вестник. 2022. № 1 (44). С. 42–55. DOI: 10.31802/GB.2022.44.1.002

## Аннотация

УДК 27-247

Данной, пятой по счёту, статьёй, посвящённой Евангелию от Иоанна, мы заканчиваем филологический и лингвистический разбор избранных мест Четвероевангелия в связи с новым переводом византийского текста на немецкий язык схиархимандрита Иустина Рауера (BTD). Возможно, данная статья в ещё большей мере, чем первые четыре, показывает, насколько вопросы перевода, филологии и лингвистики могут быть значимыми для богословского истолкования евангельского текста. В первом разделе тематизируется полисемия наречия ἄνωθεν и приводятся аргументы в пользу его перевода как «свыше», а не «заново, повторно». Во втором разделе, посвящённом переводу абсолютного (беспредикатного) употребления выражения Ἐγὼ εἶμι, иллюстрируется трудность адекватной

передачи смысловых нюансов греческого текста. Данное выражение в устах Иисуса звучит аллюзией на некоторые ветхозаветные тексты, относящиеся к Богу, и служит косвенным указанием на божество Иисуса. При этом оно сохраняет обычное значение самоидентификации. В третьем разделе доказываемся, что в евангельском и догматическом контексте выражения «отдать жизнь» и «положить душу» не всегда означают одно и то же. «Положить душу» предлагается как более адекватный вариант перевода греческого выражения ψυχή τίθεναι. Наконец, в четвёртом разделе лингвистически и богословски обосновывается предложенное ВТД новое понимание Ин. 17, 2.

**Ключевые слова:** Евангелие, перевод, византийский текст, полисемия, грамматика, текстуальные варианты, богословие.

## Theological and Exegetical Foundations of Some Translation Solutions in BTД (Based on the Gospel of John)

Part 5

**Monk Nil (Lazarenco)**

PhD in Philology

Orthodoxe Mönchsskrite des Heiligen Spyridon

Lahnstraße 31, 56379 Geilnau, Germany

nil@spyridon-skrite.de

**For citation:** Nil (Lazarenco), monk. "Theological and Exegetical Foundations of Some Translation Solutions in BTД (Based on the Gospel of John). Part 5". *Theological Herald*, no. 1 (44), 2022, pp. 42–55 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2022.44.1.002

**Abstract.** The present article is the last one in the series of articles devoted to the Four Gospels. It deals with the Gospel of John. More than the previous four articles the present one shows how closely philology, linguistics, and theology are intertwined. In the first section we discuss the polysemy of the Greek word ἄνωθεν used in John 3 and we provide arguments for interpreting it as «from above» and not «again» as it is done often. The second section is devoted to the absolute usage of the expression Ἐγώ εἰμι. Theological connotations of this phrase can hardly be conveyed in translations. This expression on the lips of Jesus alludes to a number of the Old Testament passages, where God speaks about Himself that «he is». In this way the expression is an indirect witness to the divinity of Jesus. At the same time it retains its basic meaning of self-identification. The third section deals with the expression ψυχή τίθεναι. We show that in the scriptural and dogmatic contexts the meaning of «laying down one's life» is not identical with that of «laying down one's soul». The second option is a better translation of the Greek phrase. Finally, in the fourth section we provide linguistic and theological reasons for the uncommon rendering of John 17, 2 by the BTД.

**Keywords:** the Gospel, translation, Byzantine text, polysemy, grammar, textual variants, theology.

## 1. Как переводить ἄνωθεν в Ин. 3, 3 и 3, 7?

В третьей главе Евангелия от Иоанна Иисус ведёт беседу с фарисеем Никодимом о необходимости рождения от воды и Духа, для того чтобы войти в Царство Божие. В стихах 3 и 7 упоминается «рождение ἄνωθεν», являющееся параллелью к рождению от воды и Духа. В славянской традиции ἄνωθεν в этих стихах переводится как «свыше»<sup>1</sup>. Однако в ряде новых переводов находим «заново». Так, ESV даёт «born again»; новый немецкий перевод Бойтлера (Beutler), вышедший в 2013 г. вместе с комментарием ко всему Евангелию, даёт «von neuem geboren werden». Отметим сразу, что оба значения зафиксированы в словарях. Как же следует переводить: «родиться свыше» или «родиться заново»? Начнём с того, что в первом из этих значений понятие ἄνωθεν употребляется гораздо чаще. Кроме того, это изначальное значение слова, мотивированное его морфологией. «Заново», «повторно» является развитием этого значения<sup>2</sup>. Чем обусловлен отказ некоторых переводчиков от более обычного значения в пользу вторичного и сравнительно редкого? Бойтлер отвечает: непосредственным контекстом<sup>3</sup>. Очевидно, он имеет в виду реакцию Никодима на слова Иисуса: «если кто не родится ἄνωθεν, не может увидеть Царствия Божия» (ст. 3). Никодим отвечает вопросом: «как может человек родиться, будучи стар? Неужели может он в другой раз (δεύτερον) войти в утробу матери и родиться?» (ст. 4). Таким образом, слово, употреблённое Никодимом, используется как ключ для истолкования ἄνωθεν. Оправдан ли такой подход? Ведь евангелист Иоанн подчёркивает полное непонимание Никодимом предмета, о котором Иисус ведёт речь. Представляется вполне вероятным предположение, что употребление Никодимом слова δεύτερον отражает его собственное понимание употреблённого Иисусом ἄνωθεν, и это неверное понимание отдельного слова соответствует его неведению относительно самого предмета беседы. Для подтверждения этого тезиса рассмотрим внимательнее производное значение ἄνωθεν как «заново».

- 1 Кроме церковнославянского и синодального перевода (RSO), «свыше» дают CRV и еп. Кассиан (CAS).
- 2 Можно предполагать следующую цепочку развития значений ἄνωθεν (чему могла способствовать экстралингвистическая реальность чтения написанного текста, предполагающая совпадение понятий «верха» и «начала»): читать сверху — читать с начала — читать сначала / читать заново, повторно.
- 3 «Von ihr (Neugeburt) ist auf jeden Fall im unmittelbaren Anschluß die Rede» (Beutler J. Das Johannesevangelium. Kommentar. Freiburg im Breisgau, 2013. S. 136).

В этом значении на первом плане стоит не компонент «новизны» (обычно выражающийся прилагательным *καινός* и его производными), а компонент «повторения». Смысл этих компонентов не тождествен, ведь может иметь место «повторение старого». Если «новое», с которым мы имеем дело, есть лишь «повторение старого», то оно является новым только с точки зрения хронологии (по-немецки *jüngster*, а не *neu*; ср. также русское словосочетание «последние новости», где понятие «новизны» нивелируется — на что указывает наличие синонимичного выражения «последние известия», — а на первом плане находится семантический компонент «недавности, свежести»). Такое «новое» не является «сущностно новым». Почему нельзя приписывать Иисусу употребление слова *ἄνωθεν* в значении «заново, повторно»? Потому что рождение, о котором Он говорит, это нечто «сущностно новое», *καινόν*, а не просто «повторение» первого рождения. Так что *ἄνωθεν* как «заново» в устах Иисуса просто филологически неадекватно. Однако оно вполне уместно в устах ничего не понимающего Никодима: он истолковывает *ἄνωθεν* как «повторение» обычного, телесного, рождения. Ориген в толковании Послания апостола Павла к Римлянам пишет по данному поводу следующее: «Graeci *ἄνωθεν* dicunt, qui sermo utrumque significat, et “denuo”, et “de superioribus”. In hoc ergo loco, quia qui baptizatur a Jesu, in Spiritu Sancto baptizatur, non ita “denuo” dicitur, ut “de superioribus” intelligi conveniat; nam “denuo” dicimus, cum eadem quae gesta sunt repetuntur: hic autem non eadem nativitas repetitur vel iteratur, sed terrena hac ommissa, de superioribus suscipitur nova nativitas» («ведь мы говорим “denuo”, когда повторяется то же, что совершилось. В данном же месте не повторяется то же рождение <...> но воспринимается новое рождение свыше»)⁴.

Приведём дополнительные аргументы в пользу понимания *ἄνωθεν* в 3, 3 и 7 как «свыше». В конце той же третьей главы *ἄνωθεν* однозначно употребляется в значении «свыше»:

Ὁ ἄνωθεν Ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστίν. ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς ἐκ τῆς γῆς ἐστί καὶ ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ· ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ Ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστί (Ин. 3, 31).

RSO: «Приходящий свыше и есть выше всех; а сущий от земли земный и есть и говорит, как сущий от земли; Приходящий с небес (дословно: с неба) есть выше всех».

4 Origenes. Commentarii in epistolam ad Romanos V, 8 // PG. 14. Col. 1038B:5–12. Цитата приводится по словарю Лэмпа: Lampe G. W. H. (Ed.). A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1972. P. 166.

В этом тексте, где под «Приходящим свыше» подразумевается сам Иисус (ср.: Ὑἱὸς Ἀνθρώπου в Ин. 3, 13), ἄνωθεν синонимично словосочетанию ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, употреблённому в параллельном члене фразы. Существительное οὐρανός в еврейской традиции — одно из обозначений Бога. Перенеся данный параллелизм на начальные стихи третьей главы, получим тождество между понятиями «родиться свыше» и «родиться от Бога». В первой главе о принявших Иисуса Христа, уверовавших в Его имя, говорится, что «они родились от Бога» (ст. 13: ἐκ Θεοῦ ἐγεννήθησαν). В результате получаем следующий ряд родственных понятий: принять Иисуса Христа, уверовать в Его имя, родиться от Бога (1, 12–13), родиться свыше (3, 3–9), родиться от воды и Духа. Отметим, что при понимании ἄνωθεν в значении «свыше» — что значит «от Бога» — мы имеем в третьей главе ясное указание на божественность Святого Духа, поскольку «родиться свыше» в стихе 3 объясняется Иисусом в стихе 5 как «родиться от воды и Духа».

## 2. Смысловые нюансы абсолютного употребления формулы Ἐγὼ εἰμι в Евангелии от Иоанна

В Евангелии от Иоанна четыре раза говорится о намерении иудеев убить (или побить камнями) Иисуса. В одном случае причиной послужило «нарушение» Иисусом субботы (Ин. 5, 16). В двух случаях иудеи соблазнились тем, что Иисус «претендует» на равенство с Богом (Ин. 5, 18; 10, 31–33). Четвёртый случай — реакция на слова Иисуса (Ин. 8, 58): «πρὶν Ἀβραάμ γενέσθαι Ἐγὼ εἰμι» («прежде чем Авраам стал, Я есмь»). Забегая вперёд скажем, что, как и в предыдущих двух случаях, оппоненты разгневались на завуалированное указание Иисуса на Свою божественность. Поясним. С одной стороны, в этих словах есть намёк на вечное предсуществование Иисуса Христа (если Иисус старше Авраама, то, скорее всего, старше всех людей вообще) — идея, ясно выраженная в прологе Евангелия. С другой стороны, это старшинство выражено глаголом «быть» не в прошедшем времени («прежде чем был Авраам, был Я») — что грамматически было бы более естественно, если бы речь шла только о сравнении возраста — а в настоящем («Я есмь»). Это абсолютное (беспредикатное) употребление формулы Ἐγὼ εἰμι, усиленное своей неожиданностью с грамматической точки зрения, служит отсылкой к явлению Бога Моисею в горящем терновом кусте и открытию Божьего имени (тетраграммы) יהוה, которое в Септуагинте было

переведено как ὁ ὢν (причастие от глагола εἶμι)<sup>5</sup>. Это уже намёк не только на предсуществование Иисуса, а на тождество между Ним и Говорившим с Моисеем. Намёк на божественность усиливается противопоставлением между глаголом γίνομαι («становиться»), употреблённым по отношению к Аврааму, и глаголом εἶμι («быть»), относящимся ко Христу. Противопоставление «бытия» и «становления», хорошо известное из древнегреческой философии, подчёркивает «неизменность» и потому «божественность» Иисуса Христа<sup>6</sup>. Условно будем называть рассмотренное употребление выражения Ἐγώ εἶμι богословским. В обычной речи эта формула употреблялась, как правило, с целью самоидентификации («это я»)<sup>7</sup>. В Евангелии от Иоанна мы встречаем это употребление в 9, 9, где бывший слепец идентифицирует себя как исцелённого Иисусом Христом: *Одни говорили: это Он; другие говорили: нет, но похож на Него. Он говорил: это Я* (Ин. 9, 9; CAS). В нескольких контекстах Иисус идентифицирует Себя, и тогда встаёт вопрос: не присутствует ли в этих актах самоидентификации (или в некоторых из них) скрытый намёк на Его божественность? Есть основания для того, чтобы ответить на этот вопрос утвердительно. Рассмотрим следующие четыре контекста (табл. 1).

Таблица 1

Глава, стих (контекст)	Текст по-гречески	Перевод еп. Кассиана (CAS)	ВТД
4, 26 (в разговоре с самарянкой Иисус отождествляет Себя с ожидаемым Мессией-Христом)	Ἐγώ εἶμι ὁ λαλῶν σοι	«это Я, говорящий с тобой»	«I c h b i n <es>» (есть намек на божественность)

- 5 Другая важная ветхозаветная параллель – Втор. 32, 39: «ἴδετε ἴδετε ὅτι Ἐγώ εἶμι, καὶ οὐκ ἔστιν Θεὸς πλὴν Ἐμοῦ» («Видите, видите, что Я есмь, и нет Бога, кроме Меня»). Формула Ἐγώ εἶμι также часто встречается в речах Бога у Второисаи, хотя, как правило, в неабсолютном употреблении (Ис. 41, 4; 43, 10, 25; 46, 4; 48, 12; 51, 12; 52, 6).
- 6 Синодальный перевод (RSO) и перевод еп. Кассиана (CAS) не передают этого противопоставления, используя по отношению к Аврааму глагол «быть». ВТД даёт: «wurde» («стал»).
- 7 В синодальном переводе, например, все случаи беспредикатного употребления Иисусом выражения: Ἐγώ εἶμι, за исключением рассмотренного нами (8, 58), трактуются как самоидентификация.

6, 20 (идя по воде и приближаясь к лодке, Иисус называет Себя, чтобы успокоить испугавшихся учеников)	Ἐγὼ εἰμι· μὴ φοβεῖσθε	«это Я, не бойтесь»	«I c h b i n <es>» (без намека на божественность)
8, 24 (в разговоре с иудеями)	ἐὰν γὰρ μὴ πιστεύσητε ὅτι Ἐγὼ εἰμι, ἀποθανεῖσθε ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν	«ибо если вы не уверуете, что Я есмь, умрете вы в грехах ваших»	«dass I c h b i n » (присутствует намек на божественность)
8, 28 (в том же разговоре)	ὅταν ὑψώσητε τὸν Υἱὸν τοῦ Ἀνθρώπου, τότε γνώσεσθε ὅτι Ἐγὼ εἰμι, καὶ ἅπ' Ἐμαυτοῦ ποιῶ οὐδέν, ἀλλὰ καθὼς ἐδίδαξέ με ὁ Πατήρ μου, ταῦτα λαλῶ	«когда вы вознесете Сына Человеческого, тогда узнаете, что Я есмь и от Себя не делаю ничего, но как научил Меня Отец, так говорю»	«dass I c h b i n » (присутствует намек на божественность)

У епископа Кассиана слова «это Я» означают простую самоидентификацию, а «Я есмь» содержит намёк на божественность Христа. В ВТД «ich bin <es>», набранное обычным шрифтом, значит «это Я» (самоидентификация), а «I c h b i n <es>» или «I c h b i n » (набранное с разрядкой) обладает дополнительным, богословским, смыслом. В последних двух примерах (Ин. 8, 24.28), где оба перевода видят в словах Иисуса намёк на Его божественность, речь может идти о простой самоидентификации Иисуса как ожидаемого Мессии («если не уверуете, что именно Я — Мессия, а не кто-то другой / тогда узнаете, что именно Я — Мессия, а не кто-то другой»). При таком понимании божественность не обязательно имеется в виду, ибо Мессию обычно представляли себе человеком. Однако не исключено и завуалированное указание на то, что Он — Сущий. В пользу второго понимания говорит контекст: умереть во грехах есть следствие неверия в Него как в источник жизни (Ин. 8, 24), а прославление Иисуса через Крест и Воскресение («когда вы вознесёте Сына Человеческого») приводит людей к познанию Его божественности (ср. эпизод с апостолом Фомой, который благодаря встрече с Воскресшим приходит к признанию Его божественности) и единства с Отцом, что подчёркивается словами: «от Себя не делаю ничего, но как научил Меня Отец, так говорю» (Ин. 8, 48). В отрывке Ин. 4, 26 епископ Кассиан видит только самоидентификацию, а ВТД (в дополнение к ней) — указание на божественность Христа, что может быть уместно

в контексте «брачной беседы» у колодца, где Христос выступает в роли Жениха-Бога, а самарянка — в роли Невесты-Церкви. В стихе 6, 20 оба перевода видят только самоидентификацию. Однако нельзя исключить, что хождение Иисуса по воде — то есть власть над сотворённой природой — должно намекнуть на то, что мы имеем дело с Творцом.

Наконец, обратимся к трём последним случаям абсолютного употребления формулы ἔγώ εἰμι в Евангелии от Иоанна. Речь идёт о рассказе об аресте Иисуса в главе 18. Контекст не оставляет сомнения в том, что трижды (стихи 5, 6, 8) повторенные слова Иисуса ἔγώ εἰμι употреблены им для отождествления Себя с тем, кого пришли арестовать. ВТД использует все три раза «ich bin <es>» (без разрядки). Однако реакция на эти слова пришедших схватить Иисуса заставляет задуматься над вопросом: не видит ли евангелист в данных словах богословского смысла? «Итак, когда Он сказал им: это Я (или Я есмь?), они отступили назад и упали на землю» (Ин. 18, 6). Как отмечает Бойтлер, «для библейских текстов характерно, что перед явлением Божества творение падает на землю»<sup>8</sup>, то есть проскинеза есть обычная для Библии реакция на Богоявление. Таким образом, правильным представляется решение епископа Кассиана, который переводит троекратное Ἐγώ εἰμι в главе 18 как «Я есмь».

### **3. Как переводить выражение ψυχή τίθεναι в писаниях апостола Иоанна: «положить душу» или «отдать жизнь»?**

Данное выражение встречается у Иоанна несколько раз: Ин. 10, 11.15.17.18 (дважды); 13, 37.38; 1 Ин. 3, 16 (дважды). Интересно распределение указанных русских эквивалентов по трём русским переводам писаний Иоанна. Епископ Кассиан везде употребляет «положить душу», CRV везде даёт «отдать жизнь», а синодальный перевод (RSO) использует оба варианта плюс вариант «полагать жизнь», который можно считать разновидностью перевода «отдать жизнь». В синодальном переводе (RSO) «полагать (отдать) жизнь» употребляется исключительно в речи Иисуса о добром пастыре (Ин. 10, 11.15.17.18 (дважды)), а перевод «положить душу» встречаем в Ин. 1, 37.38 и в 1 Ин. 3, 16. Всегда ли в этих контекстах речь идёт о добровольной смерти? По крайней мере, в Ин. 10, 17.18

8 «Vor der sich offenbarenden Gottheit fällt die Kreatur nach den biblischen Texten zu Boden» (Beutler J. Das Johannesevangelium. Kommentar. S. 472).

и 13, 37–38 подразумевается добровольная отдача жизни. В Ин. 10, 17.18 присутствует явное указание на смерть и Воскресение Иисуса Христа:

«Потому любит Меня Отец, что я полагаю душу Мою, чтобы снова принять её; никто не брал её от Меня, но Я полагаю её Сам. Власть имею положить её, и власть имею снова принять её...»<sup>9</sup>.

В Ин. 13, 37–38 речь идёт о готовности / неготовности Петра пойти на смерть ради Иисуса:

«Говорит ему Пётр: Господи, почему я не могу за Тобюю последовать теперь? Я душу мою за Тебя положу. Отвечает Иисус: душу твою за Меня положишь? Истинно, истинно говорю тебе: петух не пропоёт, как ты отречёшься от Меня трижды».

На то, что «положить душу» здесь равнозначно выражению «отдать жизнь», указывают, кроме контекста, параллельные места в Евангелиях от Матфея и от Луки. В Мф. 26, 35 Пётр прямо говорит: «хотя бы надлежало мне вместе с Тобюю умереть, не отрекусь от Тебя». В Лк. 22, 33 Пётр говорит:

«Господи, с Тобюю я готов и в тюрьму и на смерть идти».

Однако другие упомянутые новозаветные места не обязательно предполагают истолкование выражения «положить душу» как «отдать жизнь». Когда Иисус говорит, что добрый пастырь «душу свою полагает за овец» (Ин. 10, 11), это выражение в контексте означает, скорее, «подвергать себя за овец смертельной опасности» (предполагается встреча с волком), чем «отдать жизнь за овец». Когда в Первом послании Иоанн (1 Ин. 3, 16) говорит, что как Христос положил за нас Свою душу, так «и мы должны полагать душу за братьев», он, вероятно, имеет в виду *не только* возможность пожертвовать своей жизнью ради брата — как это иногда делали в гитлеровских концлагерях, меняясь одеждой и судьбой, — но и более привычные формы самопожертвования ради блага ближнего.

О том, что «отдать жизнь» не исчерпывает всех смысловых возможностей выражения «полагать душу», свидетельствуют и следующие наблюдения. В «Послании к пастырю» 13, 6 прп. Иоанна Лествичника читаем:

9 Здесь и далее евангельские цитаты приводятся в переводе еп. Кассиана.

«Можно оставить одно добро ради другого, большего добра. Так поступал тот, который бежал мученичества не по страху, но для пользы спасаемых и просвещаемых под его руководством»<sup>10</sup>.

Принять мученическую кончину — значит отдать жизнь за Христа, то есть сделать то, что обещал сделать апостол Пётр. Бегство от мученичества с намерением употребить свою жизнь на служение духовным детям («духовным овцам») прп. Иоанн оправдывает тем, что такое служение является бóльшим благом, чем мученичество, несомненно, потому что такое служение есть полагание души своей за братьев.

Христос не только отдаёт за нас жизнь, но и спускается душой в ад. Его самоотречение и кеносис не ограничиваются моментом смерти, но продолжаются и в Великую Субботу. Другими словами, Он «полагает за нас Свою душу» и после того, как Он «отдал за нас Свою жизнь»<sup>11</sup>.

Данные соображения обусловили и выбор переводческого эквивалента в ВТД: «Seele einsetzen» («положить душу»).

#### 4. О двух вариантах перевода Ин. 17, 2

В 17-й главе Евангелия от Иоанна Иисус обращается к Отцу с так называемой первосвященнической молитвой. В стихах 1b–2 читаем по синодальному переводу (RSO): «Отче! Пришёл час: прославь Сына Твоего, да и Сын Твой прославит Тебя, так как Ты дал Ему власть над всякою плотью, да и всему, что Ты дал Ему, даст Он жизнь вечную». Нас интересуют слова, выделенные курсивом. У епископа Кассиана они переведены следующим образом: «чтобы всем, кого даровал Ты Ему, дал Он жизнь вечную» (Ин. 17, 2; CAS). Однако ВТД переводит по-другому: «damit Er ihnen alles gebe, was Du Ihm gegeben: ewiges Leben» («чтобы Он им дал всё, что Ты дал Ему: жизнь вечную»). Чтобы объяснить это различие, обратимся к греческому тексту Ин. 17, 1b–2 (византийский текст):

«Πάτερ, ἐλήλυθεν ἡ ὥρα· δόξασόν Σου τὸν Υἱόν, ἵνα καὶ (και отсутствует в NANTG) ὁ Υἱός Σου δοξάσῃ Σε, καθὼς ἔδωκας Αὐτῷ ἐξουσίαν πάσης σαρκός, ἵνα πᾶν ὃ δέδωκας Αὐτῷ δώσῃ αὐτοῖς ζωὴν αἰώνιον».

10 *Joannes Climacus. Liber ad pastorem XIII // PG. 88. Col. 1193B:11–14. Рус. пер.: Иоанн Лествичник, прп. Слово к пастырю 13, 6 // Иоанн Лествичник, прп. Лествица. М., 2002. С. 261.*

11 Мысль, выраженная в данном абзаце, была высказана схиархимандритом Иустином (Раэрром) в устной беседе с автором.

Основной вопрос заключается в том, что подразумевается под выражением:  $\pi\acute{\alpha}\nu \delta\acute{\epsilon}\delta\omega\kappa\alpha\varsigma \text{ Αὐτῷ}$  («всё, что Ты дал Ему»): люди или вечная жизнь? Или в другой формулировке (переходя с уровня грамматики к богословию): идёт ли здесь речь о предвечной внутритроической жизни или о домостроительстве спасения? Все просмотренные нами переводы понимают под  $\pi\acute{\alpha}\nu \delta\acute{\epsilon}\delta\omega\kappa\alpha\varsigma \text{ Αὐτῷ}$  людей. Действительно ли греческий текст так однозначен? Рассмотрим сначала формальную сторону дела. В первом случае выражение:  $\pi\acute{\alpha}\nu \delta\acute{\epsilon}\delta\omega\kappa\alpha\varsigma \text{ Αὐτῷ}$  — выступает как *casus pendens*, который находит продолжение в форме  $\alphaὐτοῖς$  (дословно: «чтобы всё, что Ты дал Ему, Он дал им жизнь вечную»). Во втором случае  $\pi\acute{\alpha}\nu \delta\acute{\epsilon}\delta\omega\kappa\alpha\varsigma \text{ Αὐτῷ}$  выступает прямым дополнением при глагольной форме  $\delta\acute{\omega}\sigma\eta$ , а приложением к этой фразе служит  $\zeta\omega\eta\nu \alpha\acute{\iota}\omega\nu\iota\omicron\nu$  («чтобы Он им дал всё, что Ты дал Ему: жизнь вечную»). Другими словами, согласно первому взгляду, содержанием  $\pi\acute{\alpha}\nu \delta\acute{\epsilon}\delta\omega\kappa\alpha\varsigma \text{ Αὐτῷ}$  является последующее  $\alphaὐτοῖς$ , а согласно второму —  $\zeta\omega\eta\nu \alpha\acute{\iota}\omega\nu\iota\omicron\nu$ . Авторы стандартной новозаветной грамматики Ф. Бласс и А. Дебруннер, придерживающиеся первого взгляда<sup>12</sup>, приводят ряд примеров, когда местоимения, причастия и субстантивированные прилагательные среднего рода обозначают людей<sup>13</sup>. Они же дают новозаветный пример обозначения одного и того же референта сначала существительным в единственном числе с собирательным значением, а затем местоимением множественного числа (2 Кор. 5, 19, где говорится, что Бог был во Христе, примиряя с Собою мир (единственное число), не вменяя им (то есть людям — множественное число) прегрешения их)<sup>14</sup>. Ближайшей параллелью к Ин. 17, 2 можно считать Ин. 17, 24 в чтении ряда авторитетных рукописей (принятое в издании NANTG): «Πάτερ, ὃ δέδωκάς Μοι, θέλω ἵνα ὅπου εἰμι Ἐγὼ κάκεινοι ᾤσιν μετ' Ἐμοῦ» («Отче, то, что Ты дал Мне, хочу, чтобы где Я, там и они были со Мной»). Здесь также присутствует *casus pendens*, собирательное обозначение людей местоимением среднего рода и переход от единственного числа ко множественному для обозначения того же референта. Однако немало рукописей дают в Ин. 17, 24  $\alphaὐς \delta\acute{\epsilon}\delta\omega\kappa\alpha\varsigma$  ( $\epsilon\delta\omega\kappa\alpha\varsigma$ ) Μοι (византийское чтение). Вынося чтение  $\alphaὐς$  в аппарат, издатели NANTG, вероятно, рассматривали его как *lectio facillior*, то есть как намеренное

12 «...wo die Menschen zuerst mit  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$ , dann mit  $\pi\acute{\alpha}\nu$  zusammengefasst werden, dann mit  $\alphaὐτοῖς$  die gewöhnlichste Art der Bezeichnung hervortritt» (Blass F., Debrunner A. Grammatik des neutestamentlichen Griechisch / bearbeitet von F. Rehkopf. Göttingen, <sup>15</sup>1979. S. 115).

13 Ibid. C. 115.

14 Ibid. C. 232.

прояснение более трудного текста. Стремление согласовать по числу *casus pendens* с его продолжением мы находим и в нескольких рукописях Ин. 17, 2: вместо αὐτοῖς они дают Αὐτῷ — очень неудачное «исправление», так как теперь Αὐτῷ в одном стихе встречается трижды, причём с различной референцией (в первых двух случаях имеется в виду Иисус, а в третьем — «то, что дал Ему Отец»). Тем не менее это «исправление» (или «исправления», если считать чтение οὗς в Ин. 17, 24 вторичным, что, однако, не очевидно) показывает, что переход от единственного числа во фразе: πᾶν ὃ δέδωκας Αὐτῷ — ко множественному αὐτοῖς воспринимался не вполне естественным. Итак в том, что касается формальной стороны дела, мы можем сделать предварительный вывод: фрагмент Ин. 17, 2 в его традиционном прочтении содержит скопление сравнительно редких грамматических явлений (*casus pendens*, собирательное обозначение людей местоимением среднего рода и обозначение одного и того же референта сначала грамматическим единственным числом, а затем множественным), что — хотя и не выходит за рамки грамматически возможного — затрудняет восприятие этого текста и фактически вызывало его адаптации. В этом отношении ВТД обладает преимуществом, так как он устраняет *casus pendens*, давая таким образом более прозрачную грамматическую конструкцию.

Теперь обратимся к содержательной стороне. Что даёт Отец Сыну? Верующих в Него людей или вечную жизнь? В пользу первого понимания выступает тот факт, что в стихах 6 и 9 об учениках говорится как о «тех, кого Ты Мне дал». Однако и жизнь Отец даёт Сыну. Так, в Ин. 5, 26 читаем:

«Ибо как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так дал Он и Сыну иметь жизнь в Самом Себе» (CAS).

И само наименование «Отец» указывает на того, кто даёт жизнь Сыну. Интересно, что при втором понимании мы имеем дело с цепочкой традиции: Отец даёт вечную жизнь Сыну, который затем даёт её верующим в Него. Эта идея передачи Сыном того, что Он получил от Отца, встречается не раз в 17 главе Евангелия от Иоанна. Так, в стихе 8 говорится: «потому что слова, которые Ты дал Мне, Я дал им» (Ин. 17, 8; CAS, ср. также Ин. 17, 14). В стихе 11 Иисус говорит: «соблуди их во имя Твое, которое Ты дал Мне», а в стихах 6 и 26 присутствует идея традиции: «Я явил (ἐφανερώσα) Твое имя людям» (ст. 6) — и: «И Я поведал (ἐγνώρισα) имя Твое и поведаю (γνώρισω)» (Ин. 17, 26; CAS). Наконец, в стихе 22 говорится, что Иисус дал ученикам славу («δόξαν»), которую Ему дал

Отец. На этом фоне идея передачи ученикам вечной жизни, которую Он Сам получил от Отца, представляется вполне уместной. Приведём здесь текст св. апостола Павла на эту же тему: «Ибо в Нем обитает вся полнота Божества телесно, и вы имеете полноту в Нем» (Кол. 2, 9–10; RSO). Встаёт вопрос: можно ли охватить всё, что получает Сын от Отца (πᾶν ὃ δέδωκες Αὐτῷ) понятием «вечная жизнь»? Если понимать вечную жизнь как синоним божественной природы или Божества, то, вероятно, можно. Сын получает божественную природу от Отца, а мы становимся «причастниками божественной природы» (2 Пет. 1, 4) через Сына. Даруя верующим в Него вечную жизнь, Иисус не просто даёт им жизнь бесконечную, но делает их богами по благодати. Подводя итог, скажем, что понимание, предложенное ВТД, не лишено оснований и заслуживает внимания современных библейских переводчиков.

### Заключение

Здесь представляется уместным написать заключение для всех наших пяти статей, посвящённых Четвероевангелию. Взятый нами за отправную точку перевод схиархимандрита Иустина Рауэра (ВТД) стремится к максимальной точности передачи содержания и максимальному сохранению формальных сторон оригинала в переводе. Это древняя и почтенная традиция, особенно оправданная, когда речь идёт о библейском тексте. На ряде примеров было показано, как более свободные переводы упускают из вида те или иные семантические компоненты оригинала. Перспективной областью представляется исследование трудноуловимых коннотаций греческих лексем и словосочетаний и поиск наиболее адекватных средств для их выражения на русском языке. Другой перспективной областью исследования является новозаветная текстология, особенно соотношение византийского текста с критическим текстом NANTG. Может ли ВТД соперничать с другими современными переводами, будучи переводом византийского текста? Мы указали несколько случаев превосходства византийского текста над критическим. Как нам кажется, в этом направлении можно ещё многое сделать. Ещё В. В. Болотов отмечал, что средневековые византийские минускулы могут сохранять более древние чтения, чем знаменитые унциалы или ранние папирусы. В процессе работы над статьями проявился метод нашего исследования: от лингвистического и филологического анализа евангельского текста к анализу его содержания и богословскому осмыслению в контексте всего Священного Писания и, шире, православного

Предания вообще. Одним из направлений дальнейшего развития русской богословской науки может стать именно синтез этих трёх дисциплин: филологии, лингвистики и богословия.

### Источники

- Byzantinischer Text Deutsch — die Evangelien / übersetzt von S'chi-Archimandrit Justin (Rauer).  
 Biel-Bienne: Schweizerische Bibelgesellschaft, 2018.
- Joannes Climacus*. Liber ad pastorem // PG. T. 88. Col. 1165–1209.
- Origenes*. Commentarii in epistulam ad Romanos // PG. T. 14. Col. 837–1291.
- Ἡ Καινὴ Διαθήκη. Κείμενο-Μετάφραση στὴ δημοτικὴ. Ἑλληνικὴ Βιβλικὴ Ἑταιρεία, 2006.
- Иоанн Лествичник, *прп.* Слово к пастырю // Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица. М.: Изд. Сретенского монастыря, 2002. С. 250–270.

### Литература

- Beutler J.* Das Johannesevangelium. Kommentar. Freiburg im Breisgau: Herder, 2013.
- Blass F., Debrunner A.* Grammatik des neutestamentlichen Griechisch / bearbeitet von F. Rehkopf. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, <sup>15</sup>1979.
- Lampe G. W. H.* (Ed.). A Patristic Greek Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1972.