

ВЯЧЕСЛАВ ИВАНОВ – КОММЕНТАТОР НОВОГО ЗАВЕТА.  
ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ СООБРАЖЕНИЯ

*Андрей Архипов*

Предлагаемая статья представляет собой практически не измененный, разве что несколько пополненный примерами, текст моего доклада на конференции *V. Ivanov: Poesia e Sacra Scrittura*. Однако, в некотором противоречии с темой конференции, я буду говорить об Иванове не между поэзией и Библией, не внутри задаваемого таким образом пространства, чреватого всевозможными синтезами “бibleйского” и “поэтического” в самом широком смысле, а строго на одной из границ этого пространства, на полюсе библейских занятий Иванова последних лет его жизни – занятий, почти (и по сути!) лишенных всякой поэзии. Поэтому если в моем сообщении и будет содержаться что-то “интересное”, то это будет как раз не присущая Иванову “неинтересность”.

Речь пойдет о комментариях Иванова к новозаветным книгам от *Деяний Апостолов* до *Откровения Иоанна Богослова*. Это одна из последних работ Иванова: он начал работать над этими комментариями весной/летом 1941 г. и закончил рукопись около середины октября 1942, а затем вплоть до издания комментария в 1946 г., несколько раз работал над их корректурой. По форме комментарий в основном выглядит как краткие постищные примечания-сноски к предположительно трудным для правильного понимания или к доктринально важным местам.

Работа делалась на заказ. Подробности заказа мне не известны, но очевидно, что это был церковный заказ и что шел он через коллег Иванова по Папскому Восточному Институту (*Pontifice Istituto Orientale, PIO*) и Руссикуму иезуитов о. о. Венделина Яворку (1882-1956) и Иосифа Швайгля (1894-1964). По-видимому, этот заказ был частью более широкого круга заказов, связанных с католическим (восточного обряда) богослужением на русском и церковнославянском языках. В частности, тогда же и при таком же по форме участии о. Швайгля Иванов сделал переводы нескольких латинских литургических текстов на церковнославянский

язык (в архиве Иванова имеются записки Швайгеля, касающиеся этих переводов).<sup>1</sup> Конечная цель этих заказов по переводу и комментированию не ясна, но судя по участию в них о.о. Яворки и Швайгеля, не исключено, что они были частью проекта расширения деятельности католической церкви в Восточной Европе. Возможно, что некоторые факты, о которых я еще буду говорить, можно истолковать как аргументы в пользу этой догадки. Сами фигуры оо. иезуитов в этом смысле весьма показательны. О. Яворка был первым ректором Руссикума, т. е. коллегиума для подготовки специалистов по восточному обряду. Коллегиум был создан в 1929 г., и его патронессой была объявлена св. Тереза Младенца Иисуса, пророчившая о будущем России, лишь недавно канонизированная (в 1925 г.), и уже ставшая обаятельный символом “обращения” России. Руссикум был небольшим учреждением, но ему придавали немалое значение в восточной политике Пия XI. В 1941 г. о. Яворка сообщил Иванову о плане нового комментированного издания Нового Завета, однако дальнейшие контакты с Ивановым по поводу этого предприятия взял на себя о. Швайгель, так как сам о. Яворка отбыл с миссией в русские католические приходы в Китае, а затем на Западной Украине, где в 1943 г., при отступлении немецких войск он оказался в советских лагерях.<sup>2</sup>

О. Швайгель тоже был одним из первых насельников Руссикума и тоже активно участвовал в восточной политике папы. В 1926 г., в рамках миссии еп. Михаила д’Эрбиньи, он ездил в СССР с намерением стать преподавателем в католической семинарии в Одессе. Семинария так и не была открыта, миссия мср. д’Эрбиньи не удалась, т. к. он не смог ни создать в СССР католической иерархии, ни проложить пути к конкордату папы с большевиками, и Швайгель продолжал участвовать в восточной политике уже практически только своим пером. В конце 20-х годов он опубликовал несколько книг и брошюр о положении церкви в политическом контексте большевизма, о церковноканонической ситуации в русском православии в 20-е годы, о перспективах взаимодействия между Католической церковью и советским правительством.<sup>3</sup> Часть из этих книг была издана в Германии

<sup>1</sup> О переписке Иванова со Швайглем, относящейся ко времени создания комментариев, см. в наст. томе статью Vincenzo Poggi S.I., “Ivanov a Roma”.

<sup>2</sup> К сожалению, мне не удалось воспользоваться кн. C. Simon. *Russicum: Pioneers and Witnesses of the Struggle for Christian Unity in Eastern Europe 1. Leonid Feodorov, Vendelin Javorka, Theodore Romža*. Roma 2001.

<sup>3</sup> Joseph Schweigl 1) Die hierarchien der getrennten Orthodoxie in Sowjetrussland I. Ihr gegenseitiges Verhältnis. II. Ihre kanonischen Grundlagen. - *Orientalia christiana*, Vol. XIII-1, Num. 46, Vol. XV-3, Num. 54, Roma 1928; 2) *Der Bolschewismus*.

в немецком переводе<sup>4</sup> шевалье Фридриха фон Ламы (1876-1944), плодо-витого церковного писателя, который в эпоху конкордатов Пия XI тоже писал на тему “Ватикан и ...”<sup>5</sup> и, вероятно, был близок к папскому нунциио в Германии еп. Эудженио Пачелли (с 1929 г. – кардиналу, с 1939 г. – папе Пию XII). Интересно, однако, его сочинение на другую тему – фон Лама был одним из первых, кто написал о жизни Терезы Нойманн из Коннерсрайта (Therese Neumann, 1898-1962, канонизирована в 1998 г.), ослепшей, затем прозревшей по молитвам к Терезе Младенца Иисуса и получившей стигматы.<sup>6</sup> Эта комбинация участия в папской политике в Центральной и Восточной Европе, культа св. Терезы Младенца Иисуса и личных связей Швайгеля, фон Ламы, Эудженио Пачелли (и многих других лиц, конечно) заслуживает пристального исследования, потому что оно может дать представление о мистически-профетическом (а не привычном “шпионском”, “политиканском”, “иезуитском”) измерении *Ostpolitik* и Пия XI и Пия XII. Именно в этом смысле интересно, что о. Швайгль оказался доверенным лицом Пия XII в деле о “третьей тайне Фатимы”. В 1952 г. по поручению папы он навещал в Коимбрском конвенте сестру Люсию Сантуш, которой в 1917 г. явившаяся ей и еще двум детям Богородица поведала три тайны, одна из которых была пророчеством о будущем России.

В годы, когда Иванов работал над комментариями к Деяниям, Посланиям и Откровению, Швайгль продолжал свои исследования об отношениях церкви (и, шире, религии) и государства в СССР в их отражении в

Aus dem Italienischen Übertragen von Friedrich Ritter von Lama, Augsburg 1929 (Politik und Kultur; Schriftenreihe der Augsburger Postzeitung. Hefte 7, 9); 3) Moskau gegen Vatikan. Augsburg 1930 (Politik und Kultur; Schriftenreihe der Augsburger Postzeitung. Heft 8).

<sup>4</sup> Итальянские оригиналы были мне, к сожалению, недоступны. Они перечислены в статье о. Поджи в наст. томе.

<sup>5</sup> Укажу только две его работы на эту тему, не открывающие и не замыкающие ее: Friedrich Ritter von Lama 1) Deutschland und der Vatikan. Ein Beitrag zur politischen Orientierung. Berlin 1921, 2) Papst und Kurie in ihrer Politik nach dem Weltkrieg, dargestellt unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses zwischen dem Vatikan und Deutschland. Illertissen (Bayern), Martinusbuchhandlung, 1925.

<sup>6</sup> Friedrich Ritter von Lama, Therese Neumann von Konnersreuth, eine Stigmatisierte unserer Zeit. Bonn 1923.

<sup>7</sup> Frère Michel de la Sainte Trinité, The Whole Truth About Fatima. Buffalo, N. Y., Immaculate Heart Publications, 1990, Vol. 3 (The Third Secret [1942-1960]), p. 710.

“сталинской конституции”.<sup>8</sup> С начала 40-х годов о. Швайгль занимался изданием Служебного Евангелия, а также руководил работой по созданию комментированного русского Нового Завета,<sup>9</sup> над второй частью которого работал Иванов. По-видимому, занятия Служебным Евангелием соединялись у него с занятиями литургией вообще, что со временем выразилось в издании *Архиерейское служение Божественной Литургии по византийско-славянскому обряду священномодействия* (Рим, изд. Римско-Католической Семинарии Руссикум, 1959).

Итак, заказ на комментарий исходил от церковных инстанций, вероятно, от Конгрегации по делам Восточной Церкви и шел через о.о. иезуитов.<sup>10</sup> До сих пор мне не удалось обнаружить ни одного документа, в котором содержались бы его точные условия (как, например, срок исполнения, гонорар, мера контроля со стороны заказчика) или его параметры (объем текста, структура комментария, возможный образец). Иначе говоря, мне не известно, в какой мере будущий *текст* комментария предопределялся этими условиями, или, что то же самое, насколько автор был ограничен в своей творческой свободе. Из анализа ивановских комментариев, однако, эти условия и параметры можно если не восстановить, то достаточно достоверно вообразить. В частности, видно, насколько автор был ограничен в объеме, в круге источников, в разнообразии затрагиваемых тем. Можно предположить (см. об этом ниже), что все эти ограничения исходили именно от заказчика, кем бы он ни был. В общем, написа-

<sup>8</sup> Giuseppe M. Schweigl, L’articolo 124 della Costituzione sovietica sulla libertà dei culti, raccolta di. Roma 1946 [= Documenti e studi di espansione cristiana, 3], Il nuovo statuto della Chiesa russa e l’art. 124 della Costituzione sovietica. Roma 1948 [= Documenti e studi di espansione cristiana, 4].

<sup>9</sup> Этот факт никак не отражен в выходных данных этих изданий. Тем более примечательно то, что в ряде библиотек США “авторство” Римского Нового Завета 1944–1946 гг. приписывается о. Швайглю (в библиотеках American Bible Society, New York City, Woodstock Theological Center, Washington, DC – Евангелия 1944 г.; а в библиотеках того же American Bible Society, Massachusetts Institute of Technology, Boston, Yale University, John Carroll University, Cleveland, Ohio, University of Dayton, Ohio – Деяния etc. 1946 г.). Вероятно, библиографы этих сокращений пользовались указателем Jesus Juambelz S.I., ed., Index Bibliographicus Societatis Iesu, Romae 1937–1977, vol. 1–20. В четвертом томе этого указателя (с. 656) издание Римского Евангелия 1944 г. атрибутируется о. Швайглю (но впрочем и о. Станиславу Тышкевичу).

<sup>10</sup> Косвенным свидетельством может служить письмо к Иванову секретаря этой Конгрегации; опубликовано в наст. томе в статье о. Поджи.

ние Ивановым комментариев скорее может рассматриваться как рутинная работа профессора РИО, чем сочинение экстравагантного поэта и мыслителя. Дисциплина явно доминирует над гением, смижение – над порывом.

Текст комментариев не производит впечатления, что Иванову было очень интересно работать над ними. Тем не менее, работа выполнена тщательно: на всех четырех уровнях рукописи, т. е. предварительных заметок, карандашной рукописи, черновой машинописи и беловой машинописи, имеются исправления, однако по их характеру нельзя не заключить, что у Иванова не было каких-либо сомнений или колебаний, что он точно знал, как должен был выглядеть его комментарий, и только педантически приближал наличный текст к этому идеалу.

Повторяю, ивановские комментарии – это не то место, где Иванов выступает как сочинитель, т. е. в его привычной для нас роли. Комментарии не дают нам видеть его привычную физиономию, его личность, не дают рассматривать ее, с надеждой или без надежды увидеть в ней что-то доселе неизвестное, но увидеть или не увидеть именно в ней. Автор и авторство здесь предельно умаляются и стираются, делаются неопознаваемыми и неинтересными, несущественными для читателя, а целью критика становится что-то вроде опознания (*forensic identification*) портрета, и притом негатива портрета, т. е. оттиска, чего-то отраженного в иной среде.

Издание Римского русского Нового Завета совершенно анонимно.<sup>11</sup> В нем нет решительно никаких признаков, указывающих на авторство, и они явно не предполагались по самому его замыслу. Если, или пока, вы не знаете или не интересуетесь, чей это текст, он остается *ничьим*. Тенденция к деиндивидуализации текста настолько сильна, что автора – и даже собственно авторство – крайне трудно себе вообразить. И наоборот, зная, кто именно был автором, можно представить себе, от чего ему надо было отказаться, чтобы стать столь анонимным. В этом смысле я и говорю о негативном портрете автора. Для незаинтересованного читателя автора здесь просто нет; для исследователя здесь налицо парадокс авторства: Иванов = не-Иванову.

---

<sup>11</sup> Мне известно только одно указание на авторство комментариев в печатном издании, а именно в краткой рецензии о Швайгле на публикацию второй части Римского Нового Завета, J. Schweigl, Die erste katholische Ausgabe der Apostelgeschichte, Apostelbriefe und Offenbarung in russischer sprache, “Biblica” 28 (1947), pp. 289–290.

Тем не менее, анонимность, о которой я говорю, есть, так сказать, высшая анонимность, когда голос анонима начинает звучать как сверхличный голос коллектива, традиции, истины, т.е. как голос церкви. Я думаю, что Иванова как христианина, как убежденного католика и как мыслителя-символиста, чей девиз был *a realibus ad realiora*, привлекала идея принесения в жертву собственного голоса во имя обретения голоса церковного и вселенского. Такая идея тем более могла быть привлекательна для него, что к традиционному русскому тексту Нового Завета, ассоциируемому с русским православием, он как русский католик имел возможность присоединить Римско-Католическое понимание и Нового Завета и христианства в целом. По крайней мере – обертоны такого понимания.

Адресат комментария – это тоже обобщенный, любой, всякий, т. е., если угодно, никакой человек. По некоторым смысловым акцентам комментария можно предполагать, что типичный адресат – это русский православный, интересующийся католичеством, возможно, планирующий обращение, или даже недавний прозелит, со средне-низким уровнем образования и с минимальной критической интуицией. Общий замысел комментария скорее предполагает интеллектуальное схождение автора к адресату, приспособление к нему, чем поднятие его до собственного уровня. Что, пожалуй, довольно нетипично для символистской идеологии.

Интерпретация ивановского комментария затрудняется не только усредненностью интеллектуального ландшафта его текста, но еще и его мозаичностью. Примечание (назовем так единицу комментария) то и дело меняется не только в отношении размера и содержания, но и жанра. Короткое примечание, поясняющее историческую реалию или ветхозаветную аллюзию, может смениться более пространным рассуждением доктринального характера, и сразу же перейти в текстологическую или лингвистическую справку. Точно так же неравномерно и количество новозаветного текста, покрываемого тем или иным примечанием: примечание может относиться сразу к группе стихов, или к одному стиху, или просто к одному слову. Для жанра комментария все это совершенно нормально, но всякая попытка толковать такой текст как авторский будет напоминать толкование сновидения с его отслеживанием мотивов и повторяющихся приемов. Так, в дальнейшем мы заметим что-то вроде индивидуального, так сказать, сигнатурного стиля в использовании текстов Иоанна Златоуста и других отцов церкви, а значит, чего-то такого, что, *зная, кто* был автором комментария, можно так или иначе толковать.

Приведу пример такой мозаичности, который заодно может послужить введением в “лабораторию” Иванова-комментатора. Так, в коммен-

тарии к началу гл. 5 Первого послания к Фессалоникийцам первое примечание относится к стт. 1-3 и по форме представляет собой пересказ “параллельных мест”, соединенный с истолкованием смысла, общего для комментируемых стихов и для параллельных мест. Этот пересказ предназначен, по-видимому, для читателя, не способного не только вспомнить эти параллельные места, но и просто воспользоваться обычным указанием на эти места, вроде Деян 1:7 или Марк 13:32. Несколько строками ниже, примечание к 1 Фесс 5:8, на первый взгляд, построено точно таким же образом, т.е. пересказывает параллельное место. В действительности, это примечание выхватывает только один из аллегорических образов из целого ряда аналогичных ему и общих как комментируемому фрагменту, так и параллельному месту. В самом деле, комментируемый текст 1 Фесс 5:8 имеется в Еф 6:10-17 – это не только “параллельное место”, но и собственно текст, на который текст 1 Фесс ссылается как на источник.

<p>1 Фесс 5:8: [...] да трезвимся, <b>облекшись в броню</b> веры и любви и в <b>шлем надежды спасения</b></p>	<p>Еф 6:10-17: (10) [...] укрепляйтесь Господом и могуществом силы. (11) <b>Облекитесь во всеоружие Божие</b> [...] (13) [...] приимите <b>всеоружие Божие</b> [...] (14) [...] станьте, препоясав чресла ваши истину и <b>облекшись в броню</b> праведности, (15) и <b>обув ноги</b> в готовность благовествовать миру (16) [...] возьмите щит веры, которым сможете угасить все раскаленные стрелы лукавого; (16) и <b>шлем спасения</b> возьмите, и меч духовный [...].</p>
---	--

Иванов комментирует 1 Фесс 5:8 так: “Шлем надежды спасения (срв. Ефес. 6, 17) – уверенность христианина в искуплении кровию Христовой”. Таким образом, Иванов, с одной стороны, игнорирует очевидный смысл рассматриваемого пассажа как отсылки к сюжету “духовной браны” из послания к Ефесянам, а с другой стороны, дает довольно произвольное толкование “шлему надежды спасения”. Можно спросить, например, почему упоминаемая в 1 Фесс 5:8 “броня веры и любви” не имеет ровно такого же толкования? В целом это примечание можно рассматривать как неудачное и само по себе нуждающееся в истолковании, в том смысле, является ли оно только просчетом автора или следом использования какого-то источника.<sup>12</sup> Параллельно возможны вопросы о том, какие

<sup>12</sup> Во всяком случае этим источником является не Иоанн Златоуст, которого (в русском переводе издания СПб Духовной Академии) Иванов в других случаях использует довольно обильно и не вполне по собственной воле (см. ниже). Только-

факторы могли влиять на такой, при близком рассмотрении, странный комментарий, например, не было ли у Иванова – именно как у поэта – ощущения некоторого дискомфорта *vis-à-vis* слишком прямолинейно аллегорической риторики Еф 6:10-17? Разумеется, можно считать, что в этом случае избран слишком мелкий масштаб анализа, но в этой ситуации мозаической раздробленности и стертости индивидуального присутствия автора именно микроскопический анализ становится почти единственным актуальным.

Еще два примера из этого же (произвольно выбранного) фрагмента комментария (см. иллюстрацию). В примечании к ст. 16 (“Всегда радуйтесь”) читаем: “Радость не в благополучии только, но и в страдании [...]. На фоне известных мне источников, которыми пользовался Иванов (о чем – см. ниже), примечание кажется независимым от этих источников, т.е. являющимся его авторским текстом. Но тогда возникает проблема, чем является “радость в страдании”: адаптацией концепции страдания, которую скорее можно охарактеризовать как “католическую” (ср., например, воззрения на страдания во францисканской традиции), или пропступающей романтико-символистической поэтикой? Вместе с тем, следующий сразу же за “радостью в страдании” пассаж: “радость о Боге и о бесценном даре жизни, Им ниспосланном [...], мир, воцаряющийся в душе, и действие в ней Утешителя Духа Святого” можно рассматривать как медитацию старого человека, способного на закате жизни оценить ее бесценность. Только зная, кто был автором этого примечания, можно за совершенно общей риторикой увидеть личность пишущего и его экзистенциальные обстоятельства.

Точно так же в примечании к ст. 23, которое я тоже не могу свести ни к одному из известных мне источников, слова “внутреннего человека, возрастающего в Небо” или “человека [...], высветляемого в своем отношении к миру” (курсив мой – А.А.) можно квалифицировать как следы символистической поэтики (а также и как отзвуки индивидуального опыта или индивидуального самопонимания), если конечно, знать, что автор

вание рассматриваемого места в беседе IX Иоанна на Первое Послание к Фессалоникийцам не лишено некоторой курьезности: “Как шлем охраняет самое важное в нас, то есть голову, окружая и покрывая ее со всех сторон, так и упование не дает упасть нашему уму, но держит его прямо, как голову, не попуская ничему постороннему упасть на него. А до тех пор, пока на нее ничто не падает, и мы не наклоняемся вниз. В самом деле, тому, кто огражден этим оружием, невозможно никогда упасть” (Творения Иоанна Златоуста, Архиеп. Константинопольского в russk. пер., СПб, изд. СПб. Дух. Академии, 1905, т. 11, с. 550).

этих слов – поэт-символист. И напротив, в контексте полной анонимности эти слова звучат как еле заметное отступление от некоей стилистической медианы.

В дальнейшем я буду рассматривать два сюжета, связанных с ивановским новозаветным комментарием, а именно: 1) создание текста и 2) его публикацию. Я начну с публикации, поскольку в историю публикации вкраплялся некоторый момент, который, как кажется, обостряет интерес к этому, повторяю, довольно рутинному тексту.

### Публикация

Я работал с рукописью ивановского комментария летом 1990 г. Я имел в своем распоряжении все рукописи и машинописи, относящиеся к комментариям, а также издание Нового Завета, в которое эти комментарии были включены. Хотя я видел рукопись комментариев впервые, текст показался мне странным образом знакомым. Довольно быстро я понял, что этот текст напоминает мне комментарии к Новому Завету в библейских изданиях *Foyer Oriental Chrétien*, Брюссель. Сравнение текстов Римского 1946 и Брюссельского 1965 изданий русского Нового Завета показало, что они в основном идентичны, т. е. Брюссельское издание есть переиздание Римского с незначительными изменениями. Поскольку, однако, эти исправления сделаны в тексте Иванова, они негативным образом приобретают особенный интерес.

Если не ошибаюсь, с 60-х до середины 80-х годов это было единственное современное комментированное издание Нового Завета, циркулировавшее в СССР и в русскоязычной среде за рубежом. Поскольку Брюссельский Новый Завет издавался с благословения Ватикана, едва ли можно сомневаться, что и рекомендация взять за его основу Римское издание 1946 исходит оттуда же. Это косвенно подтверждает причастность Римского Нового Завета к стратегиям католической церкви в Восточной Европе. Брюссельский Новый Завет регулярно допечатывался, и хотя мне не известны точные цифры тиража, можно с полной уверенностью сказать, что новозаветные комментарии – это самое высокотиражное, самое распространенное в массах произведение Вячеслава Иванова.

Но и это еще не все. В 1973 г. издательство *Foyer Oriental Chrétien* выпустило полный текст русской Библии, т.е. так называемый Синодальный перевод, причем в разделе Нового Завета был помещен Брюссельский Новый Завет 1965 с новым слоем изменений в комментариях, нередко весьма радикальных. Это означает, что ивановские комментарии, хотя

и претерпели на этот раз весьма существенную редактуру, во многом изменившую идеологию первоначального текста, были еще раз переизданы во вполне узнаваемом виде и при том большим тиражом.<sup>13</sup>

Изменения в комментариях, сделанные в Брюссельской Библии 1976, согласно информации, полученной мною тогда же, в конце лета 1990 г., от г-жи Ирины Посновой (1914-1997), директора *Foyer Oriental*, принадлежали известному церковному писателю и библеисту о. Александру Меню (1935-1990). Проверить эту информацию мне не удалось, т. к. буквально в те же самые дни о. Мень был убит на пороге собственного дома. По разного рода соображениям я считаю, что эту информацию можно принять как достоверную, и в этой статье я в дальнейшем буду считать, что комментарий к Брюссельской Библии был написан или отредактирован о. Менем. С другой стороны, не исключено, что в работе над этим текстом принимали участие сразу несколько лиц, а о. Александру Меню, помимо собственно комментария, принадлежало его окончательное редактирование и представление в *Foyer Oriental Chrétien*. Изучение этого комментария составит отдельный интерес, преимущественно для историков русской Библии, а также для лиц, изучающих наследие о. Меня. Здесь же необходимо отметить тот примечательный факт, что ни г-жа Поснова, издательница сочинений как Вячеслава Иванова, так и Александра Меня, ни ее ближайшие помощники о. о. Антоний Ильц (1923-1998) и Кирилл Козина ничего не знали об авторстве комментариев к Новому Завету 1946. Как показывает “Библиологический словарь” о. Александра Меня, он тоже ничего не знал об этом. В этом можно убедиться, читая приведенные ниже выписки из этого словаря, касающиеся русских библейских (преимущественно Нового Завета) переводов и комментариев, изданных в XX веке. Я намеренно делаю эти выписки весьма пространными, чтобы стало очевидно, что о. Мень располагал информацией достаточно обширной и подробной, чтобы “отцедить” Иванова, если бы существовали хоть какие-нибудь сведения об Иванове как комментаторе Римского Нового Завета. Поскольку таких сведений не было, то в “Библиологическом словаре” об Иванове нет не только отдельной статьи, которую он вполне заслуживал, но отсутствуют даже случайные упоминания о нем. Между тем, как видно из первой выписки, сам Римский Новый Завет Меню был известен, хотя именно на уровне случайного упоминания.

---

<sup>13</sup> К этому надо добавить еще отдельное (без библейского текста) издание комментариев к Брюссельской Библии *Ключ к пониманию Священного Писания. “Жизнь с Богом”*, Брюссель 1982.

В 20 в. появились лишь два рус. пер. Н[ового] З[авета]. Первый был предпринят в 1953 под эгидой Британского и иностранного библейского общества [...]. Редакцию, в к-рую входили Васильев А.П. и Куломзин Н., возглавлял еп. Кассиан (Безобразов). Переводчики основывались на критическом издании Нестле. Однако их желание приблизить перевод к совр. рус. языку осталось неосуществленным, т. к. , будучи эмигрантами, они утратили связь с живым языком соотечественников. Второй перевод был издан в США amer. баптистами (напечатан параллельно с англ. Версией, 1977). Следует также отметить римское издание син[одального] перевода Н[ового] З[авета], в к-ром сделан ряд исправлений по славянскому тексту (1944-1946). Опыт нового перевода отд. мест Н[ового] З[авета] опубликован Логачевым К.И. (р. 1937), входившим в 70-е годы в Группу библейскую при ЛДА (ЖМП, 1975, № 1). *Библиологический словарь* т. 5, с.1454.<sup>14</sup>

Упомянутый здесь “славянский текст”, по которому сделаны исправления в “римском издании синодального перевода” 1944-1946 гг., взят из предисловий к двум томикам Римского Нового Завета. Буквально в первых словах предисловия к изданию Евангелий говорится, что оно “воспроизводит текст русского синодального издания с весьма немногими изменениями, принятymi уже в церковно-славянском богослужебном Евангелии, отпечатанном в Риме в 1943 году”<sup>15</sup> (добавим от себя, попечением о. Швайгеля), а в предисловии к Деяниям, Посланиям и Откровению, – что в них тоже принят синодальный текст “с некоторыми разнотечениями, перечень коих приложен в конце книги”.<sup>16</sup> Ниже в этой статье я обсуждаю разнотечения в тексте Деяний, Посланий и Откровения.

Говоря об изданиях толковых библей, предпринятых в XX в., о. Меник не называет среди них Римского Нового Завета как самостоятельного комментария, хотя в качестве такового у него фигурирует Брюссельский Новый Завет, всего лишь незначительно измененная копия Римского Нового Завета (на некоторые их разнотечения я указываю ниже в этой статье).

Толковый Н[овый] З[авет] был издан еп. Михаилом (Лузиным) (кн. 1-3, Киев, 1902, 1903, 1905), а Толковый Апостол – еп. Никанором (Камен-

<sup>14</sup> Мне была доступна только предварительная интернетная версия, см. <http://www.alexandrmen.ru/books/dict/dict0.html> В приводимых выписках я раскрываю некоторые сокращения, но опускаю все автореферентные пометы и указания.

<sup>15</sup> Господа нашего Иисуса Христа святое Евангелие. Рим, в Ватиканской типографии, 1944, с. 3.

<sup>16</sup> Деяния св. Апостолов. Послания св. Апостолов. Откровение св. Иоанна. Рим. Ватиканская Типография, 1946, с. 3.

ским) (ч. 1-3, 1903-05). Толкование к гармонии евангельской написано Гладковым (СПб., 1913<sup>4</sup>). В 1965 в Брюсселе был выпущен толковый Н[овый] З[авет] (вошедший затем в 1-е изд. рус. Брюссельской Библии, [...]). Протестантский толковый Н[овый] З[авет] на рус. языке был издан в 1983 в Корнтале, *ibid.*, т.6, с. 2026.

В той же статье “Словаря” о. Александр дает подробное описание структуры издания Брюссельской библии.

Вторая полная Т[олковая] Б[иблия] на русск. языке (после толковой Библии Лопухина – А.А.) вышла в Брюсселе в 1973-77. Композиция ее, иная чем в Библии Лопухина и его преемников. Сначала помещен сам текст Писания в син[одальном] пер[еводе] по изд. 1968, причем стихотв. части напечатаны столбцом, а разделы книг снабжены редакторскими заголовками. Затем в виде приложения следуют: а)краткие введения и толкования к свящ. книгам; б) новозав. справоч. таблицы; в) хронологич. таблица событий свящ. истории; г) симфония, включающая указатель богословских тем, имен, географич. и историч. названий; д) сведения о древних рукописях Библии; е) библиография; ж) указатель богослужебных чтений Библии; з) атлас цветных карт. Во 2-м изд., выпущенном в портативном формате (1983), добавлены статьи “Святая Земля во времена Господа нашего Иисуса Христа”, “О библейской археологии”, а также дан новый вариант комментариев к Н[овому] З[авету]. Весь корпус приложений к этой Т[олковой] Б[иблии] составлен редакцией изд-ва “Жизнь с Богом” гл. обр. по Иерусалимской Библии, а также на основе материалов отд. авторов, как православных, так и католических. Экуменич. характер издания связан с направленностью изд-ва, которое стремится содействовать диалогу православных и католиков, *ibid.*, т. 6, с. 2025.

Это описание важно в том отношении, что в общих чертах такова же структура издания и в Римском Новом Завете 1944-46 гг.: здесь тоже есть справочные таблицы, напр., “Причи Господа Нашего Иисуса Христа”, “Указание евангельских (соотв., апостольских) чтений на все дни года”, списки евангельских (апостольских) чтений великого поста и пр., “Хронология важнейших событий новозаветной истории”, “Отступления от Синодального издания”, карты Иерусалима, Палестины и Средиземноморья. Все эти материалы, однако, отсутствуют в рукописях комментариев Иванова. Очевидно, что исполнение этой части издания было поручено кому-то другому. Наличие такого распределения усилий помогает понять противоречивые сведения относительно авторства комментариев в Брюссельской библии. Действительно, на первый взгляд, утверждение, что “весь корпус приложений к этой Т[олковой] Б[иблии] (включая, вероятно, и собственно комментарий – А. А.) составлен редакцией изд-ва

“Жизнь с Богом” должно было бы противоречить тому, что комментарий, по свидетельству г-жи Посновой, был написан о. Менем. Однако по тому образцу соотношения комментария и прочего аппарата в смысле их авторства, который обнаруживается в Римском Новом Завете, можно допустить, что аппарат есть коллективный труд соредакторов, тогда как комментарий написан кем-то одним.

• То, что корпус приложений составлен “гл. обр. по Иерусалимской Библии, а также на основе материалов отд. авторов”, вполне соответствует истине как потому, что состав этого корпуса в основном соответствует составу приложений к Иерусалимской библии,<sup>17</sup> так и потому, что, как это будет видно из дальнейшего, многие примечания в этом комментарии текстуально связаны с примечаниями к Иерусалимской библии. Другое дело – “материалы отдельных авторов”: что это такое, понять из одного только *Библеологического словаря* невозможно. В этом пассаже, однако, есть интересное указание на *новый вариант комментариев к Н[овому] З[авету]*. Новый по отношению к какому старому? Старым вариантом, безусловно, был текст Иванова.

Пока на рус. языке, единств. комментарием ко всей Библии является коллективная работа “Ключ к пониманию Свящ. Писания” (Брюссель, 1982). Она содержит краткие толкования к В[етхому] З[авету] и Н[овому] З[авету], симфонию, хронологич. и др. справочные таблицы и материалы. Часть разделов является переводом из Иерусалимской Библии, а часть написана заново. В первонач. виде эта книга представляла собой приложение к “Русской брюссельской Библии”, *ibid.*, т. 3, с. 944.

Здесь речь идет собственно о том же, что и в предыдущей выписке, но только указывается, что “часть разделов” приложений к Брюссельской библии *переведена* из Иерусалимской библии. Однако ни одно из приложений к Брюссельской библии не может считаться переводом соответствующего раздела из аппарата Иерусалимской библии – разве что схема династии Хасмонеев и Иродов. Значит речь идет о чем-то другом, – я думаю, о самом тексте комментариев, т.е. о тексте отдельных примечаний.

Итак, о. Меню не было известно, что автором комментариев к Римскому Новому Завету был Вячеслав Иванов. Это лишний раз подтверждается тем, что имя о. Швайгля (Швайгеля), которое упоминается в переписке о. Меня (см. письмо к нему о. Всеволода Рошко от 5 мая 1974 г.,

---

<sup>17</sup> Имеется в виду *La Bible de Jérusalem*, traduite en français de la direction de l’École biblique de Jérusalem. Cerf, Paris, 1955. К сожалению, в моем распоряжении было только переиздание 1998 г., *revue et augmentée*.

опубликованное в *Вестнике РХД* №165 II, 1992 с.44-73), не вызывает у него ассоциации с Римским Новым Заветом. Между тем о. Швайгль был связан не только с этим изданием, но и с сотрудниками “Жизни с Богом”: так, он был знаком, и, по-видимому, достаточно близко с о. Кириллом Коzinой. Сообщается, что именно с ним о. Швайгль имел доверительную беседу после возвращения из поездки в Коимбру к сестре Люсии.<sup>18</sup>

Так же как и Брюссельский Новый Завет, Брюссельская Библия была исключительно важна для религиозной эволюции русской интеллигенции с 70-х годов и по настоящее время. Распространенность обоих текстов в тогдашнем СССР была весьма заметной, и множество, если не большинство русских исследователей Библии, начинавших в эти годы, и просто читателей, стремившихся к более детальному или критическому восприятию Библии, неизбежно должны были пройти через влияние этих изданий, а значит, хотя и неявным образом, и через влияние Иванова. Я полагаю, что все эти факты делают комментарии Иванова исключительно интересными в плане истории русской Библии и русской религиозности, даже если считать, что для наследия Иванова как поэта и мыслителя эти комментарии и не представляют большой ценности.

### Создание текста

Теперь обратимся к истории создания ивановских комментариев. Здесь важнейшим фактом оказывается то, что они были не просто написаны Ивановым, а созданы им на основе комментариев немецкого капуцина о. Константина Рёша (Konstantin Rösch, 1869-1944). О том, что Иванов пользовался комментариями Рёша, мне сообщил Дмитрий Вячеславич Иванов. Несколько позднее мне стало известно упоминание имени Рёша в письме Вячеслава Иванова к С. Л. Франку от 18 мая 1947 г., где Иванов сообщает, что он “составил [главным образом по Решу] объяснительные примечания и введения к русскому переводу [...] Деяний и Посланий Апостольских и Иоаннова Откровения”, однако без предварительной под-

---

<sup>18</sup> Frère François de Marie des Anges, *Fatima: joie intime, événement mondial*. 2e éd. Saint-Parres-Lès-Vaudes, Editions de la contre-réforme catholique, 1993, pp. 252-253.

сказки Д.В. Иванова я едва ли смог бы отождествить “Реша” и Rösch'a.<sup>19</sup>

Комментарии Рёша сопровождают перевод Нового Завета, сделанного им же еще в 10-х-20-х годах: в 1914 г. был издан его перевод Евангелий и Деяний, в 1921 г. – перевод Посланий и Откровения, в 1927 г. – полный Новый Завет, *Das Neue Testament übersetzt und kurz erläutert von P. Konstantin Rösch O.M.Cap.*, Paderborn, 1927, (отметим, *kurz erläutert*), а в 1937 г. – в сочетании с переводом Ветхого Завета, выполненным другим капуцином, о. Ойгеном Генне (*Eugen Henne, 1892-1970*), *Das Alte Testament aus dem Grundtext übersetzt und erläutert von P. Dr. Lic.Bibl. Eugen Henne O.M.Cap.*, Verlag Ferdinand Schöning, Paderborn, 1937. К сожалению, эти издания остались мне недоступными, и я пользовался переизданием перевода и комментария Рёша 1946 г. *Das Neue Testament, übersetzt und erläutert von P. Dr. Konstantin Rösch, O. M. Cap.*, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1946. Помещаю здесь портреты о. Рёша и о. Генне, любезно предоставленные мне бр. Маркусом Тюером (*Markus Thüer*) из капуцинского монастыря в Штиолингене. В 2000 г. д-р Кристофф Воллек (*Christoph Wollek*) использовал перевод и комментарий К. Рёша в своем интернетном издании *Die Volksbibel 2000*.<sup>20</sup> Перевод Рёша сделался довольно заметным событием в религиозной жизни довоенной Германии. Благодаря своему простому и современному языку, а также простым и кратким комментариям, он сделался настолько популярен, что к середине 30-х годов было распродано более миллиона его экземпляров. Комментарий Иванова, – во многом совершиенно самостоятельная работа, – весьма часто есть не только переработка, но и просто очень точный перевод примечаний Рёша. Точно так же и комментарии к первой части Римского Нового Завета основываются на комментариях Рёша. Этот факт важен в том смысле, что выбор комментария Рёша в качестве образца для комментариев Римского Нового Завета был сделан раньше, чем Иванов начал свою работу, и, так сказать, принадлежал к условиям заказчика.

<sup>19</sup> Еще позднее, когда я уже работал с текстом Рёша, мне стала известна рецензия Швайгеля (см. сн. 11), в которой упоминается комментарий Рёша как прообраз комментария Иванова.

<sup>20</sup> Die *Volkssbibel 2000*, überarbeitete Bibelübersetzung von Henne/Rösch (Schöningh Verlag, Paderborn) / ELB (1871) / LXX / Vulgata / vierbändiger Kommentar zum NT von G. Schiwy: "Weg ins NT" / Kommentar zu Offb von Christoph Wollek / griech. Text des NT von Westcott-Horn mit integriertem Wörterbuch / R. C. Trench's "Synonyma des NT" / Schöningh'schen Text des NT versehen mit Strong's (<http://www.churchmail.de/biblio/volksbibel/volksbibel.html>).

Отношение текстов Рёша, Иванова и Меня можно рассматривать как движение одной и той же матрицы в разных авторских средах (включая национальные, культурные, психологические, etc.). Таким образом, помещая текст Иванова между аналогичными текстами Рёша и Меня, можно наблюдать, как этот текст был написан и как он был прочитан. Примечательно, что и о. Рёш и о. Мень были профессиональными проповедниками и педагогами – о. Рёш преподавал в высшем богословском училище своего ордена (ныне – Philosophisch-Theologische Hochschule der Franziskaner und Kapuziner) в Мюнстере, а в случае о. Меня под педагогией я понимаю как руководство приходом, так и сочинение книг религиозно-педагогического характера – и их понимание того, каким должен быть библейский комментарий, рассчитанный на среднего прихожанина, было, безусловно, более точным, чем у Иванова. Поэтому, вероятно, в самых общих чертах отношение между текстами Рёша, Иванова и Меня можно представить следующим образом: Иванов в общем стремится сделать текст Рёша более информативным, интеллектуальным и красноречивым, даже страстным, тогда как Мень в тех местах, где в целом он близок Иванову, систематически сглаживает как стилистические крайности, так и вообще все, что представляется ему рискованным или двусмысленным – не в последнюю очередь пользуясь как эталоном Иерусалимской библией. Говоря о “страстности”, “крайности”, “рискованности”, даже о “красноречии”, я имею в виду уже упоминавшийся “микроскопический” масштаб чтения. В более крупном масштабе эти интеллектуально-стилистические волнения, вероятно, останутся незаметными.

В применении к приводившимся уже (и, повторяю, совершенно произвольно выбранным) примерам из 1 Фесс 5 отношение Рёш/Иванов/Мень будет выглядеть так.

	<b>Рёш</b>	<b>Иванов</b>
1 Фесс 5:16		Радость не в благополучии только, но и в страданиях, радость о Боге и о бесценном даре жизни, Им ниспосланном, возвещает мир, воцаряющийся в душе, и действие в ней Утешителя Духа Святого.

1 Фесс 5:19- 21	Die Gnadengaben des Heiligen Geistes (“der Geist”) sollen nicht ohne weiters mißbilligt und unterdrückt werden. Jeder soll die ihm verliehene Gnadengabe zum Besten der Gemeinde gebrauchen. Alles, was sich als Gnadengabe des Heiligen Geistes ausgibt und äußert, sollen die Thessalonicher untersuchen und prüfen, damit sie nicht durch trügerische Geister getäuscht werden, aber auch nicht die echten Gnadenwirkungen Gottes verwerfen.	Не должно угашать возгорания духовного, препятствуя свободному проявлению даров благодати, к которым принадлежит между прочим пророчествование. Но не следует и принимать возвещаемое в восторге и исступлении без разбора. Надлежит извлекать из него то, что служит ко благу Церкви и обогащает христианское сознание, и отметать то, что порождает шатание мысли и соблазн. (Срв. 1 Кор. 14)
1 Фесс 5:23		Говоря раздельно о духе и душе, Апостол различает в человеке внутреннего человека, возрастающего в Небо под воздействием Духа Святого, и человека душевного, обращенного к миру, но высветляемого в своем отношении к миру в зависимости от возвышения и укрепления человека духовного.

	Мень	Иерус Библ
1 Фесс 5:16	– радость, испытываемая христианином в страданиях, радость о Боге и о бесценном даре жизни, им ниспосланном, свидетельствует о действии в его душе Святого Духа.	
1 Фесс 5:19- 21	– дар Духа (4:8) есть отличительный признак мессианской эпохи; способность постигать сущность Его внушений – один из его даров ... <i>Пророчества не уничижайте</i> , т. е. не пренебрегайте проповедью веры (ср 1 Кор 14:3). <i>Все испытывайте</i> , т. е. подвергайте проверке.	Le don de l’Esprit, 4:8, est un trait du temps messianique, mais le discernement de ce qu'il inspire est l'un de ses dons [...].

<p>1 Фесс 5:23</p>	<p><i>Ваш дух и душа и тело</i> – кроме тела (Рим 7:24†) и души (1 Кор 15:44†), Павел говорит еще о духе, который можно рассматривать как божественное начало новой жизни во Христе (Рим 5:5†) или как вершину души человека, открытую веянию Духа (Рим 1:9†). Освящающее действие Божие распространяется на все части человеческого естества (3:13; 4:3).</p>	<p>Cette division tripartite de l'homme est unique chez Paul, qui n'a d'ailleurs pas d' "anthropologie" systématique et parfaitement coherent. Outre le corps, Rm 7:24+, et l'âme, 1Co 15:44+, on voit apparaître ici l'esprit qui peut être soit le principe divin de la vie nouvelle dans le Christ, Rm 5:5+, soit plutôt la partie la plus haute de l'homme, ouverte elle-même à l'influence de l'Esprit, Rm 1:9+. L'accent est mis sur la totalité des effets de l'action sanctifiante de Dieu, 3:13; 4:3+, effet de sa fidélité.</p>
----------------------------	--	---

Эти примеры из комментария Иванова интересны тем, что будучи сами по себе достаточно бледны и риторичны, они обнаруживают – в сопоставлении со своим источником, а также с текстом, для которого они сами оказались источником, – скрытую в них идеологическую и полемическую пульсацию. В примечании к 1 Фесс 5:19-21 к нейтральному тексту Рёша о том, что “дары благодати святого духа (“духа”) не должны быть без разбора порицаемы и подавляемы”, Иванов добавляет “возгорение духовное” и “свободное проявление даров благодати”. Понятно, что добавка этих специй радикально меняет смысл высказывания Рёша, которое буквально значит, что названных даров пожалуй что лучше все-таки как-нибудь избегать – разве что не вовсе безапелляционно (*ohne weiter*), тогда как Иванов, наоборот, обнаруживает скорее энтузиазм по отношению к этим дарам и смотрит на них даже *sub specie charismatica*. Если Рёш ни слова не говорит в этой связи о пророчестве, то Иванов восстанавливает пророчество в списке даров благодати, и слова “между прочим” звучат, пожалуй, как обращенные к Рёшу, и при том не без полемического вызова.

Понятно, что те “дары духа”, о которых идет речь, суть прежде всего пророчество, говорение языками и истолкование пророчества и глюссологии, и все они, конечно, исключительно проблематичны с точки зрения кафолической орфодоксии. О них принято говорить так, как если бы ничего такого вообще и не было. Рёш так и говорит. Показательно, как исправляет это примечание Мень, полагая, вероятно, что в своем источнике (= у Иванова) оно выглядит не слишком догматически прилично. Заме-

ия ивановский текст на перевод из Иерусалимской библии, он по сути дела просто выводит вопрос за пределы серьезного обсуждения. Между тем, что значит, например, что “дар Духа есть отличительный признак мессианской эпохи”? Какая эпоха является мессианской, какая не является, замолкают ли дары Духа, как только минует мессианская эпоха, или их должно ожидать и приветствовать, поскольку мессианская эпоха продолжается? Очевидно, что это примечание само нуждается в изъяснении, однако его интенция очевидна: поместить “дар(ы) Духа” в исключительный контекст, вывести их за пределы ежедневной реальности. Точно так же и истолкование (5:21) “пророчества” как “проповеди веры” нацелено просто на закрытие вопроса. “Пророчество” в 1 Фесс 5 не есть проповедь веры, во всяком случае, его специфика лежит в чем-то другом.

В примечании к 1 Фесс 5:16 (отсутствует у Рённа, оригинальный комментарий Иванова) Мень практически воспроизводит примечание Иванова, изменения разве что синтаксис Иванова на более современный (или менее литературный). Что, однако, происходит при этом? Совершенно исчезает отмеченный выше автобиографический привкус ивановского примечания – каким бы эфемерным и гипотетическим он ни был. Что касается примечания к 1 Фесс 5:23, то оба комментария – Иванов и Иерусалимская библия – (у Меня – перевод части примечания из Иерусалимской библии; у Рёша нет примечания к этому стиху) выдвигают довольно неясные антропологические модели. Комментарий Меня, на первый взгляд просто следующий за Иерусалимской библией, в действительности, по-видимому, учитывает текст Иванова: это можно усматривать в том, что из примечания Иерусалимской библии он выбрасывает первую фразу (об отсутствии у Павла последовательной антропологии), отдающую, пожалуй, – именно по контрасту с воодушевленным текстом Иванова, – несколько преисбрежительным объективизмом.

Разумеется, во всех этих случаях возможна ошибка гиперидентификации. Всегда можно “узнать,” Иванова там, где его нет или где его намерение было решительно иным, чем можно было ожидать. Применяемый здесь метод заведомо переоценивает ожидаемость, “закономерность” психологии, образа мышления, доминант литературного стиля субъекта (Иванова) – и их соотношения с его биографическими ситуациями. Нижеследующую картину поэтому можно считать только эскизной и предварительной.

В небольшой статье, разумеется, невозможно проанализировать не только всех, но даже и просто достаточно показательного количества случаев,

когда безличный нормативный текст комментария обнажает индивидуальные мысли или эмоции комментатора, тем более его биографические обстоятельства. Кроме того, понятно, что критерия “индивидуального” в комментарии просто не существует: оно может молчаливо походить на неиндивидуальное, и наоборот, может оказываться лишь кажимостью индивидуального. Любой из предлагающихся ниже случаев может быть оспорен в смысле его интерпретации как проявления индивидуального. Ввиду отсутствия такого критерия я буду пользоваться поисковым приемом, который, возможно, не лишен и теоретического смысла. А именно, я сосредоточусь на “ошибках”, т.е. всякого рода ненормативностях комментария, как зонах наиболее вероятного проявления “индивидуального”. Существенно понять, что под “ошибками” здесь подразумеваются не промахи, связанные с недостатком информации или логической связности (хотя наблюдаются, естественно, и такие), а скорее отступления, вольные или невольные, от стереотипа комментирования. В порядке рабочей гипотезы я буду считать, что там, где Иванов почему-либо не следует этому стереотипу, он восполняет это неследование “индивидуальным”. Можно возразить, что сам стереотип остается не определенным. Это действительно так. Поэтому я буду исходить из практического примера стереотипа, которым для меня (как, видимо и для тех, кто заказывал Иванову комментарий) является работа о Константина Рёша.

Поскольку, таким образом, я буду интересоваться именно такой зоной “ошибок”, может возникнуть впечатление, что я анализирую исключительно недостатки комментария Иванова, т. е. он всегда будет “неправ”, там где другие всегда будут “правы”. Однако *сами по себе* “правильность” или “неправильность” вообще не важны для дальнейших рассуждений. Важно только то, что через такого рода негативность мы получаем доступ к присутствию личности комментатора, хотя бы и к присутствию все еще еще гипотетическому. Там, где в дальнейшем я буду противопоставлять “промахи” Иванова нормативной правильности Рёша или корректировке о. Меня, меня будет интересовать не “кто прав”, а то, что наличествует разногласие, и значит, диалог, а это дает надежду расслышать отдельные голоса.

В дальнейшем я сосредоточусь только на нескольких специфических темах (я называю их условно “Примат Петра”, “Христиане vs. иудеи”, “Эксцесс эротического” и “Сверх-высокий штиль”), которые сами бросаются в глаза читателю, причем я ограничусь разбором практически минимального количества примеров. Кроме того, в конце я сделаю замечания по поводу выбора Ивановым собственно текста Нового Завета.

## Примат Петра

Первая группа примеров связана, как естественно полагать, с одной из (“тайных”) задач издания: приблизить русскоязычного читателя к римскому пониманию сути и структуры власти в Церкви. Нет сомнения, что Иванов вполне искренне разделял официальную точку зрения католической церкви на роль и власть в ней Римского епископа, равно как и на истолкование роли и власти апостола Петра в первоначальной церкви, и наконец, на то, как примат Римского епископа обосновывается “первоверховиностью” Петра.<sup>21</sup>

Pёш	Мень
Деян 1:15(-16) И в те дни Петр, став посреди учеников, сказал (было же собрание человеков около ста двадцати).	Wie in Evangelium, so erscheint auch in der Apostelgeschichte Petrus als das Oberhaupt der ganzen Kirche Christi.

### Иванов

Сл(едовательно?) Петр, поставленный Христом пасти агнцев его, выступает здесь главою Церкви. Лучший за святоотеческое время толкователь Деяний Апостолов – св. Иоанн Златоуст (р. в 347, ум. в 407 г.) – так учит об отношении Апостола Петра к другим ученикам Христовым: “Петр всегда первый начинает

<sup>21</sup> В этой таблице я не привожу параллелей из Иерусалимской библии ввиду их нерелевантности в рассматриваемых случаях.

говорить, частию по живости своего характера, а частию потому, что Христос вверил ему Свое стадо и он был первым в лице апостолов... *Мужие, говорит он, братие.* Если Господь назвал их братьями, то тем приличнее было такое обращение Петру... Он предоставляет это дело (избрание нового Апостола на место Иуды) на суд большинства... Разве самому Петру нельзя было избрать? Очень можно. Но он этого не делает, чтобы не показаться пристрастным... Он первый поставил учителя. Не сказал: достаточно и нас, – так он был чужд всякого тщеславия, и стремился лишь к одной цели, хотя и не одинаковое со всеми имел значение... Смотри: их было сто двадцать человек, а из всего этого множества он требует, чтобы они избрали одного, – и требует справедливо. Он первый распоряжается в этом деле, так как ему вверены все. Ведь ему сказал Христос: *и ты не-когда обращайся, утверди братию твою!*" (Беседа на Деяния Апост. III. Творения св. Иоанна Златоуста, том IX, изд. С. Петербургской Духовной Академии, 1903, стр. 30-34). Итак, Петр не только первый по чести среди Апостолов, а их глава; это вполне естественно и вытекает из общего положения: По учению св. Иоанна Златоуста, в Церкви необходима единая всецерковная иерархия, единое священническое сановничество, для поддержания братского единодушия и подлинной благодатной соборности: "Везде Бог устроил степени и разнообразие власти, чтобы все пребывало в единодушии и великим согласии" (Бес. XXXIV на I посл. к Евр. Творения, том X, стр. 346). И еще: "Безначалие – везде зло, причина многих бедствий, начало беспорядка и смешения; особенно же в Церкви оно тем опаснее, чем власть ее больше и выше" (Бес. XXXIV на I посл. к Кор. Творения, том XII, стр. 276)

	Речь	Меня
Деян 9:32 Случилось что Петр, об- ходя всех, пришел к святым, жи- вшим в Лид- де	Отсутствует у Рё- ша. Ср., однако, его примечание к Деян 9:13: <i>Heilige wurden die Chri- sten genannt, weil sie durch die Tau- fe von der Sünde befreit und Gott geweiht sind.</i>	Петр "обходил, как бы некоторый военачальник, ряды, наблюдая, какая часть сокрушена, какая во всем вооружении и какая имеет нужду в его присутствии... Где была опасность и где требовалась распорядительность, там он; а где все было в мире, там все они вместе: так он не искал себе большей чести" (Св. Иоанн Златоуст, Бес. XXI на Деяния Ап., Творения изд. СПБ Дух. Акад., том IX, стр. 200, 201).

### Иванов

Святыми назывались христиане, потому что они отрещились от мира, лежащего во зле, и освятились крещением. Петр “обходил, как бы некоторый военачальник, ряды, наблюдая, какая часть сомнугта, какая во всем вооружении и какая имеет нужду в его присутствии... Где была опасность и где требовалась распорядительность, там он; а где все было в мире, там все они вместе: так он не искал себе большей чести” (Св. Иоанн Златоуст, *Бес. XXI на Деяния Ап.*, Творения изд. СПБ Дух. Акад., том IX, стр. 200), 201). Итак, Апостол Петр первый не по чести (ибо в Церкви Христовой нет места для пустой, мирской чести), а по особому возложенному на него Спасителем служению: устранять церковные неурядицы и вообще все то, что мешает осуществлению благодатной соборности. Как следует понимать назначение верховного “военачальника” Церкви, видно из следующих слов св. Иоанна Златоуста: “Военачальник поставляется над войском для того, чтобы из отдельных членов составить одно тело” (*Бес. XII на I посл. к Кор.*, Творения, том X, стр. 101).

– Деян 1:15. Примечательно, что сам текст Деяний у Рёша и у Иванова не одинаков: у Рёша, в соответствии с латинской традицией, Петр встает посреди *братьев*, *inmitten der Brüder*, *in medio fratrum*, тогда как у Иванова – посреди *учеников* (*ἀδελφῶν/μαθητῶν* в разных рукописных традициях). Иными словами, в латинской традиции текст Деяний безусловно представляет Петра как одного из равных, тогда как в части греческих текстов возникает иллюзия, что Петр встает посреди *своих* учеников.

Эволюция примечания к этому стиху весьма показательна. В толковании Рёша говорится, собственно, только то, что в Деяниях Петр выступает в качестве главы (Oberhaupt) всей Церкви Христовой, *как и в Евангелии*, т.е. действия Петра не являются узурнацией власти в церкви. Отсылка к Евангелию, сколь мимоходом она ни была сделана, есть доказательство, легалистский аргумент в пользу и без того принятого в католической церкви верховенства Петра. В переиздании перевода и комментария Рёша, предпринятого в 1967 г. уже упоминавшимся Иоанином Капистраном Боттом, это примечание переработано и звучит так: *In der Apostelgeschichte erscheint Petrus in seinem Oberhirtenamt, das der Herr ihm verheißen (Mt 16,16-18) und nach seiner Auferstehung übertragen hatte (Jo 21,15-17)*, т.е., с одной стороны, идея верховного пасторского служения Петра смягчает слишком сильное высказывание, что Петр есть *глава церкви* (ведь глава церкви – Христос), а с другой стороны, первоапостольство Петра строже обосновывается более точной отсылкой к евангельскому тексту.

Иванов явно видит необходимость усилить и обосновать первенство Петра. Первая фраза его комментария – это практически просто перевод примечания Рёша. Затем следует “ловкий” прием: первенство Петра обосновывает сам Иоанн Златоуст, не только “лучший за святоотеческое время толкователь Деяний”, но и просто самый авторитетный в православии отец церкви. Первоверховность апостола обосновывается первоверховностью отца церкви.

Нельзя сказать, что аргументы Иоанна Златоуста звучат вполне убедительно. Во фразе *Петр всегда первый начинает говорить, частию по живости своего характера, а частию потому, что Христос вверил ему Свое стадо [...]*, “живость характера” Петра ставится как бы наравне с прямой санкцией Иисуса, индивидуальный темперамент – с предвечным избраничеством. Скорее уж такой аргумент умаляет избранничество. Что же касается относительной живости темперамента Петра, то не является ли она следствием того, что к моменту канонизации новозаветных писаний фигуры апостолов побледнели едва ли не более всех прочих участников первичной сцены христианства? Едва ли можно сомневаться в том, что в ранней церкви существовали особые службы или “чины”, как, скажем, пророки или учителя, которые в дальнейшем были вытеснены служениями диаконов, пресвитеров и епископов. Апостолы не только разделили их судьбу, но, что хуже, исторические фигуры апостолов свелись практически к их именам, изредка упоминаемым в новозаветных книгах. Отсюда остаточная “живость” лишь некоторых апостолов – Петра, конечно же, Павла, меньше – Иуды и Иоанна.

“Разве самому Петру нельзя было избрать? – продолжает Иоанн – Очень можно”, ведь он “первый поставил учителя”. Но в том-то и дело, что уже во времена Иоанна “учитель” просто ничего не значил, смысл этого чина был давно утрачен и забыт, поэтому в том, что говорит Иоанн, неясными становятся именно базовые термины. “Поставить”, “избрать”, “учитель”, “апостол” – стоит ли за ними что-либо реальное? Конечно, конкретно эти рассуждения Златоуста Иванову пришлоось выписать, чтобы дать прозвучать главной мысли: “и между братьями надобно, чтобы один давал приказания, а остальные слушались”. Интересно, что в этом примечании жанр комментария переходит в жанр трактата, доказательного рассуждения со ссылками на авторитеты. Значит, материя того заслуживала. Но, может быть, она заслуживала более строгой и более сжатой аргументации?

Более того, не заслуживала ли она лучшего языка и стиля в переводе тех фрагментов, которые служили аргументом “от отцов”? Разумеется, это дело “вкуса”, но я бы решился утверждать, что если бы Иванов

поместил в своих комментариях *собственный* перевод Иоанна, речения последнего звучали бы куда краше и, вероятно, убедительнее. Почему же столь искусный эллинист, как Иванов, к тому же явно имевший в РГО доступ к Иоанну по-гречески, предпочел довольно корявый семинаристский перевод? Не есть ли это свидетельство того, что цитаты из Златоуста были рекомендованы “свыше”? Конечно, с моей стороны это не более чем спекуляция, но в ней есть своя логика. Иванов прибегал в своем комментарии к цитатам из отцов и учителей церкви, но в целом можно сказать, что такие цитаты не были последовательно применяемым инструментом или стилистическим приемом. Скорее, они выглядят, как коллаж, как заплаты, и при том, ветхие заплаты, положенные на стилистически гораздо более однородное тело комментария.<sup>22</sup> Не отражает ли такое использование цитат наложение разных стратегий и разных целей?

Доказательством правоты этих рассуждений послужит следующее простое наблюдение: в первой части Римского Нового Завета, т.е. в Евангелии 1944 г. присутствует ровно та же стратегия использования пространных цитат из восточных отцов. Хотя их, собственно говоря, всего четыре, две из Иоанна Златоуста и две из Ефрема Сириня (в примечаниях к Мф 16:18, 26:75, Ио 21:15-18), по стилю, по методу и по интенции (все связаны с темой примата Петра) они в точности соответствуют таковым же в комментарии Иванова. Поскольку эта стратегия предшествует труду Иванова, ее тоже следует отнести к условиям заказа. Точно так же на совести заказчика лежит и диспропорциональное использование стилистически ужасного перевода. Приведу только один, но выразительный пример:

	<b>Рёш</b>	<b>Евангелие 1944</b>
Мф 16:18	In der aramäischen Grundsprache hat der	Ты – <i>Петр</i> . Имя Петр, по-гречески Петрос, по арамейски Кефас, обозначает “камень”, -

<sup>22</sup> Помимо цитат из Иоанна Златоуста (к Деян 1:15, 2:43, 4:32-35, 9:32, 12:1-3, 15:13, Иак 2:14-20, 1 Пет 2:4-10, Рим 1:18-32, 1 Кор 3:1-4, 1 Кор 7:25-40, 2 Кор 15:5, Фил 2:1-8, Евр 13:17,), в тексте Иванова имеются еще цитаты из Григория Богослова (к 1 Кор 7:20-24), Тертуллиана (к Деян 6:1-3), Григория Двоеслова (к Гал 2:11-14), Ефрема Сириня (к Гал 2:11-14), из Постановления Тридентского Собора (к 2 Пет 1:20-21), из буллы *Ineffabilis Deus* (к Рим 5:12), из энциклики *Immortale Dei* (к Рим 13:1-7), из папы Пия XII (к Деян 4:32-35), из Вас. Экземплярского (к Деян 2:43; цитируется его труд *Учение* [с опечаткой: Чтение – А. А.] *древней церкви и собственности и милости*, Киев 1910). Большинство из этих цитат имеет петринистский характер.

<p>и Я говорю тебе: ты – Петр, и на сем камне Я создам церковь Мою</p>	<p>Herr beidemal dasselbe Wort kepha = Fels gebraucht. Er erkennt dem Petrus die oberste Gewalt, den Primat, zu und erklärt ihn für das Fundament der Kirche, für den Inhaber der Schlüsselgewalt, der Binde- und Lösevollmacht, als der obersten kirchlichen Gewalt. Himmelreich ist gleich Gottesreich oder Kirche.</p>	<p>“скала”. Христос высказывает Свое намерение, осуществленное после воскресения, поручить Петру верховное служение в Церкви. Волею Христа-Главы Апостол Петр должен иметь участие в свойстве Спасителя быть (скалою, утесом), на котором положены основания Церкви – все Апостолы. Так понимали этот текст великие Учители и Отцы Церкви. Св. Григорий Богослов: “Из Христовых учеников, которые все были высоки и достойны избрания, один именуется камнем, и ему поверяются основания Церкви” (Слово 32-е. Творения св. Григория Богосл., том. I, изд. Сойкина, СПБ, 1912, стр. 472). Блаж. Иероним: “Из двенадцати избирается один для того, чтобы, поставив главу, уничтожить повод к расколу” (Против Иовиниана, кн. I, Твор. блаж. Иеронима, Киев, 1903, ч. IV, стр. 171). Намекая на это обещание, св. Иоанн Златоуст говорит о Петре: “Таков был Петр, верховный в сонме их, уста всех Апостолов, глава того братства, предстоятель всей вселенной, основание Церкви...” (Творения, Изд. С.-Петерб. Дух. Академии, т. IV, СПБ, 1900, стр. 571).</p>
--	---	--

Возвращаюсь к комментарию к Деян 1:15 (-16). В комментарии о. Менья в Брюссельской Библии сохранены две первые цитаты из Иоанна Златоуста, но решительно выброшены все рассуждения о первенстве Петра. Поскольку текст Иванова со всеми его цитатами есть уже данность для Менья, более значимым оказывается не то, что сохранено при редактировании, а то, что выброшено. Не сомневаюсь, что о. Мень не имел ничего против верховенства Петра, а может быть, даже и против примата римского епископа, но повод и способ доказательства его в Ивановском комментарии казались ему не убедительными. В конце концов Мень просто “обнажает прием”: “Характеризуя отношения между Петром и остальными апостолами, св. Иоанн Златоуст подчеркивает далее необходимость главенства в Церкви”, т. е. ссылкой на Иоанна оправдывает православность примата Петра.

– Деян 9:32. Примерно та же картина, что и в предыдущем примере: опять верховенство Петра и опять две длинные цитаты из Златоуста. Как и в предыдущем случае, примечание тяготеет к рассуждению и доказательству. Лишь первая фраза примечания Иванова соотнесена с текстом Рёша и фактически является переводом его комментария к Деян 9:13. Все остальное в этом примечании, т.е. его несравненно большая часть, привязано собственно к тексту Деяний, причем поводом для комментария служат только слова “обходя всех”, так что комментарий здесь выглядит довольно диспропорциональным тексту и не вполне релевантным.

На фоне заданной безличности и бесстрастности комментария Иванова, особенно в его “рёшевской” части (т. е. там, где Иванов переводит/пересказывает Рёша), нельзя не отметить незначительного сдвига в примечании к Деян 9: 32 (у Рёша – к 9:13): вместо рёшевского *освободились от греха* (von der Sünde befreit) у Иванова – *отрешились от мира, лежащего во зле*, и вместо *были посвящены Богу* (Gott geweiht sind) – *освятились крещением*. Не проглядывает ли в этом несколько “монофизитским” “*отрешились от мира, лежащего во зле*” присутствие комментатора – примерно в той же мере, в какой он (предположительно!) присутствует в рассмотренном выше примечании к стиху из 1 Фесс? Он как бы не решается применить к себе категорического “*освободился от греха*” или “*посвятился Богу*” и выбирает нечто “более человеческое”. Эта первая часть примечания не только комментирует нечто другое, чем вся его остальная часть, – она и психологически иная, и можно сказать, она принадлежит к другому проекту. Она написана все более умиротворяющимся и отрешающимся старцем с Авентина, тогда как вторая часть написана исполняющим свое задание профессором папского учебного заведения.

Эта вторая, “профессорская” часть построена весьма казуистическим способом: сначала “обходящий всех” Петр авторитетом Иоанновой цитаты возводится в ранг “как бы некоторого военачальника”, уже из этого следует, что “Петр первый не по чести [...], а по особому [...] служению”, т.е. особое служение, особенная иерархическая функция извлекается не из писания, а из откровению метафорического пояснения к писанию. Утверждение, что Петр “первый не по чести”, содержит полемику против распространенного в православном мире понимания “первенства” Петра как “первенства по чести”, а не в смысле реального иерархического первенства как самого Петра, так и наследующих ему римских епископов.

Можно по-разному судить о том, насколько убедительной оказывалась логика этого пассажа. Оценивать ее не есть моя задача. Однако поучительно взглянуть на то, как его, этот пассаж, переписывает другой

автор. Трудно понять, зачем о. Мень оставляет цитату из Златоуста – ведь без дальнейших рассуждений она очень слабо связана с текстом Деяний и выглядит совершенно беспомощной. Но как и в предыдущем случае, здесь важнее то, что вычеркивается, а вычеркиваются именно заклинания об особом служении Петра. Златоуст остается – но без попытки использовать цитату из него в полемике в пользу примата Петра. Вероятно (я бы даже сказал, очевидно), о. Мень видел всю прямолинейность этого петринистского пассажа и понимал, что хотя примат римского епископа и примат Петра – это смежные, но не тождественные и не непременно взаимо-зависимые вещи, в русскоязычном, т.е. по преимуществу православном мире этот комментарий скорее повредит Петру, чем поможет ему.

### Христиане vs. Иудеи

Следующую тему, которую можно считать настойчивой и достойной внимания и которая проступает именно благодаря тому, что примечания этой группы радикально переписываются каждым следующим автором, можно охарактеризовать как отражающую то, как Иванов понимал суть идеологической полемики и политического конфликта между первоначальным христианством и его иудейским контекстом.

Противостояние христиан и иудеев – одна из постоянных тем Нового Завета и одна из постоянных трудностей его интерпретации. Во множестве случаев не легко однозначно и исторически точно определить ни что такое иудеи, ни что такое христиане, ни суть их конфликта (см. об этом ниже). Подход к этим проблемам чаще всего предопределяется (и безнадежно упрощается) идеологией, поэтому одни и те же новозаветные тексты можно толковать и как “оправдание” антисемитизма, и как “обоснование” иудео-христианского единства. Разумеется, реальные толкования всегда лежат где-то в “серой зоне” между двумя этими полюсами, но и различие между всеми лишь оттенками может быть достаточно выразительно. Так, взаимоотношения наших трех комментаторов по этому вопросу можно в общих чертах изобразить следующим образом.

О. Рёшу, безусловно, известна нетривиальность и провокационность вопроса, и он старается по возможности устраниТЬ напряжение – впрочем, без какого-либо оппортунизма. Если я правильно понимаю, в глазах Иванова такой позиции недостает остроты: для Иванова исключительно важна новизна Нового Завета, революционный и апокалиптический характер христианства, поэтому в своем комментарии он постоянно подчеркивает конфликт высвобождения нового и более реального (христианства)

из материнской оболочки ветхого, всего лишь *реального* (иудейства; не путать с иудаизмом), по контрасту выступающего как реакционное, конtrapокалиптическое. Баланс, бережно создаваемый Рёшем, нарушается “в пользу” христианства – и явно в сторону символистской трактовки христианства.

Изменения, которые вносит в текст Иванова о. Мень, показывают, что, с одной стороны, он стремился устраниТЬ чрезмерную заостренность в интерпретации противостояния “христианство vs. иудейство” как конфликта, и именно в этом смысле он преобразует комментарий Иванова, а с другой стороны, он исходил из презумпции первоначального иудео-христианского единства, которое он в той или иной форме декларировал в своем комментарии, и в этом отношении он весьма радикально отличается от Рёша. Едва ли можно сомневаться, что Мень опасался, что такой эмфатизированный драматизм отношений между христианами и иудеями грешит недоучетом того, что мы сейчас называем “политической корректностью”, т. е. такого контроля за речевыми средствами, который не позволяет переосмысливать построенные с их помощью тексты в контекстах репрессии “другого”. Именно по тем трансформациям, которым примечания Иванова, связанные с проблемой “христиане vs. иудеи”, подвергаются в комментариях о. Меня, легко определить в них зону потенциальной двусмысленности.

Разумеется, было бы наивно считать, что кто-то из комментаторов был прав, а кто-то нет, например, что Мень исправлял то, в чем Иванов ошибался. В действительности, изменившееся время изменило *чтение* не только комментария Иванова, но и всей темы в целом, и потребовало ее ревизии.

	Pení	Иванов	Мень
Деян 15:1 Некоторые, пришедшие из Иудеи, учили братьев: если не обрежетесь,	Als in Antiochien eine Gemeinde von Heidenchristen entstand, die ohne Beschneidung und ohne Beo	Иерусалимские христиане из Иудеев требовали от Антиохийцев, чтобы крестившиеся язычники подвергались обрезанию.	[Г]лавным аргументом консервативно настроенных христиан было то, что все заповеди и обряды Пятикнижия (Торы) имеют божественное происхождение, и, следовательно, никто не

по закону Моисееву, не можете спасти.	bachtung des mosaischen Gesetzes lebte, forderten juden-christliche Lehrer aus Jerusalem nachträglich die Beschneidung und Beobachtung des Gesetzes als heilsnotwendig.	<i>Ошибочно утверждали они, что без соблюдения закона Моисеева невозможно спасти, как если бы святая Кровь Спасителя не была сама по себе достаточна для спасения.</i>	вправе их отменять (тем более, памятуя о словах Христовых: Мф 5:17-20). Кроме того Сам Христос обращался только к иудеям и прозелитам (капернаумский сотник), и из этого делали вывод, что учеником Его может быть только тот, кто формально вошел в общину народа Божия (т.е. прошел через обряд обрезания). Павел и Варнава оспаривали эту точку зрения. Новый Завет, некогда обещанный Богом (Иер 31:31), должен быть иным нежели Ветхий.
Деян 20:3 по случаю возмущения, сделанного против него Иудеями		По случаю возмущения, сделанного против него Иудеями: по причине злоумышления против него Иудеев	По случаю возмущения, сделанного против него, т.е. заговора против него.

	Pöhl	Иванов
Евр 1:5-14 Ибо кому когда из Ангелов сказал Бог: Ты Сын Мой, Я ныне родил Тебя? И еще: Я буду Ему Отцом, и Он будет Мне Сыном	Die Engel sind nur der Hofstaat, der zum Dienste für den in Majestät erscheinenden Sohn Gottes bei der Parusie am Ende der Welt aufgeboten wird. [...] Sie sind nur untergeordnete Diener [...]. Christus dagegen ist König und Herrscher (8,9), ja der ewige und unveränderliche Gott (10-12).	Против иудеиствующих лжеучителей, противящихся признанию Сыновнего Лица в Божестве, Апостол настаивает на утверждении, что Сын Божий, рожденный, а не сотворенный, вследствие единородства своего со Отцом, бесконечно превосходит наивысшие иерархии сотворенных духов, Ангелов [...].

можно или и вовсе не заметить или отнести его как мелочь. Действительно, комментарий Иванова практически только повторяет текст Деяний в синонимической форме. К собственно тексту, “По случаю возмущения, сделанного против него Иудеями”, который он переписывает, он прибавляет перефразировку: “по причине злоумышления против него Иудеев”. Трудно быть более лояльным по отношению к тексту.

Что же, однако, делает с этим комментарием Мень? Он точно так же переписывает текст Деяний и точно так же перефразирует его в собственном примечании, но при этом в обоих случаях отбрасывает только одно слово, *Иудеи*.<sup>24</sup> Вероятно, ему казалось ненужным лишний раз держать эту болезненную струну. Однако важнее, пожалуй, другое. В самом деле, кто такие иудеи Деяний, да и вообще Нового Завета? Простейший анализ расслаивает это понятие. В хронологической плоскости самих событий Нового Завета *иудеи* – это просто жители Иудеи и диаспоры, среди которых развертывается первичная сцена христианства. Иисус, Иоанн Креститель и их ученики суть такие же иудеи, как и фарисеи, саддукеи, мытари, “эллинисты”, как цари идумейской династии, прозелиты и так далее. В религиозном отношении важнейшим свойством такого иудейства является “партийный” плорализм: в религии евреев этой поры существует множество течений, конкурирующих вплоть до враждебности, вплоть до планов апокалиптических войн всевозможных “сынов света” против всевозможных “сынов тьмы”, то есть всех против всех, но, – что важнее всего, – *своих* против *своих*.

Наоборот, к моменту канонизации, и стало быть, последнего редактирования новозаветных текстов в них накапливается известное количество контекстов, относящихся к полемике христиан из язычников с христианами из иудеев, а на самом деле отражающих процессы диссоциации и дистанцирования христианства, теперь уже практически полностью “из язычников”, как от возникающего параллельно с ним иудаизма, так и от его собственного иудейского прошлого. Деян 20:3 – это как раз такой текст, который о более ранних событиях говорит на более позднем языке; его можно понять только с учетом того, что *иудеи* в нем значит уже не

---

<sup>24</sup> Другое отличие текста Мена от текста Иванова – это замена “злоумышления” на “заговор”. Наиболее вероятный источник “заговора” – это Иерусалимская Библия, где греч. ἐπιβούλῃ переводится как *complot*, в отличие от менее точного russk. ‘возмущение’, ср. тоже не вполне точно *Anschlag* у Рёша, [die Juden] nachstellten у Лютера. Ц.-сл. *наវេត្យ*, конечно, точнее всего, но это всего лишь калька (не равно russk. *навет*).

столько “иудеи”, сколько “отношение к иудеям” – более того, отношение к чужому, другому.

– Евр 1:5-14. Рёш в необычно длинном для него примечании объясняет, кто суть ангелы (всего лишь “подчиненные служители”), и кто – Сын Божий (сам “вечный и непременимый Бог”). Иванов, удачно обыгрывающий сходство ветхозаветных цитат из рассматриваемого пассажа с цитатой из Символа веры и тем самым связывающий пророков с отцами церкви, усматривает здесь полемику с “иудействующими учителями”. Можно спорить о том, к кому обращено послание: к христианам из иудеев или к христианам из язычников, к учителям или к учимым, возможно даже, к христианам из иудеев, учительствующим по отношению к христианам из язычников, – это все равно не прояснит, кто такие “иудействующие учителя”. Слово “иудействующий” вполне могло принадлежать к новозаветному лексикону, как причастие от глагола *иудействовать* (*ιουδαῖζειν*), который имеется в Гал 2:14. В пассаже, к которому принадлежит этот стих, между прочим, описывается что-то вроде столкновения Павла с Петром, причем Павел обличает Петра (2:12) в том, что он “до прибытия некоторых от Иакова, ел вместе с язычниками; а когда те пришли, стал таиться опасаясь обрезанных”,<sup>25</sup> и дальше просто называет его лицемером: “вместе с ним лицемерили (*συνυπέκριθσαν αὐτῷ*) и прочие иудеи”. Замечу попутно, что *иудеи* и *обрезанные* в этом пассаже – это ап. Петр и посланцы ап. Иакова, брата Господня, т. е., как во множестве случаев в Новом Завете, христиане. Пассаж заканчивается словами обличения, которые Павел говорит Петру<sup>26</sup> “при всех”: “если ты, будучи Иудеем, живешь по-язычески, а не по-Иудейски, то для чего ты язычников принуждаешь жить по-Иудейски (*πᾶς τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις ιουδαῖζειν*)?”. То есть *иудействовать* значит следовать обычаям иудеев, благочестивых жителей Иудеи, в частности, ставших христианами. В этом смысле, “иудействующие учителя” – это сторонники неоставления этих древних обычаев. В каких-то случаях, например, в случае неждания с язычниками, эти обычай явно приходили в противоречие с учением Иисуса, тогда как в других случаях ничто не мешало их сохранить. Так, скажем, обрезание ничем не

<sup>25</sup> “Опасаясь обрезанных” – это неправильный перевод *φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς* в Синодальной Библии, букв. “опасаясь тех, кто от обрезания”, т. е. опасаясь [осуждения] христиан из обрезанных.

<sup>26</sup> Петру в русск. переводе соответствует Кифа (Κηφᾶς в греч.). В ц.-слав. переводе и у Лютера – Петр, в лат. и у Рёша – Кифа. Впрочем, существуют и греч. тексты, в которых Петр, а не Кифа. Возможно, что такое чтение есть петринистская поправка. В таком случае, это было бы деликатной деиудаизацией Петра.

противоречило христианскому учению, и вполне могло продолжать существовать там, где оно было традиционно. Понятно, что такие иудействующие учителя нисколько не могли угрожать никео-константинопольскому Credo, и соединение одних с другим в пределах толкования на один стих из послания к Евреям едва ли можно признать герменевтической удачей. Напротив, именно со-, и тем самым, противо-поставление “иудействующих” элементам Символа подсказывает прочтение “иудействующих” как обозначение какого-то неправоверного, еретического учения, наподобие “ереси иудействующих” или “ереси жидовствующих”. Заметим, что “ересь жидовствующих/иудействующих”, какая бы историческая конкретность не стояла за этими терминами – это всегда “уклон” христиан в “раввинский” иудаизм, т.е. в религию, которая стала общей религией всех евреев, так сказать, национальной религией, возникшей в этом качестве синхронно с христианством, но безусловно позже его апостольского периода. Ни Петр, ни Иаков, ни их ученики и никто из христиан этого времени не могли “уклониться” в эту религию. Если бы новозаветные писатели и особенно авторы евангелий пытались охарактеризовать такой уклон, они бы использовали глагол *φαρισαῖς*ειν.

Примечание Меня к этому фрагменту – это дословный перевод из Иерусалимской библии. Едва ли можно судить о том, какая из деталей этого примечания особенно привлекла о. Александра. Вероятно, ему понравилось, что толкование Иерусалимской библии “подхватывает” ивановскую интерпретацию рассматриваемого пассажа в ключе Символа веры (“тождественность природы и различие лиц Отца и Сына”, “Свет от Света”), но тут же несколько лишает ее торжественности ссылкой на Александрийскую школу. Перекличка между комментарием Иванова и Иерусалимской библией сама по себе, конечно, случайна, но в качестве примечания Меня она становится не случайной, и содержащаяся в ней нейтральная информация приобретает полемический момент. Ведь сам язык Символа: Отец, Сын, Логос, – может быть сведен, во всяком случае в той мере, в какой речь идет об Александрийской школе, к философским трудам Филона Иудея. Тем самым, там, где у Иванова выражена несомненность христианства с “иудейскими учителями”, Меня указывает на зависимость христианства от “иудеев”. (Не исключено, впрочем, что перевод сделан не о. Менем. Подозрение внушают слова “Свет от Света – лат. *Lumen de Lumine* (Символ Веры)”, которые выглядят как избыточный буквализм перевода. Каковы бы ни были “католические симпатии” о. Меня, он едва ли стал бы ссылаться на латинский Символ веры).

### Экцесс эротического

Следующая группа примеров может быть оценена как более сомнительная, как еще меньше характеризующая Иванова-человека и Иванова-комментатора, чем предыдущая, и тем не менее я привожу ее, потому что в ее пользу говорит динамика смысловых взаимоотношений трех комментариев. Разумеется, эта динамика может быть и случайной.

	Рёш	Иванов
Деян 25:13 [...] царь Агриппа и Вереника прибыли в Кесарию поздравить Феста.	Agrippa II. [...] war den Römern ganz ergeben und machte den neuen Landpfleger bald einen Besuch.	Агриппа II [...] был всецело предан римлянам и поспешил посетить нового прокуратора, Феста. Вереника, женщина не безупречного поведения, приходилась Агриппе II сестрой; она вышла замуж за своего дядю Ирода, царя Халкиды, но покинула его и вернулась к брату.
Гал 5:13-26 К свободе призванны вы братия, только бы свобода ваша не была бы к узождению плоти.	Weit entfernt, ein Freibrief für ein zügelloses Leben zu sein (13-15), ist die christliche Freiheit vielmehr ein Wandel im Geiste, frei von Sünde (16-21), dagegen reich an herrlichen Tugenden (22-26).	Свобода во Христе не есть своеволие и беззначалие, потворство греху и разнуждение похотей, но жизнь в духе, который требовательнее Закона, ибо противопоставляет темным влечениям не только внешние запреты отдельных дурных деяний, но и внутренние положительные требования. [...]. Водимый Духом распялся со Христом: он распял плоть свою с ее страстями и вожделениями [...].

Мень	Иерус Библ
Агриппа II [...] был всецело предан римлянам и поспешил посетить нового прокуратора Феста со своей сестрой Вереникой, которая покинула своего мужа Ирода, царя Халкиды, и вернулась к брату.	Sa sœur Bérénice vivait alors auprès de lui, non sans fair jaser; elle se trouvera, quelques années plus tard, aux côtés de Titus.

<p>Здесь противополагаются два рода побуждений – плотского и духовного характера [...]. Ведомый Духом [...], христианин непосредственно живет в нем (ст 22, 23) и отвращается от дел, к которым влечет его вожделение плоти (ст 16, 24).</p>	<p>Ce passage montre bien comment s'opposent ces deux principes d'action, la chair et l'esprit [...]. Mené par l'Esprit [...], le chrétien spontanément vit selon l'Esprit, vv.22-23, et se détourne des œuvres auxquelles le porte la "convoitise" de la chair, vv.16, 24.</p>
--	---

	Рёш	Иванов
Откр 2:1-7 хорошо, что ты не- навидишь дела Ни- колаитов, которые и я ненавижу	[...] Diese waren eine Sekte, die Un- zucht und Genuss von Götzenopfer- fleisch für erlaubt erklärte.	[Николаиты, учившие,] что все позво- лено, и живши[е] в своем потворстве плотским похотям, как язычники.

	Мень	Иерус Библ
Николаиты – представители раннекрис- тианской секты, находившейся в Перга- ме. Из дальнейшего (см. Откр 2:14-15) выясняется, что николаиты проповедова- ли компромисс с язычеством и вели по- луязыческий образ жизни; их можно рассматривать как предшественников гностиков.		Doctrine [...] qui annonce les spécula- tions gnostiques du II <sup>e</sup> siècle. Elle tolé- rait aussi certaines compromissions avec les cultes païens, comme la participation aux banquets sacrés, cf. v 14.

– Деян 25:13. В примечании Иванова все, касающееся царя Агриппы, в частности воспроизводит примечание Рёша, и весь этот пассаж из примечания Иванова почти буквально повторен у Меня. Различие начинается там, где речь заходит о Веренике. У Рёша о ней просто нет ни слова – вероятно, потому, что она не играет практически никакой роли ни в сюжете этого фрагмента, ни в судьбе Павла. Зато Иванов вдруг вспоминает о скандальных перипетиях из жизни Вереники. И делает это не точно. Вереника первый раз была замужем за Марком, сыном александрийского алабарха Александра, а значит, за племянником Филона Иудея. Рано овдовев, она вышла замуж за Ирода, царя Халкиды. Вторично овдовев (ей было тогда девятнадцать лет), она стала жить со своим братом Агриппой II (лишь предположительно [!] в инцестуозных отношениях), а

затем вступила в брак с киликийским царем Полемоном, но вскоре оставила его и продолжала жить с Агриппой. Во время Иудейской войны она была еще “во цвете юности” (Тацит, *Hist.* II, 81) несмотря на свои сорок лет, и Веспасиан и Тит были оба в нее влюблены, так что позднее, в Риме, куда она перебралась вместе с Агриппой, она открыто была наложницей Тита и, если бы не протесты сената, стала бы его женой и августой. Им пришлось расстаться, и это было горько для обоих (*Berenicem [...] dimisit invitam*, Светоний, *Div. Tit.* 7,2). Вполне допустимо, что ее пресловутый промискуитет есть не более, чем часть кампании по очернению потенциальной императрицы, точно так же, как и слухи, что она “живет с братом” (Иосиф, *Annt.*, XX, 145), распространялись в Иудее теми, кому ее роман с Титом казался изменой “родине”.<sup>27</sup> Между тем она на коленях умоляла прокуратора Флора остановить резню в Иерусалиме, вместе с братом убеждала народ примириться с Римом, была достаточно набожна, чтобы держать назорейский пост (Иосиф, *Bell. Iud.*). Ее нередко сравнивают с Клеопатрой. Расин написал о ней трагедию.

Ясно, что говоря о Веренике, Иванов комментирует не факт, а миф. Похоже даже, что он комментирует не Деян 25:13, а стихи из VI Сатиры Ювенала (156-158):

deinde adamas notissimus et Beronices  
in digito factus pretiosior. hunc dedit olim  
barbarus incestae, dedit hunc Agrippa sorori,

и “женщина небезупречного поведения” (*incesta*) перебирается из знаме-

<sup>27</sup> Примечательно, что примерно такая же “измена родине” обеспечила сохранение единства еврейского народа и его религии, хотя уже в *измененном* виде. Йоханан б. Заккай, так сказать, создатель раввинского иудаизма, бежит из осажденного и уже обреченного Иерусалима, является к Веспасиану и пророчит ему, что он станет императором. Когда пророчество вскоре подтверждается, Веспасиан обещает исполнить любую просьбу Йоханана, и вот о чем просит р. Йоханан: “Дай мне Йавне и мудрых ее”, т.е. городок Йавне/Ямнию, в которой образовался тот синедрион, который канонизировал еврейскую библию и приступил к кодификации Мишны. По поводу этого желания р. Акива заметил впоследствии: “Обращают мудрых вспять и знание их делает глупостью” (Иса 44:25). Он должен был сказать: Отпусти их на сей раз”, т.е. снять осаду с Иерусалима (*bGittin*, 56b; вместо Веспасиана должен быть, конечно, Тит). Замечание Акивы означает понимание того, что Ямния была куплена ценой Иерусалима. За рассказом о Йоханане следует рассказ об осквернении Храма Титом: “Он взял за руку блудницу (*zonah*), вошел с ней в Святая Святых, развернул свиток Торы и совершил [с ней] на нем грех (*'avar 'averah'*)” (*ibid.*). “Блудница” – это, несомненно, Вереника.

нитой поэмы в его примечание. Разумеется, это всего лишь догадка. Важно другое: почему из всей, равно ненужной здесь информации о Веренике, в комментарии остается только “небезупречность” и намек на инцест? Может быть, просто случайно. Может быть, как фрейдовская оговорка. Общеизвестно, какое место в философии и даже в религии Иванова занимал эрос, с какими экспериментами, кризисами и кривотолками, с какими размышлениями – порой покаянными<sup>28</sup> – он был сопряжен в жизни поэта. Не могла ли строгость к Веренике быть проекцией строгости к себе? Решать – биографам. Окажись эта гипотеза правдой, такой факт прорыва бессознательного мог бы оказаться биографически значимым.

Для нас же значимо другое, а именно “динамика” примечания при переходе от автора к автору. Примечание Меня почти в точности воспроизводит примечание Иванова, это очевидно. То немногое, что Меня удаляет – это “женщина небезупречного поведения” и эмфатическое указание на родство Агриппы и Вереники. Вообще-то это делает примечание еще менее мотивированным, чем оно было у Иванова: зачем по поводу молчаливого присутствия Вереники на прокураторском суде говорить об Ироде Халкидском, хотя бы и покинутом ею (что, как мы знаем, есть неточность), и о “возвращении” к брату? Все это – просто недопеределанный текст Иванова. Однако эта легкая редактура совершенно изменяет pragmatику примечания. Теперь в нем совершенно исчезает непрошенная “сексуальная” составляющая. Кроме того, совершенно очевидно, что именно ее-то и стремился убрать о. Меня.<sup>29</sup>

– Гал 5:13-26. Рёш довольно флегматично суммирует пассаж: Freiheit – не Freibrief, свобода – не вседозволенность. Идея комментария у Иванова точно такая же, но решительно меняется риторический регистр. Там, где у Рёша всего лишь “распущенная жизнь”, у Иванова термины страстного обличения: “потворство греху и разнудование похотей”, “темные влечения”, “плоть с ее страстями и вожделениями”. Откуда эта строгость? Простейший ответ: из текста послания. Действительно, в Гал 5:19-21 следующий список пороков: “Дела плоти известны; они суть: прелюбодеяние, блуд, нечистота, непотребство, идололожение, волшебство, вражда,

<sup>28</sup> “Дремучей плоти голод и пожар// Духовный свет мне застил” (*De profundis antnavi*, I), “Лишь ныне я понял, святая Пощада,/ Что каждая лет миновавших услада// В устах была мед, а во чреве полынь” (*Чистилище*) – лишь немногие примеры из множества.

<sup>29</sup> Заметим, что – в совершенно ином виде, чем у Иванова – она одним штрихом (“non sans fair jaser”) присутствует и в Иерусалимской библии.

ссоры, зависть, гнев, распри, разногласия, (смазливы), ереси, ненависть, убийства, пьянство, бесчинство и тому подобное". Однако есть ли в этом списке *похоть*? Есть ли *темные влечения, вожделения*? Формально, есть: "те, которые Христовы, распяли плоть со страстями и похотями" (5:24). Но по существу – это не очевидно. Скорее даже – нет. Послание написано Павлом, который сказал о себе, что он был "фарисей, сын фарисея", воспитанный "при ногах Гамалиила", и что он "жил фарисеем по строжайшему в нашем исповедании учению" (Деян 23:6, 22:3, 26:5). Едва ли можно сомневаться в том, что такие не так-то легко различимые пары понятий, как прелюбодеяние и блуд, нечистота и непотребство, распри и разногласия, были точно определены в сознании Павла-фарисея, и при том, вероятно, скорее в юридическом стиле еще только имеющей быть записанной Мишны, чем в том несколько приблизительном стиле, который характеризовал (поздне-)антропические и раннецерковные этические термины и учения.

Иначе говоря, даже такие каким-то образом связанные с сексуальностью "дела плоти", как прелюбодеяние, блуд, нечистота и непотребство, плохи не потому, что в их основе лежит сексуальное желание, а потому, что они выходят за рамки запретов, гарантирующих чистоту. Само по себе это сексуальное желание есть, конечно, свойство "плоти", и его при желании можно определять и как " страсть" и как "похоть", но только не в том демонизированном смысле, какой эти слова, а уж тем более "вожделения" и "темные влечения" имеют в современном русском языке, да еще в языке поэта-символиста. В "страстях и похотях" как собственно Послания к Галатам, так и того мира, к которому оно было обращено, нет того компонента обаятельной жути, который неотделим от "темных влечений", нет той искушительной "извращенности", которая, как кажется, есть уже только пост-романтическое явление,<sup>30</sup> нет той притягательности, которая тем заметнее в "вожделении", чем более страшно оно отмется.

Почему же мы не находим анализа всего этого *Lasterkatalog'*а в комментарии о. Рёша? Ответ прост: как профессионал-комментатор, Рёш понимал, что анализ павловской терминологии пороков и страстей принадлежит к комментарию не того типа, как его собственный, по сути дела

<sup>30</sup> Даже в сочинениях Д. А. Ф. марк. де Сада читатель найдет скорее изобретательность механика или повара, чем фантазию "темных влечений". Чтобы появиться этой последней, первая должна быть пропущена через (квазирелигиозное) романтическое сознание.

комментарий к карманному изданию Нового Завета, а к типу многотомного академического комментария, наподобие, скажем, труда его современников Германа Штрака (1848-1922) и Пауля Биллербека (1853-1932).<sup>31</sup> В первой части четвертого тома своего комментария Штрак и Биллербек поместили экскурс о добрых и дурных наклонностях (S. 466-483), основыывающийся именно на Гал 5:16 слл. Однако даже этот высокочлененный экскурс можно назвать лишь предварительным наброском этики Павла *как фарисея*, т.к. Штрак и Биллербек исходили только из наличных текстов Талмуда и мидрашей без попытки реконструировать этические идеи и нормы, которые могли обращаться в фарисейской среде до кодификации Мишины.

Примечание о. Меня, дословно воспроизводящее примечание из Иерусалимской библии, столь же лаконично и бесстрастно, что и примечание о. Рёша, и написано на том же академическом и педагогическом уровне. На фоне невольной переклички Иванова с Менем/Иерусалимской библией – та же структура противопоставления духовного и плотского, те же апелляции к тексту послания (“ведомый Духом”, “вожделения”) – тем контрастнее заметно, чего – нет в комментарии Меня по сравнению с комментарием Иванова. В этом “что” есть две стороны: одна вполне очевидная, а именно, это чувственно-романтическая риторика “темных влечений”. Вторая – менее очевидна, даже, может быть, спорна, зато, если моя догадка верна, может оказаться корнем первой. Если я правильно понимаю текст Меня, то смысл его таков: живя в духе, христианин отвращается (совершенный вид!), от дел, к которым иначе (не живи он в духе) влекла бы его “плоть”. Для живущего в духе “плоть” уже не является искушением, она уже “распята”, а на него самого уже “нет закона” (Гал 5:23-24). Это апокалиптическая вера Нового Завета и первоначальной церкви, и примерно так ее и изложит аккуратный богослов, как Рёш или отцы-комментаторы Иерусалимской библии, даже если она давно не является практической реальностью.

Наоборот, не следующий духу вполне может быть праведником, например, стоиком или фарисеем, но тогда ему приходится собственными силами вести нескончаемую борьбу с “плотью” и ее “делами”, и заслуга обуздания (но не распятия) плоти будет всецело принадлежать ему самому (а не преображающему его духу), и как “не умершее зерно” он должен “остаться один”. К чему-то вроде такой трагической праведности

---

<sup>31</sup> Hermann L. Strack, Paul Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testamente aus Talmud und Midrasch*, 4 Bde., München 1922-28.

склоняется комментарий Иванова. Жизнь в духе, по Иванову, “противопоставляет” желаниям “плоти” какие-то иные силы, несколько неясно обозначенные им как “внутренние положительные требования”. Таким образом христианин существует в непрерывном напряжении между положительными и отрицательными силами. Сколь бы ни совершенствовался его “внутренний человек”, в нем всегда сохраняется притяжение падения, и “темные влечения” суть что-то вроде остаточного осадка негативного опыта внутри даже праведной жизни. Иначе говоря, “вожделения”, “темные влечения” и т.д. – это не просто слова, обозначающие избыточно чувственную трактовку греха. Они обозначают еще и дуалистическую антропологию, вполне “трезвую” и реалистическую, но совершенно лишенную апокалиптической составляющей. Дуализм, стало быть, доминирует здесь у Иванова над апокалиптикой, которая была столь важна для него (см. выше), – вероятно, потому, что ближе отражает его собственный опыт.

– Откр 2:17. Согласно Рёшу, николаиты считали дозволенными “разврат и употребление идоложертвенного”. Никаких собственно исторических сведений о николаитах не существует. Наиболее распространены мнения, что а) николаиты суть последователи иерусалимского диакона Николая, “обращенного из язычников”, упомянутого в Деян 6:5, и б) Νικόλαος, от которого могла бы получить имя эта “секта”, – это калька от ‘Валаам’ (*bil'am*), поэтому николаиты – это то же, что “держащиеся учения Валаама” из Откр 2:14. В этом же стихе говорится, что Валаам через Валака ввел в сознание сынов Израиля, чтобы они “ели идоложертвенное и любодействовали” (φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι). Собственно, эта формула и составляет комментарий Рёша; и вероятно поэтому он ни слова не говорит о валаамитах и николаитах в примечании к Откр 2:13-16, где речь о них заходит еще раз.<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup> Эти две теории рассматриваются как взаимоисключающие: согласно первой, Николай – реальное лицо, согласно второй он – переодетый в греческий язык Валаам, т.е. всего лишь символический объект. Я бы предложил считать Николая реальной фигурой, хотя и необязательно равной диакону Николаю. Тогда можно было бы считать, что не ‘Николай’ “зашифровывает” Валаама и валаамитов, а наоборот, Валаам всплывает здесь как “интерпретация” Николая и николаитов. Автор *Откровения* пытается дискредитировать николаитов указанием на имя “с примерно тем же значением”. Это делает необязательной этимологическую точность равенства Николай=Валаам. Такой герменевтический прием весьма распространен в ранней раввинской литературе. Само имя Валаам вызывает затруднения и толкуется по-разному.

Согласно Иванову, николаиты учили, что “все позволено” и жили как язычники, т.е. “в своем потворстве плотским похотям”. Зависимость его примечания от примечания Рёша совершенно очевидна, но, как и во многих других случаях, здесь примечательна трансформация. Во фразе Рёша “разврат” – это довольно стертое понятие, “разврат вообще”, всего лишь такое же отступление от праведного, т.е. нормального, поведения, как и ядение идоложертвенного. Для человека двадцатого столетия, даже большого “консерватора”, идоложертвенное – это скорее нечто теоретическое, и точно так же как нечто абстрактное выступает здесь “разврат” (мы еще будем иметь случай уточнить это). У Иванова именно “идоложертвеное” исчезает, зато разврат вообще утончается до “потворства плотским похотям”.<sup>33</sup> В соединении с универсальной формулой греха “все позволено” потворство плотским похотям становится универсальной материей греха. Если “разврат” еще можно толковать как нерелятивистское изображение чуж(д)ой сексуальной практики, и возможно, ввиду соседства с “идоложертвенным”, какой-то ритуальной, традиционной практики, то “плотские похоти” – это, конечно, просто всякая сексуальность, вообще всякое сексуальное желание. Понятно, что такое тотальное отрицание сексуальности скорее отражает какое-то индивидуальное или групповое раздражение противекса, вытеснение и подавление некоторого эксцесса сексуальности, чем реалистическое и сбалансированное христианское отношение к ней.

Примечание Меня в основном следует за Иерусалимской библией, но преобразует его как реакцию на текст Иванова именно в моменте интерпретации николаитов как отчасти гностической (“предшественники гностиков”) секты. На фоне отсутствия позитивных сведений о николаитах, их (proto-)гностицизм – это не только следование Иерусалимской библии (примечание которой о гностических спекуляциях все-таки достаточно беспочвенно), но развитие ивановской идеи о “потворстве плотским похотям”. Думаю, что Мень не мог не вспомнить, что аномальное сексуальное поведение является неизбежным пунктом в списке прегрешений самых разнообразных сектантских и еретических групп и движений, включая, “конечно”, гностиков, которых к тому же можно, при желании, рас-

<sup>33</sup> Вероятно на словесном уровне произошло примерно следующее: в сочетании *Genuß von Götzenopferfleisch* слово *Genuß* значит просто ‘употребление’, однако сочетание *Unzucht und Genuß* могло чисто анаграмматически переоформиться в сознании Иванова в *Genußsucht*, ‘сладострастие’, или просто подсказать ему это значение.

сматривать как носителей доктрины, синтезировавшей (“компромисс”!) библейскую религию и язычество.

Если эта догадка верна, то переработка Менем комментария Иванова особенно знаменательна. Он не просто устраниет мотив “похоти” как, может быть, с его точки зрения, совершенно неуместный или неуместно преувеличенный, но и дает совершенно иное осмысление того, что он устраняет, а точнее, свертывает. На “сексуальную составляющую” он смотрит как на элемент доктрины и/или ритуального действия. Конечно, след такого устранения/ свертывания невозможно ни рассмотреть, ни объяснить без сопоставления примечания Меня с примечанием Иванова. Для полноты картины сравним примечания Иванова и Меня на Откр 2:14 – на место, ключевое для понимания николаитов.

Откр 2:14-15	Иванов	Меня
[...] есть у тебя там держащиеся учения Валаама, который научил Валака ввести в соблазн сынов Израилевых, чтобы они ели идоложертвенное и любодействовали. Так и у тебя есть держащиеся учения Николаитов, которое Я ненавижу.	В Пергаме, где возвышались великолепные храмы и дымились обильные жертвоприношения богам языческим, за исповедание Имени Христова можно было поплатиться жизнью, Николаиты же чувствовали под ногами твердую почву: они общались с язычниками, участвовали в их идоложертвенных пирешествах и соблазняли колеблющихся христиан своим ученицием и примером.	Аналогия с Валаамом (Числ 31:16) уясняет точку зрения николаитов. Как Валаам склонял израильтян к общению с язычниками, так и николаиты считали допустимым участвовать в трапезах, на которых подавалась пища, взятая с языческих алтарей (идоложертвенное могло входить в соблазн новообращенных – 1 Кор 8:9-13). Некоторые комментаторы полагают, что имя Николай (Откр 2:6), по-греч “победитель народа”, есть лишь вариант имени Валаам (евр бала – истреблять, ам–народ). <i>Если идоложертвенное и любодействовали</i> – характерная для языка пророков метафора: идоложжение называется блудом, ибо оно есть неверность Богу Союза-Завета.

Иерус Библ
Selon une tradition juive, cf. Nb 31:16, c'est Ballam qui suggéra à Balaq d'attirer les Israélites à idolâtrie avec l'aide des filles de Moab, Nb 25:1-3. [se prostituent – ] Image courante chez Prophètes pour désigner l'infidélité de l'idolâtrie, cf. 17; Os

1: 2+. [Nicolaïtes – ] Doctrine apparentée aux erreurs déjà combattues par saint Paul dans les épîtres de la captivité (surtout Col) et qui annonce les spéculations gnostiques du II<sup>e</sup> siècle. Elle tolérait aussi certaines compromissions avec les cultes païens, comme la participation aux banquets sacrés, cf. v 14.

Комментарий Меня состоит из трех частей: в первой, “гипотетической”, излагается догадка (ибо это не более, чем догадка) о николаитах и “языческих” трапезах; во второй, “этимологической”, толкуется имя Николая/николаитов;<sup>34</sup> в третьей, “герменевтической”, дается изъяснение того, какое отношение имеют николаиты к “любодейству” или “похоти”. Первая часть, безусловно, опирается на Иванова (“алтари”, “общение с язычниками”, “снобизм колеблющихся/ новообращенных”, “пиршства/трапезы”) – впрочем, естественно, и на Иерусалимскую библию. Вторая и третья части – это широко распространенные, можно сказать, традиционные толкования рассматриваемого пассажа (вопрос об источниках о. Меня, иных, чем комментарий Иванова и Иерусалимская библия, в этой статье не рассматривается). И именно в третьей части – не важно, что она практически заимствована из Иерусалимской библии, – наконец, ставятся точки над *i* в вопросе о сексуальной стороне николаитства: секс как таковой здесь просто ни при чем, поскольку речь идет о “неверности” в религии, в отношении к Богу.<sup>35</sup>

Отсюда становится понятным молчание Иванова о сексе у николаитов в примечании к Откр 2: 14-15, где, казалось бы, и уместна была их критика с аскетической позиции. Но в том-то и дело, что здесь Иванов опирался не на комментарий предшественника, который в данном случае не мог дать пищу для фантазии, как это было в примечании Рёша к Откр 2:6, а собственно на текст Откровения, в котором он нашел только общее место обличительной риторики против инаковерия.

---

<sup>34</sup> Этимология эта небезусловна, но здесь не место входить по этому поводу в детали.

<sup>35</sup> Совершенно так же, как, скажем, римская блядь протопопа Аввакума не имеет отношения даже к вавилонской блуднице, а есть просто догматическое неподобие римского богословия московскому.



308 НЕРЯХ ПОСЛАНИЕ К ФЕЛЛОНОГИЯМ

**Бодрствование в ожидании приступа Господиня.**<sup>1</sup> О временах же и сроках нет нужды писать к вам, братия, <sup>2</sup> ибо сами вы достоверно знаете, что день Господень так придет, как тать ночью. <sup>3</sup> Ибо когда будут говорить: мир и безопасность, тогда внезапно постигнут их пагуба, подобно как муха родами *вспыхивает* измокшую во крае, и не избежут. <sup>4</sup> Но вы, братия, не во теме, чтобы день застал вас, как тать; <sup>5</sup> ибо все вы сыны света и сыны дна: мы в *свете* ночи, ни тьмы. <sup>6</sup> Итак, не будем спать, как идиоты, но будем бодрствовать и тревожиться <sup>7</sup> Ибо спящие спят ночью. <sup>8</sup> Мы же, будущими *днями* дни, да тревожимся, обленившись в брони веры в любви и в пыль наложах спасения, <sup>9</sup> потому что Бог определил нас не из гнева, по к поднужению сатаны чрез Господа нашего Иисуса Христа. <sup>10</sup> Умершего за нас, чтобы мы, бодрствуя им, или с ним жили вместе с Ним. <sup>11</sup> Поехому увещевайте друг друга и назидайте один другого, как вы и зельаете.

<sup>1-2</sup> Времена и сроки, как сказал Пророк, Орен потоком во Своей книге (София, I, 7). Марк 13, 32, я никак не знаю для и часы приступа Господня края. Марк. 24, 36, 42-44. бодрствование наложит и наставление. <sup>4-10</sup> Непрерывное духовное бодрствование и тревожение подобно за- дам света, сыны дна, сыны плодятся, верующие, просвещенные светом Христовым в духовном обществе азаниками, духовно не пробудившимися, блуждающим и днем в потомах, а ночью забывающим упаковки. Вечуряще и наставление со Христом, просвещенное землю и в Бытии спасеню от холода по Христу с Ним и т. д. <sup>11</sup> Илья подсказка синоптика ереф. Ефес. 6, 17 - уверенность, ограждаящая и покидающая приступ.

## ДЕЯНИЯ СВ. АПОСТОЛОВ

## ПОСЛАНИЯ СВ. АПОСТОЛОВ

## ОТКРОВЕНИЕ

## СВ. ИОАННА



РИМ  
Базильская Типография  
1946

309

СВ. АПОСТОЛА ПАВЛА

309

**Важное уважение, участие, терпение и бла-  
годовление между братьями по Христу.** <sup>12</sup> Про-  
сим же вас, братия, уважать трудящихся у вас,  
и предстоящих ваших в Господе, и разумя-  
щих вас, <sup>13</sup> прочитать их премущественно с  
любовью за дело их: будьте в мире между  
собою. <sup>14</sup> Умоляем также вас, братия, разумя-  
щих бессмыслиц, утешайтесь малознанных, под-  
держивайте слабых, будьте долготерпливы  
ко всем. <sup>15</sup> Смотрите, чтобы кто кому не нав-  
одил язва: из люд: по всегда пищите лобца и  
друг другу и всем. <sup>16</sup> Всегда радуйтесь. <sup>17</sup> Не-  
престанно молитесь: <sup>18</sup> За всё благодарите: ибо  
благодаря вам воля Божия во Христе Иисусе.  
<sup>19</sup> Духа не утаптайте. <sup>20</sup> Пророчества не учи-  
райте. <sup>21</sup> Все испытывайте, хорошего держи-  
теся. <sup>22</sup> Уединяйтесь от великого рода зла.

<sup>12</sup> Сам же Бог мира да осенит вас во всей  
подните, и ваш дух и душа и тело во всей

Христовой - <sup>13</sup> Радость не в благословении только, но  
и в страданиях, радость о Боге и о бесценном даре  
жизни. Им именем своим, возвещает мир, воцаряю-  
щийся в душе, и действие и ней Успенства Духа  
Святого. <sup>18-21</sup> Не должно утаптывать духов-  
ного, начертанного свободному прощелчку для  
года, в котором призываемый и призывающий при-  
нечтвование. Не по следу и в привязанности поисков  
и воссторга и искушений бы избрать. Надлежит пра-  
вильную искру избрать по благу Церкви и  
обогащает христоносное сознание, и отнятьть то, что  
придает христоносные мысли и глобзы. Ср. I Кор. 14.

<sup>13</sup> Говорят разделено о духе и душе. Аистог разли-  
чает в человеке материального человека, несущего ищущего  
и Него под заседанием Духа Святого, и человека  
духовного, о радищемся в мире, по изменившему в  
своем становлении и миру в залежности от возымев-  
шейся и укрепления чесовека духовности.

Обложка и страница из "Деяний св. апостолов...", Рим 1946.

Фотография о. Александра Меня



Менъ	Иерус Библ
<p><i>Я буду Ему Отцом, и Он будет Мне Сыном – метафоры, характерные дляalexандрийского богословия, разви-вавшего учение о Премудрости и Лого-се (Прем 7:25-26); они выражают тождественность природы и различие лиц Отца и Сына. Сын есть “сия-ние” или отражение светящейся сла-вы (ср. Исх 24:16†) Отца, Свет от Света – лат. <i>Lumen de Lumine</i> (Символ Веры). [...] В отличие от Сына, анг-елы – лишь служители, посыпаемые на помошь людям, наследникам спасения.</i></p>	<p>Ce deux métaphores empruntées à théo- logie alexandrine de la Sagesse et du Logos, Sg 7:25-26, expriment l’identité de nature entre le Père et le Fils autant que la distinction des personnes. Le Fils le “resplendissement” ou le reflet de la gloire lumineuse (cf. Ex 24:16+) du Père, <i>Lumen de Lumine</i>. [...] Par opposition au Fils, les anges ne sont que des serviteurs, v. 7, employés pour le salut des hommes.</p>

– Деян 15:1. Комментарий Рёша написан в совершенно нейтральной манере, в нем есть указание на конфликт мнений, но комментатор не принимает чьей-либо стороны.<sup>23</sup> Примечание Иванова до слов “как если бы святая Кровь Спасителя не была сама по себе достаточна для спасе-ния” – это всего лишь несколько измененный пересказ Рёша, однако сами эти слова (“как если бы etc.”) вносят в комментарий потенциально полемический компонент. То, что хотел сказать Иванов, вероятно, виделось ему как краткое вопрошение, обращенное братом христианином к брать-ям христианам, и смысл его был примерно таков: “столь ли важны ветхие формальности перед безмерностью жертвы Сына Божия”? Насколько на самом деле было важно следование Моисееву закону, в истории было прояснено практическим путем: выжило и распространилось только пау-линистское христианство; иудеохристианство не выдержало конкуренции ни с иудеями, ни с эллинами. Историческое христианство уцелело путем приобретения себе нового Израиля – однако ценой утраты ветхого. Вмес-

### Сверх-высокий стиль

Нижеследующая таблица не нуждается в пояснениях. Собранные в ней примеры извлечены из сравнительно небольшой части текста, но могут быть обнаружены в любой части комментария Иванова. Они иллюстрируют характерную для Иванова приподнятость стиля, созданную обилием славянизмов, русских архаизмов, грецизмов – словом, элементов, создающих эффект присутствия эллино-славянской, и в определенном смысле, пагано-христианской, словесной культуры. Вероятно, такая приподнятость есть одна из самых очевидных черт стиля Иванова, хотя, разумеется, свойственная не только его стилю. Здесь я обращаю внимание на эти стилистические элементы, поскольку они до известной степени ре-индивидуализуют текст и/или создают зоны эмфазы, а значит, и возможность дальнейшего размышления над тем, что может означать это оживление присутствия личности комментатора.

Понятно, что этот стилистический момент ощущимее всего выявляется в сопоставлении текстов Иванова и Меня. Обычно здесь отчетливо видно, как позднейший комментатор борется со стилистической замысловатостью раннейшего. Текст Рёша, как и в большинстве предыдущих примеров, выступает как нейтральный податель информации.

	Рёш	Иванов
Откр 3:14-22 [Слово к Ладодикской церкви]	<p>Die Gemeinde von Laodizea erhält vom Herrn Tadel wegen ihrer Lauigkeit im geistigen Leben. Sie hält sich für reich an geistigen Gütern, während sie in Wirklichkeit arm ist. Darum soll sie sich vom Herrn festen Glauben, Reinheit und Erkenntnis des eigenen Seelenzustandes erflehen.</p> <p>Christus ist das Amen, d.h. die Erfüllung aller Verheißenungen Gottes[.]</p>	<p>“В начале бе Слово, и Слово бе к Богу” (Иоанн. 1,1): Сын Божий есть извечное Да (Аминь) изволению Отчemu, свидетельствующее о воле Отца и ее осуществляющее в создании мира и в домостроительстве спасения. В устах же людей, спасаемых и все же колеблющихся последовать за своим Спасителем, чистосердечнее ледяное молчание, нежели связующее, обетное Да, произнесенное нетвердым голосом [...].</p>

Менц	Иерус Библ
В Лаодикии была Церковь, входившая в круг пасторских забот ап. Павла (Кол 4:12-16). Аминь (евр – верно, истинно) – одно из божественных имен у Ис[айи] 65:16; в рус. переводе – Бог истины). Начало созданий Божиих – Сын Божий есть извечное “Аминь” воле Отца, осуществляющий <sic> ее в создании мира и домостроительстве спасения (см. Ин 1:1).	Souvenir d'Is 65:16, où déjà “Amen” apparaît comme un nom divin.

	Рёш	Иванов
Откр 4:1-11 [Видение Господа на престоле славы]	Diesen <d.h. Thron> umgeben wie bei Ezechiel (1,15.18) die Cherubim in der Gestalt der vier höchsten irdischen Wesen.	Престол несут четыре виденных Иезекилем (Иез. 1, 15.18) животных, многоочитых, как Херувимы, и шестикрылатых, как Серафимы, – духовные прообразы твари, поющеи, вопиющеи, взывающеи и глаголющеи хвалу Богу.

Менц	Иерус Библ
Четыре животных, исполненных очей спереди и сзади [...] – четыре ангела,участвующие в управлении физическим миром [...]. Четыре является космическим числом [...]. Множество их очей символизирует всеохватывающее знание мира, присущее пророчеству Божию. Они поклоняются Богу и воздают ему хвалу за сотворенный мир.	Ces Vivants [...] sont les quatre Anges qui president au gouvernement du monde de physique [...], quatre est un chiffre cosmique [...]. Leurs yeux multiples symbolisent la science universelle et la providence de Dieu. Ils adorent Dieu et lui rendent gloire pour son autre créatrice.

	Рёш	Иванов
Откр 12:1-5 жена, облеченнная в	Die Frau, von der hier die Rede ist, ist die Mutter des Erlö-	Жена, облеченная в солнце (Христа), имеющая под ногами луну (значение, по-видимому, всего проходящего), а вокруг головы

солнце	sets und zugleich die Mutter der Erlösten, die Kirche. Die Kirche trägt geheimnisvoll Christus, den Gottessohn und Weltherrischer, in ihrem Schoße.	венец из двенадцати звезд (символ совершенного соборного единения), есть образ Церкви. Но она же, в некоем таинственном смысле, и Богородица, ибо Пресвятая Дева есть Мать Христа, главы Церкви; Христос мистически (священнотайне) рождается, как в отдельной душе спасаемой, так и в совершенном единстве спасаемых душ, т. е. в Церкви. И младенец, о котором Ап. Иоанн говорит словами Псалмопевца о Спасителе (Пс. 2,9), есть, в духовном истолковании, паки рождающийся из лона Церкви Христос.
--------	---	---

Мень	Иерус Библ
Жена, облеченный в солнце (Христа), представляет святой народ мессианской эпохи (Ис 54, 60, 66:7; Мих 4:9-10), т.е. Церковь. Христос мистически рождается как в душе каждого крещаемого, так и в совершенном единстве членов Церкви. В таинственном смысле “Жена” есть и Пресвятая Богородица, Новая Ева (см. Быт 3:15-16), Мать Христа, Главы Церкви, и Мать всех членов Церкви (ср. Ин 19:26). Луна – по-видимому символ всего преходящего, венец из 12 звезд – совершенного соборного единения.	La scène répond à Gn 3:15-16. La Femme [...] représente le peuple saint des temps messianiques, Is 54, 60, 66:7, Mi 4:9-10, et donc l'Eglise en lutte. Il est possible que Jean pense aussi à Marie, nouvelle Eve, la fille de Sion, qui a donné naissance au Messie.

– Откр 3:14-22. Вслед за Иерусалимской библией Мень восстанавливает смысл Аминь как имени Божия, там где у Иванова это слово толкуется в несколько экстатически-энтузиастическом смысле (“извечное Да”). Очевидно по стилистическим же причинам он удаляет из своего текста ивановский пассаж “В устах же людей” и т.д. Интересно, что в этом пассаже у Иванова фраза “чистосердечнее ледяное молчание, нежели связующее, обетное Да, произнесенное нетвердым голосом” с его температурной ассоциацией восходит к “тепловатости” (Lauigkeit) у Рёша, но звучит, конечно, неизмеримо возвышеннее.

– Откр 4:1-11. Примечание по поводу видения престола переходит у Иванова в цитату из евхаристического канона, т.е. жанровый регистр текста повышается до предельной степени. Мень предпочитает следовать Иерусалимской библии – вероятно, именно по причине неуместной (хотя и эффектной) смены жанра и неточного цитирования (должно быть “*победную песнь поющие*”) у Иванова.

– Откр 12:1-5. Примечание Рёша практически полностью использовано Ивановым. Однако сухая фраза у Рёша (“Жена [...] есть Мать Спасителя, а равно и мать спасаемых, Церковь”) превращается у Иванова в целое (кратко изложенное) учение о тождестве Богородицы и Церкви и о *пакирождении* Христа из лона Церкви, маркированное такими стилистически высокими пометами как “в некоем таинственном смысле”, “миистически (священнотайне)” (оба восходят к *geheimnisvoll* у Рёша), “**раждается**” и “паки **ражддающийся**” (ц.-слав. *ражд-* вместо русск. *рожд-*). Пакирождение (сознательно или несознательно в духе софиологии) делало Церковь-Богородицу ипостасью бога. Преобразование этого пассажа у Мения состоит в том, что он заменяет категорическое “учение” Иванова на более мягкие метафорические формулировки (“Христос миистически рождается как *в душе каждого крещааемого*, так и *в совершенном единстве членов Церкви*”). В этом же смысле интересна замена (вслед за Иерусалимской библией) “Жена, облеченная в солнце [...] есть Церковь” у Иванова на “представляет (но не *представляет собой*, т.е. не *есть* – А.А.) святой народ мессианской эпохи, т.е. Церковь” у Мения.

Уже в Брюссельском русском Новом Завете было предпринято несколько изменений, направленных на “нейтрализацию” стиля Иванова. Привожу несколько примеров из Деяний и Откровения.

	1946	1964
Деян 1:16	предвидел	предвидел
Деян 3:22	во всем послушствовать слову	во всем слушаться
Деян 3:25-26	Иисуса [...], убитого своими сородичами	убитого соплеменниками
Откр 1:14	слепительно-снежную белизну славы	опущено [возможно, чисто механический пропуск]
Откр 3:1-6	оказательствами рвения	доказательствами рвения

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Как первово-славянская Библейская Псалтирь, так и русская перво-Псалтирь переведены из арабской Российской Святыни Святой.

В христианском приследии к старо-славянской Псалтири, Библейско-Библейской? Пребывая в своем пребывании Святейшим Апостолом отеческим изъяснение, пред-священников просв. Киреев, ерхомицкого Псковского епархи, в честь пребывания Библейской Европы и евреев-христиан подчинены (см. сюжет Толкование на Псалтирь по тексту еврейскому и греческому, в Ильине томах, Москва, у Ради. Март 1903).

В христианском приследии к гусевскому переводу, сделанному изъяснением соками учения трудами григория Габриэльского аудитора проф. Д. А. Хвостова, соединяющими заимствование и объединение исследованием скончавшейся в 1945 году Псалтири Библейской Иститута Библии в Риме (Liber Psalmorum, e Pontificio Instituto Biblico, Roma 1945).

Содержание краинки "Святости" в определении псалмов и "Библейских" приследий переведено из арабской Библейской Святой, содержащих новые параллельные перевес Книги Псалтирь, образ разноместившийся в арабской и т.д. именованной

Рукописное предисловие к изданию Псалтири

## Текст Нового Завета

Как уже говорилось выше, главное достоинство и причина популярности книги Рёша состояли в том, что это был новый немецкий перевод Нового Завета. Римский русский Новый Завет 1946 г. в отношении текста был просто перепечаткой из так называемой Синодальной Библии, единственного русского перевода, официально одобренного и (пере-)издаваемого Русской Церковью. Этот перевод во многих отношениях оставляет желать улучшений, но при этом у русского читателя Нового Завета определенно имеется интимное приятие именно Синодального текста. Это может служить объяснением тому, что Иванов не предпринял нового перевода Нового Завета. Другим объяснением могло бы быть нежелание церковных властей, возможно связанных с этим изданием миссионерские планы, издавать текст, слишком заметно отличающийся от “традиционного”. В этом смысле показательно, что Брюссельское издание вернулось к Синодальной версии текста Нового Завета. Каким бы ни было объяснение, Иванов воспользовался старым текстом и только в минимальном количестве мест сделал поправки, в основном до незаметности деликатные. Некоторые из них, как раз менее деликатные, заслуживают обсуждения.

	Синодальный НЗ	Иванов
Деян 2:24	Бог воскресил Его, <i>расторгнув узы смерти</i>	<i>разрешив родовые муки смерти</i>
Деян 27:17	боясь, чтобы не сесть на мель	боясь же, чтобы не попасть в Сирт
1 Пет 4:3	предаваясь нечистотам, похотям, мужеложству, скотоложству, помыслам, пьянству	предаваясь нечистотам, похотям, мужеложству, скотоложству, помыслам, пьянству
Иуд 1:8	отвергают начальства и злословят власти	отвергают величество Господне, хулят славы (в примечании)
Гал 4:9	ныне же, познавши Бога, или лучие, получив познание от Бога	ныне же, познавши Бога, или лучие, бывши познаны Богом
Ефес 4:30	Духа Божия, Которым вы запечатлены в день искупления	Духа Божия, Которым вы запечатлены на день искупления
Фил 3:13	забывая <i>заднее</i> и простираясь вперед	забывая то, что <i>позади</i> меня и простираясь вперед

1 Тим 1:10	для блудников, мужеложников, человекохищников, (клеветников, скотоложников), лжецов	для блудников, мужеложников, человекохищников, <i>клеветников, скотоложников, лжецов</i>
Откр 15:3	истинны пути Твои, Царь святых	истинны пути Твои, Царь народов
Откр 22:14	Блаженны те, которые соблюдают заповеди Его	блаженны моющие ризы свои

Греч. НЗ	Реш
<i>λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ θανάτου</i>	Gott hat die Wehen des Todes gelöst
φοβούμενος τε/δε μὴ εἰς τὴν Σύρτιν ἐκπέσωσιν	Aus Furcht, <i>in die Syrte zu geraten</i>
Нет соответствия “мужеложству, скотоложству, помыслам”	Нет соответствия “мужеложству, скотоложству, помыслам”
κυριότητα δὲ ἀθετοῦσιν δόξας δὲ βλασφημοῦσιν	verachteten die Herrschaft und lästern die Träger der Herrlichkeit
νῦν δὲ γνόντες θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ύπὸ θεοῦ	Jetzt aber erkennt ihr Gott, <i>ihr seid von Gott erkannt.</i>
<i>εἰς ἡμέραν</i>	für den Tag
<i>τὰ μὲν ὄπισω [...] τοῖς δὲ ἔμπροσθεν</i>	was hinter mir liegt [...] was vor mir liegt
Нет соответствия “клеветников, скотоложников”	Нет соответствия “клеветников, скотоложников”
Βασιλεὺς τῶν ἑθνῶν/αἰώνων	
πλυνόντες τὰς στολὰς αὐτῶν и ποιοῦντες τὰς ἐντολὰς αὐτῶν	Selig, die ihre Gewänder  im Blute des Lammes  waschen!

– Деян 2:24. В Брюссельском издании 1964 г. комментарий Иванова (“Смерть [...] мучилась как бы родовыми мукиами”) был сохранен, хотя при использовании Синодального текста и потерял смысл. Меню, по-видимому, не показались понятными “родовые муки” и он не стал комментировать этот стих.

– Деян 27:17. Частица “же” указывает, что Иванов использовал греч. текст, а не просто перенес разночтение из Рёша. В издании 1964 г. комментарий Иванова (“Сирты у берегов Северной Африки были опасны своими мелями”) сохраняется, но при использовании Синодального текста, в котором нет никаких Сиртов, практически теряет смысл. Мень возвращает смысл комментарию ссылкой на “буквальный” смысл греч. текста: “Боясь, чтобы не сесть на мель – букв.: боясь быть отнесенным на Сирт; Сирт (Большой и Малый) – два залива у песчаного берега северной Африки, опасные своими мелями”.

– 1 Пет 4:3. Слова “мужеложству, скотоложству, помыслам” принадлежат церковнославянской традиции, в критических изданиях греч. текста нет обоснования для такого чтения.

– Иуд 1:8. Иванов сохраняет Синодальный вариант в тексте, но в примечании сообщает: “Греческий подлинник гласит: “оскверняют плоть и отвергают величество Господне [κυριότητα – A.A.]” (т.е. не признают Иисуса Христа Господом), “хулят славы” (т.е. оскорбляют иерархии ангельские)”. Мень опускает эту подробность.

– Гал 4:9, Ефес 4:30, Фил 3:13. Мелкие поправки по греч. тексту, никак не отраженные в комментарии.

– 1 Тим 1:10 Слова “клеветников, скотоложников” принадлежат церковнославянской традиции, в критических изданиях греч. текста нет обоснования для такого чтения.

– Откр 15:3. В греч. вариантиное чтение ἐθνῶν/αἰώνων. В русск. Синодальном (вслед, вероятно, за цсл.) “святых” из ἀγίων, ошибочно вместо αἰώνων. Иванов выбирает чтение ἐθνῶν, “народов”, но это никак не отражается в его комментарии.

– Откр 22:14. Иванов сохраняет в тексте Синодальный вариант “Блаженны те, которые соблюдают заповеди Его”, но в примечании пишет: “В греческом подлиннике: “блаженны моющие ризы свои”, т.е. освящающие жизнь свою верою и делами святости”. В переводе Рёша этот текст читается так: “Selig, die ihre Gewänder [im Blute des Lammes] waschen!” В греч. “подлиннике” – два варианта: οἱ πλυνόντες τὰς στολὰς αὐτῶν и ποιοῦντες τὰς ἐντολὰς αὐτῶν; в латинском qui lavant stolas suas, и в вариантах добавление in sanguine Agni, что и объясняет вариант Рёша (а заодно и вариант Лютера, у которого “selig sind, die seine Gebote halten”). Едва ли можно сомневаться, что исходным текстом было и ποιοῦντες τὰς ἐντολὰς αὐτῶν, которые суть просто типичный библейский оборот и которые были в некоторых текстах заменены “моющими ризы”, а поскольку эти последние были не вполне понятны, к ним было добавлено “в

крови Агнца”. Иванова, вероятно, привлекала загадочная красота “моющих одежды”, и он предпочел именно этот вариант как относящийся к “подлиннику”, хотя, конечно, возможно и то более прозаическое объяснение, что он просто учел чтение Рёша и латинского текста. Мень в точности воспроизводит примечание Иванова, но вместо “дел святости” у него “дела любви”, очевидно, во избежание “тавтологии”.

Читательница этой статьи, вероятно, не раз вспомнила вопрос Мишеля Фуко: будет ли список вещей для прачечной произведением Ницше, если он написан рукой Ницше? Признаюсь, я сам вспоминал его. Но в том-то и дело: чем след случайней, тем он интимнее. Если комментарий к Деяниям, Посланиям и Откровению все-таки есть произведение Иванова, то его самого мы видим там лишь случайно, в щелях и трещинах текста. Возможно, мы научимся видеть в них не меньшее и не менее правдивое, чем мы видим в зеркалах и линзах его поэзии и философии. Но это еще не все. Через те же или такие же щели мы начинаем видеть персональность самого текста, казалось бы направленного от безымянного автора к безликому читателю. От текста трещины расползаются в разные стороны: к политике и мистике, к богословию и библейской критике, к случайнym и неслучайным встречам и перекличкам полупоглощенных медленной Летой лиц.