

## С. Аверинцев

### Почему Евангелия – не биографии? профессор Сергей Сергеевич Аверинцев

Начнем с необходимых лексических констатации. Современная терминология отличает «житие» христианского святого от языческого или мирского «жизнеописания»; жанр «жития» называется «агиографическим», жанр «жизнеописания» – «биографическим».

«Житие» – церковнославянский синоним русского слова «жизнь»<sup>1</sup> (точнее, наряду со словом «живот», один из двух таких функционально размежеванных синонимов, соотношение которого с греческой лексикой будет выяснено ниже); «жизнеописание» – словообразовательная калька греческого слова *biografia* («биография»).

Однако узусу античной древности и христианского средневековья наш терминологический обиход не отвечает. Нам приходится принять к сведению, что по-гречески и по-латыни и то, и другое обозначалось одним и тем же словом: соответственно *bios*; и *vita* – «жизнь».

Плутарховы «Параллельные жизнеописания» – это, собственно, «Параллельные жизни», *bioi paralleloi*. (Словечко *biografia*, появляющееся лишь поздно и притом на правах изысканного словоношества<sup>2</sup>, так и не становится ни в античной, ни в византийской практике нормальным обозначением того жанра, что мы зовем «биографическим».) Но и «Жития святых» – это, собственно, «Жизни святых», (*bioi ton agion, vitae sanctorum*. В латинском обиходе типичный заголовок *vitae sanctorum* благополучно доживает до времен книгопечатания; слово *vita* без какого бы то ни было различия фигурирует в заголовках сочинений, с нашей точки зрения «агиографических» (например, «*Vita sancti Severini*» «Жизнь святого Северина») и секулярно-биографических (например, «*vita Caroli Magni*» «Жизнь Карла Великого»).

В зрелом византийском обиходе складывается несколько особая формула для обозначения жития святого: *bios kai politeia tou NN*, в традиционной церковнославянской передаче «Житие и житительство св. NN» (именно такой заголовок нормально оказывается предпослан житию в рукописной традиции. Слово *politeia*, дополняющее *bios*; и плохо поддающееся переводу на русский язык, по-видимому, отсылает к тексту Послания ап. Павла к филиппийцам (Флп. 3:20), где речь идет о данном

христианам праве небесного гражданства (в Синодальном переводе «наше же жительство – на небесах», в более удачном переводе еп. Кассиана (Безобразова) – «наше гражданство уже теперь на небесах»). В таком случае оно указывает на небесное измерение жизни святого. Но слово bios сохраняет свои права.

Нам следует теперь рассмотреть семантику этого слова (представляющего для нас интерес тем большим, что латинское *vita NN* укоренилось именно как перевод греческого названия изобретенного греками жанра).

По-русски имеется одно слово «жизнь» для передачи минимум двух в корне различных понятий:

во-первых, свойство живого в отличие от неживого, сама энергия витальности («младая жизнь играет»);

во-вторых, способ проявления вышеназванной энергии в конкретном поведении, подлежащая описанию и выясняемая через рассказы форма существования («монах строгой жизни»).

Но греческий язык имеет для обозначения этих понятий два различные слова. «Жизнь» в первом смысле – *zoi*; «жизнь» во втором смысле – *bios*; Византийская лексикографическая компиляция, восходящая к античным источникам и известная под названием *Etymologikon Magnum*, толкует понятие *bios* как *eidos zois*; т. е. «образ жизни». Очень характерно употребление слова *bios* в философской сатире Лукиана (II в.) *bion prasis* («Распродажа образов жизни»); распродаже подвергаются, скажем, пифагорейский и прочие рецепты поведения, предлагавшиеся философскими школами (в классическом немецком переводе Виланда заглавие передано как «*Versteigerung der Lebensformen*»). Старославянский, позднее церковнославянский язык, ориентируясь на системную передачу греческой лексики, передает *zoi* как «живот», а *bios* как «житие». Принцип и сила жизни – «живот» («и живот бе свет человеком»). Образ и форма жизни – «житие» («тихое и мирное житие»). Дефиницию из *Etymologikon Magnum* невозможно передать по-русски (а также по-латыни и на современных европейских языках), но можно перевести по-славянски: «Житие есть образ живота».

Античная биография как особый жанр с отчетливо ощутимыми контурами возникла в кругу тех же самых характерологических интересов перипатетической мысли, которые породили, в частности, знаменитые «Характеры» Феофраста. Как бы ни были многообразны подвиды греко-римской биографической литературы, конституировавшиеся под знаком философии, риторики или «гипомнематического» коллекционирования

справок, главная функция жанра оставалась в принципе той же: это объясняющее, поясняющее описание – и в конечном счете также подведение под некую общую категорию! – личной формы существования, личного образа жизни, включение этого образа жизни в заранее наличную систему этико-характерологических или других координат. Такими координатами оказывались, например, предлагаемые риторикой и популярным морализаторством каталоги добродетелей и пороков, но также аристотелевские понятия этоса и патоса, феофрастовская классификация характеров и т. п.; что же касается “гипомнематики”, которой в нашем сегодняшнем обиходе приблизительно соответствует жанр энциклопедической статьи, то вполне очевидно, что она-то уж во всяком случае не могла обходиться без генерализирующих схем<sup>3</sup>.

Экспликация вышеназванной системы координат логически становилась для античного биографического жанра внутренней необходимостью. Для него чрезвычайно характерно изложение по пунктам, по параграфам, когда сначала выставляется общий тезис в абстрактной форме – скажем, утверждение, что герой был “великодушен” или “необуздан”, “благожелателен” или “честолюбив”, – а затем следуют эпизоды, служащие для этого тезиса наглядным пособием, и притом весьма часто не в хронологическом, а в смысловом порядке, не *per tempora*, а *per species*, как формулирует этот принцип Светоний<sup>4</sup>. Не менее характерно изобилие оценочных эпитетов и вообще оценочных суждений, а также психологических мотиваций: чтобы служить наглядным пособием для уяснения добродетелей и пороков героя, “деяния” последнего должны были подвергнуться предварительному разъясняющему препарированию. Каждое “деяние” эксплицитно или хотя бы имплицитно подводилось под общую категорию, чтобы обосновать такое подведение для характера героя в целом.

Только одной из форм, в которых эксплицировалась эта интеграция всего индивидуального типологической системой, хотя формой особенно наглядной, была “параллельная” группировка героев у Плутарха: каждая пара всякий раз объединяет грека и римлянина, причисляемых к одному классу. Например, Ликург и Нума изображены как представители класса “древнейшие законодатели”, Александр и Цезарь – как представители класса “великие самодержцы”. Сравнивающий эпилог, так называемый *synkrisis* доводит решение задачи генерализации до конца. Весьма симптоматично, что современный вкус, ориентированный на конкретное, индивидуальное, неповторимое, находит эти плутарховские сопоставления наивными, педантичными, прямо-таки невыносимыми, – хотя еще

Монтень ими восхищался. Конечно, они “схематичны” – но конечная задача античной биографии состояла как раз в схематизировании индивидуального.

Античный рационализм вообще имел ярко выраженный дедуктивный характер<sup>5</sup> (не случайно раскритикованный на пороге нового времени Френсисом Бэконом<sup>6</sup>, т. е. предполагал познание частного из общего; он закономерно осуществлял себя в таких феноменах, как аристотелева логика и эвклидова геометрия, но также риторика, моральная казуистика (практиковавшаяся, например, стойками) и т. п. Схематизация – это, так сказать, греческий путь к интеллектуальному освоению действительности.

Что касается христианской «агиографии», то она не только вполне удержала генерализующую тенденцию античной биографии, но и резко усилила ее (примерно так, как христианская схоластика не ослабила, а обострила дедуктивный характер античного рационализма). Оценочные эпитеты попадают все чаще и функционируют наподобие дорожных указателей, обозначающих направление к Раю и Аду; с крайней обстоятельностью информируют они читателя, какие лица и дела должны быть названы «боголюбивыми» и «богоугодными», а какие, напротив, «богопротивными» и «богоненавистными». Нравственно-психологическая мотивировка каждого действия святого или его антагонистов (переходящая на каждом шагу в духовно-мистическую, но сохраняющая ту же парадигму мотивировки), именно для житийной литературы много важнее, чем сами действия: критерий, имеющий цену в очах Господних, – это не внешний поступок, но выразившееся в нем внутреннее расположение сердца, которое, в сущности, до конца ведомо только Господу, однако же представляется известным и автору жития. Все получает обстоятельное, подчас многоречивое разъяснение; конкретное снова и снова подвергается генерализации и соотнесению с абстрактным<sup>7</sup>. При порождаемых культурой зрелого средневековья переработках более раннего житийного материала эти черты систематически усиливаются. Собственно, именно в них осуществляла себя т. н. «назидательность», то есть дидактическая функция, ради которой пишется житие.

А теперь нам предстоит вернуться к самым истокам христианской культуры и поставить вопрос о Евангелиях: являются они или нет по своей жанровой природе родственными античному биографическому жанру?

Этот вопрос – уже давно и часто обсуждаемый в научной литературе о Новом Завете. Чаще всего ответ давался отрицательный. Аргументация строилась на «керигматическом» характере Евангелий (который в системе идей, восходящей, как и сам термин «керигматический», к Рудольфу

Бультману, противопоставляется историческому в любых проявлениях, в том числе и биографическому), на том, что два из четырех канонических Евангелий не дают никаких сведений о детстве Иисуса, наконец, на огромной доле от общего объема Евангелий, которая принадлежит материалу, вообще не повествовательному и, следовательно, не биографическому (изречения Иисуса).

Эта аргументация значительно менее убедительна, чем сам по себе доказываемый тезис, ибо она строится на последовательно неисторическом представлении о биографии «вообще» и слишком мало ориентируется на историко-литературную конкретность биографического жанра, каким он действительно был в контексте позднеантичной культуры.

Во-первых, ориентация Евангелий на т. н. «керигму», на возвешение Благой Вести, т. е. на явление раннехристианской проповеди со всеми практическими требованиями такового, едва ли что-нибудь доказывает в данной дискуссии. Не будем отмечать, что само по себе абсолютное противопоставление керигматического историческому понятно лишь в философской атмосфере экзистенциализма, в которой складывались взгляды Бультмана<sup>8</sup>, и не могло бы быть разъяснено ни одному из предшествовавших поколений христиан, включая те поколения, среди которых и для которых возникли Евангелия. Перейдем к языческой литературе. Хотя бы одни только жизнеописания Пифагора от времен Аристоксена (IV в. до н. э.) до времен Ямвлиха (III в. н. э.), а равно и биографии неоплатонических учителей и чудотворцев, как «Жизнь Плотина», написанная Порфирием, или «Жизнь Исидора», написанная Дамаскием, принадлежат по своему содержанию сфере мистико-философской проповеди. О том, как легко жанровая модель языческой биографии была усвоена христианской житийной литературой, мы уже говорили: вся «агиография» есть в плане историко-литературном совершенно гомогенная ветвь на древе античной биографии. Как назидательность, так и топика чудотворения были весьма свойственны последней (в конце концов, филостратова «Жизнь Аполлония Тианского» есть именно языческая «керигма»).

Во-вторых, то обстоятельство, что столь значительная часть объема Евангелий, в особенности первого и третьего, отдано не нарративным эпизодам «хронографически»<sup>9</sup> излагаемой жизни Иисуса, но «логиям», т. е. Иисусовым поучениям, притчам и афоризмам (в терминах античной риторической теории «апофтегмам» и «хриям»), между тем как собственно биографическая канва обнаруживает так много лакун, – тоже

не довод. Представление, будто биография обязана быть стремящейся к максимальной полноте «хроникой одной жизни, насквозь современно и мыслимо только в современных условиях. Оно предполагает наличие биографической документации на манер новейшего времени. Но греческий *bios* возник и развивался в совершенно иных обстоятельствах, когда жизнь индивида (в особенности если он рождался, скажем, не в семье римского императора) в преобладающей степени оставалась недокументированной. Хотя бы у того же Плутарха жизнеописания законодателей Ликурга и Нумы состоят в основном из разговоров о законах того и другого или о нравах и обычаях соответственно спартанцев и римлян; и до Плутарха, в эллинистическую эпоху, биографии поэтов и философов в значительной мере состояли из перечня творений и из пересказа доктрин. А несколько позже, в известной «Жизни Демонакта» Лукиана удельный вес «апофтегм» и «хрий» не меньше, чем в Евангелиях, а даже больше – уже потому, что у Демонакта, дожившего почти до ста лет, не было истории «страстей», составляющей в Евангелиях наиболее весомый нарративный компонент. Итак, ни назидательная или мистическая тенденция, ни перевес афористического материала, ни полное отсутствие информации о целых жизненных периодах сами по себе отнюдь не являются несовместимыми с биографическим жанром, как его понимала античность.

Подойдем к вопросу с другой стороны. Прежде всего мы должны сделать констатацию, на первый взгляд отдающую парадоксом: канонические Евангелия максимально далеки именно от назидательного стиля позднейшей житийной литературы – и как раз поэтому также от всех известных типов греко-римской биографии. Если автобиографического сочинения и тем более автор жития озабочен тем, чтобы снабдить повествование эксплицитным нравственно-психологическим (а в случае жития также нравственно-богословским, аскетологическим и мистическим) комментарием, и притом так, что текст как бы включает свой собственный комментарий, – авторы Евангелий решительно отказываются от этого. Оценочные эпитеты в Евангелиях почти полностью отсутствуют: невозможно даже вообразить себе, чтобы, скажем, Иоанн Креститель был назван «боголюбивым», а Ирод или Каиафа – «богоненавистными». Только в одной Евангелии от Луки, которое само обозначает себя как *diigisis ton [...] pragmaton*<sup>10</sup>, уже этим свидетельствуя, что стоит сравнительно ближе к эллинистической историографии (а косвенно, пожалуй, и к биографии), мы в виде исключения читаем, что Захария и Елисавета были «праведны пред Богом» и жили

«безукоризненно» (Лк. 1:6) или что отрок Иисус «возрастал в премудрости [...] и любви у Бога и людей» (Лк. 2:52); однако и у Луки подобные выражения появляются чрезвычайно редко и притом на периферии повествования. Поближе к центру они становятся практически табуированными. Что можно было сказать о родителях Иоанна Крестителя, уже не говорится о самом Иоанне; что приличествует рассказу об отрочестве Иисуса, не подходит для рассказа о том, что было позже. У прочих синоптиков мы вообще не находим ничего подобного; а что касается загадочного, совершенно изолированного замечания в Евангелии от Иоанна, согласно каковому Иуда Искариот был *kleptis*, т. е. "вор" (Ин. 12:6), то его также едва ли можно счесть за нормальный оценочный эпитет.

В пространстве канонических Евангелий только Сам Учитель властен выносить приговоры; у рассказчика такой власти нет. Именно потому невозможны и психологические мотивировки: *ek pollon kardion dialogismoï*, «помышления многих сердец» (Лк 2:35), раскрываются самим действием Бога в Священной Истории (Heilsgeschichte, Historia Salutis), но не человеческими разъяснениями. Многое должно остаться загадочным и непроницаемым, например, мотивы, руководившие Иудой Искариотом при его предательстве; упомянутое выше замечание Евангелия от Иоанна едва ли что-нибудь разъясняет, но скорее само нуждается в разъяснениях. В сущности, каждый эпизод, каждая подробность даны в Евангелиях как некая загадка, дожидаящаяся истолкования и комментария, – в перспективе тысячелетнего будущего как задача для экзегетов и проповедников, для гимнографов и иконописцев, для всей христианской культуры.

Чем бы еще ни были Евангелия для христианской веры и христианского богословия, – для истории культуры они являют собой фундаментальный текст христианской культуры, *mutatis mutandis* наподобие того, как Гомер и Гесиод составляли фундаментальный текст античной культуры, вызывая неисчислимое множество комментариев, толкований, изложений. Никогда не решаемая до конца задача истолкования такого пратекста дает каждой культуре ее парадигму. Но именно поэтому ни один текст, истолковывающий сам себя, как это делают античное «жизнеописание» или христианское «житие», не может стать фундаментальным текстом культуры. Правда, всякая традиционалистская культура обнаруживает готовность комментировать и комментарии, как хорошо известно из истории средневековой или восточной мысли; и все же комментирование комментариев остается и для

таких культур лишь одной из вторичных и частных задач, не становясь универсальной парадигмой. Пратекст должен быть иным: не суммой разъяснений, чересчур законченных и оттого как бы замкнутых в себе, но всегда открытым словом, по-новому звучащим для новых и новых поколений.

Вопрос, почему же Евангелия не принадлежат к жанру эллинистической биографии, получает в конечном счете следующий ответ: потому что Иисус Христос, «Единородный Сын» (греч. *Μονογενης*, лат. *unigenitus* или *unicus*) ни с кем не сравнимый, по вере евангелистов и всех последующих поколений христиан, не подлжит никакой классификации, не может быть включен ни в какую генерализирующую систему. Его учение и «этос» остаются тайнами, которые не допускают окончательного разъяснения на уровне психологии, характерологии или морали, но должны вновь и вновь истолковываться через парадоксы христианского богословия и еще более через христианское «делание» святых.

Этот ответ звучит, разумеется, не слишком академически. Однако он выражает истину, прослеживаемую до самых конкретных мелочей композиции. Если содержание античной биографии излагалось по пунктам, *per species*, – то любая попытка разложить континуум евангельского изложения в соответствии с этой рационалистической парадигмой оказывается при ближайшем рассмотрении неадекватной и неосуществимой. Правда, попытки эти предпринимаются вновь и вновь, и притом как при научном анализе содержания Евангелий, так и в практике массовых изданий их переводов, где, как известно, каждому разделу обычно придается заглавие. Однако именно возникающие при этом несообразности чрезвычайно симптоматичны. Рассмотрим в качестве примера первую главу Евангелия от Матфея. Стихи 1:1–17 получают заголовок «родословие Иисуса», а стихи 1:18–25 обозначаются как «рождение Иисуса», это общая практика, не зависящая ни от языков, ни от конфессий. Однако дело обстоит не так-то просто. Слова, передаваемые как «родословие», – в оригинале <sup>11</sup>*biblos geneleos*; – оборот, сам по себе весьма многозначный и к тому же содержащий несомненную перекличку с заглавием книги Бытия (греч. *biblos geneleos* ср. еврейское словосочетание *spt twlzt* или просто слово *twlzt*, которые не употребляются в синагогальной традиции как обозначение этой книги, однако многократно встречаются в ее тексте). Ключевое слово *geveles* (с одним *v*, т. е. скорее «происхождение», чем «рождение») знаменательным образом возвращающего раздела: *tou de Iisou Hristou i genesis outos in* «что до



Иисуса Христа, то Его происхождение совершилось так» (наш перевод основан на смысловой акцентуации, создаваемой в подлиннике порядком слов и употреблением частицы *de*). И в самом деле, далее трактуется, собственно, не о рождении Иисуса, но вполне буквально о его «происхождении», т. е. о Девственном Зачатии (1:18–24); рождение как таковое очень немногословно упоминается лишь в стихе 1 («и он не касался Ее, доколе не родила Она Сына, и он нарек Ему имя: Иисус»). Это сверхъестественное «происхождение» (*gevesis*) понимается, не отменяет сакрально-легалистической генеалогии – напротив, составителю очень важно, что Иисус через усыновление Иосифом становится легитимным наследником Давидовой династии, – но в словах выявляется очень специфическое напряжение между различными уровнями реальности; мистическое «происхождение» многозначительно противопоставляется династическому происхождению, и этот нюанс выявляется через семиотически нагруженное повторение слова *gevesis*.

Для античной биографии, как хорошо известно, рубрики «происхождение» (*gevosis*) и «рождение» (*gevvisis* двумя – *v-* и с *-i-*) были именно как различимые рубрики совершенно адекватными и однозначными. Но идентичность Иисуса не укладывается в рамки рубрикации. «Тогда спросили они Его: кто же Ты?» (Ин 8:25). Парафразируя старое изречение Гераклита<sup>12</sup>, можно сказать: идентичность эта, как ее понимает вера евангелистов, хочет и одновременно не хочет имени «Сына Давидова». Она по определению не поддается классификации – и как раз поэтому настолько небюрографична, насколько возможно. «Куда Я иду, туда вы не можете прийти» (Ин 8:21); эти слова Иисуса как будто сказаны не только тогдашним фарисеям, но и всем благочестивым и неблагочестивым авторам нового времени, снова и снова писавшим и пишущим «Жизнь Иисуса», т. е. пытавшимся и пытающимся создать то произведение биографического жанра, с характерологическими схемами и психологическими мотивировками, которое отказались создать составители Евангелий.

## Примечания

<sup>1</sup> - В контексте заголовка просто жизнь – от старинных заглавий до названия серии «Жизнь замечательных людей», впервые введенного в конце XIX в. для серии Ф.Ф. Павленкова.

<sup>2</sup> - Оно впервые засвидетельствовано у неоплатоника VI в. Дамаския, который был последним главой языческой Афинской школы (Isid. 8).

<sup>3</sup> - Нам приходилось обстоятельно обсуждать эту ориентацию античной биографии в нашей книге: Плутарх и античная биография. К вопросу о месте классика жанра в истории жанра, М., 1973.

<sup>4</sup> - Suet. Div. Aug. 9. Ср. прекрасную характеристику этой композиционной стратегии: М.Л. Гаспаров «Светоний и его книга», в: Гай Светоний Транквилл, Жизнь двенадцати цезарей, «Литературные памятники», М., 1964, ее. 263–278, особенно ее. 270–273.

<sup>5</sup> - Ср. цикл наших статей, объединенных в сборнике «Риторика и истоки европейской литературной традиции», М., 1996, особенно следующие статьи: «Античная риторика и судьбы античного рационализма» (ее. 115–145), «Риторика как подход к обобщению действительности» (ее. 158–190), «Два рождения европейского рационализма» (ее. 329–346).

<sup>6</sup> - См. *Novum Organum* I, 99–100, 104–105 и др.; Бэкон рекомендует всемерную осторожность при подступе к «отдаленным и якобы наиболее общим аксиомам, каковые именуют основаниями наук и искусств» («*axiomata remota et quasi generalissima, qalia sunt principia, quae vocant, arttium et rerum*»). Контраст отнюдь не только со средневековой схоластикой, но и с подлинной античной традицией платонического и аристотелианского умозрения бросается в глаза.

<sup>7</sup> - Разумеется, такова характеристика нормы агиографического жанра, как ее понимала сама средневековая культура. Наряду с этим существуют произведения, построенные несколько иначе. Но они либо не относятся к литературной парадигме «жития, хотя бы соседствовали с ней тематически, либо рассматриваются своими авторами как черновое собрание материалов для будущего жития, которое будет отвечать нормативным жанровым требованиям. В первую категорию входят некоторые тексты, относящиеся к начальной поре монашества (IV–V вв.) и повествующие о делах и словах аскетов, например, анонимные «Изречения Отцов», а также «Лавсаик» Палладия Еленопольского; в их заглавиях

естественным образом отсутствует слово (поскольку повествование все время переходит от одного подвижника к другому. Пример второго случая – латинское житие св. Северина, написанное в начале VI в. Евгиппом, специально просившим в письме римского диакона Пасхазия переписать его необработанный труд (Eugippi ep. Ad Paschasium 5; по случайности адресат не стал этого делать). Довольно характерно также, что названные примеры относятся к переходной эпохе, когда жанровые парадигмы на некоторое время выходили из равенства себе. По мере стабилизации культур средневековья (особенно византийской) процветает переписывание старого агиографического материала в духе описанной нормы.

<sup>8</sup> - В этой системе «керигма» по сути дела беспредметна; ее назначение – ставить человека перед выбором, причем выбор в пользу веры имеет отчетливые черты экзистенциалистской категории «*acte gratuit*» (безмотивного акта).

<sup>9</sup> - «Хронографический» – термин, разработанный немецкой филологией именно на материале античной биографии для обозначения нарративных ее частей, излагающих события во временном порядке.

<sup>10</sup> - По-славянски «повесть о вещех» Синодальном переводе «повествование [...] о событиях»; перевод не может передать терминологических коннотаций, которые оба существительные имели в греческом языке. *Diigysis*; – лексема, постоянно употреблявшаяся в профессиональном обиходе риторико-литературной теории; ей обозначался, в частности, один из видов упражнений (т. н. «прогимнаст»), практиковавшихся при обучении риторике. Что касается слова *pragmata*, оно имело специфическую эмфазу, заставляющую вспомнить о семантическом ореоле слова «факт в близкие к нам времена. Например, рефлексия историков над своими занятиями обозначала словосочетанием *pragmatiki istoria* деловое изложение фактов политической и военной истории (наиболее известный случай – Полибий, есть примеры и в биографиях Плутарха, например, *Ca1ba 2 etc.*).

<sup>11</sup> - Необходимая текстологическая оговорка: так дело обстоит в лучших, но не во всех вариантах текста. Более поздняя традиция, обусловившая *etextus receptus* дает в стихе *1gennisis*. Как кажется, к текстологическим резонам издания Нестле-Аланда можно добавить и другие: предметные (речь идет не о Рождестве, а о Девственном Зачатии), а также литературоведческие (для литературной стратегии Евангелия от Матфея очень характерно повторение ключевого слова) и богословские,

христологические.

<sup>12</sup> - Fragm 32: „Единое, единственно мудрое, и хочет и не хочет называться именем Зевса”.

## Содержание

С. Аверинцев Почему Евангелия – не биографии? профессор Сергей Сергеевич Аверинцев	1
Примечания	10