

Митрополит ИЛАРИОН (Алфеев)



ИИСУС ХРИСТОС

жизнь и учение

Книга V АГНЕЦ БОЖИЙ

Митрополит
ИЛАРИОН
(Алфеев)

ИИСУС ХРИСТОС

Жизнь и учение

Книга пятая
АГНЕЦ
БОЖИЙ





Митрополит
ИЛАРИОН (Алфеев)

ИИСУС ХРИСТОС

жизнь и учение

В ШЕСТИ КНИГАХ



Книга пятая

АГНЕЦ БОЖИЙ



Общецерковная
аспирантура
и докторантура



Издательство
Сретенского монастыря
Москва, 2017



ЭКСМО
Издательство
«Эксмо»

УДК 27-317
ББК 86.37-3,81
И43

РЕКОМЕНДОВАНО К ПУБЛИКАЦИИ
ИЗДАТЕЛЬСКИМ СОВЕТОМ
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ
ИС Р17-707-0281

Митрополит Иларион (Алфеев)

И43 Иисус Христос. Жизнь и учение : В 6 кн. — Кн. 5 : Агнец Божий. — М. : Изд-во Сретенского монастыря; Эксмо; Общецерковная аспирантура и докторантура, 2017. — 688 с.: ил.

ISBN 978-5-7533-1215-0 (т. 5)

ISBN 978-5-7533-1210-5

Настоящая книга посвящена тому, как образ Иисуса Христа раскрывается в Евангелии от Иоанна. Как и другие евангелисты, Иоанн выступает прежде всего как свидетель тех событий, о которых говорит. В то же время это свидетельство особого рода: оно содержит не просто рассказ о событиях, но и их богословское осмысление. Уникальность четвертого Евангелия обусловлена тем, что его автор — любимый ученик Иисуса, прошедший с Ним весь путь Его общественного служения вплоть до креста и воскресения.

В книге рассматриваются те части Евангелия от Иоанна, которые составляют оригинальный материал, не дублирующий синоптические Евангелия. Автор книги показывает, как на протяжении всего четвертого Евангелия раскрывается образ Иисуса Христа — Бога воплотившегося.

УДК 27-317
ББК 86.37-3,81

ISBN 978-5-7533-1215-0 (т. 5)
ISBN 978-5-7533-1210-5

© Иларион (Алфеев), митр., 2017
© Сретенский монастырь,
макет, оформасни, 2017

Предисловие

В первых четырех книгах серии «Иисус Христос. Жизнь и учение» мы работали преимущественно с материалом из Евангелий от Матфея, Марка и Луки. К Евангелию от Иоанна мы обращались лишь эпизодически. В частности, в первой книге серии мы рассмотрели начальные стихи этого Евангелия, свидетельства о встречах Иисуса с Иоанном Крестителем и рассказ о призвании Иисусом первых учеников (Ин. 1:19–51)¹. В третьей книге были рассмотрены повествования о шести чудесах — браке в Кане Галилейской (Ин. 2:1–11), исцелении расслабленного (Ин. 5:1–16), умножении хлебов и буре на море (Ин. 6:1–21), исцелении слепого (Ин. 9:1–38) и воскрешении Лазаря (Ин. 11:1–46)². Настоящая книга целиком построена на Евангелии от Иоанна.

Как и другие евангелисты, Иоанн выступает прежде всего как свидетель тех событий, о которых говорит³. Больше, чем кто-либо другой из евангелистов, он настаивает на своей особой роли свидетеля и очевидца, имеющего право говорить о том, что видел и слышал:

И Слово стало плотию, и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца (Ин. 1:14).

И видевший засвидетельствовал, и истинно свидетельство его; он знает, что говорит истину, дабы вы поверили (Ин. 19:35).

Сей ученик и свидетельствует о сем, и написал сие; и знаем, что истинно свидетельство его (Ин. 21:24).

¹ *Иларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос. Жизнь и учение. Кн. I: Начало Евангелия. С. 513–530.

² *Его же.* Иисус Христос. Жизнь и учение. Кн. III: Чудеса Иисуса. С. 73–96, 155–176, 198–233, 354–374, 375–399, 532–566.

³ Обзор доказательств в пользу того, что за текстом Евангелия от Иоанна стоит свидетельство очевидца, см. в: *Morris L. Studies in the Fourth Gospel.* P. 139–214.

О том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши, о Слове жизни, — ибо жизнь явилась, и мы видели и свидетельствуем, и возвещаем вам сию вечную жизнь, которая была у Отца и явилась нам, — о том, что мы видели и слышали, возвещаем вам... (1 Ин. 1:1–3).

В то же время свидетельство Иоанна — это свидетельство особого рода. Это не просто рассказ о событиях, очевидцем которых он стал. В значительно большей степени, чем у других евангелистов, его рассказ является богословским осмыслением *Евангелия Иисуса Христа, Сына Божия* (Мк. 1:1). По словам исследователя, Иоанн основывается на истории, «но богословская сила его развитой христологии столь велика, что... история так или иначе поглощается богословием». Тем не менее для правильного понимания богословия Иоанна необходима «прочная укорененность в истории»⁴. Эта укорененность достигается благодаря сличению четвертого Евангелия с повествованием синоптиков — Матфея, Марка и Луки.

Вопрос о том, кто был автором четвертого Евангелия, подробно рассмотрен нами в книге «Начало Евангелия»⁵. Возвращаться к нему здесь нет необходимости. Мы придерживаемся взгляда, согласно которому автором четвертого Евангелия был апостол Иоанн, один из двенадцати, брат Иакова Зеведеева. Он же — *ученик, которого любил Иисус* (Ин. 13:23; 19:26; 20:2). Теории о том, что автором четвертого Евангелия был некий другой Иоанн или вообще иное лицо, мы считаем несостоятельными⁶.

⁴ Nicol W. The Sêmeia in the Fourth Gospel. P. 136. См. также: Taylor V. The Person of Christ in New Testament Teaching. P. 101–102.

⁵ Иларион (Алфеев), митр. Иисус Христос. Жизнь и учение. Кн. I: Начало Евангелия. С. 166–189.

⁶ Краткий обзор этих теорий см. в: Culpepper R. A. John, the Son of Zebedee. P. 73–84. Обзор научной дискуссии по данному вопросу см. в: Keener C. S. The Gospel of John. Vol. 1. P. 84–104.

Неприемлемым, с нашей точки зрения, является также рассмотрение четвертого Евангелия в качестве литературного продукта, появившегося внутри некоей христианской общины, условно называемой Иоанновой⁷. Такой подход, взятый за основу многими исследователями в области Нового Завета во второй половине XX века, исходит из того, что в конце I столетия существовала (в Ефесе, Антиохии или ином месте) некая христианская община, или секта, находившаяся в ситуации резкого антагонизма с местной иудейской общиной⁸. Для этой-то общины и был составлен богословский текст, адаптировавший образ «исторического Иисуса» к ее конкретным пастырским нуждам. Иными словами, автор Евангелия якобы вложил в уста Иисуса то, что считал полезным для своей общины, а не то, что Иисус говорил в действительности. Об ошибочности и порочности такого подхода сегодня говорят многие ученые⁹.



Святые
еванге-
листы.
Я. Йор-
данс.
1620 г.

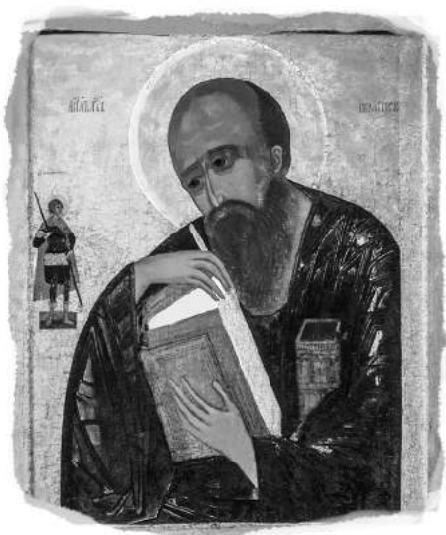
.....

Подробно разбирая аргументы исследователей XX в., считавших, что автором четвертого Евангелия не мог быть один из двенадцати апостолов, ученый защищает традиционную атрибуцию этого Евангелия Иоанну, сыну Зеведееву. См. также: *Burge G. M. Interpreting the Gospel of John. P. 34–55.*

⁷ См., напр.: *Brown R. E. The Community of the Beloved Disciple. P. 25–58; Moloney F. J. "A Hard Saying". P. 111–130.*

⁸ См.: *Martyn J. L. History and Theology in the Fourth Gospel. P. 64–68.* Автор предлагает красочную «реконструкцию» конфликта между «Иоанновой общиной» и местной синагогой. Основная проблема подобного рода реконструкций заключается в том, что они не основаны на каких-либо исторических данных и являются плодом фантазии ученых.

⁹ См., в частности: *Köstenberger A. J. A Theology of John's Gospel and Letters. P. 56–60.* Конструктивную критику представления об «Иоанновой общине» как раннехристианской секте см. в: *Fuglseth K. S. Johannine Sectarianism in Perspective. P. 9–28,*



Апостол
Иоанн.
Икона.
XVI в.

Безусловно, у автора четвертого Евангелия было свое видение описываемых событий: оно помогло ему поместить их в ту богословскую раму, которая четко просматривается уже в прологе его Евангелия (Ин. 1:1–18). Однако мы исходим из того, что это богословское видение сформировалось под влиянием тех слов Иисуса, которые евангелист слышал и донес до читателя с максимальной верностью оригиналу (а не наоборот: под влиянием этого богословского видения был якобы смоделирован тот образ Иисуса, который был необходим для «Иоанновой общины»).

Подобно пресловутому «источнику Q» «Иоаннова община», по-видимому, представляет собой научный фантом, зародившийся в умах исследователей четвертого Евангелия и получивший поддержку в научном сообществе без серьезного осмысления тех тяжелых последствий, которые принятие этого фантома имеет для понимания текста Евангелия. Сказанное не означает, что евангелист Иоанн не был членом конкретной церковной общины. Мы имеем в виду лишь то, что вопрос о его принадлежности к этой общине (о ней нет никаких достоверных сведений) не имеет отношения к тексту Евангелия, который должен рассматриваться вне зависимости от потенциальной читательской аудитории I века.

В настоящей книге мы рассмотрим те главы Евангелия от Иоанна, которые составляют оригинальный материал, не дублирующий синоптические Евангелия. Вне нашего поля зрения останутся только те сюжеты, которые были рассмотрены в книгах «Начало Евангелия» и «Чудеса Иисуса», а также повествования о страданиях, смерти и воскресении Иисуса (Ин. 13:1–30; 18:1–21:25). Об этих повествованиях речь пойдет в последней книге серии, где они будут рассмотрены параллельно с рассказами синоптиков.

353–360. См. также: *Keener C. S. The Gospel of John. Vol. 1. P. 149–152.*

Глава 1

АГНЕЦ БОЖИЙ



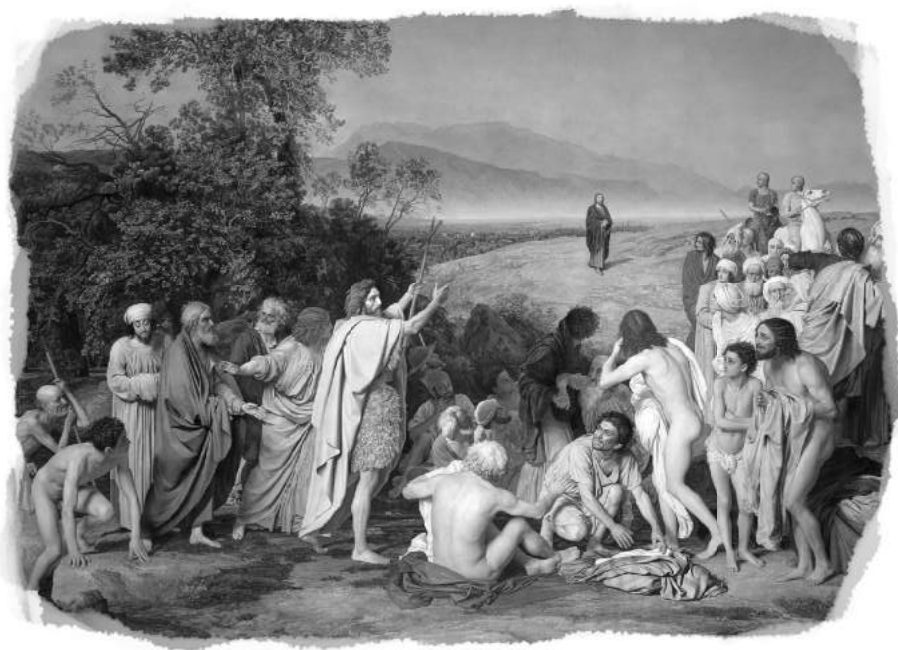


Мы начнем исследование Евангелия от Иоанна с пролога, имеющего ключевое значение для понимания основных богословских тем этого Евангелия. Весь текст пролога, за исключением двух вкраплений, в которых упоминается Иоанн Креститель, посвящен главному герою евангельского повествования — Иисусу Христу, Сыну Божию.

В современной научной литературе пролог Евангелия от Иоанна часто рассматривается как литургический гимн, служащий своего рода эпиграфом к этому Евангелию. Это мнение восходит к Р. Бультману, который в 1923 году выдвинул фантастическую гипотезу о том, что в основе пролога Евангелия от Иоанна лежит текст, изначально составленный на арамейском языке и использовавшийся сектой последователей Иоанна Крестителя. Евангелист якобы воспользовался этим текстом, но переделал его таким образом, чтобы он мог быть использован против данной секты¹. Гипотеза вызвала справедливую критику ученых, убедительно доказавших, что «дохристианский характер гимна более чем проблематичен, его арамейское происхождение невероятно»².

¹ *Bultmann R.* Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannesevangelium.

² *Käsemann E.* New Testament Questions of Today. P. 150.



Явление
Христа
народу.

*А. А. Ива-
нов.*

1837–

1857 гг.

И все же мнение Бульмана о том, что пролог Евангелия от Иоанна представляет собой «произведение культово-литургической поэзии»³, было некритично воспринято исследователями и продолжает кочевать из одного исследования в другое. Как полагают ученые, придерживающиеся данной теории, этот гимн изначально существовал самостоятельно и использовался в богослужении «Иоанновой общины»; затем он был включен в четвертое Евангелие⁴. В подтверждение теории приводят довод о том, что термин «Слово», имеющий ключевое значение в прологе, более нигде в Евангелии от Иоанна не используется применительно к Иисусу. Подчеркивают, что сама поэтическая структура

³ *Bultmann R.* The Gospel of John. P. 14.

⁴ Обзор научной дискуссии по данному вопросу см. в: *Brown R. E.* The Gospel according to John (I–XII). P. 21–23. См. также: *Keener C. S.* The Gospel of John. Vol. 2. P. 334–337.

пролога, его стиль и язык отличают его от прозаического текста, каковым является остальная часть Евангелия.

Между тем нам ничего не известно ни об «Иоанновой общине», ни о том богослужении, которое в ней совершалось, тогда как Евангелие от Иоанна дошло до нас в рукописной традиции в качестве цельного, связного текста, в котором пролог естественным образом перетекает в дальнейшее повествование. Любые попытки вычленить в Евангелии или в его прологе те или иные редакционные пласты, объявив отдельные слова или фразы восходящими к некоему гипотетическому первоисточнику, а другие — добавками, сделанными рукой позднейших редакторов, являются произвольными, зависящими не столько от объективных факторов, сколько от субъективных взглядов, вкусов и предпочтений того или иного ученого⁵.

Пролог Евангелия от Иоанна представляет собой «метафизическую поэму», которая «предшествует историческому рассказу»⁶. Он содержит суммарное изложение того богословия, которое ляжет в основу всего Евангелия

⁵ Так, напр., некоторые ученые видят в основе Евангелия от Иоанна некий «доиоаннов источник», с которым сначала работал евангелист, а затем последующие редакторы. Во всем прологе принадлежащими к этому источнику объявляют лишь стихи 6–7, которые при этом переиначиваются следующим образом: «Был человек, посланный от Бога, имя ему Иоанн. Он пришел для свидетельства, чтобы все уверовали через него». Именно такой текст якобы принадлежал последователям Иоанна Крестителя: Иоанн-евангелист добавил к нему «антикрестительные коррективы», а последующие редакторы расширили его до его настоящего вида. См.: Fortna R. T. *The Fourth Gospel and Its Predecessor*. P. 15–23. Вся эта «реконструкция» базируется на измышлениях Бульмана, не имеющих никаких подтверждений ни в рукописной традиции, ни в каких-либо иных источниках.

⁶ Templeton D. A. *The New Testament as True Fiction*. P. 171.

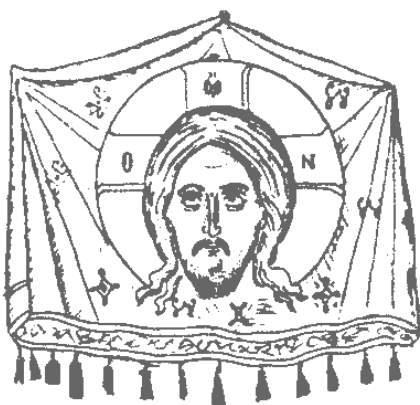
и всего корпуса писаний Иоанна, обладающего внутренней цельностью:

Логос, Слово Божие, сообщает разворачивающемуся действию космический масштаб и связывает [его] с ветхозаветной священной историей. Пролог указывает характерное для дальнейшего евангельского повествования разделение между верой и неверием (Ин. 1:10–13). Это разделение обусловлено тем, что одни люди принимали провозвестие Христа, другие нет. Пролог имплицитно содержит основные христологические идеи Евангелия: отвергается неверное представление о проповеди Иоанна Крестителя (1:6–8, 15), подчеркивается превосходство служения Христа по отношению к ветхозаветному закону (служению Моисея) (1:17–18), а Сам Христос исповедуется как воплощенное Слово Божие (1:1, 14). Обозначенная в прологе драма проигрывается в каждом последующем эпизоде Евангелия, где люди, встречающиеся с Христом, стремятся понять, кто Он. Некоторые (самарянка, слепорожденный, Марфа, Фома) обретают веру и исповедуют ее словами, близкими к прологу; другие же отрицают то, что уже было сказано в прологе⁷.

Пролог Евангелия от Иоанна особенно важен для понимания тех речей Иисуса, в которых Он говорит о Своем единстве с Отцом (Ин. 10:30), о Своем предвечном существовании (Ин. 8:58). Одним из главных обвинений, выдвинутых иудеями против Иисуса, было то, что Он *Отцем Своим*

⁷ Николай (Сахаров), иером. Евангелие от Иоанна. Структура и содержание. С. 711.

называл Бога, делая Себя равным Богу (Ин. 5:18). В прологе говорится и о равенстве Сына с Отцом, и о том, как «свои» не приняли Того, Кого Отец послал к ним. Конфликт между Иисусом и теми, кто не верует в Него, проходит через все четвертое Евангелие, и уже в прологе он находит свое отражение.





«В НАЧАЛЕ БЫЛО СЛОВО»

В первых пяти стихах Евангелия от Иоанна в кратких поэтических формулах изложены основополагающие догматы христианской веры, которые на страницах этого Евангелия будут последовательно раскрываться. Прежде всего, в них утверждается сущностное равенство между Богом и Его Словом. Божественное Слово — не одно из творений Божиих, появившихся по воле Бога во времени. Оно вневременно, искони присуще Богу и Само является Богом.

*В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово
было Бог.*

Оно было в начале у Бога.

*Все чрез Него на́чалο быть, и без Него ничто не на́-
чалο быть, что на́чалο быть.*

В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков.

И свет во тьме светит, и тьма не объяла его (Ин. 1:1–5).

Глагол εἶμι («быть»), употребленный шесть раз в прошедшем времени, указывает здесь на вечное — вневременное или довременное — бытие⁸. Трижды употребленный

⁸ См.: *Bernard J. H. A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John. Vol. 1. P. 2.*

глагол *γίγνομαι* («начинать быть», «рождаться»), напротив, указывает на начало истории мира во времени. Этим сразу же проводится четкая онтологическая грань между вечным бытием Слова, не имеющего начала, и бытием «всего», получившего начало от Слова и имеющего временный характер.

В первых пяти стихах пролога перед нами — целая серия богословских утверждений, каждое из которых (за исключением самого первого) связано с предыдущим, вытекает из него и дополняет его. Ключевые богословские понятия — начало, Слово, Бог, жизнь, свет — нанизываются на один и тот же смысловой стержень. Центральным в данной цепочке высказываний является утверждение о том, что *Слово было Бог* (Ин. 1:1). Именно это утверждение можно считать ключом к пониманию всего четвертого Евангелия.

Буквальный перевод первой фразы пролога звучит так: «В начале было Слово, и Слово было к Богу (*καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν*), и Слово было Богом (*καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος*)». Предлог *πρὸς* («к») указывает не столько на принадлежность, сколько на направление движения, потому выражение *πρὸς τὸν θεόν* скорее означает «к Богу», чем «у Бога». Оно показывает на изначальную, предвечную обращенность Слова Божия к Своему Источнику — Богу. Фраза *Оно было в начале у Бога* является смысловым повтором, замыкающим первое богословское утверждение Иоанна: Слово Божие изначально было у Бога, Оно не появилось в какой-то определенный момент или на каком-то этапе истории, Оно существовало всегда, неотъемлемо от Самого Бога.

Слова *В начале было Слово* (*Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος*) перекликаются с первыми словами книги Бытия: *В начале сотворил Бог небо и землю* (Быт. 1:1). Некоторые ученые считают весь пролог Евангелия от Иоанна комментарием на первые пять

стихов книги Бытия⁹. Сравнение пролога с греческим переводом книги Бытия показывает определенное терминологическое сходство¹⁰, которое вряд ли случайно:

<i>Быт. 1:1–4, 15, 24, 26–27</i> (по переводу Семидесяти)	<i>Ин. 1:1–5, 9, 10</i>
1. В начале (ἐν ἀρχῇ) сотворил Бог (θεός) небо и землю	1–3. В начале (ἐν ἀρχῇ) было Слово... И Слово было Бог (θεός). Оно было в начале (ἐν ἀρχῇ) у Бога
2–4. Земля же была безвидна и пуста, и тьма (σκότος) над бездною... И сказал Бог: да будет свет (φῶς). И стал свет (ἐγένετο φῶς). И увидел Бог свет (φῶς), что он хорош, и отделил Бог свет от тьмы (σκότους)	3. Все чрез Него начало быть (ἐγένετο). 5. И свет (φῶς) во тьме светит, и тьма (σκότος) не объяла его. 10. И мир чрез Него начал быть (ἐγένετο)
15. И да будут они светильниками на тверди небесной, чтобы светить (φαίνειν) на землю	5. И свет во тьме светит (φαίνει)
24. И сказал Бог: да произведет земля душу живую (ζῶσαν)	4. В Нем была жизнь (ζωή)
26. И сказал Бог: сотворим человека (ἄνθρωπον) по образу Нашему и по подобию Нашему	4. И жизнь была свет человеков (ἄνθρώπων)
27. И сотворил Бог человека (ἄνθρωπον) по образу Своему	9. Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека (ἄνθρωπον), приходящего в мир

Как видим, общий терминологический набор включает такие понятия, как ἀρχή (начало), θεός (Бог), φῶς (свет),

⁹ Borgen P. Philo, John and Paul. P. 76–80. Ср.: Borgen P. Logos Was the True Light. P. 109–113.

¹⁰ Evans C. A. Word and Glory. P. 78.

σκότος (тьма), ἄνθρωπος (человек), ζωή (жизнь), φαίνω (светить), γίγνομαι (быть, начинать быть, становиться). Однако если автор книги Бытия повествует о сотворении мира, ничего не говоря о том, что было до этого, то Иоанн начинает с того, что предшествовало сотворению мира: с вечного Слова, Которое было в начале у Бога и Которое было Богом. Если в книге Бытия термин «начало» относится к сотворению мира, то в Евангелии от Иоанна он указывает на вечность, предшествовавшую появлению времени.

Параллелизм между первой главой книги Бытия и прологом Евангелия от Иоанна не исчерпывается терминологическим сходством. За этим внешним сходством просматривается желание автора четвертого Евангелия напомнить читателю о том, с чего началась человеческая история. А она началась с того, что Бог сотворил человека по Своему образу и подобию, но человек через грехопадение отпал от Божественного света, был изгнан из рая, оказался во тьме грехов и страстей. Драма человеческой истории началась с грехопадения, но в конце этой драмы Сам *Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир* (Ин. 1:9), принимает на Себя человеческую плоть и вступает в сражение с силами тьмы, которая не способна объять его¹¹.

Почему Иоанн по отношению к Сыну Божию употребляет термин «Слово» (λόγος), редко встречающийся у других авторов? В аналогичном значении мы находим его только в прологе Евангелия от Луки, где говорится об *очевидцах и служителях Слова* (Лк. 1:2). В апостольских посланиях, за исключением Иоанна, этот термин чаще относится к Священному Писанию Ветхого Завета (например,

¹¹ Hengel M. The Prologue of the Gospel of John. P. 276.

Еф. 6:17) или учению Иисуса (Кол. 3:16) и лишь в редких случаях может быть истолкован как указывающий на Самого Иисуса, Сына Божия. Один из таких возможных случаев — Второе послание Петра, где говорится о том, что *вначале Словом Божиим небеса и земля составлены из воды и водою... А нынешние небеса и земля, содержимые тем же Словом, сберегаются огню на день суда и погибели нечестивых человеков* (2 Пет. 3:5, 7).

Употребление Иоанном термина «Слово» иногда связывают с влиянием греческой философии и Филона Александрийского. В греческой философии, начиная с Гераклита, термин «логос» (буквально означающий не только «слово», но и «смысл», «понятие») использовался применительно к вечному закону, определяющему бытие всех вещей, всеобщей целесообразности и осмысленности, лежащей в основе мироздания.

В учении Филона доминирует стоическая концепция Логоса как разумного начала, лежащего в основании всего мироустройства¹². В трактате «О сотворении мира» Логос представлен как умопостигаемый мир — тот образец, по которому Бог создавал мир материальный¹³. Согласно Филону, Логос — та сила, которая придает порядок и стройность хаотичному миру идей: «Подобно тому как образ града, созданный в уме зодчего, не имеет какого-либо места вовне, но запечатлен в душе его создателя, точно так же и мир, составленный из идей, не может иметь никакого другого места, кроме Божественного Логоса, упорядочившего это»¹⁴. Филон называет мир младшим сыном

¹² Cullmann O. The Christology of the New Testament. P. 256.

¹³ Филон Александрийский. О сотворении мира. 25 (Opera. Vol. 1. P. 7–8).

¹⁴ Там же. 20 (Opera. Vol. 1. P. 6).

Бога, в отличие от Логоса, старшего сына¹⁵. Функции этого старшего сына, называемого также первородным, идентичны функциям Логоса: «Отец всего сущего повелел взойти старшему своему сыну, которого в другом месте назвал первородным, а тот, родившись, давал облик и форму вещам, взирая на первоначальные образцы Его и воспроизводя тем самым пути Отца своего»¹⁶. Логос — это «первообраз» (*παράδειγμα*)

человеческого ума и «отражение» (*ἀπεικόνισμα*) Творца¹⁷, то есть он, «сам будучи отражением Бога, в свою очередь служит первообразом для человека»¹⁸. Логос также называется первородным сыном¹⁹ и вторым богом (*δεύτερος θεός*)²⁰. По словам Филона, Логос является «богом нас, несовершенных»²¹.

Смысловое и даже вербальное сходство некоторых формулировок Филона и Иоанна Богослова давно замечено учеными. В 1955 году на него обратил внимание крупнейший английский исследователь Нового Завета Ч. Додд



Филон
Александрийский.
Гравюра.
XIX в.

¹⁵ *Его же*. О том, что Бог неизменяем. 31 (Opera. Vol. 2. P. 63).

¹⁶ *Его же*. О смешении языков. 63 (Opera. Vol. 2. P. 241).

¹⁷ *Его же*. О том, кто наследует Божественное. 231–232 (Opera. Vol. 3. P. 52).

¹⁸ Муретов М. Д. Учение о Логосе. С. 388.

¹⁹ Филон Александрийский. О сельском хозяйстве. 12 (Opera. Vol. 2. P. 106).

²⁰ *Его же*. Вопросы на книгу Бытия. 2, 62 (Les œuvres complètes. T. 33); Фрагменты (Opera Omnia. Vol. 5. P. 175).

²¹ *Его же*. Аллегории законов. III, 207 (Opera. Vol. 1. P. 159).

(1884–1973). В своем фундаментальном труде «Интерпретация четвертого Евангелия» он указал на то, что в этом Евангелии «присутствует целый ряд идей, имеющих замечательное сходство с идеями эллинистического иудаизма, представленного в трудах Филона». Однако идеи эти развиты по-иному:

Логос, который у Филона никогда не является личным, за исключением серии неустойчивых метафор, в Евангелии представлен как личность, находящаяся в личных взаимоотношениях как с Богом, так и с людьми, и имеющая свое место в истории... Логос Филона никогда не является объектом веры и любви. Воплощенный Логос четвертого Евангелия — одновременно любящий и любимый: любить Его и верить в Него — в этом заключается суть того богопознания, которое дает вечную жизнь²².

За семьдесят лет до Додда всестороннее исследование связи между Филоном и Евангелием от Иоанна сделал профессор Московской духовной академии М. Д. Муретов (1851–1917). В своем труде, увидевшем свет в 1885 году и оставшемся незамеченным на Западе (как это часто бывало с трудами русских ученых), Муретов подчеркивает, что для Филона Логос — одно из творений Божиих, а отнюдь не предвечный, изначально присущий Богу нетварный Сын Божий. Муретов сводит характеристики Логоса у Филона к четырем основным: 1) Логос как имманентно-безличная форма самооткровения Божества; 2) Логос как тварно-личный посредник между Богом и миром;

²² *Dodd C. H. The Interpretation of the Fourth Gospel. P. 73.*

3) Логос как средняя между Богом и человеком богочеловеческая природа; 4) Логос как универсальный искупитель мира, первосвященник, ходатай и молитвенник, непрестанно предстоящий перед престолом Божиим. Ученый приходит к выводу о том, что, несмотря на внешнее сходство, идеи Филона скорее созвучны некоторым раннехристианским ересьям (в частности, евионитству и докетизму), чем собственно христианству²³.

Параллели между Филоном и четвертым Евангелием не исчерпываются темой Логоса. Есть по крайней мере еще три образа, общие для двух авторов: Бог как свет, Бог как источник воды и Бог как пастырь²⁴. По словам Филона, «Бог есть свет... и не только свет, но и архетип всякого другого света, даже старейший и высший всякого архетипа»²⁵. Греческий писатель называет Бога вечным источником жизни²⁶, а Божественный Логос — источником премудрости²⁷. Земля, вода, воздух, огонь, растения и животные, согласно Филону, «ведóмы согласно правде и закону Богом, Пастырем и Царем, Который поставил над



Профессор
Москов-
ской
духовной
академии
Митрофан
Дмитри-
евич
Муретов

²³ Муретов М. Д. Учение о Логосе. С. 339–440, 443.

²⁴ Dodd C. H. The Interpretation of the Fourth Gospel. P. 55–60.

²⁵ Филон Александрийский. О сновидениях. 1. 75 (Opera. Vol. 3. P. 221).

²⁶ Его же. О бегстве и обретении. 198–199 (Opera. Vol. 3. P. 152).

²⁷ Там же. 97 (Opera. Vol. 3. P. 131).

[ними] Своего истинного Логоса и первородного сына, принявшего заботу об этом священном стаде, словно некий наместник великого царя»²⁸.

При этом остается недоказанным существование прямой связи между Филоном и ранним христианством. На вопросы о том, мог ли Филон быть знаком с христианскими идеями и мог ли Иоанн Богослов заимствовать свою терминологию у Филона, напрашиваются отрицательные ответы²⁹. Вместе с тем можно говорить об общем корне, из которого протекают многие идеи Филона и Иоанна Богослова: этим корнем является Ветхий Завет, в особенности повествование книги Бытия о сотворении мира³⁰, которое Филон подробно комментирует. Все образы, используемые Филоном, заимствованы им из Ветхого Завета; для автора четвертого Евангелия, как и для Самого Иисуса, Ветхий Завет также является первоисточником, к которому он постоянно обращается.

Истоки учения Иоанна о Логосе можно найти в ветхозаветной традиции, а именно — в упоминаниях о Слове Божием у пророков, в псалмах, в исторических и учительных книгах Библии. Согласно Ветхому Завету, Слово Господа пребывает вечно (Ис. 40:8), оно навеки утверждено на небесах (Пс. 118:89). Оно является той силой, посредством которой Бог управляет природой и всем мирозданием: *посылает слово Свое на землю; быстро течет слово Его; дает снег, как волну; сыпет иней, как пепел; бросает град Свой кусками; перед морозом Его кто устоит? Пошлет слово Свое, и все растает; подует ветром Своим, и потекут воды* (Пс. 147:4–7).

²⁸ Филон Александрийский. О сельском хозяйстве. 51 (Opera. Vol. 2. P. 105–106).

²⁹ Ср.: Keener C. S. The Gospel of John. Vol. 1. P. 343–347.

³⁰ Evans C. A. Word and Glory. P. 112–113.

Слово Господа не подобно слову человеческому: оно подобно огню или молоту, разбивающему скалу (Иер. 23:29). Слово Божие никогда не возвращается к Богу тщетным (Ис. 55:11); ни одно слово Божие не остается неисполненным (Нав. 21:45; 23:14–15). Слово Божие действует без промедления: *Он сказал, — и сделалось; Он повелел, — и явилось* (Пс. 32:9). Слово Божие обладает целительной силой (Пс. 106:20). В то же время всемогущее слово Божие, как грозный воин с мечом в руках, является инструментом Божиего суда и наказания (Прем. 18:15–16).

Слово Божие связано с Духом Божиим: *Дух Господень говорит во мне, и слово Его на языке у меня* (2 Цар. 23:2). При сотворении мира Слово и Дух действуют совместно: *Словом Господа сотворены небеса, и духом уст Его все воинство их* (Пс. 32:6). Этот стих псалма привлек особое внимание христианских толкователей, которые увидели в нем указание на участие Слова Божия и Святого Духа в сотворении мира.

Еще одной параллелью к учению четвертого Евангелия является образ Премудрости Божией в иудейской литературе Премудрости³¹. На эту связь обращают внимание многие исследователи³². Иногда Премудрость описывается в Библии как одно из качеств Бога: *у Него премудрость и сила; Его совет и разум* (Иов 12:13), *у Него могущество и премудрость* (Иов 12:16), *дивны судьбы Его, велика премудрость Его* (Ис. 28:29). Однако в трех библейских книгах — Притчей Соломоновых, Премудрости Соломона и Премудрости Иисуса, сына

³¹ Под литературой Премудрости понимаются семь библейских книг: Иова, Псалтирь, Притчи Соломоновы, Екклесиаст, Песнь песней, Премудрость Соломона и Премудрость Иисуса, сына Сирахова (последние две не включены в еврейский канон).

³² См., в частности: *Rochais G. La formation du Prologue* (Jn. 1. 1–18). P. 173–182; *Keener C. S. The Gospel of John*. Vol. 1. P. 352–355.

Сирахова, — Премудрость предстает как сила Божия, наделенная чертами живого духовного существа:

Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони; от века я помазана, от начала, прежде бытия земли. Я родилась, когда еще не существовали бездны, когда еще не было источников, обильных водою. Я родилась прежде, нежели водружены были горы, прежде холмов, когда еще Он не сотворил ни земли, ни полей, ни начальных пылинок вселенной. Когда Он уготовлял небеса, я была там. Когда Он проводил круговую черту по лицу бездны, когда утверждал вверху облака, когда укреплял источники бездны, когда давал морю устав, чтобы воды не переступали пределов его, когда полагал основания земли: тогда я была при Нем художницею, и была радостью всякий день, веселясь пред лицом Его во все время, веселясь на земном кругу Его, и радость моя была с сынами человеческими (Притч. 8:22–31).

Здесь Премудрость представлена как присущая Богу изначально творческая сила, которая «искони» пребывала с Богом и участвовала в процессе сотворения мира. Она также служила связующим звеном между Богом и людьми. О том, что Премудрость присуща Богу от века, не имеет начала и конца, что она была помощницей Бога при сотворении мира и человека, говорится и в других библейских книгах (Прем. 9:1–2, 9; Сир. 24:1–10). Это сближает Премудрость со Словом Божиим, как оно представлено в Ветхом Завете.

Об участии Слова Божия в сотворении мира говорят слова евангелиста: *Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть* (Ин. 1:3) и *мир чрез*

Него начал быть (Ин. 1:10). Эти слова перекликаются с цитированным стихом псалма о сотворении небес Словом Господа (Пс. 32:6), а также с приведенными словами из книги Притчей о Премудрости как изначально присущей Богу созидательной силе (Притч. 8:22–31).

Выражение *что начало быть* (ὁ γέγονεν) стоит на стыке двух фраз. В наиболее древних рукописях разделительный знак, соответствующий современной точке, поставлен не после него, а перед ним: соответственно, по смыслу оно относится не к тому, что ему предшествовало, а к тому, что за ним следует. В этом случае текст должен быть переведен следующим образом: «Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть. То, что начало быть в Нем, было жизнью (ὁ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἡν)». Такому пониманию следовали некоторые древние толкователи³³. Однако Иоанн Златоуст считал это понимание неправильным и еретическим, поскольку им пользовались те, кто, отрицая Божество Святого Духа, видел в слове «жизнь» указание на Духа: «После слова “ничто” мы не будем ставить точку, как делают еретики. Они, желая доказать, что Дух Святой есть тварь, читают так: “что начало быть, в нем была жизнь”. Но в таком чтении нет смысла»³⁴.

И жизнь была свет человеков. Свет — важнейшее понятие, которое вводится Иоанном по отношению к Сыну Божию. Тема света станет центральной в его Евангелии и во всем корпусе его писаний: в 11-й главе настоящей книги мы остановимся на ней более подробно.

³³ Ashton J. Understanding the Fourth Gospel. P. 152; Aland K. Synopsis quattuor Evangeliorum. P. 1.

³⁴ Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна. 5, 1 (PG 59, 53). Рус. пер.: С. 43.





Едино-
родный

Сын
Слово

Божие.

В. М. Вас-
нецов.

1885–

1886 гг.

Слова евангелиста о том, что *в Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков*, перекликаются со словами Псалмопевца: *Ибо у Тебя источник жизни; во свете Твоем мы видим свет* (Пс. 35:10). Связь между жизнью и светом подчеркивается и в ряде других ветхозаветных текстов, например: *Ибо Ты избавил душу мою от смерти... чтобы я ходил пред лицом Божиим во свете живых* (Пс. 55:14); *Вот, все это делает Бог два-три раза с человеком, чтобы отвести душу его от могилы и просветить его светом живых* (Иов 33:29–30).

Жизнь — одно из ключевых понятий Иоанновского корпуса. В Евангелии от Иоанна Иисус говорит о Своем Отце как Источнике жизни и о Самом Себе как Источнике жизни: *Ибо, как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе* (Ин. 5:26). О Себе Он также говорит: *Я пришел для того, чтобы имели жизнь и имели с избытком* (Ин. 10:10). Под жизнью здесь понимается то, что во многих других случаях в Евангелиях обозначается понятием «жизнь вечная». Это не просто жизнь в ее временном, земном измерении: это то вечное бытие,

для которого Бог создал людей. «Жизнь вечная» на языке Евангелий синонимична «Царству Небесному». Сын Божий, как и Бог Отец, является Источником жизни: Он дает жизнь верующим в Него (Ин. 10:28). Своим ученикам Иисус говорит: *Я есмь воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет. И всякий, живущий и верующий в Меня, не умрет вовек* (Ин. 11:25–26). Приобщение к жизни и избавление от смерти ставится здесь в прямую зависимость от веры в Иисуса как Сына Божия.

В словах *и тьма не объяла его* тьма выступает не просто как отсутствие света, но как «агрессивная сила, которая противостоит свету и стремится одолеть его. Тем не менее свет животворной силы Божией не подавляется тьмой»³⁵.

В четвертом и пятом стихах пролога повествование из сферы вечного бытия переходит туда, где будет разворачиваться действие евангельской истории: в мир, населенный людьми. Именно в этот мир нисходит Божественный Свет, и тьма, которая некогда поглотила первого человека Адама, не поглощает его.



³⁵ Painter J. "The Light Shines in the Darkness...". P. 45.



«И СЛОВО СТАЛО ПЛОТИЮ»

После небольшой вставки, касающейся Иоанна Крестителя (она будет рассмотрена позже), евангелист, продолжая говорить о Слове Божиим как истинном Свете, вкратце излагает всю сюжетную линию евангельского повествования:

Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир. В мире был, и мир чрез Него на́чал быть, и мир Его не познал. Пришел к своим, и свои Его не приняли. А тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими, которые ни от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога родились (Ин. 1:9–13).

Трижды в рассматриваемом отрывке использовано слово «мир» (*κόσμος*), которое будет играть важную роль в прямой речи Иисуса, как она отражена в Евангелии от Иоанна. Иисус использует слово «мир» отнюдь не для описания мира природы со всей его красотой и привлекательностью: мир — это сообщество людей, противопоставивших себя Богу, объединенных враждой против Него³⁶.

³⁶ Ср.: Koester C. R. The World of Life. P. 81.

Противопоставление мира и Божественной реальности — лейтмотив многих диалогов Иисуса. Иудеи услышат от Него: *Вы от нижних, Я от вышних; вы от мира сего, Я не от сего мира* (Ин. 8:23). Своим ученикам Он скажет в прощальной беседе: *Если бы вы были от мира, то мир любил бы свое; а как вы не от мира, но Я избрал вас от мира, потому ненавидит вас мир* (Ин. 15:19). И, молясь о них Отцу, будет говорить: *Не о всем мире молю, но о тех, которых Ты дал Мне... Я уже не в мире, но они в мире... Я передал им слово Твое; и мир возненавидел их, потому что они не от мира, как и Я не от мира* (Ин. 17:9, 11, 14). Наконец, Пилату Иисус скажет: *Царство Мое не от мира сего* (Ин. 18:36).

Мир — это то пространство, где свет соседствует с тьмою, где правда и ложь переплетены, зло и добро сосуществуют. В это пространство вторгся с небес Свет Божий для того, чтобы озарить его изнутри и привести его к спасению.

«Свои», о которых здесь говорится, это прежде всего народ израильский. Этому народу Бог вверил знание о Себе и дал обетование о приходе Мессии. Каким образом случилось, что в Иисусе народ не распознал посланного к нему Мессию? Ответом на этот вопрос станет все Евангелие, но уже пролог ясно и недвусмысленно констатирует факт отвержения Мессии богоизбранным народом. В то же время справедлив вопрос: насколько «свои» могут отождествляться с израильским народом в его целокупности? Ответ на этот вопрос можно найти уже в тексте пролога.

«Своим» здесь противопоставляются те, кто уверовал во имя Иисуса. Вера является одной из основных богословских категорий Нового Завета и одним из наиболее часто встречающихся в прямой речи Иисуса понятий. Исцелившимся от Него людям Иисус указывал на веру как источник исцеления:

Вера твоя спасла тебя (Мф. 9:22; Мк. 5:34; 10:52; Лк. 7:50; 8:48; 17:19; 18:42). Некоторых Он спрашивал о вере перед тем, как исцелить их (Мф. 9:28 и др.). Ученикам Иисус говорил: *Если вы будете иметь веру с горчичное зерно и скажете горе сей: «перейди отсюда туда», и она перейдет; и ничего не будет невозможного для вас* (Мф. 17:20). У Иоанна термин «вера» употребляется всего один раз (1 Ин. 5:4), зато глагол «веровать» встречается многократно в разных значениях, в том числе в прямой речи Иисуса. Объектом веры у Иоанна чаще всего становятся слова Иисуса (Ин. 5:47), дела Иисуса (Ин. 10:37–38) и Сам Иисус как Сын Божий (Ин. 9:35).

С одной стороны, противопоставление Мессии и богоизбранного народа — один из лейтмотивов Евангелия от Иоанна. Эта тема проходит через весь корпус Иоанновых писаний, и уже в прологе Евангелия она заявлена с максимальной резкостью. Иоанн с самого начала готовит читателя к рассказу о земной жизни Иисуса и ее финале — Его распятии на кресте. Божественный план спасения людей, выразившийся в том, что Бог стал человеком, встречает неприятие и отторжение тех людей, которые считали себя богоизбранным народом. Боговоплощение становится источником конфликта, сопротивления, и этот конфликт, подробно раскрытый Иоанном на страницах Евангелия, находит отражение уже в прологе.

Но, с другой стороны, значение пролога не сводится к описанию конфликта между Богом и одним конкретным народом: речь в нем идет о взаимоотношениях между Богом и миром. Как отмечает исследователь, Евангелие от Иоанна «заключает в себе всю драму взаимоотношений между Богом и человечеством, и Иисус — ее главный персонаж»³⁷.

³⁷ Johnson L. T. The Real Jesus. P. 156.

Драма отношений Бога с народом израильским описана на страницах Ветхого Завета, где Бог предстает в образе ревнивого мужа (Исх. 34:14; 20:5; Ис. 54:5), а народ — в образе Его неверной и блудливой жены (Исх. 34:15–17; Иер. 3:6–9; Иез. 16:1–43). Но Новый Завет, и особенно Евангелие от Иоанна, выводит читателя за пределы ветхозаветной проблематики. В этом Евангелии говорится о Боге, Который возлюбил не один народ, но весь мир, — и возлюбил настолько, что *отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную* (Ин. 3:16). Водораздел, таким образом, проходит не между израильским народом и другими народами, а между уверовавшими и не уверовавшими, к какому бы народу они ни принадлежали.

В этом контексте можно говорить о том, что «свои» в прологе Евангелия от Иоанна — это не весь богоизбранный народ, но те его представители, которые не приняли Иисуса как посланного к ним Мессию. Не случайно утверждение о том, что *свои Его не приняли*, следует за словами: *мир Его не познал*. Речь не идет о *целом* народе или обо *всем* мире. Речь идет обо всех не уверовавших и отвергнувших Иисуса как Бога и Спасителя, вне зависимости от их этнической принадлежности.

Точно так же и уверовавшие принадлежат не только к израильскому народу. Они становятся чадами Божиими не по рождению, а по вере. Через веру они усыновляются Богу, рождаются от Него не по плоти, а по духу. Тема рождения свыше станет центральной в беседе Иисуса с Никодимом: в ней Иисус разъясняет, что рождение свыше — это рождение *от воды и Духа* (Ин. 3:4–5). Иными словами, верующие в Сына Божия усыновляются Богу через крещение. Таким образом, в прологе намечаются контуры одной из



Беседа
Христа
с фарисеем
Никоди-
мом.
Фреска.
XIX в.

главных тем Евангелия от Иоанна — темы воды живой, источником которой является Иисус (Ин. 4:10–15; 7:37–39).

Наконец, евангелист подводит к серии утверждений, касающихся значения боговоплощения для израильского народа и для всего человечества:

И Слово стало плотью, и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу, как Единородного

от Отца... И от полноты Его все мы приняли и благодать на благодать, ибо закон дан чрез Моисея; благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа. Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил (Ин. 1:14, 16–18).

Эти слова указывают на сердцевинный пункт евангельской истории — воплощение Слова Божия. Логос, о Котором шла речь с самого первого стиха, имеет личный, персональный характер. То самое Слово, Которое изначально, от вечности предсуществовало у Бога, Которое пребывает в личном общении с Богом, становится «плотью»³⁸.

Формула «Слово стало плотью» создает резкий контраст между христианским богословием и греческой философско-богословской мыслью, которая не могла представить себе чего-либо более противоположного и несовместимого,

³⁸ Schnackenburg R. The Gospel according to St. John. Vol. 1. P. 266.

чем Логос и плоть, особенно если с плотью ассоциируется идея страдания³⁹. Именно идея воплощения Слова — то, что радикальным образом отличает богословие Нового Завета от спекуляций Филона Александрийского о Логосе.

Как отмечает крупный немецкий исследователь Нового Завета М. Хенгель, в Евангелии от Иоанна под термином «плоть» (σάρξ) понимается «человек в его тварной человеческой телесности, ставший жертвой греха, то есть эгоизма, и как следствие — смерти; человек, который находится в оппозиции духу Божию и который не способен сам познать Бога и, следовательно, достичь вечной жизни»⁴⁰. В качестве примеров ученый указывает на Ин. 3:6 (*Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух*), Ин. 6:63 (*Дух животворит; плоть не пользует нимало*), Ин. 8:15 (*Вы суждите по плоти; Я не сужу никого*). Все эти примеры взяты из прямой речи Иисуса. К ним можно добавить слова, сказанные Иисусом в Гефсиманском саду: *Дух бодр, плоть же немощна* (Мф. 26:41; Мк. 14:38).

Слово «плоть» в качестве указания на человечество в целом используется во многих ветхозаветных текстах. Один из них, хорошо известный раннехристианской общине, поскольку ассоциировался с личностью и служением Иоанна Крестителя, заслуживает того, чтобы привести его здесь:

Глас вопиющего в пустыне: приготовьте путь Господу, прямыми сделайте в степи стези Богу нашему; всякий дол да наполнится, и всякая гора и холм да понизятся, кривизны выпрямятся и неровные пути

³⁹ Grillmeier A. Christ in Christian Tradition. Vol. I. P. 31.

⁴⁰ Hengel M. The Prologue of the Gospel of John. P. 269.



Ангел
пустыни.
Икона.
XVII в.

сделаются гладкими; и явится слава Господня, и узрит всякая плоть [спасение Божие]... Всякая плоть — трава, и вся красота ее — как цвет полевой... Трава засыхает, цвет увядает, а слово Бога нашего пребудет вечно (Ис. 40:3–6, 8).

Три ключевых понятия, присутствующих в прологе Евангелия от Иоанна, употреблены в этом тексте из Книги пророка Исаии: плоть, слава Господня, слово Бога. Время, о котором пророчески говорится у Исаии, наступило, когда Слово Божие, пребывающее вовек, *стало плотью*. Именно в этом событии воплощения Слова была явлена слава Господня, и всякая плоть человеческая узрела спасение.

Слово, ставшее плотью, по словами евангелиста, *обитало с нами* (ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν). Здесь употреблен глагол σκηνόω, буквально означающий «жить в палатке». Он указывает на то, что пребывание Слова среди людей было временным: Божественный Логос пришел на землю не для того, чтобы остаться на ней навсегда. Некоторые ученые видят связь между глаголом σκηνόω и ветхозаветной скинией (Исх. 25:13), которая была местом пребывания Бога среди людей⁴¹.

⁴¹ Kerr A. R. The Temple of Jesus' Body. P. 121–123.

Дважды в прологе Евангелия от Иоанна применительно к Логосу употреблен термин «Единородный»⁴². В первом случае речь идет о «Единородном от Отца», во втором — о «Единородном Сыне» (μονογενὴς υἱός), или «Единородном Боге» (μονογενὴς θεός). Чтение «Единородный Бог» встречается во многих древних и авторитетных рукописях⁴³. Это чтение известно целому ряду авторов IV века⁴⁴. С другой стороны, выражение «Единородный Сын» прочно вошло в литургическую традицию⁴⁵. Ученое сообщество разделено во взгляде на то, какое из двух чтений было оригинальным⁴⁶.

Термин «Единородный», как явствует из последующего повествования, принадлежит Самому Иисусу, Который употребляет его применительно к Себе в беседе с Никодимом: *Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную... Верующий в Него не судится, а неверующий уже осужден, потому что не уверовал во имя Единородного Сына Божия* (Ин. 3:16, 18). Применительно к Иисусу этот

⁴² О значении этого термина см.: Keener C. S. The Gospel of John. Vol. 1. P. 412–416.

⁴³ Aland K. Synopsis quattuor Evangeliorum. P. 2.

⁴⁴ См.: Василий Великий. Письмо 38. Григорию брату о различии сущности и ипостасей. 4 (PG 32, 329). Рус. пер.: С. 96; Амфилохий Иконийский. О правой вере (Amphilochii Iconiensis Opera. P. 315). Рус. пер.: С. 408; Григорий Нисский. Большое огласительное слово. 39 (PG 45, 101). Рус. пер.: С. 105; Григорий Нисский. К Авлавию о том, что не три Бога (PG 45, 129). Рус. пер.: С. 125.

⁴⁵ Ср. известное песнопение, авторство которого приписывается византийскому императору Юстиниану I (VI в.): «Единородный Сыне и Слове Божий, безсмертен Сый...»

⁴⁶ Краткий обзор научной дискуссии по данному вопросу см. в: Harris E. Prologue and Gospel. P. 101–105.

термин встречается еще лишь один раз в корпусе Иоанновых писаний: *Любовь Божия к нам открылась в том, что Бог послал в мир Единородного Сына Своего, чтобы мы получили жизнь через Него* (1 Ин. 4:9). У других новозаветных авторов этот важнейший богословский термин не встречается.

В последующей богословской и литургической традиции христианской Церкви он займет важное место как один из основных эпитетов Сына Божия. В контексте учения о предвечном существовании Сына Божия у Бога термин «Единородный» указывает на единственность и уникальность рождения Сына от Отца: у Отца нет и не может быть другого Сына, Которого можно назвать сущим в недре Отчем. Слово «недро» (*κόλπος*), употребленное здесь Иоанном, обычно применяется по отношению к материнской утробе. Если по человеческой природе Иисус был зачат во чреве Своей Матери, то по Божественной природе Он всегда пребывал в недре Бога Отца, то есть внутри Божественной сущности.

Еще три важных понятия, имеющих отношение к Сыну Божию, вводятся Иоанном в прологе: слава, благодать и истина.

Термин «слава Божия» или «слава Господня» (*כבוד יהוה* *kəḇod Yāhwē*) нередко встречается в Ветхом Завете. В это понятие вкладывали прежде всего представление о таинственном присутствии Божиим, являемом в зримых образах. Слава Божия явилась народу израильскому в облаке, когда народ возроптал на Господа (Исх. 16:7–10); слава Божия сошла в виде облака на гору Синай и пребывала на ней в течение шести дней: вид славы Божией при этом описывается как огонь поядующий (Исх. 24:15–17). Слава Божия нередко оказывается локализованной в каком-либо конкретном месте или связанной с тем или иным священным предметом:

облако славы Божией наполняет скинию завета (Исх. 40:34–35), оно же является над золотой крышкой ковчега (Лев. 16:13). Крышка ковчега, вернее пространство над ней, было местом особого присутствия славы Божией: *Там Я буду открываться тебе и говорить с тобою над крышкою* (Исх. 25:22).

Слова *и мы видели славу Его* (καὶ ἑθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ) открывают длинный список мест из четвертого Евангелия, в которых используются глаголы, обозначающие видение. В общей сложности насчитывается 114 случаев употребления этих глаголов в Евангелии от Иоанна; из них глагол θεάομαι («видеть», «смотреть», «разглядывать») использован только 6 раз, βλέπω («видеть», «смотреть») — 17 раз, θεωρέω («смотреть», «наблюдать», «созерцать», «видеть») — 24 раза; чаще всего — 67 раз — используются глагол ὁράω («видеть», переносно: «воспринимать», «понимать») и производные от него формы⁴⁷. При помощи этих глаголов евангелист нередко передает идею внутреннего, духовного зрения, которое открывается в человеке благодаря вере в Иисуса как Сына Божия.

Иногда в словах *и мы видели славу Его* усматривают аллюзию на событие Преображения Господня, описанное у синоптиков (Мф. 17:1–6; Мк. 9:2–7; Лк. 9:28–35). В повествовании Луки об этом событии термин «слава» употреблен применительно к преображенному состоянию Иисуса, свидетелем которого стали ученики (Лк. 9:34). Апостол Петр также употребляет это понятие в рассказе о Преображении: *Ибо Он принял от Бога Отца честь и славу, когда от величественной славы принесся к Нему такой глас: Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение. И этот глас,*

⁴⁷ Waetjen H. C. The Gospel of the Beloved Disciple. P. 129.

принесшийся с небес, мы слышали, будучи с Ним на святой горе (2 Пет. 1:17–18).

Иоанн был одним из трех учеников, которых Иисус взял с Собой на гору. Следовательно, он был свидетелем события Преображения, хотя и не описывает его в своем Евангелии (предположительно потому, что его уже описали другие евангелисты). Думается, однако, что слова *и мы видели славу Его* в прологе его Евангелия относятся не только к Преображению. Термин «слава» — один из наиболее часто встречающихся у Иоанна. Вся жизнь Иисуса, включая Его страдания и смерть, представлены у Иоанна как явление славы Божией. Сам Иисус в Евангелии от Иоанна раскрывает это понятие применительно к Богу и к Самому Себе. Поэтому в прологе термин «слава» относится ко всему событию пришествия в мир Бога, ставшего человеком.

Термин «благодать» (*χάρις*), трижды употребленный Иоанном в прологе, имеет важное значение для новозаветного богословия. В синоптических Евангелиях он встречается всего дважды, оба раза у Луки: в словах ангела, обращенных к Марии (Лк. 1:30: *ибо Ты обрела благодать у Бога*), и в словах самого евангелиста об отроке Иисусе (Лк. 2:40: *и благодать Божия была на Нем*). В апостольских посланиях этот термин встречается неоднократно в составе приветствий, обращенных к адресатам, а также в качестве самостоятельного богословского понятия. Подчеркивая значимость новозаветного откровения, Иоанн употребляет выражение «благодать на благодать», выдающее семитский строй мышления (повторение термина для усиления его значения — один из характерных приемов в семитских языках).

Наконец, мы не можем оставить без внимания термин «истина» (*ἀλήθεια*), трижды употребленный Иоанном в прологе. Этот термин не присутствует ни в одном



Преобра-
жение.
Мозаика.
Ок. 565–
566 гг.

из синоптических Евангелий, у Иоанна же он встречается 22 раза⁴⁸ и принадлежит к словарию Самого Иисуса. В беседе с самарянкой Иисус говорит об истинных поклонниках, которые поклоняются Богу *в духе и истине* (Ин. 4:23–24). Свой суд и Свое свидетельство Иисус называет истинными (Ин. 8:13–16). Уверовавшим в Него иудеям Он говорит: *и познаёте истину, и истина сделает вас свободными* (Ин. 8:32). Наконец, дважды Иисус отождествляет с истиной Самого Себя. Один раз в беседе с иудеями, когда говорит об Иоанне Крестителе: *Есть другой, свидетельствующий о Мне; и Я знаю, что истинно то свидетельство, которым он свидетельствует о Мне. Вы посылали к Иоанну, и он засвидетельствовал об истине* (Ин. 5:32–33; здесь «свидетельство о Мне» идентично «свидетельству об истине»). Второй раз — в беседе с Фомой, которому говорит: *Я есмь путь и истина и жизнь* (Ин. 14:6).

⁴⁸ Dunn J. D. G., Mackey J. P. New Testament Theology in Dialogue. P. 73.



Моисей
со сводом
законов.
Г. Рени.
1624 г.

благодетеля, посредником между Богом и избранным Им народом. Моисей пользовался абсолютным авторитетом, на него ссылались как на последнюю инстанцию. Иудеи называли себя Моисеевыми учениками и гордились этим. Когда человек, исцеленный Иисусом от слепоты, спросил их: *или и вы хотите сделаться Его учениками?* — они *укорили его и сказали: ты ученик Его, а мы Моисеевы ученики. Мы знаем, что с Моисеем говорил Бог; Сего же не знаем, откуда Он* (Ин. 9:27–29).

Какое место занимает Моисей в прологе Евангелия от Иоанна? Включение этого имени в ту часть Евангелия, которая имеет программный характер и в которой каждый термин, как мы видели, играет свою функциональную роль, не случайно. Моисей — наиболее часто упоминаемый персонаж из ветхозаветной истории на страницах четвертого Евангелия⁴⁹. В иудейской традиции Моисей был фигурой номер один, главным выразителем еврейского

⁴⁹ В общей сложности имя Моисея в Евангелии от Иоанна упоминается 11 раз, причем в разных контекстах (Ин. 1:17, 45; 3:14; 5:45–46; 6:32; 7:19, 22, 23; 9:28–29). Для сравнения: Авраам упоминается 9 раз, но только в одной беседе (Ин. 8:33, 37, 39–40, 52, 53, 56–58), Иаков упоминается 2 раза в одной беседе (Ин. 4:5, 12), Иосиф 1 раз (Ин. 4:5), Давид 1 раз (Ин. 7:42); ни Исаак, ни Соломон, ни кто-либо из ветхозаветных пророков не упоминается по имени ни разу. См.: *Tilborg S., van. Reading John in Ephesus. P. 5–7.*

Из трех синоптических Евангелий тема соотношения между законом Моисеевым и учением Иисуса получила подробное осмысление только у Матфея. Его Евангелие включает в себя Нагорную проповедь, в которой Иисус предстает как религиозный реформатор, смело противопоставляющий Свое учение постановлениям закона Моисеева (Мф. 5:21–47). И тем не менее в той же Нагорной проповеди Иисус демонстрирует уважение к закону Моисееву, говоря о том, что пришел не упразднить, но дополнить закон: *Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить. Ибо истинно говорю вам: доколе не прейдет небо и земля, ни одна иота или ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится все* (Мф. 5:17–18).

Сравнение Иисуса с Моисеем в прологе Евангелия от Иоанна намечает общие контуры темы соотношения между ними, как она будет рассмотрена в этом Евангелии. Современный канадский исследователь К. Эванс пишет: «Иисус, по-видимому, должен быть понимаем как обетованный Пророк — такой, как Моисей (Втор. 18:15–19). Хотя и такой, как Моисей, — податель воды, хлеба и нового законодательства — Иисус в то же время выше Моисея. Он выше потому, что через Него говорит и действует Логос»⁵⁰.

Эти формулировки, на наш взгляд, лишь в некоторой степени отражают то соотношение между Моисеем и Иисусом, которое последовательно проводится через все четвертое Евангелие⁵¹. Во-первых, Иисус не является просто «агентом», через Которого действует Логос: Он Сам и есть воплощенный Логос. В этом Его качественное,

⁵⁰ Evans C. A. Word and Glory. P. 145.

⁵¹ Подробнее о Моисее в четвертом Евангелии см. в: Harris E. Prologue and Gospel. P. 63–90.

онтологическое отличие от Моисея. Он не просто посланник от Бога: Он Сам является Богом. Во-вторых, в Евангелии от Иоанна Иисус не просто сопоставляется с Моисеем или выступает как «новый Моисей». По сути, Моисей вытесняется со своего места главного авторитета для иудейской традиции: на его место приходит Иисус, но не просто как очередной посланник от Бога, а как Сам Бог, Который говорит с человечеством (а не только с одним народом) без всяких посредников.

На протяжении всего четвертого Евангелия будет эксплицитно или имплицитно подчеркиваться разница между Моисеем и Христом:

Моисей был служителем, Христос — Господом. Моисей был подчиненным, Христос — Царем царствующих и Господом господствующих. Моисей был человеком, Христос — Богочеловеком... Моисей был учеником, Христос — единственным Божественным Учителем, в Котором пребывала полнота мудрости. Моисей нес весть о смерти грешника, Христос нес весть о прощении, надежде и жизни. Моисею был вручен закон, Христос был полнотой благодати и истины... Моисей сошел с горы Синай с законом, осуждавшим грешников, Христос взшел на гору Голгофу ради осужденных грешников. Моисей не видел Бога, Христос был с Богом и был Богом⁵².

Как отмечает американский исследователь Дж. Эштон, противопоставление благодати и истины, произошедших через Иисуса Христа, закону, данному через Моисея,

⁵² *Reisinger E. C. The Law and the Gospel. P. 143.*

знаменует собой радикальный разрыв с иудейской традицией:

Это утверждение — суровое, прямое, бескомпромиссное — больше, чем какое-либо иное в Новом Завете, иллюстрирует несовместимость христианства с иудаизмом... Смещая Моисея с центрального места, которое он занимал в качестве представителя Бога в Его взаимоотношениях со Своим народом, автор четвертого Евангелия... по сути, устанавливал новую религию... Продвигая новое откровение Иисуса, автор одновременно отвергал традиционный иудаизм⁵³.

В Евангелии от Иоанна ученый видит «рассказ о полной и всеобъемлющей религиозной революции», «провозглашение новой религии»⁵⁴.

Как известно, ученики Иисуса далеко не сразу осознали, что вера в Него как Бога и Спасителя неизбежно вела к разрыву с традиционным иудаизмом. Первое время после Его воскресения они продолжали посещать храм и участвовать в синагогальных молитвах. По-видимому, они еще надеялись на возможность реформирования иудаизма изнутри и на его совместимость с евангельским благовестием. Прозрение пришло позже, не без влияния сторонних факторов, таких как гонения на молодую христианскую общину со стороны иудеев и успех проповеди среди язычников. Деятельность апостола Павла стала катализатором

⁵³ *Ashton J. The Gospel of John and Christian Origins. P. 2, 9.*

⁵⁴ *Ibid. P. 9.*



Иаков
праотец.
Фреска.
Сербия.
Сопочаны.
XIII в.

процессов, приведших к полному и безоговорочному разрыву христианства с иудаизмом.

Слова о том, что *Бога не видел никто никогда*, могут рассматриваться как косвенный выпад против иудейской традиции: Моисей в ней воспринимался как человек, с которым Бог общался *лицом к лицу* (Исх. 33:11). Еще до Моисея праотец Иаков говорил о себе:

Я видел Бога лицом к лицу (Быт. 32:30). Для автора четвертого Евангелия эти эпизоды из ветхозаветной истории несопоставимы с тем откровением, которое человечество получило через Иисуса Христа. В свете этого откровения они как бы утрачивают ценность, уходят в тень как не более чем прообразы новозаветного богоявления. Вместе с благодатью и истиной Иисус открыл людям возможность боговидения: в Его богочеловеческом лике они отныне могут созерцать Бога Отца. На Тайной Вечере на просьбу Филиппа: *Господи! покажи нам Отца* — Иисус ответит: *Видевший Меня видел Отца* (Ин. 14:8–9).





ПРОЛОГ ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ИОАННА И БОГОСЛОВИЕ ПАВЛА

В поисках источников, повлиявших на формирование богословского видения автора четвертого Евангелия, ученые обращались к самым разным традициям. Выше мы привели некоторые параллели между учением о Логосе Филона Александрийского и учением, изложенным в прологе четвертого Евангелия: эти параллели не подтверждают литературной зависимости Иоанна от Филона. Среди других возможных источников исследователи называли гностицизм, древнегреческую философию (в частности, герметизм), а также иудейскую традицию, отраженную в кумранских рукописях и позднейшей раввинистической литературе⁵⁵.

К настоящему времени поиск параллелей к Евангелию от Иоанна в означенных традициях практически завершен. Он выявил определенное внешнее сходство в использовании отдельных терминов и концептов, однако не доказал ни идейной, ни тем более литературной

⁵⁵ См., в частности: *Dodd C. H.* The Interpretation of the Fourth Gospel. P. 10–55 (параллели между Евангелием от Иоанна и герметической литературой), 74–96 (раввинистическая литература), 97–114 (гностицизм); *Ashton J.* The Gospel of John and Christian Origins. P. 57–74 (Кумран и ессеи); *Evans C. A.* Word and Glogy. P. 47–76 (гностические и герметические параллели), 114–134 (таргумы и мидраши).

зависимости четвертого Евангелия от какой бы то ни было из этих традиций. Безусловно и неоспоримо доказана лишь связь между Евангелием от Иоанна и Ветхим Заветом, — связь, которая просматривается уже в прологе этого Евангелия.

Есть, однако, один церковный писатель, чье влияние на формирование богословской мысли Иоанна могло быть существенным: апостол Павел. Многие идеи пролога Евангелия от Иоанна созвучны богословию Павла. Как известно, послания Павла были написаны между концом 40-х и серединой 60-х годов по Р. Х. и являются самыми ранними памятниками христианской литературы. В церковной среде они получили самое широкое хождение наряду с устными преданиями об Иисусе, из которых в это же время составлялись письменные рассказы, легшие в основу четырех Евангелий. По общепринятому мнению, послания Павла были написаны и получили известность раньше, чем Евангелия приобрели свою окончательную форму. Есть, следовательно, большая вероятность того, что автор четвертого Евангелия был знаком с посланиями Павла и теми христологическими идеями, которые в них развиты. По мнению современного исследователя, «в христологии Иоанн стоит на плечах Павла»⁵⁶. Даже если между Иоанном и Павлом не было прямой литературной зависимости, очевидно, что они параллельно развивали сходные богословские концепты.

В Первом послании к Тимофею Павел говорит о Боговоплощении: *Великая благочестия тайна: Бог явился во плоти, оправдал Себя в Духе, показал Себя Ангелам, проповедан в народах, принят верою в мире, вознесся во славе*

⁵⁶ Hengel M. The Prologue of the Gospel of John. P. 283.

(1 Тим. 3:16). Эти слова напоминают утверждения из пролога Евангелия от Иоанна о том, что *Слово стало плотью... и мы видели славу Его*.

Пролог Евангелия от Иоанна, как отмечают ученые⁵⁷, имеет тематическое и терминологическое сходство с прологом Послания к Евреям, которое церковная традиция приписывает Павлу:

Бог, многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках, в последние дни сии говорил нам в Сыне, Которого поставил наследником всего, чрез Которого и веки сотворил. Сей, будучи сияние славы и образ ипостаси Его и держа все словом силы Своей, совершив Собою очищение грехов наших, воссел одесную (престола) величия на высоте (Евр. 1:1–3).



Апостол
Павел.
Мозаика.
Равенна.
VI в.

В центре обоих текстов стоит феномен воплощения предвечного Сына Божия. В обоих случаях Сын Божий представлен как Тот, через Кого Бог творил мир (слова Павла *чрез Которого и веки сотворил* по смыслу идентичны словам *все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть*). У Иоанна говорится о Свете, который *во тьме светит* и *просвещает всякого человека*,

⁵⁷ См., напр.: *Calme P. Th. L'Evangile selon saint Jean*. P. 143–144; *Brown R. E. The Gospel according to John (I–XII)*. P. 20–21; *Barker M. King of the Jews*. P. 161.

приходящего в мир, и о том, что мы видели славу Его; у Павла — о Сыне Божиим как сиянии славы Отца.

Определенное тематическое созвучие наблюдается между прологом Евангелия от Иоанна и христологическим гимном из Послания апостола Павла к Филиппийцам⁵⁸. И в том и в другом тексте утверждается онтологическое равенство между Сыном Божиим и Богом Отцом: согласно Иоанну, Слово было *в начале*, было у Бога и было Богом; согласно Павлу, Сын, *будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу*. Иоанн говорит о том, что Слово *стало плотью*, Павел — о том, что Сын Божий *уничтожил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной*. Иоанн говорит о славе Его, славе как *Единородного от Отца*, Павел — о том, что *Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени, дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца* (Флп. 2:6–11).

Сходство с языком пролога Евангелия от Иоанна наблюдается и в отрывке из Послания Павла к Колоссянам, где говорится об Иисусе Христе:

Кол. 1:15–20

15. Который есть образ Бога невидимого

15. рожденный прежде всякой твари

Ин. 1:1–18

18. Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил

1. В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог

⁵⁸ Brown R. E. The Gospel according to John (I–XII). P. 20.

16–17. ибо Им создано всё, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое... все Им и для Него создано; и Он есть прежде всего, и все Им стоит

18. Он — начаток, первенец из мертвых, дабы иметь Ему во всем первенство

19. ибо благоугодно было *Отцу*, чтобы в Нем обитала всякая полнота

20. и чтобы посредством Его примирить с Собою все, умиротворив через Него, Кровию креста Его, и земное и небесное

3. Все чрез Него *на́*чало быть, и без Него ничто не *на́*чало быть, что *на́*чало быть

2. Оно было в начале у Бога

16. И от полноты Его все мы приняли и благодать на благодать

12–13. А тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими, которые ни от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога родились

Наконец, противопоставление благодати закону, играющее важную роль в прологе Евангелия от Иоанна, имеет прямые параллели в посланиях апостола Павла. Под благодатью Павел понимает спасение через веру в Иисуса Христа как Бога и Спасителя: *Ибо благодатью вы спасены через веру, и сие не от вас, Божий дар* (Еф. 2:8). Как и в Евангелии от Иоанна, благодать противопоставляется закону Моисееву: *Закон же пришел после, и таким образом умножилось преступление. А когда умножился грех, стала преизобиловать благодать, дабы, как грех царствовал к смерти, так и благодать воцарилась через праведность к жизни вечной Иисусом Христом, Господом нашим* (Рим. 5:20–21).

Два апостола — Иоанн и Павел — являют в учении о законе и благодати существенную близость. Оба они под благодатью в широком смысле понимают новое откровение о Боге, которое произошло через Иисуса Христа. Это



Апостол
Иоанн.
Мозаика.
Равенна.
V в.

новозаветное откровение противопоставляется Ветхому Завету, обозначаемому собирательным термином «закон». В Послании к Римлянам дарование закона представлено как промежуточная стадия между грехопадением человека и той благодатью, которая была дарована во Христе. Следствием закона стало вменение человеку греха: *Ибо и до закона грех был в мире; но грех не вменяется, когда нет закона* (Рим. 5:13). Следствием же пришествия в мир Иисуса Христа стало искупление от греха через Его крестную

смерть: *потому что все согрешили и лишены славы Божией, но все получили оправдание даром, по благодати Его, искуплением во Христе Иисусе* (Рим. 3:23–24).

Отметим важность понятия «грех» (*ἁμαρτία*) в богословии обоих апостолов. Изначальный смысл этого греческого слова — ошибка, попадание мимо цели. У Иоанна термин тесно связан с понятием «мир», указывая, в частности, на противостояние мира Богу, выразившееся в отвержении миром Его возлюбленного Сына⁵⁹; на сопротивление мира тому откровению, которое Бог послал ему через Иисуса⁶⁰; на неспособность мира увидеть истинную

⁵⁹ Hasitschka M. Befreiung von Sünde nach dem Johannesevangelium. S. 167.

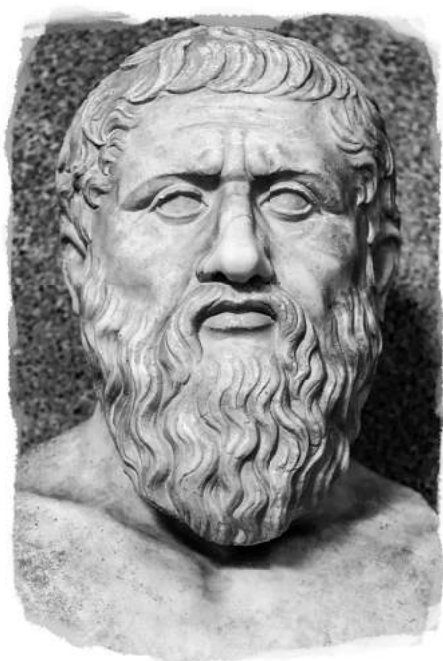
⁶⁰ Metzner R. Das Verständnis der Sünde im Johannesevangelium. S. 354.

идентичность Иисуса⁶¹. Пришествие в мир Иисуса выявляет присутствие в нем греха как активной силы, сопротивляющейся силе Божией: *Если бы Я не сотворил между ними дел, каких никто другой не делал, то не имели бы греха; а теперь и видели, и возненавидели и Меня и Отца Моего* (Ин. 15:24). Учение апостола Павла о том, что *грех не вменяется, когда нет закона* (Рим. 5:13), созвучно этим словам из последней беседы Иисуса с учениками.

Насколько важны богословские идеи апостолов Иоанна и Павла для понимания личности и учения Иисуса Христа? Не являются ли они более поздним богословским конструктом, надстроенным над изначально простым и незатейливым учением Иисуса из Назарета? Именно так думали те ученые XIX–XX веков, которые занимались поиском «исторического Иисуса», пытаясь отделить Его изначальное учение от более поздних церковных напластований. Этот поиск к концу XX века зашел в тупик, поскольку не смог произвести на свет сколько-нибудь убедительной и научно достоверной концепции возникновения христианства, альтернативной той, что представлена на страницах Нового Завета. Четыре Евангелия и другие тексты, вошедшие в корпус Нового Завета, включая послания Павла, остаются единственным источником, из которого мы можем черпать сведения о жизни и учении Иисуса.

Евангелисты Марк и Лука, рассказывая историю земной жизни Иисуса и пересказывая Его поучения, практически не дают богословского осмысления того, что Он говорил. Матфей — единственный из трех синоптиков, кто предпринял попытку интерпретации благой вести Иисуса, поместив ее в широкую раму ветхозаветных текстов

⁶¹ Zumstein J. Kreative Erinnerung. S. 98–100.



Платон

и пророчеств. Однако эта попытка не содержит стройной богословской системы, которая позволила бы интерпретировать то, что составляет основное содержание евангельской истории. Из четырех евангелистов только Иоанн дает цельную и законченную богословскую интерпретацию событий, очевидцем которых он был. Параллельно с Иоанном, а возможно, еще до Иоанна богословскую базу для евангельской истории создал Павел, который не был очевидцем событий, рассказанных евангелистами.

Подобно тому как жизнь и учение Сократа оказываются доступны нам исключительно благодаря Платону, сделавшему его главным героем своих диалогов, жизнь и учение Иисуса доступны нам исключительно благодаря свидетельству «очевидцев и служителей Слова» (Лк. 1:2), среди которых Иоанн занимал одну из ключевых позиций. Любое исследование жизни и учения Иисуса, в котором «исторический Иисус» был бы полностью отделен от предвечного Бога Слова, практически сводит на нет значимость Его личности и учения как нового и последнего откровения Бога человечеству. В таком случае Иисус превращается лишь в одного из многих учителей и пророков, возвещавших людям нравственные истины.

Но тогда остается непонятным: в чем смысл всей евангельской драмы? В чем смысл распятия и смерти на кресте? Если эту смерть рассматривать лишь как следствие

неудачного стечения обстоятельств, непонимания иудеями того в основе свой мирного и благожелательного по отношению к иудаизму учения, которое в действительности проповедовал Иисус Христос, тогда непонятно, почему Иисус с такой настойчивостью и упорством полемизировал с иудеями, почему Он столь последовательно шел к кресту как главной цели Своего земного странствования.

В современной новозаветной науке просматривается отчетливая тенденция, направленная на примирение христианства с иудаизмом. Эта тенденция имеет вполне конкретные устремления и основана на конкретных идеологических предпосылках. После многих веков вражды между христианством и иудаизмом ученым хочется найти точки соприкосновения между двумя религиозными традициями.

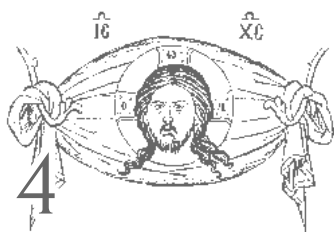
Само по себе указанное стремление, безусловно, мотивировано благородными целями. Однако достижение этих целей не может осуществляться за счет искаженной интерпретации того конфликта, который разыгрывается на страницах Евангелия. Крестная смерть Иисуса была вовсе не следствием стечения обстоятельств или простого недопонимания. Она была естественным результатом и итогом Его деятельности и проповеди, с самого начала носившей конфликтный характер.

Носителями иудейской традиции были в Его время книжники и фарисеи, с которыми Он жестко полемизировал. Эта полемика отражена на страницах всех четырех Евангелий, но особенно подробно она изложена в Евангелии от Иоанна. Именно Иоанн наиболее последовательно показывает, как развивался этот конфликт, и интерпретирует его наиболее бескомпромиссно по отношению к иудейской традиции. Начало этой интерпретации положено в тех стихах пролога, где говорится о том, что Свет

истинный *пришел к своим, и свои Его не приняли*, и что *закон дан чрез Моисея; благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа*.

С той же последовательностью благодать, явленная в личности и учении Иисуса, противопоставляется закону Моисееву у апостола Павла. При этом и Павел, и Иоанн сохраняют уважение к Ветхому Завету как общему базису для христианской и иудейской традиций. Но традиции эти пошли двумя разными путями, и Евангелие от Иоанна очень ясно показывает, почему это произошло, выявляя глубинную несовместимость иудаизма в той его форме, которая экспонировалась современными Иисусу книжниками и фарисеями, с Благой Вестью, принесенной Иисусом, — Словом, Которое было у Бога и было Богом, но *стало плотию* и принесло миру *благодать на благодать*.





«ВОТ АГНЕЦ БОЖИЙ»

Все четыре Евангелия уделяют большое внимание Иоанну Крестителю как пророку, чья проповедь непосредственно предшествовала проповеди Иисуса. Марк начинает свое Евангелие с рассказа об Иоанне Крестителе. У Матфея рассказ о проповеди Крестителя следует сразу же за первыми двумя главами, посвященными рождению и детству Иисуса. Лука начинает свое Евангелие с рождения Крестителя и затем в течение первых двух глав излагает биографии Крестителя и Иисуса параллельно. Рассказ о рождении и детских годах Иисуса у Луки как бы вправлен в рассказ о рождении и детстве Крестителя. Все три синоптика описывают крещение Иисуса от Иоанна в Иордане как событие, с которого началось общественное служение Иисуса.

В Евангелии от Иоанна описание крещения отсутствует, однако Иоанн Креститель появляется уже в 6-м стихе 1-й главы. Пролог четвертого Евангелия содержит два вкрапления, касающихся Иоанна:

Был человек, посланный от Бога; имя ему Иоанн. Он пришел для свидетельства, чтобы свидетельствовать о Свете, дабы все уверовали чрез него. Он не был свет, но был послан, чтобы свидетельствовать о Свете (Ин. 1:6–8).

Иоанн
Крести-
тель.
Икона.
XIV в.



Иоанн свидетельствует о Нем и, восклицая, говорит: Сей был Тот, о Котором я сказал, что Идущий за мною стал впереди меня, потому что был прежде меня (Ин. 1:15).

Швейцарский протестантский теолог О. Кульман видит во всем четвертом Евангелии, и особенно в его прологе, полемику с теми последователями Иоанна Крестителя, которые не признали Иисуса Мессией. Ученый полагает, что некоторые из них со временем влились в секту мандеев⁶², считавших, что Иоанн Креститель пришел до Иисуса и, следовательно, должен быть выше Него. Якобы против этого понимания и направлены два вкрапления, посвященные Иоанну, в тексте пролога⁶³. Гипотеза о том, что Евангелие от Иоанна содержит полемику с мандеизмом, в свое время активно обсуждалась в научной литературе⁶⁴. К настоящему времени она практически единодушно отвергнута научным сообществом. Связь между учениками Иоанна Крестителя и мандеями тоже не установлена.

Тем не менее четвертое Евангелие, по-видимому, отражает некую подспудную полемику с учениками Иоанна Крестителя. Она выражается, во-первых, в настойчивости, с которой его автор утверждает, что Креститель *не был свет, но был послан, чтобы свидетельствовать о Свете* (Ин. 1:8); во-вторых, в рассказе о том, как два ученика Крестителя последовали за Иисусом и стали Его учениками (Ин. 1:35–39); в-третьих, в упоминании о том, что Иисус, придя с учениками в землю Иудейскую, *там жил с ними и крестил*, тогда как *Иоанн также крестил в Еноне, близ Салима, потому что там было много воды; и приходили туда и крестились* (Ин. 3:22–23); в-четвертых,

⁶² Мандеизм — гностическое религиозное течение, к которому, по мнению некоторых ученых, примкнули ученики Иоанна Крестителя после его смерти. К началу XX в. небольшие общины последователей этой секты сохранялись только в Ираке.

⁶³ См.: Cullmann O. The Christology of the New Testament. P. 28.

⁶⁴ См.: Dodd C. H. The Interpretation of the Fourth Gospel. P. 115–130.

в повествовании о том, как ученики Крестителя пожаловались своему учителю: *Раввй! Тот, Который был с тобою при Иордане и о Котором ты свидетельствовал, вот Он крестит, и все идут к Нему*; на что Креститель ответил: *Ему должно расти, а мне умяляться* (Ин. 3:26–30); в-пятых, наконец, в словах: *Когда же узнал Иисус о дошедшем до фарисеев слухе, что Он более приобретает учеников и крестит, нежели Иоанн, — хотя Сам Иисус не крестил, а ученики Его, — то оставил Иудею и пошел опять в Галилею* (Ин. 4:1–3).

Рядом ученых было выдвинуто предположение о том, что в одной из первоначальных редакций Евангелие от Иоанна начиналось со слов *Был человек, посланный от Бога; имя ему Иоанн*⁶⁵. Лишь на этапе последующей редакции, после того как пролог (гимн) был добавлен к началу Евангелия, эти слова сместились туда, где они находятся в настоящее время. Данное предположение невозможно ни опровергнуть, ни подтвердить на основании дошедших до нас рукописей. Если бы оно было справедливым, начало Евангелия от Иоанна было бы похоже на слова из Евангелия от Марка: *Явился Иоанн, крестя в пустыне...* (Мк. 1:4). Однако и у Марка словам о Крестителе предшествует зачин, выполняющий функцию пролога и помещающий миссию Крестителя в общий контекст «Евангелия Иисуса Христа, Сына Божия» (Мк. 1:1–3).

Вкрапления, посвященные Крестителю, в прологе Евангелия от Иоанна выполняют вполне конкретную функцию. С одной стороны, они — в созвучии с прочими Евангелиями — показывают, что проповеди Иисуса предшествовала проповедь Крестителя, с которой началась евангельская

⁶⁵ См.: Brown R. E. The Gospel according to John (I–XII). P. 27–28.

история. С другой стороны, в них, как и в повествованиях других евангелистов, подчеркивается, что проповедь Крестителя носила предваряющий характер: она была лишь прелюдией к тому, что составит основную сюжетную линию евангельского рассказа.

В том, что касается личности Крестителя и его проповеди, Иоанн достаточно близок к синоптикам⁶⁶. Как и они, он цитирует применительно к Предтече слова пророка Исаии: *Я глас вопиющего в пустыне: исправьте путь*

Господу (Ин. 1:23; ср. Мф. 3:3; Мк. 1:3; Лк. 3:4; Ис. 40:3). Как и у синоптиков, Креститель в четвертом Евангелии говорит об Иисусе: *Я недостоин развязать ремень у обуви Его* (Ин. 1:27; Мк. 1:7; Лк. 3:16; Мф. 3:11: *понести обувь Его*). Однако этим сходство исчерпывается.

Иоанн опускает весь рассказ о крещении Иисуса от Иоанна, имеющийся у синоптиков. Вместо этого он повествует о том, как *иудеи прислали из Иерусалима священников и левитов спросить его: кто ты? Он объявил, и не отрекся, и объявил, что я не Христос. И спросили его: что же? ты Илия? Он сказал: нет. Пророк? Он отвечал: нет.* Слова из пророка Исаии, которые синоптики применяют к Крестителю, говоря о нем в третьем лице, в Евангелии от Иоанна вложены в уста самого Крестителя. Только в четвертом Евангелии Креститель



Крещение
Господне.
Г. И. Се-
мирадский.
1876 г.

⁶⁶ См.: Dodd C. H. Historical Tradition in the Fourth Gospel. P. 266–267.

говорит посланным: *я крещу в воде; но стоит среди вас Некто, Которого вы не знаете. Он-то Идущий за мною, но Который стал впереди меня* (Ин. 1:19–27). Из этих слов можно заключить, что беседа происходила в присутствии Иисуса, Который в это время стоял в толпе. У синоптиков проповедь Крестителя об Иисусе происходит в Его отсутствие, и появляется Он на Иордане лишь для того, чтобы принять крещение от Иоанна.

Только четвертый евангелист описывает два других посещения Иисусом Иоанна. Одно из них произошло *на другой день* после беседы Крестителя с посланными от фарисеев. Увидев идущего к нему Иисуса, Иоанн произносит: *Вот Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира. Сей есть, о Котором я сказал: за мною идет Муж, Который стал впереди меня, потому что Он был прежде меня. Я не знал Его; но для того пришел крестить в воде, чтобы Он явлен был Израилю* (Ин. 1:29–31). Говоря о крещении Иисуса как о событии прошлого, Иоанн продолжает: *Я видел Духа, сходящего с неба, как голубя, и пребывающего на Нем. Я не знал Его; но Пославший меня крестить в воде сказал мне: на Кого увидишь Духа сходящего и пребывающего на Нем, Тот есть крестящий Духом Святым. И я видел и засвидетельствовал, что Сей есть Сын Божий* (Ин. 1:32–34).

Второе посещение происходит в присутствии двух учеников, которые, когда Иоанн увидел идущего к нему Иисуса, слышат из уст Крестителя слова: *Вот Агнец Божий* (Ин. 1:35–36). Повторное произнесение слов, уже произнесенных накануне, подчеркивает, что евангелист придает им особое значение. «Агнец» — еще один важнейший христологический термин, который в четвертом Евангелии применяется к Иисусу вслед за терминами «Слово», «Свет», «Единородный». Этот термин

указывает на то, что Сын Божий пришел в мир, чтобы принести Себя в жертву. Его путь к Голгофе, где Он подобно агнцу будет заклан, начинается с прихода на Иордан к Иоанну.

В Ветхом Завете агнец был символом одновременно кротости и жертвы. В знаменитом мессианском тексте пророка Исаии, однозначно воспринятом раннехристианской Церковью как пророчество о страданиях и смерти Христа, говорится:

...Он изъязвлен был за грехи наши и мучим за беззакония наши; наказание мира нашего было на Нем, и ранами Его мы исцелились. Все мы блуждали, как овцы, совратились каждый на свою дорогу: и Господь возложил на Него грехи всех нас. Он истязуем был, но страдал добровольно и не открывал уст Своих; как овца, веден был Он на заклание, и как агнец пред стригущим его безгласен, так Он не отверзал уст Своих (Ис. 53:5–7).

Слова Иоанна Крестителя об Агнце Божиим, Который берет на Себя грех мира, служат кратким напоминанием об этом пророчестве. В идущем к нему Иисусе Креститель прозревает Того, Кого предсказывали пророки, — *мужа скорбей*, Который не имел *ни вида, ни величия*, Который был презираем и Которого ставили ни во что, но Который *взял на Себя наши грехи и понес наши болезни* (Ис. 53:2–3).

Для ранней Церкви образ агнца имел особое значение, потому что именно он стал главным символом, при помощи которого передавалось христианское учение об искуплении. Апостол Петр писал:



...Не тленным серебром или золотом искуплены вы от суетной жизни, преданной вам от отцов, но драгоценною Кровию Христа, как непорочного и чистого Агнца, предназначенного еще прежде создания мира, но явившегося в последние времена для вас, уверовавших чрез Него в Бога, Который воскресил Его из мертвых и дал Ему славу, чтобы вы имели веру и упование на Бога (1 Пет. 1:18–21).

Агнец
Божий.
Мозаика.
Равенна.
VI в.

Эти слова созвучны образам и идеям, которые мы находим в 1-й главе Евангелия от Иоанна. В обоих текстах говорится о предвечном существовании Сына Божия, о Его явлении во плоти, о Его славе, о вере в Него. Отметим, что, согласно Евангелию от Иоанна, *один из двух, слышавших от Иоанна об Иисусе и последовавших за Ним, был Андрей, брат Симона Петра. Он первый находит брата своего Симона и говорит ему: мы нашли Мессию, что значит: Христос; и привел его к Иисусу* (Ин. 1:42–44). Вряд ли Андрей, находившийся еще под впечатлением слов, которые услышал от Крестителя, не пересказал их Петру. В таком случае первое, что Петр узнал об Иисусе от своего брата, было то, что это — «Агнец Божий». Образ Агнца запечатлелся в памяти первоверховного апостола и много лет спустя прозвучал в его послании.

Что же касается евангелиста Иоанна, то в его богословии образ Агнца занимает центральное место. *Агнец как бы закланный* (Откр. 5:6) становится главным героем

Апокалипсиса — книги, которой завершается корпус Иоанновых писаний, а вместе с ним весь Новый Завет. В Апокалипсисе «Агнец закланный» появляется в тот момент, когда *ни на небе, ни на земле, ни под землею* не оказывается никого, кто был бы достоин раскрыть и читать книгу, запечатанную семью печатями, которую держал Сидящий на престоле (Откр. 5:1–14). Он снимает печати, одну за другой, и по мере снятия печатей на сцене появляются все новые действующие лица. Наконец в действие вступает великое множество людей в белых одеждах, восклицающих: *Спасение Богу нашему, сидящему на престоле, и Агнцу!* Об этих людях говорится: *это те, которые пришли от великой скорби; они омыли одежды свои и убелили одежды свои Кровию Агнца* (Откр. 6:1–7:14).

Греческий термин «апокалипсис» означает «откровение». Этим термином называют литературный жанр, близкий по содержанию к книгам пророков. В книгах пророков, как правило, описываются видения и откровения, имеющие таинственный, сверхъестественный характер. Апокалипсис тоже представляет собой описание реальности, находящейся за пределами земного бытия и открывающейся человеку в видении или откровении, будь то во сне или наяву. Символом этой реальности является закрытая и запечатанная книга: для того, чтобы с ней соприкоснуться, книга должна быть распечатана.

Не случайно церковное Предание приписывает четвертое Евангелие и Апокалипсис одному автору — Иоанну Богослову. Подобно тому как существует внутреннее единство между двумя книгами, приписываемыми Луке (третьим Евангелием и Деяниями апостолов), внутреннее единство усматривается также между двумя книгами Иоанна — Евангелием и Апокалипсисом, несмотря на те

Иоанн
Богослов
в молча-
нии.
Икона.
1679 г.



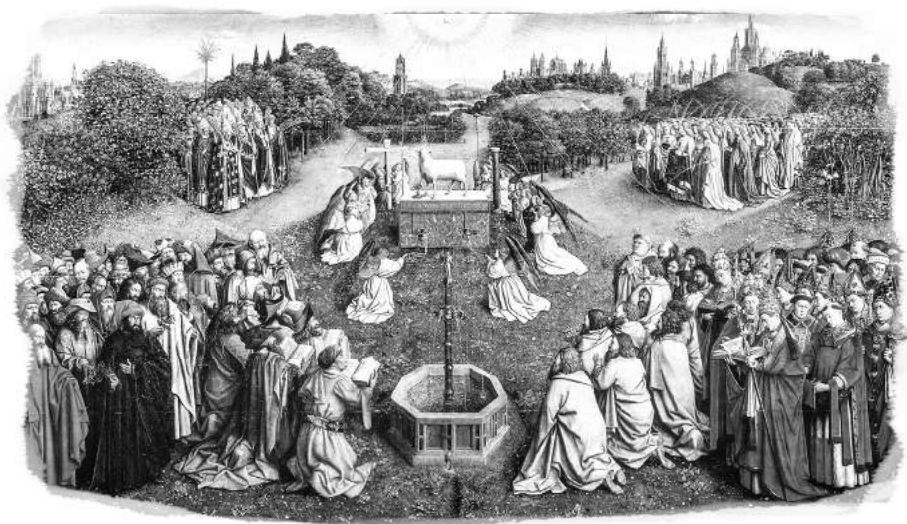
стилистические различия, которые заставили некоторых ученых видеть в этих двух книгах творения двух или нескольких авторов. Мы говорим сейчас не столько о стилистическом, сколько о тематическом, образном единстве и о том, что между двумя книгами существует определенное взаимопроникновение: Апокалипсис, будучи описанием откровений и видений, имеет черты исторического повествования, а Евангелие, напротив, имеет черты откровения.

Евангелие от Иоанна, не будучи Апокалипсисом, во многих отношениях приближается к Апокалипсису по содержанию, так как помимо описания исторических событий содержит «рассказ, в котором небесные тайны открываются вестником, посланным с небес»⁶⁷. Понятие «тайны» имеет важное значение для осмысления пророческих писаний и апокалиптической литературы. Апостол Павел говорит об откровении тайны, *о которой от вечных времен было умолчано, но которая ныне явлена и через писания пророческие, по повелению вечного Бога, возвещена всем народам для покорения их вере* (Рим. 14:25–26). Это откровение, как утверждает Павел, было дано ему в непосредственном, личном опыте (Еф. 3:1–10).

Однако подобным же опытом обладал и апостол Иоанн. И этот опыт отражен не только в Апокалипсисе, но и в его Евангелии. Может быть, именно в этом и заключается главное отличие Иоанна от синоптиков. В синоптических Евангелиях истинная идентичность Иисуса, Его Божественная природа остается сокрытой от учеников вплоть до Его воскресения⁶⁸. Читатель тоже лишь под конец евангельской драмы узнает то, что лаконично выражено римским сотником: *Воистину Он был Сын Божий* (Мф. 27:54). Постепенно через человеческие черты Иисуса из Назарета проступает лик Бога воплотившегося, но окончательным подтверждением Божественности Иисуса является Его воскресение. В Евангелии от Иоанна, напротив, уже в прологе об Иисусе говорится как о Слове, Которое изначально было Богом, и в последующем повествовании эта истина раскрывается через серию эпизодов из

⁶⁷ Ashton J. Understanding the Fourth Gospel. P. 310.

⁶⁸ Behr J. The Apocalypse of the Cross. P. 322.



Покло-
нение
агнцу.

Я. ван Эйк.
1432 г.

жизни Иисуса и через Его поучения, адресованные ученикам, иудеям и народу.

Образ Агнца — один из тех образов, который придает цельность всему четвертому Евангелию, протягивая нить от его начала к его концу. В начале Евангелия Креститель указывает на Иисуса, говоря: *Вот Агнец Божий*. В конце этот Агнец будет отдан на заклание. Однако нить протягивается и дальше — через рассказ о воскресении Иисуса к Апокалипсису, где описывается окончательная победа Агнца над злом и наступление эры нового неба и новой земли.



Глава 2
ИИСУС, ХРАМ
И ИУДЕИ



Рассказ Евангелия от Иоанна о призвании первых учеников (Ин. 1:37–51), следующий за повествованием об Иоанне Крестителе, был рассмотрен нами в книге «Начало Евангелия». В книге «Чудеса Иисуса» мы рассмотрели следующий за тем рассказ о первом чуде Иисуса — претворении воды в вино на браке в Кане Галилейской (Ин. 2:1–11)¹. Из Каны Иисус, согласно Иоанну, пришел в Капернаум, где пробыл немного дней (Ин. 2:12).

Брак
в Кане
Галилей-
ской.
*Дуччо.
Маэста.
Фрагмент.
1308–
1311 гг.*

Далее в Евангелии от Иоанна следует рассказ о посещении Иисусом Иерусалима в праздник Пасхи и изгнании торгующих из храма (Ин. 2:14–22). Об этом посещении Иерусалима синоптики вообще не упоминают, как не упоминают они о другом путешествии Иисуса в Иерусалим, когда Он исцелил расслабленного у Овчей купели (Ин. 5:1–17).



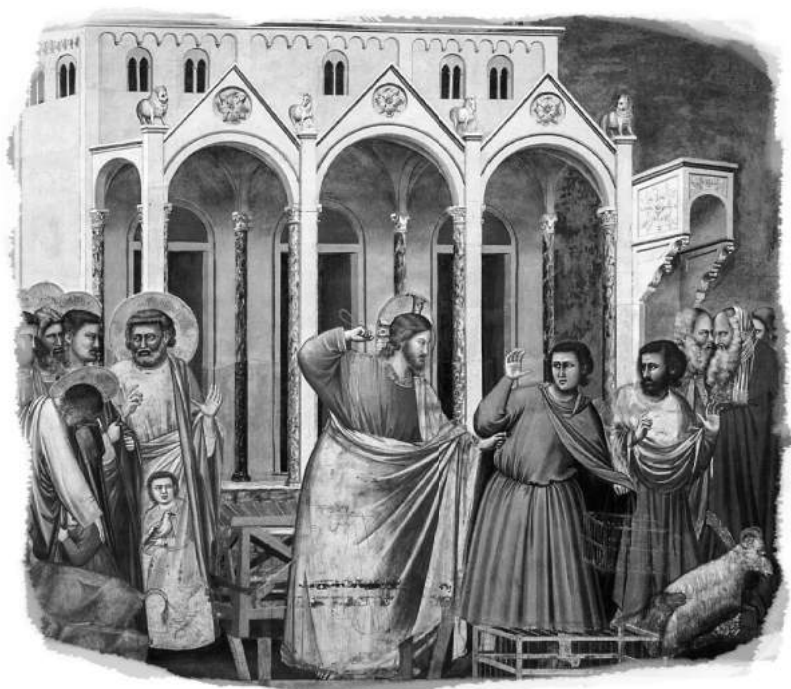
¹ *Иларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос. Жизнь и учение. Книга I: Начало Евангелия. С. 513–520; *Иларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос. Жизнь и учение. Книга III: Чудеса Иисуса. С. 69–96.

Именно Евангелие от Иоанна позволяет выстроить повествование синоптиков в хронологический ряд, помещая все описываемые ими события в три временных отрезка: от первой Пасхи до второй, от второй до третьей и от третьей до четвертой. Только в событиях последних дней земной жизни Иисуса (вечеря в Вифании, вход в Иерусалим, Тайная Вечеря, моление в Гефсиманском саду, взятие Иисуса под стражу, суд синедриона, отречение Петра, суд Пилата, распятие и погребение) Иоанн сходится с синоптиками, хотя и в этих повествованиях добавляет подробности, отсутствующие у синоптиков (в частности, беседа Иисуса с учениками на Тайной Вечере, суд у первосвященника Анны). Что же касается предшествующего повествования, то сюжетные линии синоптических Евангелий, постоянно пересекающиеся между собой, очень редко пересекаются с теми, которые проводит Иоанн.

Наиболее заметным отличием четвертого Евангелия от синоптических является то, что в нем описываются главным образом события, происходившие в Иерусалиме. На этом основании было даже высказано предположение, что автор четвертого Евангелия жил в Иерусалиме и не был участником основных событий, разворачивавшихся в Галилее и описанных у синоптиков. Об этом мы достаточно подробно говорили в книге «Начало Евангелия»².

Эпизод, который нам предстоит рассмотреть в настоящей главе — изгнание торгующих из Иерусалимского храма, — имеется только у Иоанна. Однако очень похожий эпизод описан у синоптиков. Иоанн помещает данный эпизод в самое начало общественного служения Иисуса, сразу после первого чуда. Синоптики, напротив, относят его к последним дням Его земной жизни (у Матфея и Луки он происходит

² *Иларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос. Жизнь и учение. Кн. I: Начало Евангелия. С. 166–189.



Изгнание
торгующих
из храма.
Джотто.
XIV в.

в день торжественного входа Иисуса в Иерусалим, у Марка — на следующий день). Соответственно, у Иоанна данный эпизод знаменует собой самое начало конфликта Иисуса с иудеями, у синоптиков относится к его завершающей фазе.

Соотношение двух традиций — иоанновской и синоптической — обычно рассматривается учеными в терминах литературной редакции. Предлагается два варианта решения.

По мнению одних ученых, датировка синоптиков более соответствует реальному течению событий, поскольку было бы странно ожидать от Иисуса столь дерзкой акции в самом начале Его служения, когда мало кто о Нем знал. Кроме того, вряд ли Иисус, совершив подобный акт, мог после этого в течение двух или трех лет проповедовать и даже время от времени приходить в Иерусалим: религиозные лидеры еврейского народа — фарисеи и саддукеи, которым Он нанес тяжкое

оскорбление, — просто не позволили бы Ему долго оставаться на свободе³. Высказывается предположение, что в одной из первоначальных редакций Евангелия от Иоанна данный эпизод размещался там же, где он помещен у синоптиков, однако при дальнейшем редактировании автор (или редактор) сдвинул его к началу Евангелия, чтобы освободить место для рассказа о воскрешении Лазаря, который, по мнению этих ученых, представляет собой позднейшую добавку к Евангелию⁴.

Другие ученые считают более вероятной датировку Иоанна⁵, полагая, что синоптики сдвинули это событие к последним дням земной жизни Иисуса по той причине, что у них описано лишь одно — последнее — посещение Иерусалима и, следовательно, у них просто не было других вариантов, кроме как поместить рассказ об изгнании торгующих в повествование об этом посещении⁶.

И та и другая точка зрения имеют свои сильные и слабые стороны. Как считает Р. Шнакенбург, сделать выбор между двумя альтернативами непросто, а третьего варианта решения проблемы не существует. По мнению ученого, ответ надо искать в том, что синоптики и Иоанн применили два разных подхода к одному и тому же эпизоду: в первом случае — исторический, во втором — богословский. Повествование Иоанна не утрачивает своей ценности даже в том случае, если не принять его хронологию: напротив, оно позволяет нам «увидеть пропасть между Иисусом и официальным иудаизмом и с самого начала ощутить надвигающуюся катастрофу»⁷.

³ *Keener C. S. The Gospel of John. Vol. I. P. 518–519.*

⁴ *Brown R. E. The Gospel according to John (I–XII). P. 118.*

⁵ *Robinson J. A. T. The Priority of John. P. 127–131.*

⁶ *Schnackenburg R. The Gospel according to St. John. Vol. I. P. 354.*

⁷ *Ibid. P. 355.*

Балансируя между двумя альтернативами, ученые, как видно из приведенных цитат, отказываются принять возможность третьего варианта решения проблемы. Между тем он существует. И заключается он в том, чтобы признать, что в синоптических Евангелиях и в Евангелии от Иоанна речь идет о двух разных случаях. Это простое объяснение, во-первых, избавляет от необходимости вступать в бесконечные споры о том, чья же хронология верна — синоптиков или Иоанна. Во-вторых, оно позволяет максимально близко придерживаться той последовательности событий, которая вырисовывается на основании синхронизации свидетельств всех четырех евангелистов. В данном случае такая синхронизация не представляет собой сложной задачи.

В нашем исследовании мы с самого начала придерживались принципа, установленного в «докритическую» эпоху: если Евангелия говорят о двух сходных событиях, но помещают их в разный временной контекст или если два сходных по содержанию поучения (две притчи) были, согласно евангелистам, произнесены в разное время и при разных обстоятельствах, значит мы имеем дело с двумя разными событиями или поучениями. Этот подход мы применили к Нагорной проповеди (Мф., гл. 5–7) и Проповеди на равнине (Лк. 6:17–49), притче о талантах (Мф. 25:14–30) и притче о минах (Лк. 19:11–27), исцелению слуги сотника (Мф. 8:5–13; Лк. 7:1–10) и исцелению сына царедворца (Ин. 4:46–54). Подобно тому как похожие поучения Иисус мог произносить не один раз, сходные действия Он также мог совершать неоднократно.

Такой подход последовательно применялся к Евангелию древними толкователями, в частности Иоанном Златоустом, считавшим, что изгнание торгующих из храма



Иоанн
Златоуст.
Икона.
Феофан
Грек.
1405 г.

«произошло два раза, и притом в разное время»⁸. По словам Златоуста, евангелисты «не противоречат друг другу, а дают видеть, что Он сделал это два раза и что оба случая были не в одно и то же время: в первый раз Он совершил это вначале, а во второй — когда уже шел на страдания»⁹. Блаженный Августин в трактате «О согласии евангелистов» пишет:

Об этом изгнании торгующих из храма говорят все, но Иоанн — в совершенно дру-

гом порядке, так как после свидетельства Крестителя об Иисусе сказал, что Он пошел в Галилею, где претворил воду в вино, и оттуда, проведя несколько дней в Капернауме, Он, по словам Иоанна, пошел в Иерусалим, так как была пасха иудейская, и, сделав бич из веревок, изгнал торговавших из храма. Из этого видно, что Господь совершил это не один, а два раза. В первый раз тогда, когда об этом упомянул Иоанн, а во второй — когда об этом поведали прочие три евангелиста¹⁰.

⁸ *Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-евангелиста.* 67, 1 (PG 58, 631). Рус. пер.: С. 681.

⁹ *Его же. Беседы на Евангелие от Иоанна.* 23, 2 (PG 59, 139–140). Рус. пер.: С. 150.

¹⁰ *Августин. О согласии евангелистов.* 2, 67 (PL 34, 1139–1140).



ИЕРУСАЛИМСКИЙ ХРАМ

Прежде чем говорить об изгнании Иисусом торгующих из храма, необходимо сказать о том, какое значение имел Иерусалимский храм для иудеев во времена Иисуса и какую роль играл храм в Его жизни.

В эпоху патриархов (Авраама, Исаака, Иакова) у евреев не было особых зданий для богослужения. Этим евреи отличались от языческих народов, в частности от египтян, у которых существовала широко развитая храмовая архитектура. У евреев были, однако, священные места, связанные с явлениями Бога человеку (Быт. 32:30). Такие места могли обозначаться памятниками в виде камня, на который возливали елей (Быт. 28:18–22). В местах явлений Божиих устраивались жертвенники (Быт. 12:8; 26:25), представлявшие собой груду неотесанных камней для разжигания костра под открытым небом. Жертвенники устраивались также на новоприобретенных участках земли (Быт. 8:20; 33:20).

После исхода из египетского плена евреи под руководством Моисея по повелению Божию строят скинию — переносное святилище (Исх., гл. 26–27). Скиния, представлявшая собой походный храм-шатер внушительных размеров, воспринималась как место присутствия Божия (Исх. 25:8); именно там совершалось богослужение, приносились



Молитва
Моисея
после
перехода
израильтян
через
Чермное
море.
И. Н. Кра-
мской.
1861 г.

жертвы Богу. Скиния располагалась внутри прямоугольного двора площадью 100 на 50 локтей¹¹ (Исх. 27:18).

Точный размер скинии в Библии не указан; по мнению древних толкователей¹², скиния представляла собой палатку высотой 10 локтей и площадью 30 на 10 локтей, делившуюся на две части — святилище площадью 20 на 10 локтей и святое святых площадью 10 на 10 локтей. В святилище находились культовые предметы — золотой светиль-

ник с семью лампадами (Исх. 25:31–37), жертвенник для хлебов предложения (Исх. 25:23–30), жертвенник для воскурения фимиама (Исх. 30:1–6) и умывальник (Исх. 30:17–21). В святом святых располагался Ковчег Завета — деревянный ящик с золотой крышкой (Исх. 25:10–17), внутри которого хранились скрижали Завета (3 Цар. 8:9); там же были размещены расцветший жезл Ааронов и сосуд с манной (Евр. 9:4). Святое святых было отделено от святилища завесой из голубой, пурпурной и червленой шерсти и крученого виссона,

¹¹ Локоть — мера длины, соответствующая среднему расстоянию от кончика среднего пальца руки до изгиба локтевого сустава. Для локтя в Ветхом Завете (עַמְמָא *'ammā*) принимается метрическое соответствие ок. 50 см (Koehler L., Baumgartner W., Stamm J. J. Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament. Bd. 1. S. 60).

¹² В частности, Филона Александрийского (Жизнь Моисея. 3, 7. Opera omnia. Vol. 4. P. 156) и Иосифа Флавия (Иудейские древности. 3, 6, 2–3. С. 100–101).

висевшей на четырех столбах (Исх. 26:31–32).

Устройство скинии соответствовало еврейскому богослужбному культу, включавшему в себя многочисленные жертвоприношения. В книге Левит (гл. 1–5) описывается несколько разновидностей жертвоприношений. Это прежде всего жертва всесожжения — принесение в жертву крупного или мелкого рогатого скота (теляца, овцы, козла): жертвенное животное при этом закалалось, рассекалось на части и сжигалось вместе со всеми внутренностями.

В жертву всесожжения приносились также птицы. Хлебным приношением называлось принесение в жертву горсти муки с елеем и ливаном, либо пресных печеных хлебов, либо пшеничных зерен. Мирной жертвой называлось принесение в жертву внутренностей и жира животных. Существовали также особые ритуалы жертвы за грех и жертвы повинности.

Скинию неоднократно переносили с одного места на другое до тех пор, пока при царе Давиде она не была водворена в Иерусалиме, превращенном в главный духовный и политический центр еврейского государства. Теперь надлежало вместо походного храма из брусьев и ткани построить каменный храм. Эта мысль появилась у царя Давида, однако Бог не благоволил, чтобы строительство храма осуществил он (2 Цар. 7:1–17). Храм был построен при его сыне Соломоне.



Соломон.
Ю. ван
Гент.
1472–
1476 гг.

Строительство храма было одним из самых грандиозных архитектурных проектов в истории человечества: в нем участвовали 30 тысяч человек, добывавших дерево в Ливане, 18 тысяч каменотесов, 70 тысяч строителей и 3300 надсмотрщиков (3 Цар. 5:12–18). Храм был построен за семь лет (3 Цар. 6:38). По современным меркам размер храма, особенно учитывая вложенные в его строительство силы и средства, может показаться скромным: длина храма была 60 локтей (с востока на запад), ширина 20 локтей (с севера на юг), высота 30 локтей; при храме был притвор размером 20 на 10 локтей (3 Цар. 6:2–3)¹³. Стены храма были построены из цельного тесаного камня, внутри стены и потолок были обложены кипарисовым деревом. По бокам к храму были пристроены комнаты высотой в пять локтей (3 Цар. 6:10). Многие элементы храма были сделаны из чистого золота.

Как и скиния, внутренняя часть храма включала святилище и святое святых, где находились те же самые предметы, что и в скинии. К храму прилегал большой двор, разделенный на две части: внешняя часть называлась двором большим, внутренняя — двором священническим; между двумя частями двора стояли ворота, обложенные медью (2 Пар. 4:9). Во внутреннем дворе стоял жертвенник для совершения всесожжений. Внешний двор предназначался для народа, участвовавшего в богослужении.

Как и в скинии, в храме ежедневно приносились кровавые жертвы. По особым случаям и в дни великих праздников численность жертвенного скота составляла тысячи голов. Так, например, при освящении храма Соломоном

¹³ По версии Септуагинты. О пропорциях Иерусалимского храма и их возможной связи с музыкальной гармонией см.: *Barker M. The Great High Priest. P. 274–275.*

в мирную жертву было принесено 22 тысячи голов крупного скота и 120 тысяч мелкого скота, так что жертвенник не мог вместить всех животных и хлебные приношения (3 Цар. 8:63–64).

Освящение храма царем Соломоном и перенесение в храм Ковчега Завета — главной святыни израильского народа — стало важнейшим событием в религиозной истории Израиля. С этого времени храм становится главным духовным центром и главной святыней Израиля; к храму молящийся иудей простирает руки, в храме присутствует слава Божия (3 Цар. 8:10–39). Храм превращается в крупнейший центр паломничества, куда со всей Палестины приходят люди, чтобы принести жертву Господу. Одновременно храм становится и главным государственным символом Израиля: процветание храма свидетельствует о благополучии израильского государства; упадок и разорение — соответствуют утрате могущества еврейским народом.

История храма неразрывно связана с историей израильского народа. Первый Иерусалимский храм просуществовал приблизительно с 950 по 586 год до Р. Х., когда он был сожжен вавилонским полководцем Навузарданом (4 Цар. 25:9). В течение 70 лет вавилонского плена евреи жили мечтой о восстановлении храма. К этому периоду относится видение пророка Иезекииля, которому явился муж с льняной веревкой и тростью измерения в руке: длина трости была в шесть локтей, считая один локоть «в локоть с ладонью»



Соломон
освящает
храм
в Иеру-
салиме.
Дж. Тиссо.
XIX в.

(Иез. 40:3–5). Обходя внешний и внутренний дворы храма, а также все помещения храма, муж, *которого вид как был вид блестящей меди* (Иез. 40:3), измерял длину и ширину стен, а пророк записывал.

После возвращения израильтян из вавилонского плена в 538 году до Р. Х. на месте первого храма началось строительство второго, в котором, однако, уже не было Ковчега Завета. Второй храм был построен в 516 году до Р. Х. Согласно указу персидского царя Кира, храм должен был иметь высоту и ширину в 60 локтей (1 Езд. 6:3), однако точно не известно, каким был его размер в действительности. В 167 году до Р. Х. храм был осквернен войсками Антиоха Епифана, однако в 164-м, при Иуде Маккавее, был заново освящен.

В период второго храма на всей территории Израиля появляется множество синагог — домов для собраний. В отличие от храма, синагога не воспринималась как культовое сооружение: синагога была прежде всего домом учения, где благочестивые евреи читали Тору и обсуждали ее содержание. В то же время в синагогах возносились совместные молитвы, имевшие характер богослужения. Однако основным богослужебным центром Израиля, где приносились предписанные законом жертвы, оставался Иерусалимский храм.

В I веке до Р. Х. храм пришел в запустение, и около 20 года до Р. Х. иудейский царь Ирод Великий начал масштабную реконструкцию храма, значительно расширив его пределы и превратив его в один из самых величественных религиозных объектов древнего мира общей площадью 140 тысяч квадратных метров¹⁴. При строительстве храма Ирода использовались элементы греческой классической архитектуры — колонны, балюстрады, галереи, портики.

¹⁴ *Magness J. The Archaeology of the Holy Land. P. 148.*

Размер храма Ирода значительно превышал размеры первоначального храма Соломонова. Строительные и реставрационные работы продолжались и после смерти Ирода. К тому моменту, когда Иисус начинал Свое земное служение, Иерусалимский храм представлял собой гигантский комплекс зданий, восхищавших современников своей красотой и великолепием¹⁵. Иосиф Флавий писал:

Храм... был построен на хребте сильно укрепленного холма. Самая низкая часть храма покоилась на фундаменте в триста локтей высоты, а местами и больше... Достойны такого основания были также воздвигнутые на нем здания. Все галереи были двойные; двадцатипятилоктевые столбы, на которых они покоились, состояли каждый из одного куска самого белого мрамора; покрыты же они были потолками из кедрового дерева. Высокая ценность этого материала, красивая отделка и гармоничное сочетание его представляли величественный вид, хотя ни кисть художника, ни резец ваятеля не украшали здания снаружи... Непокрытые дворовые места были вымощены везде разноцветной мозаикой... К самому зданию храма, возвышавшемуся посередине, то есть к святилищу, вели двенадцать ступеней. Фронтон здания имел как в высоту, так и в ширину сто локтей; задняя же часть была на сорок локтей уже; ибо с обеих сторон фронтона выступали два крыла, каждое на двадцать локтей... Из двух отделений

¹⁵ Подробнее о храме времен Иисуса см. в: *Ritmeyer L. Imagining the Temple*. P. 19–57. О реконструкции храма при Ироде см., в частности: *Hanson K. C., Oakman D. E. Palestine in the Time of Jesus*. P. 135–139.

храмового здания внутреннее было ниже внешнего. В него вели золотые двери пятидесяти пяти локтей высоты и шестнадцати ширины; над ними свешивался одинаковой величины вавилонский занавес, пестро вышитый из гиацинта, виссона, шарлаха и пурпура, сотканный необычайно изящно и поражавший глаз замечательной смесью тканей. Этот занавес должен был служить символом вселенной: шарлах обозначал огонь, виссон — землю, гиацинт — воздух, а пурпур — море...¹⁶

Богослужения, совершавшиеся в храме по большим праздникам, отличались пышностью и грандиозностью. Еще до строительства Первого храма, в эпоху царя Давида, богослужение приобрело те черты, которые сохраняло на протяжении многих веков. В частности, для древнееврейского культа было характерно широкое использование музыкальных инструментов. Царь Давид осуществил богослужебную реформу, создав целый штат левитов-музыкантов для профессионального сопровождения богослужебных церемоний. Начальникам левитов он приказал *поставить братьев своих певцов с музыкальными орудиями, с псалтирями и цитрами и кимвалами, чтобы они громко возвещали глас радования* (1 Пар. 15:16). За богослужениями одни из левитов играли *громко на медных кимвалах*, другие — *на псалтирях, тонким голосом*, третьи — *на цитрах, чтобы делать начало*, четвертые же *трубили трубами пред ковчегом Божиим* (1 Пар. 15:19–24). Начальник левитов, Хенания, *был учитель пения, потому что был искусен в нем* (1 Пар. 15:23).

¹⁶ Иосиф Флавий. Иудейская война. 5, 5, 1–4. С. 1113–1115.

При передаче царства Соломону престарелый Давид провел еще одну литургическую реформу, значительно расширив штат музыкантов. Из 38 тысяч левитов он выделил 20 тысяч на служение Богу: в числе последних были *четыре тысячи прославляющих Господа на музыкальных орудиях, которые он сделал для прославления* (1 Пар. 23:5). Затем Давид отделил *сыновей Асафа, Емана и Идифуна, чтобы они пропевавали на цитрах, псалтирях и кимвалах... Все они под руководством отца своего пели в доме Господнем с кимвалами, псалтирями и цитрами... И было число их с братьями их, обученными петь пред Господом, всех, знающих сие дело, двести восемьдесят восемь* (1 Пар. 25:1, 6–7).

Царь Давид вошел в историю как создатель псалмов — молитв, предназначенных для пения хором. Уже в первом своем псалме, составленном по случаю перенесения Ковчега Завета в Иерусалим, Давид восклицает: *Славьте Господа, провозглашайте имя Его; возвещайте в народах дела Его; пойте Ему, бряцайте Ему* (1 Пар. 16:8–9; Пс. 104:1–2). Пение и бряцание, то есть вокальная музыка (хоровая или сольная) и игра на музыкальных инструментах, стали основными формообразующими элементами псалмов как главного литургического жанра в Древнем Израиле. К этим элементам могли иногда добавляться танцы (2 Цар. 6:16) и рукоплескание (Пс. 46:2).



Перенесение
Давидом
Ковчега
Завета
в Иерусалим.
Фреска.
XVI в.

О том, как совершалось богослужение в эпоху царя Соломона, можно судить по описанию освящения первого Иерусалимского храма:

Когда священники вышли из святилища... и левиты певцы — все они... одетые в виссон, с кимвалами и с псалтирями и цитрами стояли на восточной стороне жертвенника, и с ними сто двадцать священников, трубивших трубами, и были, как один, трубящие, и поющие, издавая один голос к восхвалению и славословию Господа; и когда загремел звук труб и кимвалов и музыкальных орудий, и восхваляли Господа, ибо Он благ, ибо вовек милость Его¹⁷: тогда дом, дом Господень, наполнило облако, и не могли священники стоять на служении по причине облака, потому что слава Господня наполнила дом Божий (2 Пар. 5:11–14).

В те эпохи, когда храм приходил в упадок, богослужение становилось более скромным или вообще прекращалось. Когда же храм восстанавливали, как было в эпоху строительства второго храма, то и богослужению возвращалось прежнее великолепие. Богослужение эпохи второго храма отличалось не меньшей грандиозностью, чем во времена Давида и Соломона. В Книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова, описывается торжественное жертвоприношение во времена первосвященника Симона II (ок. 230–195 до Р. Х.):

Симон, сын Онии, великий священник, при жизни своей исправил дом и во дни свои укрепил храм... Когда он принимал великолепную одежду и облакался

¹⁷ Аллюзия на конкретный псалом, певшийся во время освящения храма (Пс. 135).

во все величественное украшение, то, при восхождении к святому жертвеннику, освещал блеском окружность святилища... В довершение служб на алтаре, чтобы увенчать приношение Всевышнему Вседержителю, он простирает свою руку к жертвенной чаше, лил в нее из винограда кровь и выливал ее к подножию жертвенника в воню благоухания Вышнему Вседарю. Тогда сыны Аароновы восклицали, трубили коваными трубами и издавали громкий голос в напоминание пред Всевышним. Тогда весь народ вместе спешил падать лицом на землю, чтобы поклониться Господу своему, Вседержителю, Богу Вышнему; а песнопевцы восхваляли Его своими голосами; в просторном храме раздавалось сладостное пение, и народ молился Господу Всевышнему молитвою пред Милосердным, доколе совершалось славословие Господа, и так оканчивали они службу Ему (Сир. 50:1, 12–21).

Реконструкция второго храма Иродом Великим на рубеже I века до Р. Х. и I века по Р. Х. сопровождалась возрождением богослужебных традиций в том великолепии, которое было характерно для предшествовавших эпох. Говоря о том, как было организовано богослужение в его время (I век по Р. Х.), Иосиф Флавий подробно описывает одевание первосвященника:

Он совершал священную службу в поясе, прикрывавшем тело от чресел до голеней, в льняной нижней одежде, в гиацинтово-голубой, достигавшей до ног, обхватывавшей все тело, верхней одежде, обшитой кистями. К кистям привешены были золотые колокольчики с гранатными яблоками попеременно:

первые — как эмблема грома, вторые — молнии. Повязка, прикреплявшая верхнюю одежду к груди, представляла пеструю ткань из пяти полос: золота, пурпура, шарлаха, виссона и гиацинта, — тех самых материй, из которых, как выше сказано, были сотканы занавесы храма. Поверх этого он носил еще надплечное одеяние, вышитое из тех же цветных материй с преобладанием золота. Покрой этого облачения походил на панцирь, две золотые застёжки скрепляли его, и в эти застёжки были вправлены красивейшие и величайшие сардониксы, на которых вырезаны были имена колен народа. На другой стороне свешивались двенадцать других камней четырьмя рядами, по три в каждом: карнеол, топаз и смарагд, карбункул, яспис и сапфир, агат, аметист и янтарь, оникс, берилл и хризолит. На каждом из этих камней стояло одно из названий колен. Голову покрывала пара, сотканная из виссона и гиацинтово-голубой материи; ее обвивала кругом золотая диадема с надписанными священными буквами. Это были четыре согласные¹⁸. Это облачение, впрочем, он не носил во всякое время, так как для обычного ношения употреблялся более легкий убор, а только тогда, когда входил в святая святых, и то один раз только в году, когда все иудеи в честь Бога постились¹⁹.

Основой храмового богослужения во времена Ирода Великого и его наследников продолжали оставаться разного рода жертвоприношения, совершавшиеся в соответствии

¹⁸ Т. е. священный тетраграмматон — четыре согласные, при помощи которых обозначали священное имя Бога Яхве (Иегова).

¹⁹ *Иосиф Флавий*. Иудейская война. 5, 5, 7. С. 1116–1117.

с предписаниями закона Моисеева.

Священник Павел Флоренский красочно описывает эти жертвоприношения:

Итак, жертвенник 30 на 15 локтей... Вечный огонь горел на нем; это был не очаг, а целый *пожар*, в который непрерывно подкидывался материал горячий. Представьте себе треск, свист, шипение огня на таком жертвеннике, представьте себе почти *циклон*, образующийся над храмом. По преданию, он никогда не гас от дождя... Тут сжигали целых быков, не говоря о множестве козлов, баранов и т.д. Вообразите, какой стоял *запах* гари, сала... Порою священники ходили по щиколотку в *крови* — весь огромный двор был залит кровью. Со слабыми нервами сюда нечего было идти. В праздник кущей в один день приносилось 13 быков. Ветхозаветный культ принудительно устрашал своей огромностью... В поток Кедронский стекала кровь — и осадком крови удобрялась вся Палестина²⁰.



Ирод
Великий,
царь Иудеи

Об объемах, в которых совершались жертвоприношения по большим праздникам, можно судить по упоминанию Иосифа Флавия о том, что одновременно на Пасху в жертву приносилось 256,5 тысяч агнцев. Эти данные были получены легатом Гаем Цестием Галлом в 65 году по Р. Х.:

²⁰ Флоренский П., *свящ.* Из богословского наследия. С. 97–98. Курсив автора.

Нерон
и его жена.
Фреска. I в.



Последний, чтобы показать Нерону, считавшему иудейский народ совсем малозначущим, как велика степень процветания города, поручил первосвященнику по возможности привести в известность численность населения. Так как тогда наступал праздник Пасхи, когда от 9 до 11 часа приносят жертвы, а вокруг каждой жертвы собирается общество из девяти человек по меньшей мере, но часто и из двадцати, ибо одному нельзя поедать эту жертву, так сосчитали жертвы, и их оказалось 256 500. Если положим на каждую жертву только по десяти участников, то получим 2 700 000 — и то исключительно чистых и освященных, ибо прокаженные, одержимые семятечением, женщины, находившиеся в периоде месячного очищения, и вообще нечистые не допускались к участию в этой жертве, равно как и являвшиеся для поклонения неиудеи²¹.

²¹ Иосиф Флавий. Иудейская война. 6, 9, 3. С. 1177.

Даже если предположить, что первосвященник зависил цифры, или что Иосиф передал их недостаточно точно, очевидно, что количество жертв исчислялось десятками тысяч, а количество паломников, прибывавших в Иерусалим по большим праздникам, сотнями тысяч. Богослужение было грандиозным, массовым, зрелищным: великолепию внешнего и внутреннего декора храма соответствовали одежды священников; хоровое пение сопровождалось игрой на музыкальных инструментах и танцами, которые были «одним из способов выражения радости о познании Бога и исполнении Его воли»²².

Каждый израильтянин должен был, в соответствии с предписанием Пятикнижия (Исх. 23:14–17), посещать храм по большим праздникам: на Пасху, на Пятидесятницу и в праздник Кущей. Чтобы дойти до Иерусалима из Галилеи, требовалось около шести дней пути, однако наиболее благочестивые галилеяне преодолевали этот путь трижды в год, несмотря на подстерегавшие их опасности, включая диких зверей (волков, медведей, леопардов и даже львов)²³. Менее благочестивые приходили в Иерусалим только на Пасху. Евреи, проживавшие в рассеянии, должны были совершить паломничество в Иерусалим хотя бы раз в жизни (исполняя этот обычай, Филон путешествовал в Иерусалим из Александрии)²⁴.



²² Charlesworth J. H. *Jesus and the Temple*. P. 148.

²³ Aviam M. *Reverence for Jerusalem and the Temple*. P. 123.

²⁴ Charlesworth J. H. *Introduction*. P. 3; *Филон Александрийский*. О Промысле. 2, 64 (Philo. Vol. 9. P. 500).



ЗНАЧЕНИЕ ХРАМА В ЖИЗНИ ИИСУСА

В современной новозаветной науке существуют различные взгляды на отношение Иисуса к Иерусалимскому храму. Нередко высказывается мнение о том, что Иисус находился в оппозиции к храму как таковому, к совершавшемуся в нем культу жертвоприношений и к храмовому священству. М. Траутман считает, что Иисус выступал против саддукеев, которые в Его времена составляли основную часть высшей иерархии, в частности, против их вовлеченности в политику, торговлю и против их представления об искупительном характере жертвоприношений²⁵. Э. П. Сандерс указывает на то, что, публично предрекая разрушение храма, Иисус вдохновлялся эсхатологическим ожиданием нового, небесного храма, который Бог создаст вместо старого, земного²⁶. Дж. Д. Кроссан считает, что Иисус, будучи странствующим проповедником, переходил с места на место и сам выходил к людям, не дожидаясь, пока они придут к нему; этим он якобы бросал вызов «локализованной однозначности Иерусалимского храма», становясь «функциональным оппонентом, альтернативой и заменой» храма²⁷.

²⁵ Trautmann N. Zeichenhafte Handlungen Jesu. S. 120–122.

²⁶ Sanders P. E. Jesus and Judaism. P. 75.

²⁷ Crossan J. D. The Historical Jesus. P. 355.

Следуя похожей логике, Н. Перрин настаивает на том, что Иисус отвергал Иерусалимский храм, «считая Себя и Свое движение не менее чем решительным воплощением эсхатологического храма Яхве»²⁸.

Для того чтобы понять, какую роль играл храм в жизни Иисуса, следует обратиться к тем евангельским текстам, где упоминается храм. Первая встреча Иисуса с храмом произошла, когда Ему было сорок дней²⁹. В соответствии с предписаниями закона Моисеева родители принесли Младенца Иисуса в храм. Здесь Деву Марию встретил старец Симеон, который взял на руки Дитя и произнес, обращаясь к Ней, пророческие слова: *Се, лежит Сей на падение и на восстание многих в Израиле и в предмет пререканий, и Тебе Самой оружие пройдет душу, — да откроются помышления многих сердец* (Лк. 2:34).

Ежегодно на праздник Пасхи родители Иисуса посещали Иерусалим для участия в храмовом богослужении (Лк. 2:41). В одно из таких посещений двенадцатилетний Отрок Иисус остался в храме, родители искали Его и затем нашли сидящим среди учителей и задающим им вопросы. На упрек Матери Иисус ответил: *Зачем было вам искать Меня? или вы не знали, что Мне должно быть в том, что принадлежит Отцу Моему?* (Лк. 2:42–49). Таким образом, двенадцатилетний Иисус являет не только уважение к храму и тамошним раввинам, но и осознание того, что храм принадлежит Его Отцу — Богу. Отметим, что Иерусалимский

²⁸ Perrin N. Jesus the Temple. P. 12.

²⁹ Это число не названо в Евангелии, однако Лука поясняет, что Младенец Иисус был принесен в храм, *когда исполнились дни очищения их по закону Моисееву* (Лк. 2:22). Согласно Лев. 12:1–4, период очищения женщины после рождения младенца мужского пола составляет 40 дней.



Апостолы

Петр
и Иоанн
исцеляют
хромого.
Фреска.
XIV в.

храм был не только центром богослужebной жизни: при храме преподавались уроки закона Божия, и тысячи людей стекались, чтобы послушать знаменитых учителей и законников. Юный Иисус был среди них.

Обычай посещения храма по большим праздникам Иисус, по-видимому, сохранял на протяжении всей Своей земной жизни, что явствует из посещений Им храма, описанных в Евангелии от Иоанна. Кроме того, согласно Евангелию от Луки, обычаем Иисуса было посещать по субботам синагогу (Лк. 4:16: *вошел, по обыкновению Своему, в день субботний в синагогу*). Посещение синагоги в субботу и храма на Пасху было основой молитвенной жизни благочестивого иудея времен Иисуса, и Сам Иисус, насколько можно судить по тексту Евангелий, в этом плане не отличался от Своих соплеменников.

О том, что уважение к храму сохранялось среди учеников Иисуса, свидетельствует тот факт, что после Его

смерти и воскресения они *каждый день единодушно пребывали в храме* (Деян. 2:46). Упоминается также о том, как апостолы Петр и Иоанн *шли вместе в храм в час молитвы девятый* (Деян. 3:1). Как и Иисус, апостолы посещали синагоги (Деян. 9:20; 13:14, 44; 14:1; 19:8) и молитвенные дома (Деян. 16:16).

Такое отношение к храму в общине учеников Иисуса было бы невозможным, если бы Сам Иисус был оппонентом храма и богослужения. Евангелия рисуют картины Его споров с фарисеями и саддукеями, Его конфликта с первосвященниками и старейшинами, но они не дают никаких оснований предполагать, что Иисус был принципиальным противником храмового культа. Как мы увидим далее, ни изгнание торгующих из храма, ни предсказание о разрушении храма не только не доказывают изложенную выше точку зрения ученых на отношение Иисуса к храму, но, наоборот, достаточно убедительно опровергают ее.





ИЗГНАНИЕ ТОРГУЮЩИХ ИЗ ХРАМА

Любовь к храму, ревность о доме Божиим, желание очистить его от того, что не соответствовало величию Живущего в нем, — вот какие мотивы, согласно четвертому Евангелию, двигали Иисусом, когда Он вошел в храм Иерусалимский и начал изгонять оттуда торгующих:

Приближалась Пасха Иудейская, и Иисус пришел в Иерусалим и нашел, что в храме продавали волов, овец и голубей и сидели меновщики денег. И, сделав бич из веревок, выгнал из храма всех, также и овец и волов; и деньги у меновщиков рассыпал, а столы их опрокинул. И сказал продающим голубей: возьмите это отсюда и дома Отца Моего не делайте домом торговли. При сем ученики Его вспомнили, что написано: ревность по дому Твоем снедает Меня (Ин. 2:13–17).

Прежде всего мы должны обратить внимание на то, какими словами Иисус обозначил храм: Он назвал его домом Отца Своего. Эта формулировка созвучна тому, что Он говорил о храме в двенадцатилетнем возрасте, называя его *тем, что́ принадлежит Отцу* Его (Лк. 2:49). Она показывает, что Его отношение к храму было последовательным на

протяжении всей жизни, начиная с отрочества, и что Он воспринимал храм, в соответствии с еврейской традицией, как место, которое принадлежит Богу и где пребывает Бог.

Эта традиция была ясно выражена Соломоном в словах, которые он произнес после того, как построил храм Иерусалимский: *Господь сказал, что Он благоволит обитать во мгле; я построил храм в жилище Тебе, место, чтобы пребывать Тебе вовеки* (3 Цар. 8:12–13). В молитве, сопровождавшей освящение храма, Соломон говорил о небе как жилище Божию, но одновременно и о храме как месте постоянного пребывания Бога на земле. Молитвы, которые люди будут возносить в храме, должны иметь особую силу и достигать ушей Божиих:

Поистине, Богу ли жить на земле? Небо и небо небес не вмещают Тебя, тем менее сей храм, который я построил [имени Твоему]; но призри на молитву раба Твоего и на прошение его, Господи Боже мой; услышь воззвание и молитву, которою раб Твой умоляет Тебя ныне. Да будут очи Твои отверсты на храм сей день и ночь, на сие место, о котором Ты сказал: «Мое имя будет там»; услышь молитву, которою будет молиться раб Твой на месте сем. Услышь моление раба Твоего и народа Твоего Израиля, когда они будут молиться на месте сем; услышь на месте обитания Твоего, на небесах, услышь и помилуй (3 Цар. 8:27–30).

Молитва содержит целую серию прошений, построенных по одному и тому же принципу. В каждой из них описывается конкретная жизненная ситуация, а затем содержится просьба о том, чтобы Бог услышал молитву, вознесенную в храме или обращенную к храму:

Когда кто согрешит против ближнего своего, и потребует от него клятвы, чтобы он поклялся, и для клятвы придут пред жертвенник Твой в храм сей, тогда Ты услышь с неба...

Когда народ Твой Израиль будет поражен неприятелем за то, что согрешил пред Тобою, и когда они обратятся к Тебе, и исповедают имя Твое, и будут просить и умолять Тебя в сем храме, тогда Ты услышь с неба...

Когда заключится небо и не будет дождя за то, что они согрешат пред Тобою, и когда помолятся на месте сем и исповедают имя Твое и обратятся от греха своего, ибо Ты смирил их, тогда услышь с неба...

При всякой молитве, при всяком прощении, какое будет от какого-либо человека во всем народе Твоем Израиле, когда они почувствуют бедствие в сердце своем и прострут руки свои к храму сему, Ты услышь с неба, с места обитания Твоего, и помилуй...

(3 Цар. 8:31–36, 38–39).

О том, что храм является жилищем Божиим, домом Господним, говорится в псалмах. 121-й псалом целиком посвящен этой теме:

Возрадовался я, когда сказали мне: «пойдем в дом Господень».

Вот, стоят ноги наши во вратах твоих, Иерусалим, — Иерусалим, устроенный как город, слитый в одно, куда восходят колена, колена Господни, по закону Израилеву, славить имя Господне.

Там стоят престолы суда, престолы дома Давидова.

Просите мира Иерусалиму: да благоденствуют любящие тебя!

Да будет мир в стенах твоих, благоденствие — в чертогах твоих!

Ради братьев моих и ближних моих говорю я: «мир тебе!»

Ради дома Господа, Бога нашего, желаю блага тебе
(Пс. 121:1–9).

Слова, которые, по свидетельству Иоанна, вспомнили ученики, когда увидели, как Иисус опрокидывает столы меновщиков, тоже заимствованы из Псалтири. Они являются частью псалма, входящего в группу псалмов, в которых главным героем является страдающий праведник. В христианской традиции, начиная с эпохи ранней Церкви, эти псалмы рассматривались как мессианские, и в лице Давида видели прообраз страждущего Иисуса:

Спаси меня, Боже, ибо воды дошли до души [моей].

Ненавидящих меня без вины больше, нежели волос на голове моей; враги мои, преследующие меня несправедливо, усилились...

Чужим стал я для братьев моих и посторонним для сынов матери моей,

ибо ревность по дому Твоем снедает меня, и злословия злословящих Тебя падают на меня...

О мне толкуют сидящие у ворот, и поют в песнях пьющие вино.

Не скрывай лица Твоего от раба Твоего, ибо я скорблю; скоро услышь меня;

Поношение сокрушило сердце мое, и я изнемог, ждал сострадания, но нет его, — утешителей, но не нахожу.



Христос
изгоняет
торговцев
из храма.
Мозаика.
XII в.

*И дали мне в пищу желчь,
и в жажде моей напоили меня
уксусом* (Пс. 68:2, 5, 9–10, 13, 18, 21–22).

Последний из процитированных стихов 68-го псалма в ранней Церкви был воспринят как пророчество о распятии Иисуса на кресте, когда *дали Ему пить уксуса, смешанного с желчью; и, отведав, не хотел пить* (Мф. 27:34). Ревность Псалмопевца о доме Божиим является прообразом той ревности, которую являет воплотившийся Сын Божий, когда приходит в храм и изгоняет из него

торговцев. Эта ревность имеет не рациональный, а эмоциональный характер: она «снедает» (*κατεφάγεταί*), то есть всецело поглощает, человека³⁰.

Можно предположить, что поведение Иисуса было спонтанной реакцией на то, что Он увидел в храме. Этому не противоречит тот факт, что в руках у него был бич из веревок: судя по рассказу евангелиста, этот бич Он сделал на месте — уже после того, как вошел в храм. Шел ли Он в храм для молитвы или с конкретной целью опрокинуть столы меновщиков? Ответа на это евангелист не дает, как не дают его синаптики в повествованиях о другом аналогичном событии, произошедшем после Его торжественного входа в Иерусалим.

³⁰ См.: Voorwinde S. Jesus' Emotions in the Gospels. P. 163.

Почему Иисус выгнал из храма продавцов скота вместе со скотом и меновщиков, опрокинув их столы и рассыпав деньги?

Чтобы ответить на этот вопрос, обратимся к повествованиям синоптиков. Наиболее полную версию события даст Марк:

Пришли в Иерусалим. Иисус, войдя в храм, начал выгонять продающих и покупающих в храме; и столы меновщиков и скамьи продающих голубей опрокинул; и не позволял, чтобы кто пронес через храм какую-либо вещь (σκεῦος)³¹. И учил их, говоря: не написано ли: дом Мой домом молитвы наречется для всех народов? а вы сделали его вертепом разбойников (Мк. 11:15–17).

Матфей приводит более краткую версию события, опуская упоминание о том, что Иисус не позволял проносить вещи через храм (Мф. 21:12–13). У Луки повествование еще короче (Лк. 19:45–46). Все трое синоптиков, однако, приводят слова Иисуса, содержащие цитату из пророка Исаии и аллюзию на пророка Иеремию. В первом цитируемом тексте говорится: *Дом Мой назовется домом молитвы для всех народов* (Ис. 56:7). Второй текст, из которого заимствован образ храма, превращенного в вертеп разбойников, заслуживает того, чтобы привести его полностью:

³¹ Термин σκεῦος может указывать на сосуд (в том числе для литургического употребления), но также и на любой предмет утвари, принадлежность домашнего очага, сельскохозяйственное орудие, пожитки, личные вещи, багаж. Понимание фразы в значительной степени зависит от того, какой смысл вкладывается в этот термин. См.: *Gray T. C. The Temple in the Gospel of Mark*. P. 28–30.

Так говорит Господь Саваоф, Бог Израилев: исправьте пути ваши и деяния ваши, и Я оставлю вас жить на сем месте. Не надейтесь на обманчивые слова: «здесь храм Господень, храм Господень, храм Господень»... Вот, вы надеетесь на обманчивые слова, которые не принесут вам пользы. Как! вы крадете, убиваете и прелюбодействуете, и клянетесь во лжи и кадите Ваалу, и ходите во след иных богов, которых вы не знаете, и потом приходите и становитесь пред лицом Моим в доме сем, над которым наречено имя Мое, и говорите: «мы спасены», чтобы впредь делать все эти мерзости. Не соделался ли вертепом разбойников в глазах ваших дом сей, над которым наречено имя Мое?..
(Иер. 7:3–4, 8–11).

Этот текст — одно из многочисленных напоминаний, содержащихся в пророческих книгах, о том, что ни храм, ни сопряженный с ним культ не могут сами по себе очищать и освящать человека, если он не отказывается от злых дел и идолопоклонства, не исполняет заповеди и законы Божии. Пророки неустанно напоминали, что жертвы и всесожжения — мерзость для Господа, если их приносят люди, погрязшие в идолопоклонстве и нравственных пороках. Только тот культ угоден Богу, который ведет к духовному и нравственному перерождению (Ис. 1:11–17).

Действия Иисуса в храме Иерусалимском являются прямым продолжением того, о чем говорили пророки. Его возмущение вызвала деятельность, несовместимая со святостью того места, где она происходила, с величием Того, Кто обитает на этом месте. Храм, который был задуман царем Соломоном как место встречи Бога с людьми, был превращен в гигантский комбинат ритуальных услуг,



Изгнание
торгующих
из храма.
Фреска.
XIV в.

требовавший значительных средств на поддержание своей жизнедеятельности³².

Поведение Иисуса в храме по версии Иоанна кажется более эмоциональным и решительным, чем по версии синоптиков. У Иоанна Он выгоняет из храма не только продающих и покупающих, но и жертвенных животных — волов и овец; не только опрокидывает столы меновщиков, но и рассыпает их деньги. Только у Иоанна Он берет в руки бич. Только у Иоанна Он говорит продающим голубей: *Возьмите это отсюда*³³.

При том количестве жертв, которые приносились в храме ежедневно, особенно по большим праздникам, продажа жертвенных животных во дворе храма должна была казаться

³² О том, что в Иерусалимском храме времен Иисуса процветали коррупция, взяточничество и насилие, существуют и многочисленные внешние свидетельства, включая сочинения Иосифа Флавия и более позднюю иудейскую литературу. Подробный обзор свидетельств см. в: *Evans C. A. Jesus and His Contemporaries*. P. 320–344.

³³ *Byrne B. Life Abounding*. P. 60.

вполне естественной. При том политическом и финансовом хаосе, который царил в Иудее, оккупированной римлянами, профессия меновщика пользовалась большим спросом.

Столы меновщиков упоминаются в трех из четырех повествований об изгнании торгующих из храма (Мф. 21:12; Мк. 11:15; Ин. 2:14). Меновщики, сидевшие в храме, в частности, меняли греческие и римские деньги на тирские шекели — монеты, которые чеканились в финикийском городе Тире между 126 годом до Р. Х и 19 годом по Р. Х. Спрос на эти монеты возрастал в предпасхальные дни, когда иудеи со всех концов Палестины стекались в Иерусалим, в том числе и для того, чтобы заплатить ежегодный налог на храм, принимавшийся в шекелях³⁴. Оба эпизода — и тот, что описан у Иоанна, и тот, о котором говорят синоптики, — происходят перед Пасхой.

В эпизоде с изгнанием торгующих из храма Иисус выступает отнюдь не как противник храмового богослужения. Как отмечает Дж. Чарлсворт, необходимо делать различие между Иерусалимом как святым городом и Иерусалимом как торговым центром; храмом как домом Божиим и религиозными и административными учреждениями, созданными саддукеями для контроля над ним³⁵. Опрокидывая столы меновщиков и изгоняя продающих голубей, Иисус выступал против превращения храма в торговый центр, каковым он стал по вине первосвященников и фарисеев.

Действия Иисуса в храме — лишь один из эпизодов в Его полемике с духовными лидерами израильского народа. Эту полемику Он вел главным образом в Своих поучениях и притчах. Однако, подобно древним пророкам,

³⁴ *Barker M. King of the Jews. P. 192.*

³⁵ *Charlesworth J. H. Jesus and the Temple. P. 157.*



Иерусалим.
Дж. Тиссо.
XIX в.

которые не только говорили, но и совершали деяния, имевшие символический смысл, Иисус совершил символическое действие, которое должно было напомнить людям об истинном назначении храма.

Это действие созвучно Его словам о том, что *на Моисеевом седалище сели книжники и фарисеи* (Мф. 23:2). Святыни израильского народа, будь то Иерусалим, Иерусалимский храм или Моисеево седалище (условное обозначение места, принадлежавшего Моисею в иудейской традиции), были и для Него святынями. Иисус любил Иерусалим и плакал о нем (Лк. 19:41). Он отождествлял себя с израильским народом, конкретнее — с иудеями. В беседе с самарянкой на вопрос о том, где надлежит поклоняться Богу, Иисус ответит: *Вы не знаете, чему кланяетесь, а мы знаем, чему кланяемся, ибо спасение от Иудеев* (Ин. 4:22). Но Он видел, что духовная власть в Израиле узурпирована теми, кто ее недостоин, что дорогие для Его сердца святыни находятся в руках тех, кто использует их не по назначению. И Он протестовал против этого — протестовал словами и делами.

Многие толкователи усматривают связь между изгнанием торгующих из храма и предсказанием Иисуса

о разрушении храма римлянами. В этом действии Иисус «либо предсказывал разрушение храма, либо угрожал им... Предсказание и действие в таком случае соответствуют одно другому», — считает Э. П. Сандерс³⁶. «Акция в храме — инсценированная притча о его близком разрушении», — полагает Н. Т. Райт³⁷. По его словам, «без храмовых податей невозможно было обеспечить совершение каждодневных приношений. Без правильных денег верующий не мог купить жертвенное животное. Без животного невозможно было принести жертву. Без жертвы храм терял смысл своего существования». Ученый считает, что «действие Иисуса отражало Его убежденность в том, что, возвращаясь на Сион, Господь не воссядет в храме, легитимизируя его нынешнюю администрацию, его место и функцию в символическом мире иудаизма I века. Скорее... прекращение жертв означало: Бог Израилев использует римские войска для того, чтобы исполнить над храмом ту кару, которую на него навлекла его же собственная нечистота»³⁸.

Приближаясь к Иерусалиму, Иисус заплачет о нем и произнесет пророческие слова о его разрушении. В этих словах, однако, будет содержаться и обвинение в адрес Иерусалима: *Ибо придут на тебя дни, когда враги твои обложат тебя окопами и окружают тебя, и стеснят тебя отовсюду, и разорят тебя, и побьют детей твоих в тебе, и не оставят в тебе камня на камне за то, что ты не узнал времени посещения твоего* (Лк. 19:41–44). Иерусалим будет разрушен за то, что народ израильский не признал в Иисусе посланного

³⁶ Sanders E. P. Jesus and Judaism. P. 73–74.

³⁷ Райт Н. Т. Иисус и победа Бога. С. 385.

³⁸ Там же. С. 384.

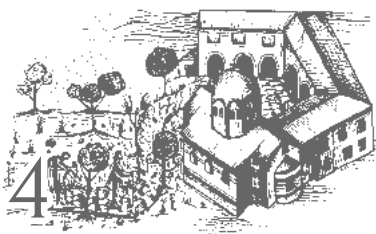
к нему Мессию. И храм будет разрушен в том числе потому, что не захотел принять вызов, который бросил ему Иисус, дважды — в начале и в конце Своего служения — изгнав из него торговцев и менял.

Символизм двух акций (а не одной, как думают современные толкователи) заключается в том, что они как бы обрамляют собой общественное служение Иисуса с обеих сторон, связывая его начало с его концом. Между двумя акциями — вся история полемики Иисуса с иудеями. Она начинается в храме и заканчивается в храме. Итогом этой полемики станет смерть Иисуса на кресте. Эпилогом к ней станет разрушение храма в 70 году и прекращение — раз и навсегда — связанного с ним культа жертвоприношений.



Распятие.
Б. Дадди.
1345 г.





«РАЗРУШЬТЕ ХРАМ СЕЙ»

Вернемся к повествованию четвертого Евангелия. Оно существенным образом отличается от того, что, согласно синоптикам, последовало за описанным ими аналогичным эпизодом:

На это Иудеи сказали: каким знамением докажешь Ты нам, что имеешь власть так поступать? Иисус сказал им в ответ: разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его. На это сказали Иудеи: сей храм строился сорок шесть лет, и Ты в три дня воздвигнешь его? А Он говорил о храме тела Своего. Когда же воскрес Он из мертвых, то ученики Его вспомнили, что Он говорил это, и поверили Писанию и слову, которое сказал Иисус (Ин. 2:18–22).

Отметим, что слова *имеешь власть* в русском Синодальном переводе добавлены по смыслу. Буквальный перевод с греческого: «Какое знамение покажешь нам, что так поступаешь?»

У синоптиков диалог Иисуса с иудеями в той форме, в какой он приведен в Евангелии от Иоанна, отсутствует. Вместо него у них приводится вопрос, заданный Иисусу первосвященниками и старейшинами после того, как

Он изгнал торговцев из храма: *Какою властью Ты это делаешь? и кто Тебе дал такую власть?* Иисус отвечает вопросом на вопрос: *Крещение Иоанново откуда было: с небес, или от человеков?* Они уклоняются от ответа. Тогда Иисус отвечает: *И Я вам не скажу, какою властью это делаю* (Мф. 21:23–27; ср. Мк. 11:27–33; Лк. 20:1–8). Таким образом, у синоптиков первосвященники и старейшины оспаривают власть Иисуса поступать так, как Он поступил в храме. У Иоанна же иудеи требуют знамения, которое подтвердило бы правоту Иисуса.

В то же время Матфей свидетельствует о том, что одним из обвинений против Иисуса на суде у Каиафы было следующее: *Он говорил: могу разрушить храм Божий и в три дня создать его* (Мф. 26:61). У Марка это же обвинение приведено в следующей редакции: *Мы слышали, как Он говорил: Я разрушу храм сей рукотворенный, и через три дня воздвигну другой, нерукотворенный* (Мк. 14:58). Разница в формулировках может объясняться тем, что свидетелей было два (Мф. 26:60) или несколько (Мк. 14:57). То же обвинение, согласно Матфею и Марку, звучало, когда Иисус был распят и проходившие мимо злословили Его, кивая головами своими и говоря: *Разрушающий храм и в три дня Созидающий! спаси Себя Самого; если Ты Сын Божий, сойди с креста* (Мф. 27:39–40; Мк. 15:29–30).

Читая Евангелия от Матфея и Марка без учета сказанного у Иоанна, можно было бы предположить, что Иисус никогда не произносил слов, которые были инкриминированы Ему на суде, тем более что показания тех, кто ссылались на эти слова, названы в обоих Евангелиях лжесвидетельствами. Только Евангелие от Иоанна проливает свет на событие, которое легло в основу этих показаний. Это же Евангелие содержит объяснение слов, на тот момент

не понятых ни иудеями, к которым они были обращены, ни учениками Иисуса: Он говорил о храме тела Своего.

Иисус многократно предсказывал Свою смерть, в том числе в ответ на требование иудеев показать им знамение: *Род лукавый и прелюбодейный ищет знамения; и знамение не дастся ему, кроме знамения Ионы пророка; ибо как Иона был во чреве кита три дня и три ночи, так и Сын Человеческий будет в сердце земли три дня и три ночи* (Мф. 12:39–40). В устах Иисуса «три дня» имели пророческий смысл, символизируя Его смерть и тридневное воскресение³⁹. В храме Иерусалимском, отвечая на вопрос, каким знамением Иисус сможет доказать, что имеет власть так Себя вести, Он говорит о трех днях. Вполне естественно, что пророчество остается непонятым. Лишь после Его смерти и воскресения ученики вспомнят о том, что Он произносил эти слова, и поймут их истинный смысл.

Глагол «вспомнили» (ἐμνήσθησαν) дважды употреблен в рассматриваемом нами повествовании. В первый раз он указывает на слова из Псалтири, которые ученики, согласно евангелисту Иоанну, вспомнили сразу же, когда увидели необычные действия Иисуса. Во второй раз он указывает на то, о чем ученики вспомнили только после воскресения Иисуса. Речь идет о двух уровнях понимания и припоминания: один уровень — тот, который доступен в момент действия, другой — тот, который станет доступен постфактум.

Иоанн Златоуст спрашивает, почему Иисус сразу не объяснил ученикам и народу, что говорит о храме плоти Своей. И отвечает: «Потому что они не приняли бы слов Его: если даже ученики Его не были тогда способны разуметь сказанное, то тем более — народ». Для того чтобы понять

³⁹ Dodd C. H. The Interpretation of the Fourth Gospel. P. 302.

слова Иисуса, нужна была благодать Святого Духа, а она была дана им только после Его воскресения⁴⁰.

Действия Иисуса, как и Его поучения, носили пророческий характер. Особенность всякого пророчества заключается в том, что оно прочитывается на разных уровнях. Пророчество может одновременно относиться к двум или нескольким событиям будущего, заключать в себе несколько смысловых слоев.

То, что Иисус совершил в храме Иерусалимском, относится к категории тех пророческих действий, которые имеют символический смысл и прочитываются по-разному в зависимости от того уровня, на котором происходит его восприятие. На одном уровне это действие воспринимается как протест против превращения храма в рынок. На другом — как пророчество о разрушении Иерусалимского храма. На третьем — как пророчество Иисуса о Своей смерти. Еще на одном уровне это действие воспринимается как знак того, что культ жертвоприношений приходит к концу.

В богословском видении Иоанна это событие занимает особое место. Оно следует вскоре за словами Крестителя об Иисусе: *Вот Агнец Божий*. Агнец — жертвенное животное. Одновременно агнец — символ искупления от грехов. Иоанн пишет свое Евангелие после воскресения Иисуса, когда смысл пророческого указания Крестителя



Спас
Великий
Архистроитель.
Икона.
XVII в.

⁴⁰ *Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна. 23, 3 (PG 59, 141–142). Рус. пер.: С. 152–154.*

на Иисуса как Агнца Божия уже в полной мере раскрыт. И событие, происшедшее в храме Иерусалимском, тоже рассматривается Иоанном через призму представления об Иисусе как Агнце Божиим, Который берет на Себя грехи мира.

Иоанну, по всей вероятности, было знакомо учение, сформулированное в Послании к Евреям, об Иисусе как истинном Первосвященнике, Который раз и навсегда принес единую жертву, заменившую собой весь ветхозаветный культ:

Ибо всякий первосвященник, из человеков избираемый, для человеков поставляется на служение Богу, чтобы приносить дары и жертвы за грехи, могущий снисходить невежествующим и заблуждающим, потому что и сам обложен немощью, и посему он должен как за народ, так и за себя приносить жертвы о грехах... Отменение же прежде бывшей заповеди бывает по причине ее немощи и бесполезности... Тех священников было много, потому что смерть не допускала пребывать одному; а Сей, как пребывающий вечно, имеет и священство непреходящее, посему и может всегда спасать приходящих чрез Него к Богу, будучи всегда жив, чтобы ходатайствовать за них. Таков и должен быть у нас Первосвященник: святой, непричастный злу, непорочный, отделенный от грешников и превознесенный выше небес, Который не имеет нужды ежедневно, как те первосвященники, приносить жертвы сперва за свои грехи, потом за грехи народа, ибо Он совершил это однажды, принес в жертву Себя Самого (Евр. 5:1–3; 7:18, 23–27).

Приведенный здесь взгляд в полной мере отражает раннехристианское понимание причин, по которым прекратился ветхозаветный культ. Если принять традиционную атрибуцию Послания к Евреям апостолу Павлу (а мы придерживаемся этой атрибуции), то оно было написано не позднее середины 60-х годов, а следовательно, до разрушения Иерусалимского храма. Автор послания не мог знать о том, что храм будет разрушен, однако вынес приговор ветхозаветному культу жертвоприношений. Хотя жертвы еще продолжали совершаться, в глазах автора Послания к Евреям они уже потеряли всякий смысл по причине «немощи и бесполезности». Разрушение Иерусалимского храма стало логическим завершением того процесса, который сделал бесполезным ветхозаветный культ, а вместе с ним — и сам Иерусалимский храм.

Рассказ евангелиста Иоанна о посещении Иисусом Иерусалима на праздник Пасхи завершается словами о том, что *многие, видя чудеса, которые Он творил, уверовали во имя Его* (Ин. 2:23). О каких чудесах идет речь? До настоящего времени Иоанн рассказал только об одном чуде, но и оно произошло не в Иерусалиме, а в Кане Галилейской. Вряд ли речь идет об изгнании торгующих из храма. Очевидно, Иисус в Иерусалиме совершил чудеса, о которых евангелист не посчитал нужным рассказать. Таких чудес, оставленных евангелистами за кадром, в жизни Иисуса было немало, о чем свидетельствуют многочисленные ремарки в синоптических Евангелиях (Мф. 4:23–24; 9:35; 12:15; 14:35–36; 15:29–30; Мк. 1:32–34, 39; 3:10–11; 6:54–56; Лк. 4:40–41; 6:17–19; 7:21). В Евангелие от Иоанна вошло описание лишь нескольких чудес, и под конец своего повествования евангелист скажет: *Много сотворил Иисус пред учениками Своими и других чудес, о которых не писано в книге сей* (Ин. 20:30). Между тем слава

о чудесах, совершённых Иисусом в Иерусалиме, дошла даже до Галилеи (Ин. 4:45).

Вслед за упоминанием о чудесах Иоанн добавляет: *Но Сам Иисус неверял Себя им, потому что знал всех и не имел нужды, чтобы кто засвидетельствовал о человеке, ибо Сам знал, что в человеке* (Ин. 2:24–25).

Кому неверял Себя Иисус? Очевидно, уверовавшим в Него, о которых идет речь в предыдущем стихе. В греческом языке «верить» и «вверять» передается при помощи одного и того же глагола πιστεύω, означающего также «доверять». В Иерусалиме *многие уверовали во имя Его* (πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ), но Он *неверял Себя им* (οὐκ ἐπίστευεν αὐτὸν αὐτοῖς). Они в Него поверили, а Он в них нет; они Ему доверились, а Он им нет. Почему? Потому что Он *знал, что в человеке*. Иоанн Златоуст говорит:

Смысл этих слов такой: Он не обращал внимания на одни слова, проникал в сами сердца и входил в мысли; ясно видя только временную их горячность, Он не доверял им, как уже решительным ученикам, не проповедовал им всего учения, как бы уже сделавшимся твердыми в вере... Он не имел нужды в свидетелях, чтобы знать мысли собственных своих созданий, потому и не доверял им в их временной вере. Люди, не знающие ни настоящего, ни будущего, часто без всякого разбора и говорят, и сообщают все даже таким, которые с хитростью подступают к ним и потом скоро оставляют их. Но Христос не так; Он знал все в них сокровенное. И ныне много таких, которые носят имя верующих, но непостоянны и легко всем увлекаются; потому и ныне Христос не вверяет

Себя им, а весьма многое скрывает от них. Как мы вверяемся не всяким друзьям, а только искренним, так и Бог⁴¹.

Иисус знал, что вера у человека может быть поверхностной, изменчивой, происходящей не столько от доверия к Его личности и учению, сколько от впечатления, произведенного совершёнными Им чудесами. Он знал, что среди уверовавших в Него есть те, *кто слышит слово и тотчас с радостью принимает его; но не имеет в себе корня и непостоянен: когда настанет скорбь или гонение за слово, тотчас соблазняется* (Мф. 13:20–21). Через несколько глав читатель четвертого Евангелия узнает о том, что произошло после беседы Иисуса о хлебе, спешшем с небес: *С этого времени многие из учеников Его отошли от Него и уже не ходили с Ним* (Ин. 6:66). Гонение еще не наступило, а некоторые уже соблазнились и отошли.

Слова о том, что Иисус *знал всех и не имел нужды, чтобы кто засвидетельствовал о человеке, ибо Сам знал, что́ в человеке*, имеют отношение также к образу Иуды, которому в Евангелии от Иоанна будет уделено больше внимания, чем в синоптических Евангелиях. Только у Иоанна Иисус на Тайной Вечере говорит об Иуде: *Я знаю, которых избрал. Но да сбудется Писание: ядущий со Мною хлеб поднял на Меня пяту свою* (Ин. 13:18). Только у Иоанна Иисус, отвечая на вопрос о том, кто предаст Его, говорит: *Тот, кому Я, обмакнув кусок хлеба, подам*. И, обмакнув кусок, подает Иуде (Ин. 13:26). Только Иоанн проводит слова Иисуса, обращенные к Иуде: *Что делаешь, делай скорее* (Ин. 13:27).

⁴¹ Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна. 24, 1 (PG 59, 143). Рус. пер.: С. 155–156.

Поцелуй
Иуды.
Фреска.
Джотто.
XIV в.



Эти слова и знаки свидетельствуют о том, что Иисус знал о намерениях Иуды, понимал, что происходит у него внутри. С самого начала своего Евангелия Иоанн готовит читателя к этому эпизоду. Он дает понять, что Иисус избрал Иуду не по ошибке: Он *от начала знал... кто предаст Его* (Ин. 6:64). При этом Он дал Иуде шанс стать Своим учеником, дал ему те же права и привилегии, что и прочим апостолам. Предательство стало делом личного выбора Иуды.





«ИУДЕИ» В ЕВАНГЕЛИИ ОТ ИОАННА

В приведенном выше рассказе об изгнании торгующих из храма дважды употреблен термин «иудеи» (Ἰουδαῖοι). Прежде чем рассматривать следующие эпизоды из четвертого Евангелия, необходимо кратко остановиться на значении этого термина, встречающегося в Евангелии от Иоанна в общей сложности около семидесяти раз⁴². В прямой речи Иисуса термин появляется четыре раза (Ин. 4:22; 13:33; 18:20, 36). Все остальные случаи — авторский текст евангелиста.

При поверхностном подходе к тексту четвертого Евангелия может сложиться впечатление, что его автор представляет иудеев как большую и монолитную группу, не делая различий между иудеями Галилеи, Иудеи или Иерусалима⁴³. При ближайшем рассмотрении, однако, оказывается, что примерно в половине случаев термин «иудеи» в авторском тексте указывает на тех, кто находится в оппозиции

⁴² В общей сложности в Новом Завете термин встречается 192 раза, в том числе по 5 раз у Матфея и Луки, 6 у Марка, 16 в корпусе посланий Павла, 79 в Деяниях и 2 в Апокалипсисе. Более чем в половине случаев употребления термина Ἰουδαῖοι в синоптических Евангелиях он входит в состав словосочетания «Царь Иудейский». См.: *Sanders J. A. The Hermeneutics of Translation*. P. 59.

⁴³ *Jonge J. H., de The 'Jews' in the Gospel of John*. P. 239.

к Иисусу⁴⁴, то есть прежде всего на религиозных лидеров израильского народа⁴⁵. Они имеют прямую связь с Иерусалимским храмом, осуществляют духовную власть над Иудеей и имеют немало последователей, в том числе в Галилее⁴⁶. У Иоанна термин «иудеи» становится обобщенным обозначением тех групп, которые авторы синоптических Евангелий называют словосочетаниями «книжники и фарисеи», «первосвященники и старейшины» (а иногда «первосвященники и старейшины и книжники» или «первосвященники и старейшины иудейские»)⁴⁷.

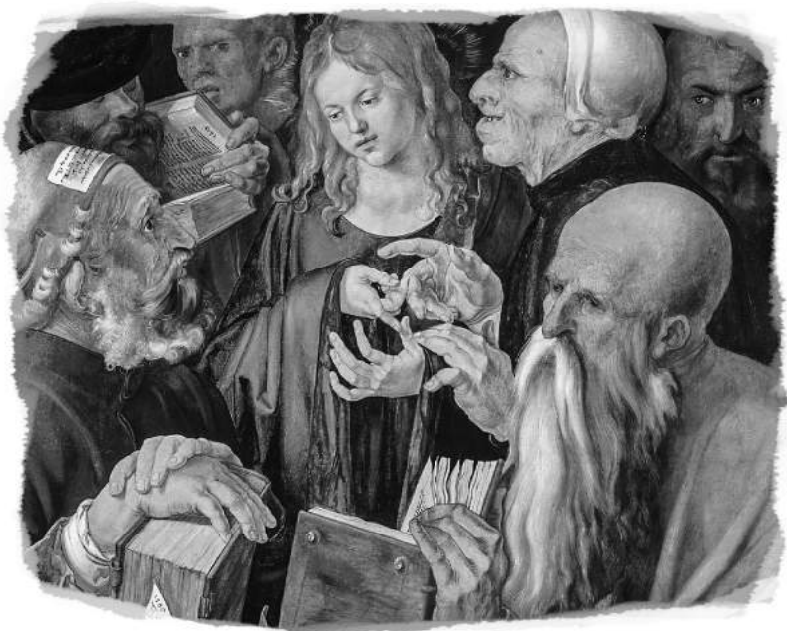
В новозаветной науке существуют разнообразные теории относительно того, как соотносились между собой различные группы упомянутых в Евангелиях лиц, представлявших религиозную элиту израильского народа. Чаще всего под «первосвященниками и старейшинами» понимают

⁴⁴ *Ashton J.* Understanding the Fourth Gospel. P. 68; *Tomson P. J.* "If This Be from Heaven..." P. 326.

⁴⁵ *Beutler J.* The Identity of the 'Jews' for the Readers of John. P. 230; *Reinhartz A.* 'Jews' and Jews in the Fourth Gospel. P. 346.

⁴⁶ *Carter W.* John and Empire. P. 157–158; *Bennema C.* The Identity and Composition of of Ἰουδαῖοι in the Gospel of John. P. 262; *Motyer S.* The Fourth Gospel and the Salvation of Israel. P. 106.

⁴⁷ См., однако: *Boyarín D.* What Kind of a Jew Is an Evangelist? P. 126–130. Автор оспаривает представление о том, что термин «иудеи» в Евангелии от Иоанна обозначается религиозная элита израильского народа, и выдвигает гипотезу о существовании особой группы, которая вела свое начало от иудеев, вернувшихся в Иерусалим из вавилонского пленения (1 Езд. 4:12, 23). Члены «Иоанновой общины», для которых писалось четвертое Евангелие, согласно данной гипотезе, считали себя израильянами, но не иудеями. См. также: *Boyarín D.* The Ioudaioi in John and the Prehistory of "Judaism". P. 223–228. В научном сообществе данная гипотеза нашла лишь частичную поддержку. См.: *Ashton J.* Understanding the Fourth Gospel. P. 73–74; *Bennema C.* The Identity and Composition of of Ἰουδαῖοι in the Gospel of John. P. 244–245.



Христос
среди
книж-
ников.
Дюрер.
1506 г.

верхушку храмового духовенства. «Священники и левиты» — низшая прослойка храмового духовенства. Что же касается «книжников», то в большинстве своем это были миряне, занимавшиеся изучением, переписыванием и толкованием Торы. В народе они пользовались авторитетом, который конкурировал с авторитетом храмового духовенства⁴⁸. К числу фарисеев принадлежали как представители духовенства, так и миряне. В синоптических Евангелиях все перечисленные группы лиц оказываются в оппозиции Иисусу.

В четвертом Евангелии термин «фарисеи» встречается 19 раз, «первосвященники» — 10, «старейшины» — 3. Термин «книжники» не встречается ни разу, кроме рассказа

⁴⁸ См.: *Jeremias J.* Jerusalem in the Time of Jesus. P. 160–198 (о высшем духовенстве), 198–221 (о священниках и левитах), 233–245 (о книжниках).

о женщине, взятой в прелюбодеянии⁴⁹. Однако главным отличием Иоанна от синоптиков является не употребление этих терминов, а последовательное — на протяжении всего Евангелие — использование термина «иудеи» в качестве основного наименования противников Иисуса.

Впервые этот термин был употреблен Иоанном в рассказе о том, как *прислали Иудеи*⁵⁰ *из Иерусалима священников и левитов* (ἱερεῖς καὶ Λευίτας) спросить Иоанна Крестителя: *Кто ты?* (Ин. 1:19). Конструкция фразы здесь такова, что слова «из Иерусалима» (ἐξ Ἱεροσολύμων) могут относиться как к тому, что за ними следует (то есть к священникам и левитам), так и к тому, что им предшествует (то есть к иудеям).

Таким образом, уже при первом упоминании «иудеев» под этим термином подразумевается группа лиц, стоящая за «священниками и левитами» и имеющая по отношению к ним начальственные полномочия. Эта группа лиц связана с Иерусалимским храмом. Под «священниками и левитами» следует понимать низших служителей храма, в отличие от высших, которые обозначались термином «первосвященники» (ἀρχιερεῖς).

Еще в одном эпизоде, который мы подробнее рассмотрим ниже, речь пойдет о том, как *послали фарисеи и первосвященники служителей — схватить Его*. Когда служители, потрясенные речью Иисуса, возвращаются к первосвященникам и фарисеям без Него, фарисеи спрашивают: *Уверовали в Него кто из начальников, или из фарисеев?* (Ин. 7:22, 45–46, 48). Здесь та же группа лиц, которая в рассказе о посланных к Иоанну Крестителю была обозначена термином «иудеи»,

⁴⁹ Об этом рассказе речь пойдет в главе 7 настоящей книги.

⁵⁰ В Синодальном переводе: «Иудеи прислали».

отождествляется с первосвященниками (ἱερεῖς), фарисеями (Φαρισαῖοι) и начальниками (ἄρχοντες). Эта группа лиц сохранила лидирующую роль в еврейском народе не только после смерти и воскресения Иисуса, но и после разрушения Иерусалимского храма в 70 году: именно она, по мнению Дж. Эштона, заложила основы иудаизма в той форме, в которой он известен сегодня⁵¹.

Очень часто термин «иудеи» в четвертом Евангелии синонимичен термину «фарисеи»: пришедший к Иисусу ночью Никодим обозначен как *человек из фарисеев* (ἄνθρωπος ἐκ τῶν Φαρισαίων), *начальник Иудейский* (ἄρχων τῶν Ἰουδαίων — буквально: «начальник иудеев») (Ин. 3:1). Священники и левиты, посланные иудеями к Иоанну Крестителю, *были из фарисеев* (Ин. 1:24).

Ученики Иоанновы спорили с иудеями об очищении (Ин. 3:25). Иудеи говорили бывшему расслабленному: *Сегодня суббота; не должно тебе брать постели* (Ин. 5:10). Иудеи роптали на Иисуса и говорили: *Не Иисус ли это, сын Иосифов, Которого отца и Мать мы знаем?* (Ин. 6:41–42). Иудеи искали *Его на празднике и говорили: где Он?* (Ин. 7:11). Иудеи, услышав слова Иисуса, дивились: *Как Он знает Писания, не учившись?* (Ин. 7:15). Иудеи говорили: *Куда Он хочет идти, так что мы не найдем Его?* (Ин. 7:35). Иудеи спрашивали: *Неужели Он убьет Сам Себя?* (Ин. 8:22). Иудеи обвиняли Иисуса в том, что Он самарянин и в Нем бес (Ин. 8:48, 52). Иудеи допрашивали исцеленного от слепоты (Ин. 9:18–34), как ранее они же допрашивали исцеленного от расслабления. Иудеи хватали в руки камни, чтобы побить Иисуса (Ин. 10:31). Иудеи *искали убить Его* (Ин. 5:16; Ин. 7:1).

⁵¹ Ashton J. Understanding the Fourth Gospel. P. 70.

Во всех этих и многих других эпизодах отчетливо просматривается конкретная, по-видимому небольшая, группа лиц, объединенная условным наименованием «иудеи», но представляющая собой не весь иудейский народ, а только его религиозно-политическую верхушку. Эта группа лиц озабочена буквальным соблюдением закона Моисеева, в частности заповеди субботного покоя (Ин. 5:16); видит в Иисусе Человека, который возомнил о Себе слишком много, ставя Себя выше Авраама (Ин. 8:58), делая Себя равным Богу (Ин. 5:18; 10:33).

Иногда «иудеи» прямо противопоставляются «народу»: *И много толков было о Нем в народе: одни говорили, что Он добр; а другие говорили: нет, но обольщает народ. Впрочем никто не говорил о Нем явно, боясь Иудеев* (Ин. 7:12–13). В данном случае «народ» — это жители Иерусалима и окрестностей, иудеи по вероисповеданию и этническому происхождению. Однако термин «иудеи» зарезервирован для группы лиц, которой народ «боялся». Почему боялся? Потому что в ее руках была сосредоточена власть.

Тем не менее в некоторых случаях в четвертом Евангелии термин «иудеи» употребляется расширительно, указывая: а) на иудеев по вере, в отличие от самарян; б) на иудеев по этническому происхождению, в отличие от галилеян; или в) на иудеев, проживающих на родине, в отличие от живущих в рассеянии. Например, в словах *спасение от Иудеев* (Ин. 4:22) из беседы с самарянкой термин, очевидно, указывает на тех, кто придерживается иудейской веры в противовес ее самарянскому варианту. В другом эпизоде иудеи противопоставляются жителям Галилеи: *После сего Иисус ходил по Галилее, ибо по Иудее не хотел ходить, потому что Иудеи искали убить Его* (Ин. 7:1). В третьем эпизоде иудеи противопоставляются Еллинам (Ин. 7:35).



Вид
Назарета
и Галилеи.
Н. Г. Чер-
нецов.
XIX в.

Когда термин «иудеи» употребляется расширительно, речь идет о весьма неоднородной группе лиц. Между ними были не только враждебно настроенные по отношению к Иисусу, но и те, кто симпатизировал Ему: *Многие из них говорили: Он одержим бесом и безумствует; что слушаете Его? Другие говорили: это слова не бесноватого; может ли бес отверзать очи слепым?* (Ин. 10:20–21). Были и те, о которых евангелист пишет: *...Многие из Иудеев приходили и веровали в Иисуса* (Ин. 12:11). К уверовавшим в Него иудеям Иисус обращался отдельно (Ин. 8:31).

Споры Иисуса с иудеями, которыми наполнены страницы Евангелия от Иоанна, в современной научной литературе нередко описываются как «семейные ссоры»⁵² или «братские диспуты об общем наследии»⁵³. Действительно,

⁵² Ashton J. Understanding the Fourth Gospel. P. 78–96; Ashton J. The Gospel of John and Christian Origins. P. 142–143.

⁵³ Hoet H. “Abraham is Our Father”. P. 192–193.

Иисус критиковал иудаизм не извне, а изнутри⁵⁴. И Он, и Его оппоненты принадлежали к одной этнической семье, к одному «дому Израилеву». И Он, и они исповедовали строгий монотеизм. И Он, и они по-своему любили храм Иерусалимский. С чисто формальной точки зрения Иисус и Его оппоненты не были настолько далеки друг от друга, как, например, верующие от атеистов или представители монотеистических религий от язычников.

И тем не менее нельзя не увидеть натяжку в попытках некоторых современных ученых сблизить Иисуса с фарисеями, сгладить различия между ними за счет противопоставления их саддукеям или зилотам (борцам за политическую независимость Израиля от римской оккупации). Такие попытки предпринимаются, как правило, с целью освобождения Иисуса и раннего христианства, как оно отражено в Евангелиях, от обвинений в антисемитизме. В «оправдание» Иисуса и евангелистов, особенно Иоанна, приводятся следующие аргументы: 1) жесткие обличения в адрес израильского народа задолго до Иисуса исходили от ветхозаветных пророков; 2) Иисус и евангелисты критикуют иудейскую традицию изнутри этой традиции; 3) считать, что Иисус является исполнением ветхозаветных пророчеств, вовсе не то же самое, что выражать ненависть к еврейскому народу; 4) упоминания об «иудеях» в негативном ключе никогда не относятся к еврейскому народу в целом, а только к отдельным его представителям⁵⁵.

Ни Иисус, ни Его апостолы не нуждаются в «оправдании», в защите от обвинений в антисемитизме. Сама попытка применить понятие «антисемитизм» к раннему

⁵⁴ Robinson J. A. T. Twelve New Testament Studies. P. 109.

⁵⁵ См., напр.: Blomberg C. L. Jesus and the Gospels. Vol. 1. P. 462–464.

христианству недопустима и нелепа, во-первых, потому, что является вопиющим анахронизмом: нельзя проецировать на древнюю эпоху современную озабоченность социально-политической проблематикой⁵⁶. Во-вторых, понятием «антисемитизм» обозначается ненависть к конкретному этносу, тогда как и Сам Иисус, и все Его апостолы, включая Павла, принадлежали к этому этносу.

На протяжении всего четвертого Евангелия Иисус обличает иудеев, но не за то, что они иудеи, а за то, что они не верят Его словам. Тональность этих обличений — гневная, подчас сатирическая⁵⁷. Но объясняется она отнюдь не ненавистью Иисуса к иудеям как народу, а упорством Его оппонентов, не желающих принять послание, которое Отец передал им через Своего Сына. В самом начале четвертого Евангелия утверждается, что Сын Божий *пришел к своим, и свои Его не приняли* (Ин. 1:11). И тем не менее они продолжают оставаться для Него «своими». Гневный тон Его обличений в их адрес отражает боль, которую в Нем вызывает их реакция на Его проповедь.

Отвечая на вопрос: *какое преимущество быть Иудеем?* — апостол Павел говорит: *Великое преимущество во всех отношениях, а наипаче в том, что им вверено слово Божие* (Рим. 3:1–2). Павел посвящает многие страницы своих посланий размышлениям о судьбе израильского народа. Несмотря на то что этот народ отверг Мессию, Бог не отверг народ Свой, считает Павел (Рим. 11:1). Он верит, что *весь Израиль спасется*. Но произойдет это после того, как в Церковь — Новый Израиль — *войдет полное число язычников* (Рим. 11:25–26).

⁵⁶ Lieu J. Anti-Judaism, the Jews, and the Worlds of the Fourth Gospel. P. 168–169.

⁵⁷ Stibbe M. W. G. John's Gospel. P. 115–118.



Иоанн
Богослов
на Пат-
мосе.
Икона.
XVII в.

В корпусе писаний Иоанна мы не находим столь же развитого богословского осмысления роли израильского народа в деле спасения. Однако в его понимании все главные иудейские институты (праздники, храм, Писание, закон) и все ключевые фигуры еврейской истории (Моисей, Авраам, Иаков, Давид) находят свое осуществление и исполнение в Иисусе, Который становится источником спасения не только для иудеев, но и для всех народов. Иоанн враждебен к иудеям

лишь постольку, поскольку они враждебны к Иисусу⁵⁸. Для Иоанна быть истинным иудеем означает быть христианином⁵⁹. В этом — ключ к пониманию пресловутого антииудаизма (или антисемитизма) четвертого Евангелия⁶⁰.



⁵⁸ Ср.: *Rensberger D.* Anti-Judaism and the Gospel of John. P. 138–143.

⁵⁹ *Kerr A. R.* The Temple of Jesus' Body. P. 187.

⁶⁰ О недопустимости смешения антисемитизма и антииудаизма мы говорили в другом месте. См.: *Иларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос. Жизнь и учение. Кн. IV: Притчи Иисуса. С. 463–465, 498–500.

Глава 3

ВОДА ЖИВАЯ





Евангелие от Иоанна часто называют литургическим. Все основные описанные в нем события происходят в праздники, будь то Пасха (Ин. 2:13, 23; 6:4; 11:55; 12:1; 13:1; 18:39), неназванный «праздник иудейский» (Ин. 5:1), праздник Кушчей (Ин. 7:2) или праздник Обновления храма (Ин. 10:22). Только из этого Евангелия мы узнаем, что жизнь Иисуса и Его общины, Его путешествия из Галилеи в Иерусалим и обратно были связаны с ветхозаветным литургическим календарем, определяемым этими праздниками.

В то же время именно Евангелие от Иоанна, больше чем любое другое Евангелие, закладывает богословские основы литургической жизни новозаветной Церкви, определяемой двумя главными таинствами: Крещения и Евхаристии. Синоптические Евангелия единодушно свидетельствуют о крещении Иисуса от Иоанна в Иордане и о том, как на Тайной Вечере Иисус раздал ученикам Свои Тело и Кровь под видом хлеба и вина. Однако подробное *богословское* осмысление Крещения и Евхаристии в них отсутствует: его мы находим в Евангелии от Иоанна и в посланиях апостола Павла, что сближает этих двух творцов христианского богословия, близких и во многих других отношениях.

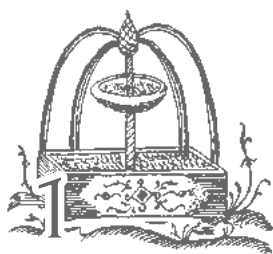
Крещальная тема присутствует — явно или подспудно — в четырех главах Евангелия от Иоанна, посвященных



четырем разным событиям: беседе Иисуса с Никодимом (Ин., гл. 3), беседе с самарянкой (Ин., гл. 4), исцелению расслабленного у Овчей купели (Ин., гл. 5) и посещению Иисусом Иерусалима в праздник кущей (Ин., гл. 7). Дважды упоминается о том, что проповедь Иисуса и Его учеников на начальном этапе сопровождалась крещением, — в Ин. 3:22 (*после сего пришел Иисус с учениками Своими в землю Иудейскую и там жил с ними и крестил*) и Ин. 4:2 (*хотя Сам Иисус не крестил, а ученики Его*).

Объединяет все эти сюжеты образ воды. Представляется целесообразным рассмотреть данные сюжеты в комплексе. Весь этот богатый материал дает достаточно полное представление о том, почему последней заповедью Иисуса ученикам, в каком-то смысле итогом всей Его земной миссии, были слова: *Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа* (Мф. 28:19). Он также помогает понять, почему Церковь придала таинству Крещения исключительное значение, сделав догматом учение о том, что без крещения невозможно войти в Царство Небесное.





ВОДА — СТИХИЯ ЖИЗНИ

Вода — один из основных библейских символов. Книга Бытия начинается со слов: *В начале сотворил Бог небо и землю. Земля же была безвидна и пуста, и тьма была над бездною, и Дух Божий носился над водою* (Быт. 1:1–2). Эти слова, отмечает Тертуллиан, указывают на чистоту воды как стихии, более приятной Богу, чем прочие существовавшие тогда стихии: «Ведь и тьма тогда была еще полной и безобразной, без украшения звезд, и бездна печальной, и земля неухоженной, и небо неприглядным. Одна только влага — вещество всегда совершенное, приятное, простое, само по себе чистое — была достойна носить Бога»¹. По словам латинского писателя, вода — «одна из тех стихий, которые в неоформленном виде покоились у Бога прежде всякого благоустройства мира»².

Вода была тем первичным элементом, из которого на первом же этапе творения (в первый «день») были созданы небо и море: это произошло благодаря отделению *воды, которая под твердью*, от *воды, которая над твердью*. На второй день вода, *которая под небом*, собралась в одно место,

¹ Тертуллиан. О Крещении. 3 (CCSL 1, 278). Рус. пер.: С. 94.

² Там же.

и явилась суша. *И назвал Бог сушу землею, а собрание вод назвал морями* (Быт. 1:6–10).

На пятый день творения вода по повелению Божию произвела *рыб больших и всякую душу пресмыкающихся* (Быт. 1:21). Таким образом, вода в повествовании книги Бытия наделяется животворной силой: она сама, движимая словом Божиим, производит из себя жизнь. Точнее, эту жизнь творит Бог при помощи воды (Быт. 1:21: *И сотворил Бог рыб больших и всякую душу животных пресмыкающихся, которых произвела вода*). По словам Тертуллиана, вода есть стихия жизни: именно она «первой произвела живое, дабы при Крещении не казалось удивительным, что воды могут оживлять»³.

Связь между водой и Духом Божиим — один из ключевых моментов в том «богословии воды», которое раскрывается на страницах Евангелия от Иоанна, в особенности в беседе Иисуса с Никодимом, и затем в произведениях раннехристианской литературы. Благодаря присутствию Духа Божия, говорит Тертуллиан, «природа вод, освященная святым, и сама получила способность освящать»⁴. Эту способность вода вновь приобретает всякий раз, когда над ней совершается призывание Духа Святого: «Любая вода благодаря преимуществам своего происхождения получает таинство освящения, как только призывается Бог. Ибо тотчас же сходит с небес Дух и присутствует в водах, освящая их Собою, и они, освященные таким образом, впитывают силу освящения»⁵.

³ Тертуллиан. О Крещении. 3 (CCSL 1, 279). Рус. пер.: С. 94.

⁴ Там же. 4 (CCSL 1, 279). Рус. пер.: С. 95.

⁵ Там же. (CCSL 1, 280). Рус. пер.: С. 95.

В Ветхом Завете вода рассматривается не только как стихия жизни, но и как орудие смерти, свидетельством чего является библейский рассказ о потопе (Быт. 7–8). Апостол Петр отмечает связь между сотворением мира и потопом: *Вначале Словом Божиим небеса и земля составлены из воды и водою: потому тогдашний мир погиб, быв потоплен водою* (2 Пет. 3:5–6).



Апостол
Петр.
Ремб-
рандт.
1632 г.

В библейском повествовании о потопе вода выступает сразу в двух качествах. Сначала при помощи воды происходит уничтожение ветхого, погрязшего в грехах человечества, но затем при помощи той же воды происходит обновление человечества и возрождение его к новой жизни. Этот рассказ с апостольских времен воспринимается как один из прообразов Крещения. Апостол Петр говорит о том, что Христос был умерщвлен по плоти, но ожил духом, *которым Он и находящимся в темнице духам, сойдя, проповедал, некогда непокорным ожидавшему их Божию долготерпению, во дни Ноя, во время строения ковчега, в котором немногие, то есть восемь душ, спаслись от воды. Так и нас ныне подобное сему образу крещение, не плотской нечистоты омытие, но обещание Богу доброй совести, спасает воскресением Иисуса Христа* (1 Пет. 3:18–21).

Выражение $\delta\iota\epsilon\sigma\omega\theta\eta\sigma\alpha\nu\ \delta\iota'\ \upsilon\delta\alpha\tau\omicron\varsigma$, переданное в Синодальном переводе словами *спаслись от воды*, буквально означает «спаслись через воду» («спаслись посредством воды»). Библейский потоп, таким образом, является

прообразом очищения, получаемого в Крещении. По словам Григория Богослова, «благодать и сила Крещения не потопляет мир, как некогда, но очищает грех в каждом человеке и совершенно смывает всякую нечистоту и скверну, привнесенную повреждением»⁶.

Другой ветхозаветный прообраз Крещения — переход Моисея через Чермное море: «Израиль крестился в Моисея в облаке и в море (1 Кор. 10:2), тебе давая прообразы и показывая ту истину, которая открылась в последние времена»⁷. Но повествование о потопе воспринимается также как прообраз Пасхи. Двойное значение символизма потопы в христианской традиции в значительной мере объясняется тем, что в ранней Церкви празднование Пасхи было одновременно днем Крещения.

Пере-
сечение
Красного
моря.
К. Россели.
1481–
1483 гг.



Крещение Иоанново тоже прообразовало христианское Крещение. Разница между этими двумя крещениями

⁶ Григорий Богослов. Слово 40, 7 (SC 358, 210) // Творения. Т. 1. С. 547.

⁷ Василий Великий. Беседа 13, 2 (PG 31, 428).

соответствует разнице между символом и реальностью, между прообразом и его осуществлением. По словам Василия Великого, «Иоанн проповедовал крещение покаяния, и к нему выходила вся Иудея. Господь проповедует Крещение усыновления... То — крещение предначинательное, а это — совершительное; то — удаление от греха, а это — усвоение Богу»⁸.

Сам Иоанн Креститель воспринимал свое крещение как подготовительное. Приходившим к нему он говорил: *Я крещу вас в воде в покаяние, но Идущий за мною сильнее меня; я не достоин понести обувь Его; Он будет крестить вас Духом Святым и огнем* (Мф. 3:11; Лк. 3:16). После Своего воскресения Иисус скажет ученикам: *Не отлучайтесь из Иерусалима, но ждите обещанного от Отца, о чем вы слышали от Меня, ибо Иоанн крестил водою, а вы, через несколько дней после сего, будете крещены Духом Святым* (Деян. 1:4–5). Под крещением Духом Святым автор книги Деяний понимает событие, произошедшее в день Пятидесятницы, когда на апостолов сошел Святой Дух в виде огненных языков (Деян. 2:1–4).

Сказав о том, как ветхозаветные образы понимались в раннехристианской традиции, мы несколько забежали вперед. Однако богословие Евангелия от Иоанна формировалось в ту пору бытия Церкви, когда практика крещения «во имя Отца и Сына и Святого Духа» уже имела широкое распространение и богословское осмысление этой практики уже осуществлялось в апостольской проповеди, в частности в корпусе писаний Иоанна и в посланиях апостола Павла. Через призму этой практики Иоанн рассматривал и те беседы Иисуса, которые приводит в своем Евангелии.

⁸ *Василий Великий. Беседа 13, 1 (PG 31, 425).*



«ЕСЛИ КТО НЕ РОДИТСЯ ОТ ВОДЫ И ДУХА...»

Первой из них является беседа Иисуса с Никодимом. Она, судя по всему, происходит в Иерусалиме, поскольку, во-первых, Никодим как член синедриона должен был жить там; во-вторых, предыдущее действие происходило в Иерусалиме, и евангелист не упоминает о переходе Иисуса в другое место, тогда как после беседы с Никодимом Иисус отправился *в землю Иудейскую* (Ин. 3:22), а затем, через некоторое время, *пошел опять в Галилею* (Ин. 4:3).

Первая часть беседы выявляет характерный для Иисуса способ ведения диалога. Он совсем не всегда дожидается вопроса, прежде чем начать отвечать собеседнику. Если вопрос задан, совсем не всегда Он отвечает на него прямо: часто вопрос собеседника служит лишь отправной точкой для слов Иисуса, не вытекающих из вопроса и не дающих на него ответ. Нередко Он отвечает вопросом на вопрос, заставляя собеседника перевести мысли на совсем иной предмет, чем тот, который интересовал его. Свои высказывания Иисус совсем не всегда разъясняет, заставляя собеседника додумывать, что Он имел в виду. Иногда одно слово в рассуждениях собеседника оказывается достаточным для того, чтобы, отталкиваясь от него, Иисус начал говорить совсем о другом. Некоторые ключевые понятия в речи Иисуса возникают многократно.

Собеседником Иисуса является человек, упоминаемый только в четвертом Евангелии, из которого мы узнаем, что он был, во-первых, «начальником Иудейским» (ἄρχων τῶν Ἰουδαίων): это выражение указывает на представителя иерусалимской знати, не являющегося священником. Во-вторых, он был фарисеем (Ин. 3:1); в-третьих, был «учителем Израилевым» (Ин. 3:10), то есть раввином, или законником; в-четвертых, был богат (Ин. 19:39)⁹.

Почему Никодим приходит к Иисусу ночью? В этом, очевидно, была определенная практическая необходимость: Никодим в четвертом Евангелии выступает как один из немногих представителей религиозной верхушки израильского народа, кто тайно симпатизировал Иисусу и Его миссии. Он не решался открыто примкнуть к общине учеников Иисуса. В то же время для него недостаточно было того, что он мог услышать от Учителя прилюдно: ему хотелось личного общения. И Иисус предоставляет ему такую возможность.

Для евангелиста, однако, факт ночного визита Никодима имеет и глубокий символический смысл. Ночь — символ тьмы и греха, день — символ света и правды. Обстановка ночной беседы как бы подчеркивает то противопоставление между светом и тьмой, которое становится одной из главных тем этой беседы.

Некоторые ученые предполагают, что Никодим пришел к Иисусу не один, а в сопровождении группы учеников. Диспуты между представителями разных школ раввинистической мысли якобы происходили обычно в вечернее время, и на такие встречи раввины приходили вместе со

⁹ Bauckham R. The Testimony of the Beloved Disciple. P. 162–163.
См. также: Allen D. M. Secret Disciples. 158–162.

своими учениками¹⁰. На то, что Никодим пришел не один, по мнению этих ученых, указывает множественное число, употребляемое Никодимом (*мы знаем, что Ты учитель, пришедший от Бога*), и чередование единственного и множественного чисел в обращениях Иисуса к Никодиму (*истинно, истинно говорю тебе; не удивляйся тому, что я сказал тебе; ты — учитель Израилев, и этого ли не знаешь? если я сказал вам о земном, и вы не верите...*). Другие ученые, однако, отвергают такую точку зрения, полагая, что множественное число указывает на Никодима как представителя фарисейской партии, от имени которой он беседует с Иисусом¹¹.

Никодим начинает не с вопроса, а с серии комплиментов в адрес Иисуса. Судя по этим комплиментам, он принадлежит к числу тех уверовавших в Иисуса, к которым Сам Иисус не питал доверия (Ин. 2:23–25). Он ссылается на чудеса Иисуса, и именно эти чудеса являются для него главным показателем того, что Иисус — *учитель, пришедший от Бога*.

Возможно, Никодим готовился задать вопрос, но Иисус не дает ему сделать это: как часто бывает в подобных случаях, Он берет инициативу в Свои руки и Сам делает заявление, удивляющее собеседника своей неожиданностью и парадоксальностью (аналогичную ситуацию мы увидим в беседе с самарянкой). Собеседник начинает задавать естественные в такой ситуации наводящие вопросы, но Иисус продолжает говорить загадками, не столько отвечая на вопросы, сколько развивая собственную, изначально заявленную мысль:

¹⁰ Cotterell F. P. The Nicodemus Conversation. P. 238; Benne-
ma C. Encountering Jesus. P. 79.

¹¹ Carson D. A. The Gospel according to St. John. P. 187, 198.

Между фарисеями был некто, именем Никодим, один из начальников Иудейских. Он пришел к Иисусу ночью и сказал Ему: Равви! мы знаем, что Ты учитель, пришедший от Бога; ибо таких чудес, какие Ты творишь, никто не может творить, если не будет с ним Бог. Иисус сказал ему в ответ: истинно, истинно говорю тебе, если кто не родится свыше, не может увидеть Царствия Божия. Никодим говорит Ему: как может человек родиться, будучи стар? неужели может он в другой раз войти в утробу матери своей и родиться. Иисус отвечал: истинно, истинно говорю тебе, если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие. Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух. Не удивляйся тому, что Я сказал тебе: должно вам родиться свыше. Дух дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит: так бывает со всяким, рожденным от Духа (Ин. 3:1–8).

В этом начальном сегменте беседы четыре раза употреблен глагол *δύναται* («может»), всякий раз с отрицательным, вопросительным или отрицательно-вопросительным словом перед ним: *никто не может* (*οὐδεὶς... δύναται*), *не может* (*οὐ δύναται*), *как может* (*πῶς δύναται*), *неужели может* (*μή δύναται*). Этот глагол и оказывается тем звеном, которое скрепляет разнородные элементы начала беседы в единую логическую цепь.

Глагол «родиться» (*γεννηθῆναι*) и производное от него причастие «рожденный» (*γεγεννημένος*) или «рожденное» (*γεγεννημένον*) — еще один элемент, обеспечивающий смысловую связь различных элементов беседы: в общей сложности слова с корнем *γενν-* на коротком отрезке

беседы встречаются восемь раз. Отметим, что в греческом языке один и тот же глагол употребляется для обозначения рождения и зачатия (в еврейском такой же двойственной семантикой обладает корень $\text{לד} yld$).

Наречие $\alpha\upsilon\omega\theta\epsilon\nu$ может означать как «свыше» (буквальный смысл), так и «снова» (переносный смысл). Отсюда многообразие возможных переводов словосочетания $\gamma\epsilon\nu\eta\theta\eta\eta\alpha\iota \alpha\upsilon\omega\theta\epsilon\nu$ — «родиться свыше», «заново родиться», «быть зачатым свыше», «быть снова зачатым»¹². Никодим толкует это выражение буквально: родиться снова — значит войти в утробу матери, будучи старым. В устах Иисуса родиться свыше — значит родиться от воды и Духа.

В Евангелии от Матфея встречается термин $\pi\alpha\lambda\iota\gamma\gamma\epsilon\nu\epsilon\sigma\iota\alpha$, переводимый на русский язык малопонятным словом «пакибытие» (Мф. 19:28). Он относится к жизни после смерти, но буквально означает «рождение заново». В Евангелии от Иоанна это «рождение заново» становится «рождением свыше» и происходит не в отдаленной перспективе загробного бытия, а в земной жизни. Оно необходимо, потому что «есть два уровня бытия: сфера духа и сфера плоти. На каждом уровне подобное производит подобное... Основная тема беседы, следовательно, это переход человека с более низкого уровня бытия — уровня плоти на более высокий — уровень духа, в котором только жизнь вечная и становится его уделом»¹³.

Слово «дух» ($\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$) в тексте употреблено пять раз: оно является ключевым понятием для раскрытия смысла

¹² Распространенное в английском богословском языке выражение *born again* (букв.: «рожденный заново»), указывающее на человека, пережившего обращение в христианство, восходит к одному из пониманий данной фразы в греческом языке.

¹³ *Dodd C. H. The Interpretation of the Fourth Gospel. P. 304–305.*

беседы. Духу противопоставляется «плоть» (σάρξ). Нельзя не вспомнить здесь слова из пролога Евангелия от Иоанна: *А тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими, которые ни от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога родились* (Ин. 1:12–13). Тема духовного рождения, заявленная в прологе, получает развитие в беседе с Никодимом.

Греческое слово πνεῦμα, как и еврейское פֶּנִּיחַ *rūah*, одновременно означает и «дух», и «ветер». Вся речь Иисуса построена на принципе употребления земных понятий в значении духовных реальностей: Царствие означает не земное царство, но Небесное; жизнь — не обычная, земная, но вечная; рождение — не из утробы матери, а свыше. Точно так же и «дух» — не обычный ветер, но Святой Дух, о Котором Иисус на страницах Евангелия от Иоанна будет говорить многократно, и беседа с Никодимом — первый раз, когда речь идет о Духе¹⁴. Однако образом Духа является дуновение ветра: подобно тому как ветер дует, где хочет, Дух рождает свыше тех, кого Сам пожелает. Появление ветра неизвестно откуда и его исчезновение неизвестно куда указывает на таинственную природу действия Духа: человек не знает причин, по которым Дух приходит или уходит.

Дважды в тексте беседы употреблено понятие «Царствие Божие». Сначала Иисус говорит о рождении свыше как необходимом условии для того, чтобы *увидеть Царствие Божие*. Поясняя эту мысль, Он утверждает, что рождение от воды и Духа необходимо, чтобы *войти в Царствие Божие*. Есть ли разница между видением Царства и вхождением в Царство? Представляется, что в данном случае оба выражения синонимичны: «увидеть» и значит

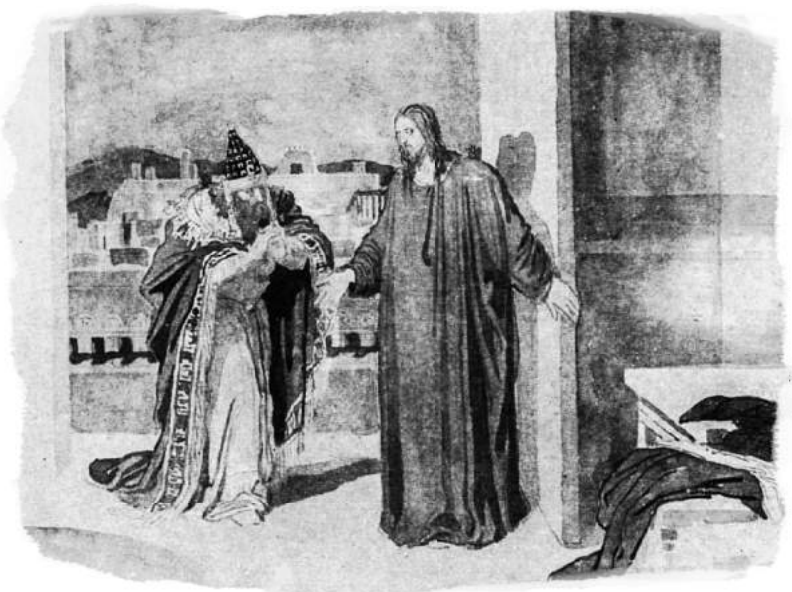
¹⁴ О Святом Духе см. в разделе «Утешитель» 12-й главы настоящей книги: с. 549–570.

войти. В аналогичном смысле глагол «видеть» употребляется в словах: *Верующий в Сына имеет жизнь вечную, а не верующий в Сына не увидит жизни* (Ин. 3:36). Здесь «иметь жизнь» и «видеть жизнь» оказываются синонимами. Выражение «увидеть смерть» синонимично выражению «вкусить смерть» (Ин. 8:51–52).

Беседа с Никодимом — единственное место в Евангелии от Иоанна, где встречается словосочетание «Царствие Божие». В синоптических Евангелиях это словосочетание встречается регулярно, в том числе 14 раз у Марка и 32 у Луки; у Матфея «Царство Божие» упоминается всего 5 раз, однако 32 раза употребляется идентичное по значению словосочетание «Царствие Небесное» (отсутствующее у других евангелистов)¹⁵. Общее количество упоминаний Царства Божия или Царства Небесного в синоптических Евангелиях — 83. Подавляющее большинство этих упоминаний относится к прямой речи Иисуса.

На фоне столь частых отсылок к Царству Божию в поучениях Иисуса, зафиксированных в синоптических Евангелиях, столь редкое употребление этого выражения в поучениях, вошедших в Евангелие от Иоанна, может вызвать недоумение. Однако в этом Евангелии 17 раз встречается словосочетание «жизнь вечная» и 19 раз термин «жизнь» в значении «жизнь вечная»: это намного чаще, чем во всех трех синоптических Евангелиях вместе взятых (где слово «жизнь» встречается в общей сложности 16 раз, из них лишь в 14 случаях обозначая жизнь вечную). Иисус употреблял выражения «Царство Божие», «Царство Небесное», «жизнь вечная» и просто «жизнь» в качестве синонимов. Например, выражение «войти в жизнь» (Мк. 9:43, 45) синонимично

¹⁵ Caragounis C. C. Царство Божье. Царство Небесное // Иисус и Евангелия: Словарь. Т. 1. С. 731.



Христос
и Нико-
дим.
А. А. Ива-
нов.
1850-е гг.

выражению «войти в Царствие Божие» (Мк. 9:47); «наследовать жизнь вечную» (Мк. 10:17) — то же самое, что «войти в Царство Божие» (Мк. 10:23–25); «наследовать Царство» (Мф. 25:34) — то же, что «пойти в жизнь вечную» (Мф. 25:46).

Словосочетание «жизнь вечная» дважды встречается в продолжение рассматриваемой беседы:

Никодим сказал Ему в ответ: как это может быть? Иисус отвечал и сказал ему: ты — учитель Израилев, и этого ли не знаешь? Истинно, истинно говорю тебе: мы говорим о том, что знаем, и свидетельствуем о том, что видели, а вы свидетельства нашего не принимаете. Если Я сказал вам о земном, и вы не верите, — как поверите, если буду говорить вам о небесном? Никто не восходил на небо, как только сшедший с небес Сын Человеческий, сущий на небесах. И как Моисей вознес змию в пустыне, так должно вознесу быть

Сыну Человеческому, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную. Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную (Ин. 3:9–16).

Вопрос Никодима — *как это может быть?* — последнее, что мы слышим от него перед тем, как он окончательно умолкает. Далее диалог превращается в монолог Иисуса¹⁶. Никодим же появится в четвертом Евангелии еще два раза — в рассказе об обсуждении первосвященниками и фарисеями деяний Иисуса (Ин. 7:50–53) и в рассказе о погребении Иисуса (Ин. 19:39).

Если в первой части беседы доминировал Дух, то в центре второй части оказывается Сын. Если в первой части Иисус говорил о том, что для вхождения в Царство Небесное необходимо рождение от воды и Духа, то во второй части он говорит о вере в Единородного Сына Божия как условия для того, чтобы человек имел жизнь вечную. Антонимом жизни вечной является не просто «смерть» (θάνατος), но «погибель» (ἀπώλεια) — термин, употребляющийся в Новом Завете преимущественно в значении духовной гибели.

Заслуживает внимания выражение *истинно, истинно говорю тебе*, трижды употребленное в рассматриваемой беседе. В греческом тексте всех четырех Евангелий слово «истинно» передается транслитерацией еврейского и арамейского слова «аминь» (евр., араб. אָמֵן 'āmēn, греч. ἀμήν), означающего «воистину так»¹⁷. Формулу «истинно гово-

¹⁶ Dodd C. H. The Interpretation of the Fourth Gospel. P. 305.

¹⁷ Этимологически это слово представляет собой прилагательное со значением «прочный, постоянный».

рю вам» (ἀμὴν λέγω ὑμῖν) Иисус, согласно синоптическим Евангелиям, употреблял, когда хотел подчеркнуть какую-либо мысль: Его утверждения очень часто начинаются с этой формулы. В четвертом Евангелии регулярно употребляется формула с удвоенным «аминь»: «истинно, истинно говорю вам» (ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν). Удвоение с целью подчеркивания — характерный прием семитской речи. Возможно, Иоанн в передаче данной формулы ближе к ее оригинальному арамейскому звучанию, чем синоптики.

Почему Иисус во второй части речи неожиданно употребляет первое лицо множественного числа? На этот вопрос толкователи¹⁸ дают несколько ответов: 1) Иисус говорил о Себе и Своем Отце; 2) Иисус имел в виду Себя и Своих учеников, которые присутствовали при беседе; по крайней мере, при ней мог присутствовать автор четвертого Евангелия; 3) Иисус употребил так называемое «множественное величия» (*pluralis majestatis*) — грамматическую форму, употреблявшуюся лицами высокого ранга (царями, духовными лидерами, учителями); 4) Иисус употребил первое лицо множественного числа в ответ на аналогичную форму, употребленную Никодимом (*мы знаем, что Ты учитель, пришедший от Бога*).

Последняя интерпретация заслуживает внимания, поскольку термин «учитель», примененный Никодимом по отношению к Иисусу, Тот в Свою очередь применяет к Никодиму. Однако если в устах Никодима термин имеет уважительный оттенок, то в устах Иисуса он приобретает уничижительный смысл (*ты — учитель Израилев, и этого ли не знаешь?*).

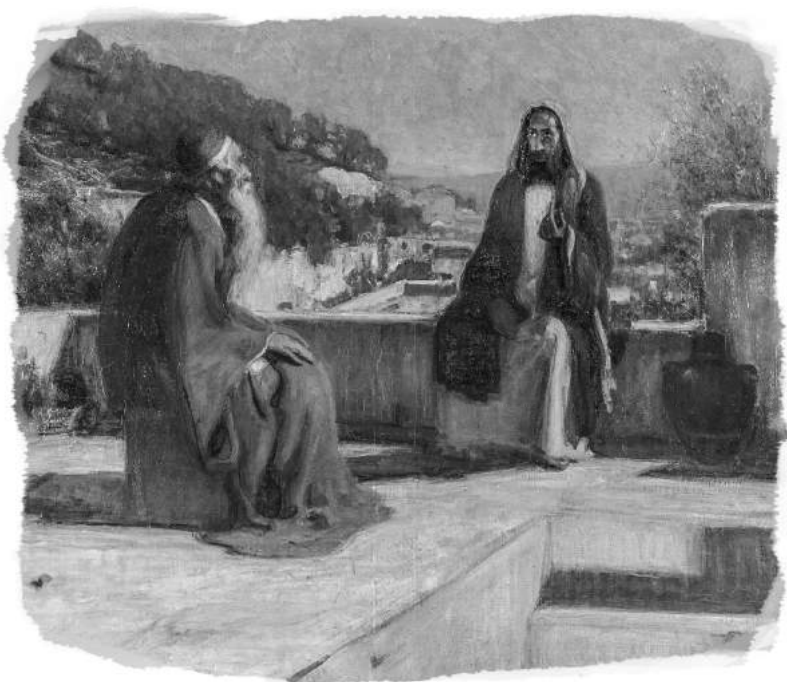
¹⁸ См., в частности: *Brown R. E. The Gospel according to John (I–XII). P. 132.*

Иисус оспаривал право фарисеев называться учителями. В одном из Своих последних поучений Он будет говорить о книжниках и фарисеях, которые сели на Моисеевом седалище: *они любят предвозлечения на пиришествах и председания в синагогах и приветствия в народных собраниях, и чтобы люди звали их: учитель! учитель!* Обращаясь к ученикам, Он скажет: *А вы не называйтесь учителями, ибо один у вас Учитель — Христос, все же вы — братья; и отцом себе не называйте никого на земле, ибо один у вас Отец, Который на небесах; и не называйтесь наставниками, ибо один у вас Наставник — Христос* (Мф. 23:2–10). Возможно, в беседе с Никодимом Иисус употребляет термин «учитель» в аналогичном смысле — упрекая фарисеев, от имени которых говорит Никодим, в том, что они усваивают себе такой титул.

Упрек звучит и в последующих словах, в которых Иисус, обращаясь к Никодиму, в его лице обличает в неверии все фарисейское сообщество: *Если Я сказал вам о земном, и вы не верите, — как поверите, если буду говорить вам о небесном?* Очевидно, эти слова являются прелюдией к тому, что за ними следует: к образу вознесенной змеи, который Иисус интерпретирует аллегорически, применяя этот образ к Себе. Под земным можно понимать земные образы, употребленные в беседе (вода, дух-ветер, рождение, змея), под небесным — их духовное, аллегорическое толкование.

Говоря о змее в пустыне, Иисус имеет в виду одно из чудес Моисея, о котором рассказывается в книге Чисел. Рассказ относится к периоду сорокалетнего странствования народа израильского в землю обетованную:

И стал малодушествовать народ на пути, и говорил народ против Бога и против Моисея: зачем вывели



Ночной
разговор
Иисуса
и Нико-
дима.
Т. Г. Ос-
сава.
1899 г.

вы нас из Египта, чтоб умереть [нам] в пустыне, ибо здесь нет ни хлеба, ни воды, и душе нашей опротивела эта негодная пища. И послал Господь на народ ядовитых змеев, которые жалили народ, и умерло множество народа из [сынов] Израилевых. И пришел народ к Моисею и сказал: согрешили мы, что говорили против Господа и против тебя; помолись Господу, чтоб Он удалил от нас змеев. И помолился Моисей [Господу] о народе. И сказал Господь Моисею: сделай себе [медного] змея и выставь его на знамя, и [если ужалил змей какого-либо человека], ужаленный, взглянув на него, останется жив. И сделал Моисей медного змея и выставил его на знамя, и когда змей ужалил человека, он, взглянув на медного змея, оставался жив (Чис. 21:4–9).

Уже в ветхозаветную эпоху змей, вознесенный Моисеем на жезл, воспринимался как символ спасения, свидетельствовавший о том, что Бог по отношению к народу израильскому сменил гнев на милость. Об этом говорится в Книге Премудрости Соломона:

И тогда, как постигла их ужасная ярость зверей и они были истребляемы угрызениями коварных змиев, гнев Твой не продолжился до конца. Но они были смущены на краткое время для вразумления, получив знание спасения на воспоминание о заповеди закона Твоего, ибо обращавшийся исцелялся не тем, на что взирал, но Тобою, Спасителем всех... Хотя они и были уязвляемы в напоминание им слов Твоих, но скоро были и исцеляемы, дабы, впад в глубокое забвение оных, не лишились Твоего благодеяния. Не трава и не пластырь врачевали их, но Твое, Господи, всеисцеляющее слово (Прем. 16:5–12).

В этом тексте присутствует несколько ключевых понятий, которые лягут в основу христианского учения о спасении: во-первых, сам термин «спасение» (евр. *יִשׁוּעַ* *yāšū 'ā*, греч. *σωτηρία*); во-вторых, представление о Боге как «Спасителе» (важнейший христологический термин); в-третьих, представление о том, что люди, взиравшие на змея, получали исцеление не от него, но от Самого Бога; в-четвертых, наконец, упоминание о всеисцеляющем Слове Божием. Ранняя Церковь увидела в этом тексте пророческое указание на воплощение Слова и Его смерть на кресте, которая принесла спасение и исцеление роду человеческому.

Толкуя ветхозаветный образ, Иисус говорит о распятии на кресте. С самого начала Своего служения Он знал



Медный
змий.
Ф. А. Бру-
ни.
1841 г.

не только о том, что Его жизнь закончится насильственной смертью, но и о том, какая именно казнь будет определена Ему. Если судить по синоптическим Евангелиям, образ креста стоял у Него перед глазами задолго до того, как Он был распят. Иначе как понимать Его слова из Евангелия от Матфея: *Кто не берет креста своего и следует за Мною, тот не достоин Меня* (Мф. 10:38)? В параллельном месте из Евангелия от Луки фраза начинается словами: *Кто не несет креста своего...* (Лк. 14:27). Эти высказывания можно легко объяснить, как делают многие ученые, позднейшими вставками (евангелисты, зная о том, как Иисус нес Свой крест на Голгофу, вложили их в Его уста). Но последовательно применяемый нами подход, который основывается на доверии к евангельскому тексту как свидетельству очевидцев, записавших реальные слова «исторического Иисуса», не позволяет принять такую интерпретацию. Обладая пророческим даром, Иисус знал, что Его жизнь закончится крестом. И предсказывал это многократно, в том числе в беседе с Никодимом.

Разумеется, реальный Никодим, член синедриона, мало что мог понять из слов Иисуса. Если слова о рождении свыше вызвали у него вполне естественное недоумение, тем более загадочными должны были оставаться слова о Сыне Человеческом, Который будет вознесен, подобно змею в пустыне. Но Иисус нередко говорил загадками. Принцип загадки лежит в основе жанра притч, который Он использовал в Своих поучениях: в них слушателям предлагается серия образов, каждый из которых должен быть разгадан. Во многих случаях разгадка того, что говорил Иисус, приходила уже после Его смерти и воскресения, когда ученики вспоминали то или иное событие или изречение и понимали, что оно означало.

Кульминацией всей беседы являются слова Иисуса: *Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную*. Эти слова в каком-то смысле являются квинтэссенцией всего Евангелия. Они говорят о главной причине, по которой произошло Боговоплощение: о любви Бога Отца к роду человеческому. Следствием этой любви является крест, на который Сын Божий и Сын Человеческий будет вознесен. Иисус не видел никакого другого исхода для Своей жизни: Он пришел в этот мир, чтобы умереть за людей — за тех, кого любит Его Отец.

В беседе с Никодимом, одним из религиозных лидеров народа израильского, Иисус подчеркивает, что Его миссия не относится исключительно к богоизбранному народу: Бог возлюбил *мир*, а не только один народ; через веру в Иисуса может спастись *всякий*, а не только всякий израильтянин.

В синоптических Евангелиях идея всемирной миссии Иисуса соседствует с представлением о том, что Он послан *только к погибшим овцам дома Израилева* (Мф. 15:24). Если бы

не было Евангелия от Иоанна, можно было бы подумать, на основе рассказа синоптиков, что сознание вселенскости собственной миссии приходило к Иисусу постепенно. При жизни Он говорил ученикам: *На путь к язычникам не ходите, и в город Самарянский не входите; а идите наипаче к погибшим овцам дома Израилева* (Мф. 10:5–6). И только после воскресения заповедал им: *Идите, научите все народы* (Мф. 28:19).

Не такую картину рисует Евангелие от Иоанна. Здесь Иисус представлен с самого начала знающим и о том, что Его ожидает, и о том, какое значение будет иметь Его смерть на кресте для *всего* рода человеческого. Это отчетливо видно в заключительной части беседы с Никодимом:

Ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был чрез Него. Верующий в Него не судится, а неверующий уже осужден, потому что не уверовал во имя Единородного Сына Божия. Суд же состоит в том, что свет пришел в мир; но люди более возлюбили тьму, нежели свет, потому что дела их были злы; ибо всякий, делающий злое, ненавидит свет и не идет к свету, чтобы не обличились дела его, потому что они злы, а поступающий по правде идет к свету, дабы явны были дела его, потому что они в Боге соделаны (Ин. 3:17–21).

В этом отрывке доминирует идея суда: понятия, выражающие эту идею, — κρίσις («суд»), κρίνω («судить»), κρίνομαι («быть осуждаемым») — употреблены четыре раза. Пришествие в мир Сына Божия становится судом для мира, но не потому, что Сын Божий пришел судить мир, а потому, что каждый человек должен теперь сделать выбор — в пользу правды (истины) или зла, в пользу света или тьмы. Суд

Божий не является внешним, сторонним фактором по отношению к миру и людям: они сами вершат над собою суд, сами выбирают свою судьбу, когда либо принимают пришедший к ним свет, либо отвергают его.

Суд мыслится не как событие далекого будущего, а как то, что происходит здесь и теперь: уверовавший избавляется от суда, а не уверовавший *уже* осужден. Речь в данном случае не идет о Страшном суде, о котором Иисус говорит в других местах и который будет означать окончательное и бесповоротное решение судьбы каждого человека. На этом последнем суде овцы будут отделены от козлов (Мф. 25:31–46), пшеница от плевел (Мф. 13:24–30), злые от праведных (Мф. 13:47–50). Но Страшный суд для каждого человека будет лишь закономерным итогом того, какой выбор он сделал в жизни: этот суд не внесет ничего принципиально нового в его судьбу.

Термин «свет» (φῶς) употреблен в беседе с Никодимом пять раз в том же значении, в каком он встречался в прологе. Там тоже говорилось о действии света в мире: *Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир. В мире был, и мир чрез Него начал быть, и мир Его не познал. Пришел к своим, и свои Его не приняли* (Ин. 1:9–11).

Свет Божий пришел в мир, чтобы дать человеку возможность выбрать один из двух путей — к спасению или в погибель. Свет не судит: он лишь выявляет («обличает») то, что подлежит осуждению, и то, что подлежит оправданию, подобно тому как внезапно зажженный в темной комнате светильник выявляет в ней порядок или беспорядок, чистоту или грязь. (Не будем забывать о том, что беседа Иисуса с Никодимом происходит ночью).

Критерием для определения судьбы человека являются его «дела» (ἔργα). Этот трижды употребленный термин

Страшный
суд.
Фреска.
Микелан-
джело.
1536–
1541 гг.



вместе с близкими к нему по смыслу глаголами «делать» (πράσσω) и «творить» (ποιέω), а также причастием «соделаны» (εἰργασμένα) составляет тот терминологический набор, который переводит весь дискурс в практическую плоскость. Если ранее в беседе речь шла об акте любви Бога Отца, следствием которого является пришествие в мир и смерть на кресте Сына Божия, то в заключительном разделе беседы речь идет об ответе людей на этот акт любви. Ответ представлен как преимущественно отрицательный: мир отверг Единородного Сына Божия, люди возлюбили более тьму, нежели свет.

Тем не менее наряду с теми, кто не уверовал в Него, есть и уверовавшие. Ключевое понятие веры (πίστις), впервые появившееся в прологе, теперь появляется вновь. Если раньше евангелист говорил о воплощенном Слове Божиим, что верующим во имя Его Он *дал власть быть чадами Божиими*, заново родившимися от Бога (Ин. 1:12–13), то теперь об этом говорит Само воплощенное Слово. Рождение свыше есть не что иное, как рождение от Бога и усыновление Богу. Человек как физическое существо рождается от отца и матери, но как существо духовное он должен родиться от Бога. Это рождение происходит благодаря вере.

Рождение свыше — основная концепция беседы с Никодимом — имеет многообразный смысл и предполагает многоуровневое толкование.

На первом и наиболее очевидном уровне речь идет о Крещении. Об этом говорит, во-первых, сама формулировка «от воды и Духа», предполагающая участие воды в процессе рождения свыше; во-вторых, соответствие этой формулировки учению о Крещении, выраженному в других новозаветных книгах, в том числе в Деяниях апостольских и посланиях Павла; в-третьих, единодушное понимание данной формулировки раннехристианскими толкователями как указывающей на таинство Крещения.

Правда, в современной науке на протяжении длительного времени высказывалось мнение о том, что в изначальном тексте беседы с Никодимом не было упоминания о рождении «от воды», а говорилось только о рождении «от Духа». В таком случае всю беседу можно было бы воспринять как вообще не относящуюся к теме Крещения. Однако такое мнение опровергается, во-первых, данными текстологической критики: ни в одной известной рукописи слова «от воды» не отсутствуют. Во-вторых, против этого мнения

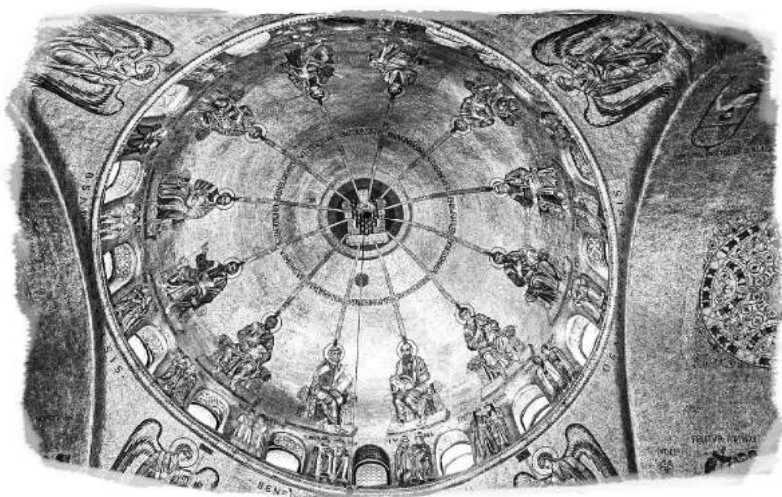
свидетельствуют другие упоминания воды вместе с Духом в корпусе писаний Иоанна (Ин. 7:38–39; 1 Ин. 5:8)¹⁹. В-третьих, вся раннехристианская традиция единогласно свидетельствует в пользу крещальной интерпретации беседы с Никодимом.

В Деяниях апостольских крещение во многих случаях напрямую увязывается с дарованием Святого Духа. Обращаясь к собравшимся на праздник Пятидесятницы, апостол Петр говорит: *Покайтесь, и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов; и получите дар Святого Духа* (Деян. 2:38). Результатом его проповеди стало крещение трех тысяч человек и присоединение их к общине учеников Иисуса (Деян. 2:41). Однако сошествие Святого Духа, согласно Деяниям, не обязательно происходит одновременно с крещением: о самарянских верующих, не имевших Святого Духа, говорится: *Он не сходил еще ни на одного из них, а только были они крещены во имя Иисуса Христа*. Схождение на них Святого Духа произошло через возложение рук апостолов (Деян. 8:15–17). Павел был крещен апостолом Ананией, сказавшим ему: *Господь Иисус, явившийся тебе на пути, которым ты шел, послал меня, чтобы ты прозрел и исполнился Святого Духа*. Действие крещения описывается так: *И тотчас как бы чешуя отпала от глаз его, и вдруг он прозрел; и, встав, крестился... И тотчас стал проповедывать в синагогах об Иисусе, что Он есть Сын Божий* (Деян. 9:17–20). Наконец, в рассказе о крещении сотника Корнилия результатом проповеди апостола Петра стало то, что *Дух Святый сошел на всех, слушавших слово*, после чего Петр велел им *креститься во имя Иисуса Христа* (Деян. 10:44–48).

Связь между крещением и Святым Духом прослеживается во всех случаях, хотя не всегда погружение в воду и схождение

¹⁹ Brown R. E. The Gospel according to John (I–XII). P. 142.

Купол
Сошествия
Святого
Духа
собора
святого
Марка.
XIII в.



Святого Духа происходит одновременно: иногда Святой Дух сходит на уверовавших до крещения, иногда после. Его действие проявляется, в частности, в том, что уверовавшие начинают *говорить на иных языках и пророчествовать* (Деян. 19:6).

Связь между водой и Духом прослеживается в Первом соборном послании Иоанна, где автор четвертого Евангелия развивает тему рождения от Бога через веру: *Всякий верующий, что Иисус есть Христос, от Бога рожден, и всякий, любящий Родившего, любит и Рожденного от Него... Ибо всякий, рожденный от Бога, побеждает мир; и сия есть победа, победившая мир, вера наша* (1 Ин. 5:1, 4). О крещении напрямую в послании не упоминается, однако о Сыне Божием говорится: *Сей есть пришедший водою и кровию, Иисус Христос, не водою только, но водою и кровию, и Дух свидетельствует о Нем, потому что Дух есть истина. Ибо три свидетельствуют: дух, вода и кровь; и сии три об одном* (1 Ин. 5:6–8)²⁰. Под водою, очевидно, понимается крещение

²⁰ Здесь мы цитируем текст по критическому изданию, основанному на наиболее авторитетных рукописях. Синодальный перевод, основанный на иной рукописной традиции, дает расширенный

Иисуса от Иоанна в Иордане, а под кровью — Его смерть на кресте (кровь — символ мученичества). Орывок завершается словами, обнаруживающими терминологическую и смысловую близость к беседе с Никодимом: *Верующий в Сына Божия имеет свидетельство в себе самом; не верующий Богу представляет Его лживым, потому что не верует в свидетельство, которым Бог свидетельствовал о Сыне Своем. Свидетельство сие состоит в том, что Бог даровал нам жизнь вечную, и сия жизнь в Сыне Его* (1 Ин. 5:10–11).

Связь между водой и Духом прослеживается и у апостола Павла, в частности, в Первом послании к Коринфянам: *Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело, Иудеи или Еллины, рабы или свободные, и все напоены одним Духом* (1 Кор. 12:13). В Послании к Титу апостол пишет: *Когда же явилась благодать и человеколюбие Спасителя нашего, Бога, Он спас нас не по делам праведности, которые бы мы сотворили, а по Своей милости, банею возрождения и обновления Святым Духом, Которого излил на нас обильно через Иисуса Христа, Спасителя нашего, чтобы, оправдавшись Его благодатью, мы по упованию соделались наследниками вечной жизни* (Тит. 3:4–7). Отметим, что словом «возрождение» здесь переведен греческий термин *παλιγγενεσία*, буквально означающий «рождение заново» и семантически близкий к выражению «рождение свыше» из беседы с Никодимом.

О том, что беседа с Никодимом уже во времена ранней Церкви однозначно воспринималась как указывающая

.....
вариант: *Сей есть Иисус Христос, пришедший водою и кровию и Духом, не водою только, но водою и кровию, и Дух свидетельствует о Нем, потому что Дух есть истина. Ибо три свидетельствуют на небе: Отец, Слово и Святой Дух; и Сии три суть едино. И три свидетельствуют на земле: дух, вода и кровь; и сии три об одном.* Об этом разночтении см.: *Maynard M. A History of the Debate Over 1 John 5:7–8.*

на крещение, существует множество свидетельств. В 1-й Апологии святого Иустина Философа (II век) описание таинства Крещения следует за цитатой из беседы Иисуса с Никодимом:

Кто убедится и поверит, что это учение и слова наши истинны, и обещает, что может жить сообразно с ним, тех учат, чтобы они с молитвою и постом просили у Бога отпущения прежних грехов, и мы молимся и постимся с ними. Потом мы приводим их туда, где есть вода, и они возрождаются таким же образом, как сами мы возродились, то есть омываясь тогда водою во имя Бога Отца и Владыки всего, и Спасителя нашего Иисуса Христа, и Духа Святого. Ибо Христос сказал: «Если не родитесь свыше, то не войдете в Царство Небесное». А всякому известно, что родившимся однажды невозможно уже войти в утробу родивших... Чтобы получить нам отпущение прежних грехов — в воде именуется на хотящем возродиться и раскаявшемся во грехах имя Отца всего и Владыки Бога. Это одно имя произносит тот, кто ведет приемлющего омовение к купели, потому что никто не может сказать имя неизреченного Бога; если же кто и осмелился бы сказать, что оно есть, тот показал бы ужасное безумие. А омовение это называется посвящением, потому что посвящаются умом те, которые познают это. И при имени Иисуса Христа, распятого при Понтии Пилате, и при имени Духа Святого, который через пророков предвозвестил все относящееся к Иисусу, омывается просвещаемый²¹.

²¹ *Иустин Философ. 1-я Апология. 61 (PG 6, 420).*

В той форме, в какой цитата из беседы с Никодимом приведена у Иустина Философа, она может быть одновременной аллюзией еще на одно изречение Иисуса, которое мы находим в синоптических Евангелиях: *Если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное* (Мф. 18:3; ср. Мк. 10:15; Лк. 18:17). В древней Церкви это изречение также воспринималось как указание на крещение²².

Крещальная тема является центральной в толковании Иоанна Златоуста на беседу с Никодимом. Антиохийский учитель говорит о крещении прежде всего как о «знаке», который открывает дверь в Царство Небесное: «Невозможно, говорит Христос, тому, кто не родится водою и Духом, войти в Царствие Небесное, потому что он еще носит одежду смерти, одежду проклятия, одежду тления, — еще не получил знамения Господнего, он еще не свой, а чужой; не имеет условленного в царстве знака». Проводя параллель между сотворением человека и его рождением от воды и Духа, Златоуст вкладывает в уста Иисуса такие слова: «Я ввожу в мир иное рождение; Я хочу, чтобы люди рождались иным образом; Я пришел с необычайным способом создания. Вначале Я создал человека из земли и воды, но это создание оказалось негодным, этот сосуд



Святой
Иустин
Философ.
Фреска.
XIV в.

²² См.: *Jeremias J. Infant Baptism in the First Four Centuries*. P. 48–52.

разбился; затем Я уже не хочу творить из земли и воды, а от воды и Духа»²³.

Почему же, спрашивает Златоуст, для рождения свыше необходима вода? Потому что «в воде символически изображается гроб и смерть, воскресение и жизнь, и все это происходит совместно. Когда мы погружаем свои головы в воду, как бы в гроб, вместе с тем погребается ветхий человек и, погрузившись долу, весь совершенно скрывается. Потом, когда мы восклоняемся, — выходит человек новый»²⁴. Одновременно погружение в воду и выход из нее — это символ пребывания человека в утробе матери и выхода из нее на свет: «Что утроба для младенца, то — вода для верного: он в воде зачинается и образуется. Прежде было сказано: *да произведет вода пресмыкающихся, душу живую* (Быт. 1:20). А с того времени, как Владыка сошел в струи Иордана, вода производит уже не пресмыкающихся, душу живую, а души разумные и духовные»²⁵.

Приведенный краткий обзор новозаветных и раннехристианских свидетельств показывает, что у ранней Церкви не было никакого сомнения ни в том, что «рождение свыше», о котором Иисус говорил с Никодимом, осуществляется именно благодаря крещению, ни в том, что следствием веры и крещения является сошествие на человека Святого Духа. При этом, однако, ни в новозаветных текстах, ни во множестве упоминаний о крещении, принадлежащих христианским писателям трех последующих столетий, не говорится о крещении как безотказном или

²³ *Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна. 25, 1* (PG 59, 148–149). Рус. пер.: С. 162–163.

²⁴ Там же. 25, 2 (PG 59, 151). Рус. пер.: С. 165.

²⁵ Там же. 26, 1 (PG 59, 153). Рус. пер.: С. 167.

формальном способе приобретения благодати Святого Духа. Крещение — не магическое действие; Святой Дух не сходит просто по мановению человеческой руки. Для того чтобы крещение было действенным и принесло в человеке плоды, необходим еще целый ряд условий, из которых два названы в беседе с Никодимом: вера и дела.

Беседа с Никодимом — первое из поучений Иисуса, вошедших в Евангелие от Иоанна, имеющее ярко выраженный тринитарный характер. В нем присутствуют все три Лица Святой Троицы: Бог Отец, Который по любви к миру посылает Своего Сына на крест; Сын, по послушанию Отцу приходящий в мир и принимающий смерть на кресте; и Дух Святой, через крещение дающий новое рождение уверовавшим в Сына Божия. Единство трех Божественных Лиц станет одним из лейтмотивов четвертого Евангелия и основной темой нескольких поучений, включая последнюю беседу Иисуса с учениками на Тайной Вечере, где Он будет говорить о Своем единстве с Отцом, о Своей крестной смерти и о Святом Духе, Который, *придя, обличит мир о грехе и о правде и о суде: о грехе, что не веруют в Меня; о правде, что Я иду к Отцу Мою, и уже не увидите Меня; о суде же, что князь мира сего осужден* (Ин. 16:8–11). Диалог с Никодимом служит прелюдией к этой последней беседе Иисуса с учениками, воспринимающейся автором четвертого Евангелия как завещание Учителя.



Крещение
Господне.
Икона.
Преподобный
Андрей
Рублев.
XV в.



ИИСУС И КРЕЩЕНИЕ

Прежде чем перейти к повествованию о беседе Иисуса с самарянкой — следующему большому рассказу, возвращающемуся вокруг образа воды, — мы должны остановить внимание на сюжете, который евангелист поместил между ним и беседой с Никодимом. Этого сюжета мы касались в книге «Начало Евангелия», говоря о взаимоотношениях между Иисусом и Иоанном Крестителем²⁶, однако сейчас к нему необходимо вернуться в связи с вопросом о том, имело ли богословское осмысление темы воды, развиваемое на страницах Евангелия от Иоанна, отношение к практике Иисуса и общины Его учеников.

Иоанн — единственный из евангелистов, от которого мы узнаем, что проповедь Иисуса и Его учеников подобно проповеди Иоанна сопровождалась крещением. Однако информация, которую дает евангелист, несколько противоречива:

После сего пришел Иисус с учениками Своими в землю Иудейскую и там жил с ними и крестил. А Иоанн также крестил в Еноне, близ Салима, потому что там

²⁶ См.: *Иларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос. Жизнь и учение. Кн. I: Начало Евангелия. С. 433–436.



Проповедь
Иоанна
Крестителя
в пустыне.
П. Брейгель
Младший.
1566 г.

было много воды; и приходили туда и крестились, ибо Иоанн еще не был заключен в темницу.

Тогда у Иоанновых учеников произошел спор с Иудеями об очищении. И пришли к Иоанну и сказали ему: равви! Тот, Который был с тобою при Иордане и о Котором ты свидетельствовал, вот Он крестит, и все идут к Нему. Иоанн сказал в ответ: не может человек ничего принимать на себя, если не будет дано ему с неба. Вы сами мне свидетели в том, что я сказал: не я Христос, но я послан пред Ним. Имеющий невесту есть жених, а друг жениха, стоящий и внимающий ему, радостью радуется, слыша голос жениха. Сия-то радость моя исполнилась. Ему должно расти, а мне умиляться. Приходящий свыше и есть выше всех; а сущий от земли земной и есть и говорит, как сущий от земли; Приходящий с небес есть выше всех, и что Он видел и слышал, о том и свидетельствует; и никто не принимает свидетельства Его. Принявший Его

свидетельство сим запечатлел, что Бог истинен, ибо Тот, Которого послал Бог, говорит слова Божии; ибо не мерою дает Бог Духа. Отец любит Сына и все дал в руку Его. Верующий в Сына имеет жизнь вечную, а не верующий в Сына не увидит жизни, но гнев Божий пребывает на нем.

Когда же узнал Иисус о дошедшем до фарисеев слухе, что Он более приобретает учеников и крестит, нежели Иоанн, — хотя Сам Иисус не крестил, а ученики Его, — то оставил Иудею и пошел опять в Галилею (Ин. 3:22–4:3).

Итак, сначала евангелист говорит об Иисусе и Его учениках, что в земле Иудейской Он *жил с ними и крестил*. Затем он приводит слова учеников Иоанна об Иисусе: *вот Он крестит, и все идут к Нему*. Однако в конце концов уточняет, что крестил не Сам Иисус, а только ученики Его. Как понимать эти кажущиеся противоречивыми свидетельства? Общепринятого ответа мы не находим ни в святоотеческой традиции, ни в современных научных исследованиях.

Иоанн Златоуст толкует первое упоминание о том, что Иисус крестил, в свете последующего уточнения: «Так как далее евангелист говорит, что не Иисус крестил, а Его ученики, то ясно, что и здесь он говорит то же, то есть крестили только ученики Его». На вопрос о том, почему Иисус не крестил Сам, толкователь отвечает: потому, что Иоанн Креститель обещал, что *Он будет крестить вас Духом Святым и огнем* (Мф. 3:11; Лк.3:16), «но Духа Святого Он тогда еще не подавал». Ученики же крестили, «желая многих привести ко спасительному учению». По мнению Златоуста, крещение учеников

Иисуса не имело никакого преимущества перед крещением Иоанновым: «то и другое крещение равно не имело благодати Духа, и целью того и другого было только приведение крещаемых ко Христу»²⁷.

Относительно спора между учениками Иоанна и иудеями об очищении существуют разные гипотезы. Прежде всего отметим, что в современном критическом издании Нового Завета говорится не о «споре с иудеями», а о «споре с иудеем (μετὰ Ἰουδαίου)»: это чтение основано на наиболее авторитетных древних рукописях. Речь, следовательно, идет о некоем иудее (слово «иудей» употреблено без определенного артикля), с которым у учеников Иоанна был спор. Приведенному чтению следует в своем толковании Златоуст:

«Тогда, — говорит, — у Иоанновых учеников произошел спор с иудеем об очищении». Ученики Иоанновы всегда завидовали ученикам Христовым, даже Самому Христу; когда же увидели, что они крестят, то начали говорить крещаемым, что их крещение заключает в себе нечто большее, чем крещение учеников Христовых, и, взяв одного из крещеных, усиливались убедить его в том, но не убедили. А что они сами пришли к нему, а не он искал их, послушай, как намекает на это евангелист. Он не говорит, что некий иудей стал состязаться с ними, но что у Иоанновых учеников произошел спор с неким иудеем об очищении»²⁸.

²⁷ *Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна.* 29, 1 (PG 59, 167–168). Рус. пер.: С. 185.

²⁸ Там же. 29, 1 (PG 59, 168). Рус. пер.: С. 186.

О каком очищении иудей спорил с учениками Иоанна? Об обычае «очищения Иудейского» в Евангелии от Иоанна упоминалось незадолго до этого — в рассказе о браке в Кане Галилейской (Ин. 2:6). В иудейской традиции практиковались разнообразные формы ритуальных омовений в специально предназначенных для этого резервуарах. В соответствии с законом Моисеевым такие омовения совершались после того, как человек осквернился. Некоторые случаи осквернения, при которых предписывается омовение, перечислены в следующем тексте:

Кто из семени Ааронова прокажен, или имеет истечение, тот не должен есть святынь, пока не очистится; и кто прикоснется к чему-нибудь нечистому от мертвого, или у кого случится излияние семени, или кто прикоснется к какому-нибудь гаду, от которого он сделается нечист, или к человеку, от которого он делается нечист какою бы то ни было нечистотою, — тот, прикоснувшийся к сему, нечист будет до вечера и не должен есть святынь, прежде нежели омоет тело свое водою (Лев. 22:4–6).

Ритуальные омовения практиковались в общине ессеев, о чем свидетельствует, в частности, Иосиф Флавий²⁹. О том, имел ли обряд крещения, практиковавшийся Иоанном Предтечей, отношение к ритуальной практике ессеев, в науке существуют противоречивые мнения. Спор учеников Иоанна с иудеями, или неким иудеем, мог касаться

²⁹ См.: Иосиф Флавий. Иудейская война. 2, 8, 5. С. 959–960 (упоминается омовение тела холодной водой перед общей трапезой) и 2, 8, 7. С. 960 (упоминается «очищающее водоосвящение»).

Христос
и фарисеи.
Дж. Тиссо.
XIX в.



различных аспектов практики ритуального омовения, а также вопроса о соотношении Иоаннова крещения с различными существовавшими в то время формами омовений. К сожалению, сказать что-либо более конкретное об этом споре на основании данных четвертого Евангелия не представляется возможным.

Тем не менее при рассмотрении богословского осмысления темы воды в этом Евангелии данный отрывок не следует игнорировать. Он показывает, что таинство Крещения в том виде, в каком оно сложилось в раннехристианской Церкви, имело свою предысторию в нескольких евангельских сюжетах. Первый из них — крещение Иоанново, которое предшествовало проповеди Иисуса, но продолжалось в течение некоторого времени после того, как Иисус начал Свою проповедь и Его ученики начали крестить. Второй — крещение Иисуса от Иоанна в Иордане. Третий — крещение, которое практиковали ученики Иисуса в земле Иудейской. Четвертый и последний — заповедь

Иисуса ученикам: *Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа* (Мф. 28:19).

Как явствует из повествований синоптиков, Иоанн Креститель противопоставлял свое крещение водою тому крещению Духом Святым, которое верующие должны получить от грядущего Мессии. Слова Иоанна приведены у синоптиков в трех редакциях: *Я крещу вас в воде в покаяние, но Идущий за мною сильнее меня; я не достоин понести обувь Его; Он будет крестить вас Духом Святым и огнем* (Мф. 3:11); *Идет за мною Сильнейший меня, у Которого я недостоин, наклонившись, развязать ремень обуви Его. Я крестил вас водою, а Он будет крестить вас Духом Святым* (Мк. 1:8); *Я крещу вас водою, но идет Сильнейший меня, у Которого я недостоин развязать ремень обуви; Он будет крестить вас Духом Святым и огнем* (Лк. 3:16). Крещение водою противопоставляется крещению Духом во всех трех случаях; при этом у Матфея и Луки добавлены слова «и огнем».

В Евангелии от Иоанна, как мы видели, Иисус говорит о рождении *от воды и Духа* (Ин. 3:5). Если, согласно проповеди Иоанна Крестителя, как она отражена у синоптиков, водное крещение в покаяние должно быть полностью заменено духовным крещением (не поэтому ли у учеников Иоанна вызывал недоумение тот факт, что ученики Иисуса крестили в воде?), то согласно словам Иисуса, приведенным в четвертом Евангелии, крещение Духом дополняло, но не отменяло водное крещение.

В связи с данной темой небезынтересен вопрос о том, были ли крещены ученики Иисуса. Этим вопросом в конце II века заинтересовался Тертуллиан, однако однозначного ответа на него не дал. Он начинает рассмотрение данного вопроса с утверждения о том, что «никому не достичь спасения без крещения», цитируя при этом слова

Иисуса из беседы с Никодимом в следующей редакции: «Если кто не родится из воды, не будет иметь жизни». Если без крещения невозможно спасение, то «каким образом, согласно этому определению, спасение будет достигнуто апостолами, среди которых мы не находим крещенных в Господа, кроме Павла»? Тертуллиан приводит этот вопрос не как свой собственный, а как вытекающий из рассуждений некоторых. Тем, кто «отвергает крещение апостолов» (то есть отрицает, что они были крещены), писатель отвечает:

Действительно, если они приняли человеческое крещение Иоанна и пожелали Господнего, то Сам Господь определил крещение как единое, говоря Петру, который пожелал креститься: «Кто однажды умыт, тому не нужно вновь» (Ин. 13:10). Этого, конечно, Он не сказал бы некрещеному. И это очевидно свидетельствует против тех, кто даже крещение Иоанна отнимает у апостолов, чтобы опровергнуть таинство воды. Вероятно ли, чтобы путь Господа, то есть крещение Иоанна, не был приуготовлен для тех, которые были назначены открыть пути Господни через весь мир? Сам Господь, не нуждавшийся ни в каком покаянии, был крещен. Неужели грешники могли обойтись без крещения? Правда, другие не были крещены; но то были не спутники Христа, а противники веры, книжники и фарисеи. Отсюда и становится ясно, что если противники Господа отказывались креститься, то последовавшие за Ним крестились и не остались в единомыслии со своими противниками, особенно когда Господь, Которому они сопутствовали, превознес Иоанна Своим свидетельством,

говоря: «Нет большего среди рожденных от женщин, чем Иоанн Креститель» (Мф. 11:11)³⁰.

Из этих рассуждений латинского писателя следует только то, что апостолы Иисуса были крещены Иоанновым крещением покаяния. Вопрос о том, были ли они крещены Иисусом, остается открытым: «...Пусть апостолы были крещены каким-либо образом или остались некрещеными. В любом случае речение Господа о едином крещении, касающееся Петра (Ин. 13:10), относится исключительно к нам. Судить же о спасении апостолов было бы достаточно самонадеянно, потому что для них заменой крещения может быть преимущество первого избрания и затем неразлучной близости». Тертуллиан отмечает, что Иисус «обещал спасение всякому верующему. *Вера твоя*, говорил Он, *спасла тебя*

(Мф. 9:22) и: *отпускаются тебе грехи* (Мк. 10:52) — именно верующему, а не крещеному»³¹.

Мнение Тертуллиана о том, что в случае апостолов вера могла быть заменой крещения, не стало нормативным в христианской традиции. Однако и вопрос о том, были ли апостолы крещены Иисусом, не получил прямого ответа. Евангельские повествования, в том числе содержащиеся в четвертом Евангелии, не дают на этот счет никаких указаний.

Тертуллиан.
Гравюра.
XIX в.



³⁰ Тертуллиан. О крещении. 12 (CCSL 1, 287). Рус. пер.: С. 100.

³¹ Там же. С. 100–101.

Монолог Иоанна Крестителя, произнесенный в ответ на вопрошание его учеников (Ин. 3:22–30), и по форме, и по содержанию напоминает то, что Креститель отвечал священникам и левитам на вопрос *кто ты* (Ин. 1:19–28). В обоих случаях инициатором беседы выступает не Иоанн, а те, кто пришли спросить его; в обоих случаях он объявляет, что он не Христос: во втором эпизоде он прямо ссылается на свое свидетельство об этом из первого эпизода. Наконец, в обоих случаях Иоанн завершает свою речь метафорой, подчеркивающей его подчиненное положение по отношению к грядущему Мессии: в первом случае он говорит о том, что недостойн развязать ремень обуви Его, во втором называет себя другом жениха³².

Отметим, вслед за другими исследователями³³, что монолог Крестителя завершает собой целую цепь повествований, начавшуюся с его первого свидетельства об Иисусе (Ин. 1:19–34) и продолжившуюся рассказами о призвании Иисусом первых учеников (Ин. 1:35–51), о браке в Кане Галилейской (Ин. 2:1–12), об изгнании торгующих из храма (Ин. 2:13–25) и о беседе с Никодимом (Ин. 3:1–21). Два свидетельства Крестителя, обрамляющие эту серию рассказов, служат богословским комментарием к ним. Тематически они связаны между собой. В первом Креститель говорит об Иисусе как об Агнце Божиим, берущем на Себя грех мира, во втором указывает на Него как на Христа, а себя называет Его предтечей.

Рассматриваемый монолог Крестителя тематически связан с беседой Иисуса с Никодимом. Креститель называет Иисуса «Приходящим свыше» (ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος),

³² Clark-Soles J. Scripture Cannot Be Broken. 229–230.

³³ См., напр.: Simoons Y. L'Évangile de Jean. P. 105.

используя то же наречие, которое Иисус употребил в беседе с Никодимом, говоря о «рождении свыше». Иисусу как Приходящему свыше, или Приходящему «с небес», противопоставляется Иоанн как «сущий от земли»: выражение «от земли» (ἐκ τῆς γῆς) при этом употреблено трижды, что призвано акцентировать разницу между Иоанном и Иисусом.

Креститель сравнивает Иисуса с женихом, а себя с «другом жениха» на брачном пиру. Здесь можно вспомнить о том, что в ряде ветхозаветных текстов Бог представлен как жених, а израильский народ как Его невеста (Иер. 2:2; Ос. 1–3 и др.). Некоторые из этих текстов толковались как мессианские пророчества. В данном контексте термин «жених» применительно к Иисусу может иметь мессианское звучание: Он приходит для того, чтобы обручить Себе Свой народ. Образ «голоса жениха» тоже имеет параллели в Ветхом Завете (Иер. 33:10; Песн. 8:13)³⁴. Можно также вспомнить о том, что в синоптических Евангелиях Иисус называет Себя женихом (Мф. 9:15; Мк. 2:19–20; Лк. 5:34–35). В притче о десяти девах приход жениха служит образом второго пришествия Христа (Мф. 25:1–13).

Миссия Иисуса трижды названа «свидетельством» (μαρτυρία). Это перекликается с троекратным утверждением пролога о миссии Иоанна как свидетельстве: *Он пришел для свидетельства, чтобы свидетельствовать о Свете. Он не был свет, но был послан, чтобы свидетельствовать о Свете* (Ин. 1:7–8). Прослеживается связь также с последующим троекратным упоминанием о свидетельстве Иоанна: *Иоанн свидетельствует о Нем...* (Ин. 1:15); *И вот свидетельство Иоанна...* (Ин. 1:19); *И свидетельствовал Иоанн,*

³⁴ См.: McWhirter J. The Bridegroom Messiah and the People of God. P. 46–58.

говоря: я видел Духа, сходящего с неба, как голубя, и пребывающего на Нем... И я видел и засвидетельствовал, что Сей есть Сын Божий (Ин. 1:32, 34). Однако в беседе с Никодимом терминология свидетельства применена уже по отношению к Иисусу: Мы говорим о том, что знаем, и свидетельствуем о том, что видели, а вы свидетельства Нашего не принимаете (Ин. 3:11).

Если рассматривать приведенные тексты в совокупности, то из них отчетливо вырисовывается богословское утверждение об истине, которая открывается людям посредством свидетельства. Сам автор четвертого Евангелия говорит о себе как о свидетеле того, что видел своими глазами (Ин. 19:35; 1 Ин. 1:3). Иоанн Креститель предстает как свидетель того, что узнал от Бога. Свидетельство Иисуса становится главной и последней инстанцией в цепи свидетельств: *что Он видел и слышал, о том и свидетельствует; и никто не принимает свидетельства Его*. Слова *что Он видел и слышал* указывают на Бога Отца, от Которого Иисус слышал то, что возвещает людям.

Как Иисус в беседе с Никодимом, так и Креститель в беседе со своими учениками говорит о Духе. Согласно свидетельству Иоанна, Бог подает Духа «не мерою» (οὐ... ἐκ μέτρου); это выражение, не встречающееся более нигде в греческой литературе, следует понимать как указание на обильное, неограниченное излияние Духа Святого на уверовавших в Иисуса. Последние, приняв Его свидетельство,



Святой
Иоанн
Креститель.
Икона.
XIV в.

тем самым «запечатлели», что Бог истинен (ἐσφράγισεν — буквально: «поставили печать»), потому что Приходящий от Бога *говорит слова Божии*.

Утверждение Иоанна Крестителя о том, что *Отец любит Сына и все дал в руку Его*, состоит из двух половин. Первая из них будет в несколько расширенном виде повторена Иисусом в беседе о воскресении, которая следует за исцелением расслабленного у Овчей купели: *Ибо Отец любит Сына и показывает Ему все, что творит Сам; и покажет Ему дела больше сих, так что вы удивитесь* (Ин. 5:20). Согласно этому утверждению, Сын обладает тем же всемогуществом, что и Отец: это всемогущество проистекает из любви Отца к Сыну и единства между Ними. Вторая половина изречения также прозвучит в повествовании евангелиста об умовении ног на Тайной Вечере: *Иисус, зная, что Отец все отдал в руки Его...* (Ин. 13:3).

Выражение «отдать в руку» (или «отдать в руки») указывает на передачу полноты власти³⁵. Так, например, если отец передает сыну право собственности на земельный участок и контроль над управлением недвижимостью, он «отдает все в руки его». Отметим, что термин «Вседержитель» (παντοκράτωρ), в основе которого лежит образ Бога, держащего все в Своей руке, в христианской традиции — как литературной, так и иконографической — применяется как по отношению к Богу Отцу, так и по отношению к Иисусу Христу.

Монолог Крестителя завершается словами: *Верующий в Сына имеет жизнь вечную, а не верующий в Сына не увидит жизни, но гнев Божий пребывает на нем*. Эти слова служат реминисценцией похожих утверждений из пролога

³⁵ Ashton J. Understanding the Fourth Gospel. P. 224.

(Ин. 1:12–13) и из беседы с Никодимом (Ин. 3:15–18).

Обратим внимание на характерную для Иоанна Крестителя тему гнева Божия: согласно Матфею и Луке, она была лейтмотивом его проповеди. Приходившим к нему он говорил: *Порождения ехиднины! кто внушил вам бежать от будущего гнева?.. Уже и секира при корне дерев лежит: всякое дерево, не приносящее доброго плода, срубают и бросают в огонь* (Мф. 3:7–10; Лк. 3:7–9). В проповеди

Иисуса выражения «гнев Божий» и «будущий гнев» отсутствуют, однако предсказания о конце мира и наказании нечестивых и в Его поучениях занимают существенное место.

Рассмотренное повествование — при всех возможных оттенках в понимании отдельных его элементов — свидетельствует о тесной связи между, с одной стороны, образом воды и темой крещения, а с другой — ключевыми богословскими понятиями, относящимися к миссии воплотившегося Сына Божия, такими как: вера, истина, подавание Духа верующим, любовь Отца к Сыну, всемогущество Сына, жизнь вечная. Рождение от воды и Духа, о котором говорилось в беседе с Никодимом, неотрывно от той практики крещения, которая имеет начало в деятельности Иоанна Крестителя, которую Иисус наполнил новым содержанием и которая после Его воскресения, по Его заповеди, была продолжена Его учениками.



Христос
Панто-
кратор.
Икона.
1363 г.



БЕСЕДА С САМАРЯНКОЙ

Следующий большой сюжет, который нам предстоит рассмотреть, — беседа Иисуса с самарянкой. Это событие стоит особняком во всем корпусе Четвероевангелия, поскольку является единственным, происшедшим в Самарии; все остальные события евангельской истории происходят либо в Галилее, либо в Иудее. Матфей и Марк вообще не упоминают о том, что Иисус посещал Самарию. Отрывочные сведения о прохождении Иисуса через Самарию имеются у Луки (Лк. 9:52–53; Лк. 17:11), однако не упоминается ни о каких событиях, связанных с посещением Самарии. И только Иоанн рассказывает о нескольких днях, проведенных Иисусом в Самарии, и о Его беседе с женщиной из города Сихарь.

Самария — регион, граничивший с юга с Иудеей, с севера с Галилеей, с востока с рекой Иордан, с запада со Средиземным морем. Столицей Самарии был одноименный город, переименованный в Севастию Иродом Великим. Жители Самарии в большинстве своем представляли потомков колен Ефрема и Манассии, смешавшихся в ходе истории с различными этническими группами, входившими в Ассирийскую и Римскую империи. Иудеи «не общались» с самарянами (Ин. 4:9), в том числе по той причине, что последние не сохранили чистоту крови.

Самария



Однако главным обвинением иудеев в адрес самарян было уклонение от чистоты веры. Как и иудеи, самаряне верили в единого Бога, но в их религиозной практике присутствовали элементы политеизма. При этом самаряне считали себя прямыми потомками ветхозаветного патриарха Иосифа и истинными хранителями Моисеева закона³⁶.

Кроме того, при Александре Македонском самарянам было разрешено построить свой храм на горе Гаризим. Он был разрушен около 128 года до Р. Х., но самаряне продолжали считать эту гору главным местом богопоклонения и, в отличие от жителей Галилеи и Иудеи, не ходили на большие праздники в Иерусалимский храм³⁷. Как отмечает исследователь, взаимная антипатия самарян и иудеев, имевшая многовековые корни, под конец периода второго храма была сфокусирована вокруг

³⁶ *Samkutty V. J. The Samaritan Mission in Acts. P. 79.*

³⁷ Подробнее о самарянах см. в: *Meier J. P. A Marginal Jew. Vol. III. P. 532–549.*

отвержения самарянами Иерусалимского храма. Это отвержение носило не столько богословский, сколько эмоциональный характер и было широко распространено в народной среде³⁸.

Священное Писание самарян ограничивалось Пятикнижием Моисеевым, причем они использовали свою собственную версию его, отличавшуюся от версии, принятой у правоверных иудеев³⁹. Так, например, из десяти заповедей Моисеевых первые две у самарян считались за одну, а в качестве десятой было добавлено повеление поклоняться Господу на горе Гаризим. В книгу Исход самаряне добавили несколько мест из книги Второзаконие, например: *Когда перейдете Иордан, поставьте камни те, как я повелеваю вам сегодня, на горе Гевал, и обмажьте их известью* (Втор. 27:4). При этом гора Гевал была заменена горой Гаризим. Еще один текст, перенесенный самарянами из Второзакония в Исход, — предсказание о Пророке, подобном Моисею (Втор. 18:18)⁴⁰. В этом предсказании самаряне видели указание на пришествие Мессии.

Рассказ евангелиста начинается с того, что Иисус пошел из Иудеи в Галилею, *надлежало же Ему проходить через Самарию* (Ин. 4:4). Почему «надлежало»? Главная дорога, связывавшая Галилею с Иудеей, пролегла через Самарию.

³⁸ Bauckham R. The Jewish World around the New Testament. P. 180–181. Иосиф Флавий (Иудейские древности. 18, 2, 2) упоминает об инциденте, имевшем место на праздник опресноков 30 г. по Р. Х., когда «несколько тайно прибывших в Иерусалим самарян разбросали под сводами галерей человеческие кости». Этот акт святотатства вынудил храмовое руководство «никого не впускать в храм и вообще снабдить последний большей охраной».

³⁹ О самарянском Пятикнижии см.: Barrera J. T. The Jewish Bible and the Christian Bible. P. 211–217.

⁴⁰ Samaritan Documents. P. 16–27.

По свидетельству Иосифа Флавия, «галилеяне, которые отправлялись во время праздников в священный город, имели обыкновение проходить через пределы Самарии»⁴¹. Соответственно, и возвращались они той же дорогой. Однако многие иудеи, чтобы не соприкасаться с самарянами, избирали обходной путь — через Иорданскую долину. Иисус же решил пойти прямым путем, очевидно, имея в виду использовать этот путь для общения с самарянами и проповеди среди них.

Термин *ἔδει* («надлежало») представляет собой прошедшее время от слова *δεῖ* («надлежит», «должно»), представляющего собой безличную форму глагола *δέω* (в значении «долженствовать»). В других случаях в прямой речи Иисуса слово *δεῖ* указывает на то, что должно произойти по воле Отца: *Смотрите, не ужасайтесь, ибо надлежит (δεῖ) всему тому быть* (Мф. 24:6); *Но прежде надлежит (δεῖ) Ему много пострадать и быть отвержену родом сим* (Лк. 17:25); *И как Моисей вознес змию в пустыне, так должно (δεῖ) вознесену быть Сыну Человеческому* (Ин. 3:14); *Мне должно (δεῖ) делать дела Пославшего Меня...* (Ин. 9:4); *Есть у Меня и другие овцы... и тех надлежит (δεῖ) Мне привести...* (Ин. 10:16). В этом контексте слова евангелиста о том, что *надлежало Ему проходить через Самарию*,

Христос и
самарянка.
Фреска.
1684 г.



⁴¹ Иосиф Флавий. Иудейские древности. 20, 6, 1. С. 845.

можно воспринять как указание на волю Отца, которую Иисусу надлежало исполнить⁴².

Беседа с самарянкой не относится к категории чудес или притч. Можно предположить, что таких бесед было много в жизни Иисуса, Который общался не только с толпами, но и с отдельными людьми. Синоптические Евангелия зафиксировали некоторые подобные беседы, например, с богатым юношей (Мф. 19:16–22; Мк. 10:17–22; Лк. 18:18–23), с Симоном-фарисеем (Лк. 7:40–47). Однако эпизоды, рассказанные синоптиками, происходили, как правило, на глазах у многих людей, тогда как Иоанн сохранил для нас два диалога, происходившие в отсутствии толпы: с Никодимом и с самарянкой.

Возникает вопрос: откуда евангелист узнал о них? Вполне вероятно, что, будучи любимым учеником (Ин. 13:23; 19:26), он присутствовал при обеих. Беседа с самарянкой происходила в то время, когда ученики *отлучились в город купить пищи* (Ин. 4:8). Однако не обязательно должны были отлучиться все ученики: кто-то мог остаться и стать свидетелем и (невольным) слушателем беседы, а потом записать ее по памяти.

Никодим и самарянка, по мнению некоторых ученых, представляют собой одну из нескольких «гендерных пар», присутствующих в четвертом Евангелии. Другие подобные пары: Мать Иисуса и царедворец (Ин. 2:1–12 и 4:46–54), слепорожденный и Марфа (Ин. 9:1–41 и 11:1–54), Мария и Иуда (Ин. 12:1–8), Мать Иисуса и любимый ученик (Ин. 19:25–27), Мария Магдалина и Фома (Ин. 20:11–18, 24–29)⁴³. В случае с Никодимом и самарянкой параллелизм усматривается в том, что

⁴² Skinner C. W. John and Thomas. P. 240–241.

⁴³ Beirne M. M. Women and Men in the Fourth Gospel. P. 42–218.

оба они в ходе диалога с Иисусом задают наивные вопросы, демонстрирующие полное непонимание того, о чем Он говорит. По мере разговора у них происходит постепенное просветление сознания. В итоге оба они становятся последователями Иисуса: самарянка — по окончании разговора, а Никодим — в конце Евангелия (Ин. 19:40)⁴⁴.

Беседа с самарянкой, как и разговор с Никодимом, происходит на двух разных уровнях: на одном уровне говорит Иисус, на другом вопрошает собеседник. Иисус как бы ведет за Собой собеседника, поднимая его все выше и выше и научая за простыми земными явлениями и предметами видеть духовные реальности:

Итак, приходит Он в город Самарийский, называемый Сихарь, близ участка земли, данного Иаковом сыну своему Иосифу. Там был колодезь Иаковлев. Иисус, утрудившись от пути, сел у колодезя. Было около шестого часа. Приходит женщина из Самарии почерпнуть воды. Иисус говорит ей: дай Мне пить. Ибо ученики Его отлучились в город купить пищи. Женщина Самарянская говорит Ему: как ты, будучи Иудей, просишь пить у меня, Самарянки? ибо Иудеи с Самарянами не сообщаются. Иисус сказал ей в ответ: если бы ты знала дар Божий и Кто говорит тебе: дай Мне пить, то ты сама просила бы у Него, и Он дал бы тебе воду живую. Женщина говорит Ему: господин! тебе и почерпнуть нечем, а колодезь глубок; откуда же у тебя вода живая? Неужели Ты больше отца нашего Иакова, который дал нам этот колодезь и сам из него пил, и дети его, и скот его? Иисус сказал ей в ответ: всякий,

⁴⁴ Beirne M. M. Women and Men in the Fourth Gospel. P. 67.

пьющий воду сию, возжаждет опять, а кто будет пить воду, которую Я дам ему, тот не будет жаждать вовек; но вода, которую Я дам ему, сделается в нем источником воды, текущей в жизнь вечную. Женщина говорит Ему: господин! дай мне этой воды, чтобы мне не иметь жажды и не приходить сюда черпать. Иисус говорит ей: пойди, позови мужа твоего и приди сюда. Женщина сказала в ответ: у меня нет мужа. Иисус говорит ей: правду ты сказала, что у тебя нет мужа, ибо у тебя было пять мужей, и тот, которого ныне имеешь, не муж тебе; это справедливо ты сказала. Женщина говорит Ему: Господи! вижу, что Ты пророк. Отцы наши поклонялись на этой горе, а вы говорите, что место, где должно поклоняться, находится в Иерусалиме. Иисус говорит ей: поверь Мне, что наступает время, когда и не на горе сей, и не в Иерусалиме будете поклоняться Отцу. Вы не знаете, чему кланяетесь, а мы знаем, чему кланяемся, ибо спасение от Иудеев. Но настанет время и настало уже, когда истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине, ибо таких поклонников Отец ищет Себе. Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине. Женщина говорит Ему: знаю, что придет Мессия, то есть Христос; когда Он придет, то возвестит нам все. Иисус говорит ей: это Я, Который говорю с тобою (Ин. 4:5–26).

Беседа с самарянкой — самый длинный диалог Иисуса с конкретным собеседником во всех четырех Евангелиях. Он начинается с просьбы Иисуса, за которой следует шесть вопросов женщины и шесть Его ответов. В течение этого обмена репликами собеседники покрывают широкий

Встреча
с самар-
янской.
Фреска.
XIV в.



круг тем, касающихся в том числе религиозной практики самарян и семейного положения женщины. Однако тематика вопросов и ответов совпадает лишь частично, и по большей части совпадение носит внешний характер: образ или слово в речи женщины становится отправным пунктом для высказываний Иисуса на иные, более глубокие и высокие темы. Ни на один из вопросов женщины Иисус не отвечает так, как она могла бы ожидать⁴⁵.

Общая динамика беседы — от земного к небесному, от низкого к высокому, от человеческого к Божественному. Иисус начинает с простой житейской просьбы: *дай*

⁴⁵ Беседа с самарянкой плохо вписывается в предлагаемую учеными схему: «заявление — непонимание — разъяснение» (см., напр.: *Neyrey J. H. The Gospel of John in Cultural and Rhetorical Perspective*. P. 158–160). Каждое сделанное Иисусом заявление порождает у самарянки недоумение, но в ответ на недоумение Он не столько разъясняет сказанное, сколько развивает Свою мысль, выводя беседу к следующему рубежу.

Мне пить. Эта просьба становится поводом к разговору, который идет по нарастающей, переходя от одной темы к другой, все более важной. Разговор завершается тем, что Иисус торжественно объявляет женщине, что Он — Тот самый Мессия, Которого ожидали все жители Израйля, включая самарян.

Беседа, согласно Евангелию, происходит возле города Сихарь (Συχάρ). Город с таким названием в Самарии неизвестен, однако есть город с созвучным названием: Аскар. Есть также веские основания полагать, вслед за рядом толкователей, что под Сихарем разумеется Сихем⁴⁶ — библейский город, о котором в книге Бытия несколько раз упоминается в связи с Иаковом:

Иаков, возвратившись из Месопотамии, благополучно пришел в город Сихем, который в земле Ханаанской, и расположился пред городом. И купил часть поля, на котором раскинул шатер свой, у сынов Еммора, отца Сихемова, за сто монет. И поставил там жертвенник, и призвал имя Господа Бога Израилева (Быт. 33:18–20). И сказал Израиль⁴⁷ Иосифу: вот, я умираю; и Бог будет с вами и возвратит вас в землю отцов ваших; я даю тебе, преимущественно пред братьями твоими, один участок⁴⁸, который я взял из рук Аморреев мечом моим и луком моим (Быт. 48:21–22).

⁴⁶ Древняя сирийская версия (отраженная в рукописи Codex Sinaiticus Syriacus) также дает чтение «Сихем» вместо «Сихарь». См.: Aland K. Synopsis quattuor Evangeliorum. P. 44.

⁴⁷ Израиль — имя, которое Бог дал Иакову (Быт. 32:28).

⁴⁸ Слово «участок» (евр. שַׁכֶּמֶת *šəḱēmet*) переведено в Септуагинте как собственное имя Σικίμα (Сихем).

И кости Иосифа, которые вынесли сыны Израилевы из Египта, схоронили в Сихеме, в участке поля, которое купил Иаков у сынов Еммора, отца Сихемова, за сто монет и которое досталось в удел сынам Иосифовым (Нав. 24:32).

Ученые разделились во мнениях относительно того, происходила ли беседа с самарянкой возле Аскара или возле Сихема⁴⁹. Однако оба города находятся в географической близости один от другого: этим может объясняться использование топонима Сихарь, не известного из других источников.

В Ветхом Завете не упоминается источник, как-либо связанный с Иаковом. Очевидно, источник, находящийся у подножия горы Гаризим, близ города Сихем, увязало с именем библейского патриарха самарянское предание. О том, что речь идет именно об этом источнике, свидетельствуют слова женщины, указывающие на то, что действие происходило возле горы: *Отцы наши поклонялись на этой горе.*

Слова «утрудившись от пути» в классической святоотеческой экзегетике обычно воспринимают как одно из многочисленных в Евангелиях подтверждений того, что Иисус, будучи Богом, был одновременно реальным человеком, устававшим и нуждавшимся в отдыхе: «Он был смертен, но Бог... Он носитель плоти, но вне тела... Как смертный Он вкушал сон и как Бог усмирлял море. Утомлялся в пути, но у смертных укреплял силы и колени... Если одно

⁴⁹ Р. Шнакенбург идентифицирует Сихарь с Аскаром (*Schnackenburg R. The Gospel according to St. John. Vol. I. P. 421–423*). Р. Браун, напротив, достаточно решительно отвергает эту идентификацию. См.: *Brown R. E. The Gospel according to John (I–XII). P. 169.*

Христос и
самарянка.
Г. И. Семи-
радский.
1890 г.



свидетельствовало о нищете смертного, то другое — о богатстве Бесплотного»⁵⁰. Отмечают также простоту и неприхотливость Иисуса: «Видишь? Он сел от усталости и жары и для того, чтобы дожидаться учеников... Он садится, для отдохновения тела и прохлады, при источнике... Что значит “сел”? То есть сел не на престоле, не с возглавием, но просто, как случилось, на земле»⁵¹.

Включение в рассказ упоминания о том, что «было около шестого часа», выдает в авторе очевидца события. Шестой час — по современному счету, около полудня — время, когда в Самарии может быть очень жарко, тем более если считать, что беседа происходила в начале мая (о времени года, когда происходило событие, будет сказано ниже).

Собеседница Иисуса в рассказе названа сначала «женщиной из Самарии», затем «женщиной Самарийской». Сама она называет себя Самарянкой. Имя ее остается неизвестным, и в дальнейшем повествовании евангелист

⁵⁰ Григорий Богослов. Стихотворения догматические. 2: О Сыне (PG 37, 406–407 = Творения. 2, 21–22).

⁵¹ Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна. 31, 3 (PG 59, 180). Рус. пер.: С. 201–202.

называет ее просто женщиной (в общей сложности слово «женщина» встречается в 4-й главе Евангелия от Иоанна 11 раз). Мы также не узнаем, исполнила ли она просьбу Иисуса — дала ли Ему пить: эту подробность евангелист опускает, целиком сосредотачиваясь на изложении беседы.

Самарянка удивлена просьбой Путника по той причине, которую сообщает евангелист: *ибо Иудеи с Самарянами не сообщаются* (οὐ γὰρ συγχρῶνται Ἰουδαῖοι Σαμαρίταις). Греческий глагол συγχρᾶσθαι буквально означает «совместно пользоваться чем-либо». Возможный смысл слов евангелиста: иудеи не пользуются теми же вещами, что и самаряне. Женщина, следовательно, удивлена не столько тем, что иудей обратился к ней, сколько тем, что Он готов пить из ее водоноса.

Слова Иисуса о «воде живой» озадачивают ее. О какой воде Он говорит? В греческом языке словосочетание ὕδωρ ζῶν (буквально: «вода живая») указывает на воду проточную (источник, река), в отличие от воды стоячей (озеро, пруд). Откуда у этого Человека возьмется свежая проточная вода, если Ему даже зачерпнуть ее нечем? В то же время женщина начинает чувствовать, что перед ней не обычный человек. Поэтому она вспоминает об Иакове, который дал самарянам этот колодец, *и сам из него пил, и дети его, и скот его*. Возможно, в сознании самарянки (или в предании самарян) колодец у подножия горы Гаризим смешивается с тем колодцем в земле Харран, из которого Иаков напоил овец Лавана (Быт. 29:1–10).

Точный смысл слов самарянки восстановить затруднительно без знания тех преданий, связанных с Иаковом, которые бытовали в Самарии времен Иисуса. Возможно, имя Иакова связывалось не столько с конкретным колодцем, сколько с неким более общим представлением о праотцах

как тех, кто *все пили одно и то же духовное питание: ибо пили из духовного последующего камня; камень же был Христос* (1 Кор. 10:4)⁵². Сам образ колодца мог быть связан и с Иаковом, и с мессианскими ожиданиями, что подтверждается продолжением беседы, где вслед за темой Иакова возникает тема Мессии.

Вопрос самарянки — *неужели Ты больше отца нашего Иакова?* — стоит в одном ряду с похожим вопросом, который Иисусу зададут иудеи: *Неужели Ты больше отца нашего Авраама, который умер?* (Ин. 8:53). Начиная с пролога, где Иисус Христос поставлен выше Моисея (Ин. 1:17), в четвертом Евангелии последовательно проводится мысль о том, что Иисус выше ветхозаветных праведников, будь то Авраам, Иаков, Моисей или пророки. Однако последовательность, с которой евангелист проводит эту мысль, отнюдь не означает, что он является ее автором: этот вопрос естественным образом возникал у многих, кто общался с Иисусом, и нет никаких оснований сомневаться в том, что евангелист не сочинял беседы Иисуса с иудеями, а записывал беседы, имевшие место в действительности.

Синоптические Евангелия содержат неоднократные упоминания о том, что Иисуса принимали за одного из древних пророков (Мф. 16:13–14; Мк. 6:14–15; 8:27–28; Лк. 7:11–16). Слава воскресшего древнего пророка преследовала Иисуса (Лк. 9:19). После того как Иоанн Креститель будет обезглавлен, Иисуса будут принимать за воскресшего Крестителя (Мк. 6:16). Нет ничего удивительного в том, что апостол Иоанн, с самого начала своего Евангелия торжественно провозгласивший Божественность Иисуса Христа, придает особое значение тем эпизодам, в которых подчеркивается,

⁵² Ср.: *Neyrey J. H. Jacob's Traditions*. P. 420.



Христос
и сама-
рянка.
В. Д. Поле-
нов.
1889—
1909 гг.

что Иисус не просто один из древних пророков, но обетованный Мессия. Эти эпизоды евангелист выбирает из множества других, которые сохранились в его памяти и в предании ранней Церкви.

Слова Иисуса о воде живой, которую Он может дать, и о том, что пьющий эту воду не будет жаждать вовек, так же непонятны для самарянки, как для Никодима была непонятна идея рождения от воды и Духа. Читателю четвертого Евангелия не сразу раскрывается тот смысл, который Иисус вкладывает в понятие воды живой. Однако позже Он скажет иудеям: *Кто верует в Меня, у того, как сказано в Писании, из чрева потекут реки воды живой*. К этому изречению евангелист добавит разъяснение: *Сие сказал Он о Духе, Которого имели принять верующие в Него: ибо еще не было на них Духа Святого, потому что Иисус еще не был прославлен* (Ин. 7:38–39).

Сравнивая два изречения Иисуса — из беседы с самарянкой и из диалога с иудеями, — древние толкователи приходят к единогласному мнению, что под водой живой

следует понимать благодать Святого Духа⁵³. Образ воды употребляется по той причине, что эта благодать имеет прямую связь с крещением. Однако крещение является рождением от воды и Духа; следовательно, материальная вода — лишь средство для передачи верующим нематериального Духа, Который *дышит, где хочет*.

От воды материальной Иисус пытался возвести мысль женщины к воде живой — благодати Святого Духа; от жажды земной — к той жажде Бога, о которой говорил Псалмопевец: *Жаждет душа моя к Богу крепкому, живому* (Пс. 41:3). Жажду богообщения — внутреннюю, духовную жажду, присущую человеку в силу того, что он создан по образу и подобию Бога и тяготеет к Богу, — может утолить только Сам Иисус. Каким образом? Через благодать Святого Духа.

О Духе Иисус говорит далее, отвечая на вопрос самарянки: где надлежит поклоняться Богу? Спор об этом был одним из главных пунктов расхождения между иудеями и самарянами: первые ходили для поклонения Богу в Иерусалимский храм, вторые поклонялись «на этой горе». Иисус дает тройной ответ. Сначала Он говорит о том, что *наступает время*, когда ни та ни другая практика не будут иметь решающего значения. Затем Он все-таки защищает иудейскую практику в противовес самарянской, идентифицируя Себя с иудейской традицией: вы, самаряне, не знаете, чему кланяетесь, а мы, иудеи, знаем, чему кланяемся. Наконец, Он говорит о том, что *настанет время и настало уже, когда истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине*.

⁵³ Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна. 32, 1 (PG 59, 183). Рус. пер.: С. 205–206; Кирилл Александрийский. Толкование на Евангелие от Иоанна. 5, 1 (PG 73, 748).

Эти слова следует понимать в общем контексте отношения Иисуса к Иерусалимскому храму и связанному с ним культу жертвоприношений. Мы видели, что Иисус был с юности привязан к храму как к дому, где живет Его Отец. Эта привязанность заставляла Его вновь и вновь приходить в храм по большим праздникам, преодолевая сотни километров пути. Эта же привязанность просматривается во второй части ответа Иисуса на вопрос самарянки о месте богопоклонения: если выбирать из двух мест, то Иерусалимский храм заслуживает большего уважения, чем гора Гаризим.

Дважды употребленное Иисусом будущее время (*будете поклоняться Отцу, истинные поклонники будут поклоняться Отцу*) контрастирует с прошедшим временем в словах женщины (*отцы наши поклонялись на этой горе*)⁵⁴. Мысли самарянки — в прошлом, в эпохе «отцов». Мысль Иисуса простирается в будущее: Он говорит о новой религии, не привязанной к конкретному месту и не заикленной на прошлое.

В то же время Его приверженность иудейской традиции четко просматривается в лаконичной формуле: *спасение от Иудеев*⁵⁵. Бог послал Своего Сына прежде всего к *погибшим овцам дома Израилева* (Мф. 15:24). По этой причине Иисус и Сам не делал Самарию специальным объектом Своей проповеди, оказываясь там лишь на пути из Иудеи в Галилею и обратно, и ученикам говорил: *На путь*

⁵⁴ Botha J. E. Jesus and the Samaritan Woman. P. 151.

⁵⁵ О значении этой формулы см., в частности: Collins R. F. Speaking of the Jews. P. 284–289; Belle G., van. “Salvation is from the Jews”. P. 371–381 (обзор научной дискуссии с особым акцентом на позиции Р. Бульмана, считавшего данную формулу интерполяцией), 381–393 (обзор аргументов в пользу аутентичности формулы).

к язычникам не ходите, и в город Самарянский не входите (Мф. 10:5). И тем не менее на проповедь Иисуса откликнулись и самаряне, и язычники, что видно из многочисленных примеров, приведенных в синоптических Евангелиях: из десяти исцеленных лишь один, самарянин, возвращается, чтобы поблагодарить Иисуса (Лк. 17:16); о римском сотнике Иисус говорит: *И в Израиле не нашел Я такой веры* (Мф. 8:10); женщине-язычнице Иисус говорит: *О, женщина! велика вера твоя* (Мф. 15:28).

Формула *спасение от Иудеев* очень важна для понимания характера миссии Иисуса. Эта миссия носила вселенский характер, но произрастала из традиции, отраженной в Ветхом Завете, причем не в его усеченном, самарянском варианте, а в том, который в иудейской традиции существовал под названием «закон и пророков». Иисус был выше Моисея и пророков, но именно «закон и пророки» стали тем основанием, на котором Он строил Свою миссию. Подобно концентрическим кругам, она постепенно расширялась, уже при Его жизни выйдя за узкие пределы иудейского народа. Но только после Его смерти и воскресения она стала приобретать подлинно всемирный масштаб.

Храм на горе Гаризим был разрушен за полтора столетия до того, как Иисус беседовал с самарянкой. Храм Иерусалимский будет разрушен через четыре десятилетия. Формулы «наступает время», «настанет время» и «настало уже» можно воспринимать как идентичные по смыслу: все они указывают на смену эпох, наступление новой эры богопоклонения. Но можно истолковать словосочетание «настанет время» и как указание на событие ближайшего будущего: разрушение Иерусалимского храма. В общем контексте наступления новой эры богопоклонения разрушение храма будет ожидаемым и закономерным событием:

храм прекратит существование за ненадобностью, поскольку истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине. «Словами “истинные поклонники” Он исключает иудеев вместе с самарянами, — комментирует Златоуст. — Хотя первые лучше последних, но гораздо хуже будущих поклонников — настолько, насколько прообраз ниже истины. Говорит же Он здесь о Церкви, потому что ей свойственно истинное и достойное Бога поклонение Богу»⁵⁶.

Формула *Бог есть дух* стоит в одном ряду с аналогичными формулами, которые мы встречаем в Иоанновском корпусе: *Бог есть свет* (1 Ин. 1:5), *Бог есть любовь* (1 Ин. 4:8). Все три формулы восходят к учению Иисуса: первую Он произносит в беседе с самарянкой; вторую Иоанн называет благовестием, *которое мы слышали от Него* (что может означать прямое цитирование одного из изречений Иисуса); третья может восходить к Иисусу если не текстуально, то семантически — как суммарное изложение Его учения о любви Бога к роду человеческому (Ин. 3:16).

Говоря о Боге как Духе, Иисус не имеет в виду Святого Духа, о Котором скажет ученикам на Тайной Вечере. Скорее, речь идет о том, что Бог имеет нематериальную, духовную природу. Потому и поклонение Ему не должно быть связано напрямую с тем или иным местом в материальном мире. В беседе с Никодимом Иисус говорил, что *рожденное от духа есть дух*; самарянке Он говорит, что поклоняться Богу, Который есть Дух, надо *в духе и истине*. Из этих формулировок, как из кирпичей, создается здание той новой универсальной религии духа, которую Иисус основал на земле и которая призвана заменить

⁵⁶ *Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна. 33, 2* (PG 59, 189–190). Рус. пер.: С. 214.

собой прежнюю религию, связанную с конкретным местом и конкретным народом.

Символами старой религии в начальных главах Евангелия от Иоанна были каменные водоносы, стоявшие *по обычаю очищения Иудейского* (Ин. 2:6), Иерусалимский храм, превращенный в *дом торговли* (Ин. 2:14–16), колодец Иаковлев (Ин. 4:6). Символами новой религии становится вино на браке в Кане Галилейской; храм, который будет

Брак
в Кане
Галилей-
ской.
Фреска.
XVII в.



воздвигнут в три дня; рождение свыше, о котором Иисус говорит Никодиму; живая вода, которую Он обещает самарянке. Старая религия оперирует на уровне плоти, новая — на уровне духа⁵⁷.

Тема пяти мужей самарянки и ее сожителства с шестым мужчиной, который не может считаться ее законным мужем,

⁵⁷ Dodd C. H. The Interpretation of the Fourth Gospel. P. 314.

возникает лишь в качестве побочной. Комментаторы разнятся в ее интерпретации. Ориген, склонный к аллегориям, увязывал пять мужей с пятью книгами Моисеевыми, которые были в чести у самарян⁵⁸. Другие комментаторы видят в пяти мужах самарянки намек на пять городов, из которых царь Ассирийский взял людей и *поселил их в городах Самарийских вместо сынов Израилевых* (4 Цар. 17:24). В последнем случае самарянка, жившая с пятью мужами, была бы символом своего народа, в котором иудейская кровь смешалась с кровью иноплеменников из пяти городов. Однако сам текст Евангелия не дает никаких поводов для подобного рода аллегоризации⁵⁹.

Поняв, что Иисус знает о ней больше, чем может знать обычный путник, идущий из Иудеи в Галилею, женщина признала в Нем пророка. Однако Иисус не хочет оставить ее на полпути и раскрывает Себя перед ней в качестве Мессии. Иисус проводит самарянку тем же путем, которым Он проведет слепорожденного, исцеленного Им от слепоты. Сначала тот признает в Нем пророка (Ин. 9:17), но это признание будет лишь промежуточным этапом того постепенного исцеления от духовной слепоты, которое следует за исцелением от слепоты физической. Окончательное прозрение наступит, когда исцеленный поклонится Иисусу как Сыну Божию (Ин. 9:35–38).

Евангелие от Иоанна — единственное во всем корпусе Нового Завета, в котором дважды употреблено еврейское слово מָשִׁיחַ *māšîaḥ*, транслитерированное на греческом как Μεσσίας. Это слово буквально означает «Помазанник» и во всех остальных случаях передается греческим термином

⁵⁸ Ориген. Толкование на Евангелие от Иоанна. 13, 8 (GCS 10, 232).

⁵⁹ Brown R. E. The Gospel according to John (I–XII). P. 171.

«Христос», имеющим тот же смысл. В первый раз это слово встречается в рассказе о том, как Андрей *первый находит брата своего Симона и говорит ему: мы нашли Мессию, что значит: Христос* (Ин. 1:41). Во второй раз — в беседе с самарянкой. Оба раза термин «Мессия» приводится евангелистом вместе с ремаркой, указывающей на его значение. Однако в первом случае термин снабжен определенным артиклем, тогда как во втором артикль отсутствует. Это может указывать на разницу в представлениях о Мессии у Андрея и у самарянки: Андрей ожидает конкретного Мессию, предвозвещенного пророками, тогда как самарянка ожидает некоего Мессию, о котором имеет лишь самое смутное представление. В ее устах «Мессия» — обобщающий термин, лишенный конкретности, которой он обладает в первом случае⁶⁰.

Представления самарян о Мессии значительно отличались от представлений иудеев. Если иудеи считали, что Мессия должен быть *из дома и рода Давидова* (Лк. 2:4), то самаряне так не считали. Если иудеи полагали, что *Илии надлежит прийти прежде* (Мф. 17:10), то для самарян Илия был лжепророком и чародеем, который умер, утонув в водах Иордана⁶¹. Помимо древних патриархов Авраама, Исаака и Иакова, самаряне также почитали Моисея и грядущего Мессию представляли себе человеком, подобным Моисею⁶², в соответствии с пророчеством, перенесенным ими из Второзакония в Исход (Втор. 18:18).

⁶⁰ Okure T. The Johannine Approach to Mission. P. 123. Исследователи отмечают, что в самарянских источниках термин «Мессия» не встречается ранее XVI в. (Kippenberg H. G. Garizim und Synagoge. S. 303).

⁶¹ Ashton J. Understanding the Fourth Gospel. P. 200.

⁶² Brown R. E. The Johannine Community. P. 44–45.

Косвенное подтверждение того, что самаряне напряженно ожидали Мессию, мы находим в эпизоде, рассказанном Иосифом Флавием:

Также и самаряне не удержались от возмущения. Их смутил некий лживый человек, который легко во всем влиял на народ. Он побудил их собраться к нему на гору Гаризим, которую они считают особенно священной. Тут он стал уверять пришедших [отовсюду] самарян, что покажет им зарытые здесь священные сосуды Моисея. Самаряне вооружились, поверив этой басне, и расположились в деревушке Тирафани. Тут к ним примкнули новые пришельцы, чтобы возможно большею толпою подняться на гору. Однако Пилат предупредил это, выслав вперед отряды всадников и пехоты, которые, неожиданно напав на собравшихся в деревушке, часть из них перебили, а часть обратили в бегство. При этом они захватили также многих в плен, Пилат же распорядился казнить влиятельнейших и наиболее выдающихся из этих пленных и беглецов⁶³.



Река
Иордан

Этот эпизод произошел в 36 году, то есть уже после распятия Иисуса. Но он свидетельствует о тех настроениях, которые бытовали среди самарян. С одной стороны,

⁶³ *Иосиф Флавий. Иудейские древности. 18, 4, 1. С. 765–766.*

представления о Мессии были довольно смутные. С другой, фигура Мессии в сознании самарян увязывалась с образом Моисея. С третьей, приход Мессии должен был быть связан со священной горой Гаризим. Весь этот комплекс представлений отражен в том, что самарянка говорит Иисусу.

Слова Иисуса, переданные греческим словосочетанием ἐγώ εἰμι (буквально: «Я есмь»; в Синодальном переводе: «Это Я»), на языке, на котором шла беседа Иисуса с самарянкой, могли звучать как имя Божие יהוה *Yahwē* (Яхве, Иегова, Господь), буквальное значение которого «Я есмь». Если Иисус произнес применительно к Себе имя Божие, которое из уважения иудеи вообще не произносили, это могло служить для автора четвертого Евангелия дополнительным свидетельством того, что Иисус осознавал Себя воплотившимся Богом. Эту же формулу Иисус повторит в Гефсиманском саду, когда воины придут арестовать Его (Ин. 18:5).

Беседа с самарянкой прерывается после того, как ученики возвращаются из города:

В это время пришли ученики Его, и удивились, что Он разговаривал с женщиною; однако ж ни один не сказал: чего Ты требуешь? или: о чем говоришь с нею? Тогда женщина оставила водонос свой и пошла в город, и говорит людям: пойдите, посмотрите Человека, Который сказал мне все, что я сделала: не Он ли Христос? Они вышли из города и пошли к Нему. Между тем ученики просили Его, говоря: Равви! ешь. Но Он сказал им: у Меня есть пища, которой вы не знаете. Посему ученики говорили между собою: разве кто принес Ему есть? Иисус говорит им: Моя пища есть творить волю Пославшего Меня и совершить дело Его. Не говорите ли вы, что еще четыре месяца,

и наступит жатва? А Я говорю вам: возведите очи ваши и посмотрите на нивы, как они побелели и поспели к жатве. Жнущий получает награду и собирает плод в жизнь вечную, так что и сеющий и жнущий вместе радоваться будут, ибо в этом случае справедливо изречение: один сеет, а другой жнет. Я послал вас жать то, над чем вы не трудились: другие трудились, а вы вошли в труд их (Ин. 4:27–38).

Данный текст распадается на два самостоятельных эпизода. В первом из них ученики возвращаются из города, а женщина оставляет водонос у колодца и идет в город, чтобы позвать людей. То, что она оставляет водонос, свидетельствует о ее намерении вернуться. Одновременно эта деталь указывает на то, что первоначальное намерение, с которым она пришла на источник, полностью вытеснено новыми мыслями и переживаниями:

Она пришла почерпнуть, но как только нашла истинный источник, сразу же пренебрегла чувственным, научая нас этим, хотя и малым, примером, что при слушании о духовных предметах надо презирать все житейское и нисколько не думать о нем. Женщина в этом случае, по своим силам, то же делала, что и апостолы, и еще больше. Они оставляли свои сети, когда были призваны, а она добровольно, без всякого увещания к тому, оставляет водонос и, окрыленная радостью, совершает дело благовестия. Да и не одного или другого призывает, как Андрей и Филипп, но приводит в движение весь город и ведет к Иисусу множество народа... Да и не стыдится сказать: *сказал мне все, что я сделала*, хотя можно было

Пшеничное
поле
со сно-
пами.
В. ван Гог.
1888 г.



бы сказать иначе, например: придите и видите прозорливца. Так, когда душа воспламенится огнем Божественным, то уже ни на что земное не обращает внимания, ни на молву, ни на стыд; одним только занята бывает — объявшим ее пламенем⁶⁴.

Второй эпизод — разговор Иисуса с учениками, вернувшимися из города. По своему формату он очень напоминает беседу с самарянкой: опять же на одном уровне задается вопрос и совсем на другом формулируется ответ. Самарянка говорила о проточной воде, Иисус — о воде, утоляющей духовную жажду. Теперь ученики приносят Иисусу пищу, а Он говорит им о пище, которой они не знают. Они спрашивают друг друга: может быть, кто-то принес Ему еду? А Он отвечает, что Его пищей является исполнение воли Божией. От материального Он возводит Своих учеников

⁶⁴ *Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна. 34, 1 (PG 59, 193). Рус. пер.: С. 218–219.*

к духовному, от земного к небесному, от временного к вечному, от пищи материальной к пище духовной.

Что означают слова Иисуса о жатве? В Евангелии от Матфея образ жатвы применен к миссии Иисуса, а образ жнецов — к апостолам:

И ходил Иисус по всем городам и селениям, уча в синагогах их, проповедуя Евангелие Царствия и исцеляя всякую болезнь и всякую немощь в людях. Видя толпы народа, Он сжалился над ними, что они были изнурены и рассеяны, как овцы, не имеющие пастыря. Тогда говорит ученикам Своим: жатвы много, а делателей мало; итак молитесь Господина жатвы, чтобы выслал делателей на жатву Свою (Мф. 9:35–38).

Изречение, на которое ссылается Иисус, — «один сеет, а другой жнет» — в такой форме не встречается в Ветхом Завете. Однако сопоставление сеяния с жатвой — не редкость в библейских книгах, например: *Сеявшие со слезами будут пожинать с радостью* (Пс. 125:5). Встречается также мысль о том, что сеятель не будет пожинать плоды своих трудов: *Пусть я сею, а другой ест* (Иов 31:6); *Будешь сеять, а жать не будешь* (Мих. 6:15). В данном случае, однако, пословица относится к сеянию как событию прошлого, тогда как жатва видится событием ближайшего будущего. Древние толкователи под сеятелями понимали пророков, под жнецами апостолов, которым предстояло выйти на проповедь, и весь образ толковали применительно к сквозной теме начальных глав четвертого Евангелия — приходу Нового Завета на смену Ветхому:

Сеятелями были пророки, но они сами не жали, а апостолы; однако не лишены за это радости и награды

Жатва.
Фреска.
Церковь
Ильи
Пророка
(Яро-
славль).
XVII в.



за труды, а вместе с нами радуются и веселятся, хотя и не жнут с нами, так как жатва и сеяние не одно и то же. Поэтому где труд меньше, а утешения больше, для этого Я и сберег вас, а не для сеяния. В сеянии много тяжелой работы и труда, а в жатве много прибыли, но труд не такой — более легкий. Этим Он хочет показать, что и желанием пророков было — чтобы люди обращались к Нему. К этому и закон připravлял. Для того они и сеяли, чтобы произвести этот плод. Он показывает также, что Он и пророков посылал и что Новый и Ветхий Заветы имеют большое родство между собою⁶⁵.

Слова Иисуса о жатве могу дать ключ к ответу на вопрос о времени года, в которое происходила беседа с самарянкой. Если принимать слова *еще четыре месяца, и наступит жатва* (Ин. 4:35) как указывающие на то, что остается

⁶⁵ *Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна. 34, 2 (PG 59, 195). Рус. пер.: С. 221.*

четыре месяца до жатвы, тогда беседа должна была происходить в январе или феврале, поскольку сезон жатвы в этом регионе длился от середины мая до середины июня. Однако в таком случае как понимать слова: *Возведите очи ваши и посмотрите на нивы, как они побелели и поспели к жатве* (Ин. 4:35)? Эти слова указывают на то, что время жатвы подошло вплотную. По всей видимости, говоря о четырех месяцах, Иисус цитирует что-то вроде пословицы, тогда как призыв посмотреть на нивы служит прямым указанием на время, в которое происходит действие⁶⁶.

Повествование о посещении Иисусом Самарии завершается тем, что жители города исповедали Иисуса Христом:

И многие Самаряне из города того уверовали в Него по слову женщины, свидетельствовавшей, что Он сказал ей все, что она сделала. И потому, когда пришли к Нему Самаряне, то просили Его побыть у них; и Он пробыл там два дня. И еще большее число уверовали по Его слову. А женщине той говорили: уже не по твоим речам веруем, ибо сами слышали и узнали, что Он истинно Спаситель мира, Христос (Ин. 4:39–42).

Самарянка в беседе с Иисусом сначала назвала Его проком, затем заговорила о Мессии. Иисус ответил, что Он и есть Мессия. К жителям города она обратилась со словами: *Пойдите, посмотрите... Не Он ли Христос?* Женщина подходит все ближе к тому, чтобы признать Иисуса Христом, но в итоге исповедание произносит не она, а жители города. При этом подчеркивается, что они пришли к этому исповеданию не благодаря свидетельству женщины, а потому, что

⁶⁶ Brown R. E. The Gospel according to John (I–XII). P. 174.

сами убедились в мессианском достоинстве Иисуса. Слова *слышали и узнали* указывают на собственный опыт. Они созвучны словам апостола Иоанна об Иисусе: *О том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши...* (1 Ин. 1:1). Источником веры в Иисуса в конечном итоге становится не чье-то свидетельство, а собственный опыт людей, соприкоснувшихся с Иисусом в реальной жизни, — *услышавших* Его слово и *узнавших* в Нем Мессию.

Рассматриваемый отрывок является единственным в четырех Евангелиях свидетельством того, что к общине последователей Иисуса на раннем этапе Его проповеди присоединилось некоторое количество самарян. Некоторые ученые на основании этого отрывка и того значения, которое в Евангелии от Иоанна придается самарянам, пришли к заключению, что четвертое Евангелие было написано для самарян⁶⁷. Другие считают, что сам Иоанн был самарянином и что термин «иудеи» в его Евангелии означает «палестинцы несамарянского происхождения»⁶⁸. Третьи, напротив, полагают, что Иоанн был вовлечен в полемику с некоей ветвью самарянской общины, которая продвигала концепцию Мессии как эсхатологического пророка и нового Моисея⁶⁹. Наконец, высказывается мнение, что интерес автора четвертого Евангелия к самарянам обусловлен тем, что на каком-то этапе развития Церкви после воскресения Иисуса в нее влились большие группы обращенных самарянского происхождения; это якобы и породило новую волну богословской рефлексии, в которой уверовавшие

⁶⁷ Cullmann O. The Johannine Circle. P. 51.

⁶⁸ Buchanan G. W. The Samaritan Origin of the Gospel of John. P. 163.

⁶⁹ Purvis J. D. The Fourth Gospel and the Samaritans. P. 190.

самаряне из главы 4-й были противопоставлены неуверовавшим иудеям из последующих глав⁷⁰.

Ни одна из этих гипотез не подтверждается ни внутренними данными Евангелия от Иоанна, ни достаточным количеством внешних свидетельств. Современные знания о самарянах, их вероучении и обычаях в значительной степени основываются на более поздних источниках; ретроспективное перенесение их данных на ситуацию, в которой проповедовал Иисус, создает серьезные проблемы. Нам представляется гораздо более правдоподобным и очевидным, что евангелист включил рассказ о посещении Иисусом Самарии по той причине, что такое посещение в действительности имело место. Тот факт, что богословские утверждения, звучащие в речи Иисуса, естественно вписываются в последовательное раскрытие Его учения на страницах четвертого Евангелия, объясняется не столько мастерством евангелиста, сколько внутренней цельностью самого этого учения, которое евангелист не изобрел и не приписал Иисусу, а лишь внимательно осмыслил и изложил.

К христологическим титулам, уже прозвучавшим в четвертом Евангелии, — Бог, Слово, Свет истинный, Единородный Сын Божий, Мессия-Христос — в заключительном сегменте рассказа о посещении Иисусом Самарии добавляется еще один: Спаситель. Этот термин многократно встречается в Новом Завете за пределами Евангелий, в том числе в книге Деяний, посланиях Иоанна и Павла (в общей сложности 24 раза, из них 12 — у Павла). Что же касается четырех Евангелий, то применительно к Иисусу он встречается еще лишь один раз в Евангелии от Луки — в обращении ангела к пастухам: *Не бойтесь; я возвещаю*

⁷⁰ Brown R. E. The Community of the Beloved Disciple. P. 36–37.

вам великую радость, которая будет всем людям: ибо ныне родился вам в городе Давидовом Спаситель, Который есть Христос Господь (Лк. 2:10–11). Здесь три христологических термина — Спаситель, Христос и Господь — употреблены вместе.

Термин «Спаситель» (σωτήρ) в новозаветных книгах применяется равным образом к Богу Отцу и к Его Сыну Иисусу Христу. В Евангелии от Луки Спасителем назван сначала Отец (Лк. 1:47), потом Сын (Лк. 2:11). Во Втором послании Петра пять раз употреблены похожие формулы, в которых слово «Спаситель» указывает на Иисуса: *Бога нашего и Спасителя Иисуса Христа* (2 Пет. 1:1), *Господа нашего и Спасителя Иисуса Христа* (2 Пет. 1:11; 3:18), *Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа* (2 Пет. 2:20), *Господа и Спасителя* (2 Пет. 3:2). Апостол Павел называет Спасителем нашим попеременно то Бога Отца (1 Тим. 1:1; 2:3; Тит. 1:3; 2:10; 3:4), то Иисуса Христа (2 Тим. 1:10; Тит. 1:4; 2:13; 3:6).

Термин «Спаситель» имеет прямую связь с понятием «спасение» (σωτηρία), в новозаветном контексте обладающим широким спектром значений. Иногда оно применяется к физическому спасению от болезни или от смерти. Однако в большинстве случаев новозаветные авторы этим термином обозначают действие искупительного подвига Иисуса на человечество. Апостол Петр говорит о Христе: *Он есть камень, пренебреженный вами зиждущими, но сделавшийся главою угла, и нет ни в ком ином спасения, ибо нет другого имени под небом, данного человекам, которым надлежало бы нам спастись* (Деян. 4:11–12). Павел называет благовестие о Христе словом спасения сего (Деян. 13:26).

Одно из наиболее лаконичных изложений христианского понимания спасения мы находим в Послании Павла к Титу:

Когда же явилась благодать и человеколюбие Спасителя нашего, Бога, Он спас нас не по делам праведности, которые бы мы сотворили, а по Своей милости, банею возрождения и обновления Святым Духом, Которого излил на нас обильно через Иисуса Христа, Спасителя нашего, чтобы, оправдавшись Его благодатью, мы по упованию соделались наследниками вечной жизни (Тит. 3:4–7).

Здесь Спасителем названы и Бог Отец, и Христос, глагол «спасать» применен по отношению к Богу Отцу, но спасение происходит через Христа — по Его благодати, от воды и Духа, Которого Он изливает на верующих. Мы видим в этом отрывке те же богословские термины и идеи, что и в Евангелии от Иоанна. Очевидно, что они проистекают от одного корня — от учения Самого Иисуса, изложенного на страницах четвертого Евангелия.

Если Петр говорит о спасении, готовом *открыться в последнее время* (1 Пет. 1:5), то есть относит спасение к некоему ближайшему будущему, то Павел в своих посланиях нередко говорит о спасении как свершившемся факте: *Ибо мы спасены в надежде* (Рим. 8:24); *благодатью вы спасены* (Еф. 2:5, 8). В этом словоупотреблении нет противоречия. С одной стороны, спасение происходит благодаря искупительному подвигу Иисуса Христа, который уже совершен. С другой стороны, уверовавшим в Иисуса предстоит еще усвоить плоды этого спасения. Поэтому и у Павла концепция спасения нередко отнесена к будущему времени: *Но Бог Свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками. Посему тем более ныне, будучи оправданы Кровию Его, спасемся Им от гнева. Ибо если, будучи врагами, мы примирились с Богом смертью Сына Его,*

то тем более, примирившись, спасемся жизнью Его (Рим. 5:8–10). Смерть Христа и открывшееся через нее спасение для всех людей — свершившийся факт, но спасение каждого конкретного человека является итогом его собственного ответа на искупительный подвиг Мессии, его готовности принять Иисуса как своего Бога и Спасителя.

В завершающем стихе евангельского повествования о посещении Иисусом Самарии Он назван Спасителем мира (σωτήρ τοῦ κόσμου). Тем самым подчеркивается универсальный характер спасения, дарованного через Иисуса: оно относится не к богоизбранному народу израильскому, а ко всему миру. Как мы помним, слово «мир» (κόσμος) впервые в четвертом Евангелии было употреблено в прологе: *Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир. В мире был, и мир чрез Него начал быть, и мир Его не познал. Пришел к своим, и свои Его не приняли* (Ин. 1:9–11). Затем в беседе с Никодимом Иисус сказал: *Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную. Ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был чрез Него* (Ин. 3:16–17). Наименование Иисуса Спасителем мира — естественный финал того сегмента Евангелия от Иоанна, в котором закладываются основополагающие понятия, раскрывающие служение Иисуса как Мессии-Христа и Спасителя всего человечества.

За беседой с самарянкой в Евангелии от Иоанна следует несколько эпизодов: краткое упоминание о посещении Иисусом Галилеи, рассказ об исцелении сына царедворца в Кане Галилейской, возвращение Иисуса в Иерусалим на «праздник Иудейский» и исцеление расслабленного.

Спас
Неру-
котво-
рный.
*Новгород-
ская
икона.
XII в.*



В рассказе об исцелении расслабленного вновь возникает образ воды: действие происходит в купальне у Овечьих ворот, где лежало великое множество больных, слепых, хромых, иссохших, ожидающих движения воды, ибо Ангел Господень по временам сходил в купальню и возмущал воду, и кто первый входил в нее по возмущении воды, тот выздоравливал, какую бы ни был одержим болезнью (Ин. 5:2–4). В христианской экзегетике купальня у Овечьих ворот трактуется как прообраз крещения⁷¹, однако в самом евангельском рассказе

⁷¹ *Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна. 36, 1 (PG 59, 203). Рус. пер.: С. 231; Кирилл Александрийский. Толкование на Евангелие от Иоанна. 2, 5 (PG 73, 337).*

об исцелении расслабленного тема воды больше не возникает. Она появляется вновь в конце 7-й главы, в заключительном эпизоде рассказа о пребывании Иисуса в Иерусалиме на празднике кушечей, где Иисус скажет: *Кто жаждет, иди ко Мне и пей* (Ин. 7:38). Этот эпизод мы рассмотрим в 6-й главе настоящей книги.

Образ воды, играющий столь существенную роль в рассмотренных эпизодах из Евангелия от Иоанна, будет возникать и в дальнейшем повествовании евангелиста, а именно — в рассказах об исцелении слепорожденного, которого Иисус пошлет в Силоамскую купальню (Ин. 9:7), об умовении ног на Тайной Вечере (Ин. 13:2–11), об истечении крови и воды из пронзенных ребер умершего на кресте Иисуса (Ин. 19:34). Все эти эпизоды, начиная с чуда в Кане Галилейской и включая перечисленные в настоящей главе, выстраиваются в единую цепь событий, внутренняя связь между которыми обеспечивается благодаря использованию одного и того же образа.

Начавшись на берегах реки Иордан, повествовательная часть четвертого Евангелия завершится на берегу моря Тивериадского (оно же Галилейское озеро), с которым связаны многие события из жизни Иисуса, рассказанные другими евангелистами. Увидев стоящего на берегу Иисуса, Петр, сидящий обнаженным в лодке, бросится в воду, чтобы вплавь достичь берега (Ин. 21:1–7). Это событие станет последним намеком на таинство Крещения в Евангелии от Иоанна.

В Апокалипсисе образ воды вновь станет одним из основных. Описанная на страницах книги Откровения эпопея борьбы Агнца со злом завершается грандиозной картиной нового неба и новой земли. Голос Сидящего на престоле провозглашает: *Я есмь Альфа и Омега, начало*

Галилей-
ское
озеро



и конец; жаждающему дам даром от источника воды живой (Откр. 21:6). В новом, сходящем с небес Иерусалиме, изображенном в Апокалипсисе, нет храма, *ибо Господь Бог Вседержитель — храм его, и Агнец... Город не имеет нужды в солнце и луне, потому что светильник его — Агнец* (Откр. 21:22–23). Но посреди города протекает *чистая река воды жизни, светлая, как кристалл, исходящая от престола Бога и Агнца*; на берегу реки растет древо жизни (Откр. 22:1–2).

Этот последний образ отсылает нас и к видению храма в Книге пророка Иезекииля, где тоже описывается поток, по берегам которого растут деревья (Иез. 47:5–7), и к повествованию книги Бытия о древе жизни, насажденном посреди рая (Быт. 2:9). Доступ к этому дереву для человека был закрыт после грехопадения (Быт. 3:22). Его вновь открывает Агнец, берущий на Себя грех мира.

Образ воды позволяет евангелисту изложить многие ключевые темы учения Иисуса, выстроив их в логическую цепь. Первым звеном этой цепи служит вера в Иисуса как Мессию, Агнца Божия, Слово Божие, Бога и Спасителя.

Следующим звеном является водное крещение, без которого спасение невозможно. Крещение, в свою очередь, становится средством, благодаря которому уверовавший получает благодать Утешителя — Духа истины, *Который от Отца исходит* (Ин. 16:26).

Эти три опорных столпа — вера, крещение и благодать Святого Духа — становятся богословским и литургическим основанием новой религии, установленной Иисусом. Она приходит на смену Иерусалимскому храму и ветхозаветному культу, соответствовавшему эпохе ожидания Мессии, но ставшему ненужным после того, как Мессия *пришел к своим, и свои Его не приняли* (Ин. 1:11). С этого момента «своими» для Бога становятся не израильтяне, *которым принадлежат усыновление и слава, и заветы, и законоположение, и богослужение, и обетования* (Рим. 9:4), не Израиль *по плоти* (1 Кор. 10:18), но граждане нового Израиля — Церкви. Принадлежность к ней определяется не кровью, а верой, не происхождением, а избранием, не законом, а благодатью.



Глава 4
СУД СЫНА
БОЖИЯ





В настоящей главе нам предстоит рассмотреть беседу Иисуса с иудеями, которая последовала за исцелением расслабленного в купальне у Овечьих ворот. Об этом эпизоде мы подробно говорили в книге, посвященной чудесам Иисуса¹. Он заканчивается тем, что человек сей пошел и объявил Иудеям, что исцеливший его есть Иисус. И стали Иудеи гнать Иисуса и искали убить Его за то, что Он делал такие дела в субботу (Ин. 5:15–16). Впервые в Евангелии от Иоанна говорится о желании иудеев убить Иисуса. Это представляет собой яркий контраст тому, что в предыдущей главе Евангелия говорилось о самарянах.

Исцеление
расслаб-
ленного
при Овчей
купели.
Фреска.
1684 г.



¹ См.: Иларион (Алфеев), митр. Иисус Христос. Жизнь и учение. Кн. III: Чудеса Иисуса. С. 166–176.



«ОТЕЦ ЛЮБИТ СЫНА»

Конфликт с иудеями начался раньше: согласно четвертому Евангелию, его первым эпизодом было изгнание Иисусом торгующих из храма. Уже тогда иудеи спрашивали Иисуса, каким знамением Он может доказать Свое право так поступать. Сейчас же они сначала инкриминируют ему нарушение субботы, а потом оспаривают Его право называть Бога Своим Отцом:

Иисус же говорил им: Отец Мой доныне делает, и Я делаю. И еще более искали убить Его Иудеи за то, что Он не только нарушал субботу, но и Отцем Своим называл Бога, делая Себя равным Богу. На это Иисус сказал: истинно, истинно говорю вам: Сын ничего не может творить Сам от Себя, если не увидит Отца творящего: ибо, что творит Он, то и Сын творит также. Ибо Отец любит Сына и показывает Ему все, что творит Сам; и покажет Ему дела больше сих, так что вы удивитесь (Ин. 5:17–20).

Связующим звеном в этой части беседы являются два глагола, имеющие сходный смысл: ἐργάζομαι («делать», «работать») и ποίεω («творить»). Первый употреблен два раза, второй пять. Взаимоотношения между Отцом

и Сыном — одна из основных тем поучений Иисуса в Евангелии от Иоанна — раскрываются здесь через рассказ о том, как Они *действуют*. При этом дважды утверждается, что Сын действует, потому что Отец действует; затем говорится о том, что Сын не может действовать, пока не увидит, как действует Отец; наконец, утверждается, что Отец показывает Сыну, как надо действовать.

Некоторые ученые увидели в этом поучении «скрытую притчу» о взаимоотношениях между земным отцом и его сыном, которого отец учит тому или иному мастерству². Образный ряд, на котором построена притча, основывается на опыте внутрисемейных отношений. Так, например, Сам Иисус, будучи отроком и учась плотницкому делу у Своего земного отца, не мог ни одного изделия изготовить Сам, пока не увидит, как это делает отец. Чтобы научить сына мастерить тот или иной предмет, отец должен был сначала показать ему, как он делается. А почему отец так поступает? Потому что любит сына.

Любовь Отца к Сыну — тема, которую впервые на страницах четвертого Евангелия озвучил Иоанн Креститель: *Отец любит Сына и все дал в руку Его* (Ин. 3:35). Здесь эти слова звучат из уст Иисуса. На Тайной Вечере Иисус будет говорить о Своей любви к Отцу: *Но чтобы мир знал, что Я люблю Отца и, как заповедал Мне Отец, так и творю...* (Ин. 14:31). Взаимная любовь, скрепляющая Отца и Сына, проявляется в единстве Их воли и действия. Не только Сын привязан к Отцу и исполняет волю Его. Отец тоже привязан к Сыну и любит тех, кто любит Сына: *Кто любит Меня, тот соблюдет слово Мое; и Отец Мой возлюбит его, и Мы придем к нему и обитель у него сотворим* (Ин. 14:23).

² Dodd C. H. More New Testament Studies. P. 30–40.

Троица.
Икона.
Преподобный
Андрей
Рублев.
XV в.



Любовь между Отцом и Сыном имеет сверхъестественный характер и превосходит всякую любовь, которая может существовать между земными родителями и детьми. Используя образы, взятые из человеческой жизни, Иисус открывает Своим слушателям тайны, относящиеся к сверхчеловеческой реальности. Взаимоотношения между Отцом и Сыном относятся к сфере, выходящей за пределы человеческого понимания: это тайна внутренней жизни

Самого Бога. Тем не менее Иисус считает необходимым приобщить к этой тайне не только Своих учеников, но даже Своих врагов.

Слова иудеев о том, что Иисус *делал Себя равным Богу*, многие современные ученые считают лишенными исторической достоверности, предлагая искать их объяснение в истории «Иоанновой общины», для которой это утверждение было важно³.

Древние толкователи, однако, по-иному расставляли акценты, подчеркивая, что иудеи верно уловили главную мысль, вытекавшую из утверждений Иисуса о Самом Себе. Как отмечает Иоанн Златоуст, «слова *Отец Мой доныне делает, и Я делаю* выражают именно равенство с Богом; Он при этом не показывает никакого различия, не говорит: Отец делает, а Я служу Ему в делах; Он говорит: как Отец делает, так и Я, — и таким образом выражает совершенное равенство». Этому не противоречат слова: *Сын ничего не может творить Сам от Себя*. Они не означают, что Сын Божий лишен самостоятельного действия, они говорят лишь о том, что воля Сына не противоречит воле Отца. В другом месте Иисус скажет: *Потому любит Меня Отец, что Я отдаю жизнь Мою, чтобы опять принять ее. Никто не отнимает ее у Меня, но Я Сам отдаю ее. Имею власть отдать ее и власть имею опять принять ее. Сию заповедь получил Я от Отца Моего* (Ин. 10:17–18)⁴. С одной стороны, Иисус получает заповедь от Отца; с другой — эту заповедь Он исполняет по собственной воле.



³ См., например: Meeks W. A. Equal to God. P. 309.

⁴ Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна. 38, 3–4 (PG 59, 215–216). Рус. пер.: С. 245–247.



СУДЬЯ

Сын Божий обладает той же властью, что и Отец. Об этом говорится в следующей части беседы:

Ибо, как Отец воскрешает мертвых и оживляет, так и Сын оживляет, кого хочет. Ибо Отец и не судит никого, но весь суд отдал Сыну, дабы все чтили Сына, как чтут Отца. Кто не чтит Сына, тот не чтит и Отца, пославшего Его. Истинно, истинно говорю вам: слушающий слово Мое и верующий в Пославшего Меня имеет жизнь вечную, и на суд не приходит, но перешел от смерти в жизнь. Истинно, истинно говорю вам: наступает время, и настало уже, когда мертвые услышат глас Сына Божия и, услышав, оживут. Ибо, как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе. И дал Ему власть производить и суд, потому что Он есть Сын Человеческий. Не дивитесь сему; ибо наступает время, в которое все, находящиеся в гробах, услышат глас Сына Божия; и изыдут творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло — в воскресение осуждения. Я ничего не могу творить Сам от Себя. Как слышу, так и сужу, и суд Мой праведен; ибо не ищю Моей воли, но воли пославшего Меня Отца (Ин. 5:21–30).

Равенство между Отцом и Сыном выражается в том, что как Отец воскрешает и оживляет мертвых, так и Сын *оживляет, кого хочет*. Как Отец является источником жизни, так и Сыну *дал иметь жизнь в Самом Себе*. Кроме того, Отец дал Сыну *власть производить суд*. Но в этом суде Сын не самостоятелен: Он судит, *как слышит* от Отца. Речь идет о полном взаимопроникновении и слиянии двух волей — Отца и Сына, не вступающих в противоречие или конфликт одна с другой.

Если в начальном сегменте беседы использовался образный ряд, заимствованный из сферы семейных отношений, то в этом сегменте доминируют образы, взятые из юридической сферы. Это выражается, во-первых, в многократном использовании существительного «суд» (κρίσις) и глагола «судить» (κρίνω); во-вторых, в утверждении, что Отец дал Сыну судебную власть; в-третьих, в том, что Сын выступает в качестве полномочного представителя Отца, подобно тому как в суде один человек может получить полномочия действовать от имени другого и представлять его интересы⁵. Мы «можем видеть, как миссия (послание) рассматривается прежде всего как передача власти или полномочий подобно притче о злых виноградарях»⁶, где сын действует от лица отца в качестве его полномочного представителя (Мф. 21:37–38).

О каком суде идет речь? Очевидно, о том, о котором Иисус говорил: *Ибо придет Сын Человеческий во славе Отца Своего с Ангелами Своими и тогда воздаст каждому по делам его* (Мф. 16:27). Об этом суде говорится во многих

⁵ Подробнее об образе Иисуса как Судьи в Евангелии от Иоанна см. в: Neyrey J. H. The Gospel of John in Cultural and Rhetorical Perspective. P. 227–251.

⁶ Ashton J. The Theology of the Fourth Gospel. P. 226.



Страш-
ный суд.
В. М. Вас-
нецов.
1896–
1904 гг.

поучениях и притчах Иисуса, в частности, в толкованиях притч о плевелах (Мф. 13:36–43) и о неводе (Мф. 13:49–50). Его последнее поучение в Евангелии от Матфея завершается темой Страшного суда, на котором Сын Человеческий, пришедший во славе Своей, отделит овец от козлов, поставив первых по правую, вторых по левую руку от Себя (Мф. 25:31–46).

В Евангелии от Иоанна Сын Божий получает от Бога судебную власть, *потому что Он есть Сын Человеческий*. Бог судит человека

не извне и не свысока: Бог Сам стал человеком и осуществляет суд над миром как Сын Человеческий, то есть как тот, кто прожил человеческую жизнь и на собственном опыте знает о ее тяготах и скорбях.

Как сочетаются слова о суде с тем, что Иисус недавно говорил Никодиму: *Ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был чрез Него* (Ин. 3:17)? Нет ли здесь противоречия? Думается, ответ следует искать в смысле слова «послал»: Бог послал Своего Сына в мир не для того, чтобы судить мир. Тем не менее в миссии Сына присутствует судебный элемент, распространяющийся прежде всего на тех, кто не принимает Его свидетельство. В той же беседе с Никодимом Иисус говорил: *Суд же состоит в том, что свет пришел в мир; но люди более возлюбили тьму, нежели свет, потому что дела их были злы* (Ин. 3:19). Сын Божий стал Сыном Человеческим, чтобы спасти мир, но для того, кто не захотел поверить в Него,

само Его пришествие стало судом. Тот же, кто уверовал в Него, *имеет жизнь вечную, и на суд не приходит, но перешел от смерти в жизнь.*

Тема жизни и воскресения доминирует в рассматриваемом сегменте беседы: слово «жизнь» (ζωή) встречается пять раз, «воскресение» (ἀνάστασις) — два раза, глаголы «оживлять» (ζωοποιέω) — два раза, «оживать» (ζάω) и «воскрешать» (ἐγείρω) — по одному разу. Прежде всего речь в тексте идет о том всеобщем воскресении, которое, согласно учению Иисуса, будет предшествовать Страшному суду. Для одних оно станет «воскресением жизни», для других — «воскресением осуждения». Но выражение *наступает время, и настало уже* указывает на событие, происходящее сразу в двух измерениях — в будущем и в настоящем. Всеобщее воскресение — это событие будущего. Но оно отражено в конкретных событиях настоящего — в тех воскресениях мертвых, которые совершаются Иисусом.

Таких воскресений, согласно Евангелиям, было три. Об одном из них — воскресении дочери Иаира — повествуют все три синоптика (Мф. 9:18–19, 23–26; Мк. 5:21–24, 35–43; Лк. 8:41–42, 49–56).



Воскрешение
дочери
Иаира.
Фреска.
XIV в.

Христос
у Марфы
и Марии.
М. В. Нестеров.
1908–
1911 гг.



О другом — воскрешении сына вдовы Наинской — рассказывает только Лука (Лк. 7:11–16). Наконец, третье — воскрешение Лазаря — описывается только в Евангелии от Иоанна (Ин. 11:1–46). Именно воскрешение Лазаря является тем событием, произошедшим при жизни Иисуса, которое, с одной стороны, является прообразом всеобщего воскресения, с другой — предвещает смерть и воскресение Иисуса, с третьей — подтверждает то, что Иисус в беседе с иудеями говорит о Своей власти воскрешать и оживлять.

Если мы сравним рассказ о воскрешении Лазаря с рассматриваемым отрывком из беседы с иудеями, мы увидим очевидные параллели. Когда Иисус подходит к Вифании, между ним и сестрой умершего происходит следующий диалог:

Тогда Марфа сказала Иисусу: Господи! если бы Ты был здесь, не умер бы брат мой. Но и теперь знаю, что чего Ты попросишь у Бога, даст Тебе Бог. Иисус

говорит ей: воскреснет брат твой. Марфа сказала Ему: знаю, что воскреснет в воскресение, в последний день. Иисус сказал ей: Я есмь воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет. И всякий, живущий и верующий в Меня, не умрет вовек. Веришь ли сему? Она говорит Ему: так, Господи! я верую, что Ты Христос, Сын Божий, грядущий в мир (Ин. 11:21–27).

В этом диалоге событие всеобщего воскресения сопоставляется с тем событием, которое должно произойти в считанные минуты на глазах у Марфы. Всеобщее воскресение настанет в некоем далеком будущем: Марфа верит в это, но перспектива всеобщего воскресения мало утешает ее в скорби об умершем брате. Воскрешение Лазаря — это событие настоящего: то, которое *настало уже*. Оно имеет связь с всеобщим воскресением, поскольку причина того и другого воскресения одна и та же — Сын Божий, имеющий власть воскрешать и оживлять. Как брат Марфы услышал громкий голос Иисуса, говорящий ему: *Лазарь! иди вон*, так и при всеобщем воскресении умершие *услышат глас Сына Божия и, услышав, оживут*.

Таким образом, беседа с иудеями становится богословским прологом к рассказу о воскрешении Лазаря, а этот рассказ — подтверждением истинности слов Иисуса о власти воскрешать и оживлять, полученной Им от Отца.





СВИДЕТЕЛИ

Использование образов из судебной сферы в беседе Иисуса с иудеями не случайно. Беседа отражает тот конфликт, который с каждым новым эпизодом будет только нарастать и в конечном итоге приведет к тому, что иудеи добьются смерти Иисуса у римского прокуратора. Этот конфликт подобен судебному процессу. Но если на процессе у Понтия Пилата обвиняемым будет Сам Иисус, то на том суде, который разворачивается в Его беседах с иудеями, именно они представлены как виновная сторона. Эти беседы отражают то Божественное правосудие, которое способно изменить вердикт человеческого суда на противоположный. Так в конечном итоге произойдет с Иисусом: Он будет осужден людьми, но оправдан Богом, тогда как Его обвинители, уверенные в своей правоте, будут Богом осуждены.

Судебный процесс помимо судьи и подсудимого предполагает также наличие свидетелей и обвинителя. В качестве свидетелей по делу Иисуса выступают Иоанн Креститель и Бог Отец:

Если Я свидетельствую (μαρτυρῶ) Сам о Себе, то свидетельство (μαρτυρία) Мое не есть истинно. Есть другой, свидетельствующий (μαρτυρῶν) о Мне; и Я знаю,

Проповедь
Иоанна
Крестителя.
Салим-
бени.
1416 г.



что истинно то свидетельство, которым он свидетельствует о Мне. Вы посылали к Иоанну, и он засвидетельствовал об истине. Впрочем Я не от человека принимаю свидетельство, но говорю это для того, чтобы вы спаслись. Он был светильник, горящий и светящий; а вы хотели малое время порадоваться при свете его. Я же имею свидетельство больше Иоаннова: ибо дела, которые Отец дал Мне совершить, самые дела сии, Мною творимые, свидетельствуют о Мне, что Отец послал Меня. И пославший Меня Отец Сам засвидетельствовал о Мне. А вы ни гласа Его никогда не слышали, ни лица Его не видели; и не имеете слова Его пребывающего в вас, потому что вы не веруете Тому, Которого Он послал (Ин. 5:31–38).

Термины «свидетельство», «свидетельствующий» и «свидетельствовать» в этом тексте употреблены в общей

сложности десять раз. Свидетельство — важнейшая богословская категория, применяемая евангелистом, в частности, к самому себе: *И видевший засвидетельствовал, и истинно свидетельство его; он знает, что говорит истину, дабы вы поверили* (Ин. 19:35). Эта же категория была применена им к Иоанну Крестителю: *Он пришел для свидетельства, чтобы свидетельствовать о Свете, дабы все уверовали чрез него* (Ин. 1:7). Теперь Сам Иисус применяет эту категорию к Крестителю.

Но Иоанн — не единственный свидетель. Помимо «свидетельства от человека», есть еще свидетельство от Бога, и им в полной мере обладает Иисус. Что Иисус имеет в виду, говоря: *Пославший Меня Отец Сам засвидетельствовал о Мне?* Поскольку дальше Иисус говорит о том, что Его собеседники *ни гласа Его никогда не слышали, ни лица Его не видели*, можно предположить, что речь идет о тех эпизодах, когда голос Бога Отца свидетельствовал о богосыновстве Иисуса. В синоптических Евангелиях таких эпизодов два — крещение Иисуса от Иоанна и Преображение. В обоих случаях звучит голос Отца: *Сей есть Сын Мой возлюбленный* (Мф. 3:17; Мк. 1:11; ср. Лк. 3:22 и Мф. 17:5; Мк. 9:7; Лк. 9:35). Общий контекст слов Иисуса позволяет предположить, что Он имеет в виду первый из этих эпизодов. Именно тогда, на Иордане, Иоанн засвидетельствовал об Иисусе как Мессии, а голос Бога Отца подтвердил это свидетельство.

Наконец, есть еще третий свидетель — Сам Иисус: Его свидетельство правомочно, потому что оно подкрепляется делами. Дела — те «вещественные доказательства», которые Он предъявляет в Свою защиту.

Параллельно развивается еще одна мысль: свидетельство Иисуса больше, чем свидетельство Иоанна Крестителя. Он был *свотильник, горящий и светящийся*, но при его

свете можно было порадоваться только в течение «малого времени». Иисус — не светильник, зажженный на короткое время и потом гаснущий, но «Свет миру», вечно светящий и никогда не иссякающий. Миссия Иоанна заключалась в том, чтобы свидетельствовать об этом Свете (Ин. 1:5); его собственное сияние было отраженным светом; он не был источником света. Иисус, напротив, имеет свет в Самом Себе, и тот, кто последует за Ним, *не будет ходить во тьме, но будет иметь свет жизни* (Ин. 8:12).

Четвертым свидетелем, которого Иисус привлекает в Свою защиту, являются ветхозаветные Писания:

Исследуйте Писания, ибо вы думаете чрез них иметь жизнь вечную; а они свидетельствуют о Мне. Но вы не хотите прийти ко Мне, чтобы иметь жизнь. Не принимаю славы от человеков, но знаю вас: вы не имеете в себе любви к Богу. Я пришел во имя Отца Моего, и не принимаете Меня; а если иной придет во имя свое, его примете. Как вы можете веровать, когда друг от друга принимаете славу, а славы, которая от Единого Бога, не ищите? (Ин. 5:39–44).

Писание стоит в центре всего конфликта между Иисусом и книжной элитой израильского народа⁷. Именно вокруг интерпретации тех или иных мест Писания часто разворачивались споры между Ним и Его оппонентами. Знание и исследование Писаний — привилегия, которой, как считали книжники, обладали только они. Иисусу они отказывали в праве на эту привилегию: *Как Он знает Писания, не учившись?* (Ин. 7:15). Иисус же обвинял книжников

⁷ Keith C. Jesus against the Scribal Elite. P. 120–121.

в том, что они не видят в Писании ясных указаний на Него как Мессию и Сына Божия.

Глагольная форма ἑρευνᾶτε может быть понята не только как повелительное наклонение («исследуйте»), но и как индикатив. В этом случае фраза содержит не столько призыв исследовать Писания, сколько констатацию того факта, что собеседники Иисуса, читая Писания, не находят в них то, что является их сердцевиной, — указание на Него как на Мессию: «Вы исследуете Писания, ибо думаете через них иметь жизнь вечную, а они свидетельствуют о Мне».

Греческий термин γραφαί («Писания») в данном случае указывает на Священное Писание Ветхого Завета в целом, в частности, на те многочисленные мессианские места, которые рассыпаны по всему его корпусу. Многие из них цитируются евангелистами по ходу повествования. При этом наибольшую последовательность в применении ветхозаветных пророчеств к Иисусу проявляет Матфей. Многие эпизоды из жизни Иисуса он иллюстрирует цитатами из Ветхого Завета, которые вводятся при помощи формул *да сбудется реченное Господом через пророка...* (Мф. 1:22; 2:15; ср. 2:23; 4:14; 8:17; 12:17; 13:35; 21:4); *да сбудутся писания пророков* (Мф. 26:56).

Похожие формулы мы находим и в Евангелии от Иоанна: *да сбудется слово Исаии пророка* (Ин. 12:38); *да сбудется реченное в Писании* (Ин. 19:24). Однако в Евангелии от Иоанна Писание играет несколько иную функцию, чем у синоптиков: прямых цитат из Писания в нем меньше, чем в других Евангелиях⁸. Однако по количеству аллюзий на Ветхий Завет Иоанн практически не уступает Матфею и опережает

⁸ Barrett C. K. The Old Testament in the Fourth Gospel. P. 155 (ученый насчитывает 124 цитаты из Ветхого Завета у Матфея, 70 цитат у Марка, 109 у Луки и лишь 27 у Иоанна).

Пророк
Исаия.
Микелан-
джело.
1509 г.



Марка и Луку⁹. «Четвертое Евангелие насыщено мыслями, образами и терминологией Ветхого Завета», — отмечает один из исследователей¹⁰. По словам другого автора, «без ветхозаветного базиса Евангелие от Иоанна представляет собой неразрешимую загадку»¹¹.

Иисус воспринимал ветхозаветные пророчества как относящиеся к Нему, а Свою жизнь — как исполнение этих пророчеств. Об этом свидетельствует присутствие формулы

⁹ Scroggie G. A Guide to the Gospels. P. 190, 270, 363, 426.

¹⁰ Tenney M. C. The Old Testament and the Fourth Gospel. P. 303.

¹¹ Westcott B. F. The Gospel according to St. John. P. LXIX.

да сбудется Писание в прямой речи Иисуса, как она отражена в четвертом Евангелии. В беседе с учениками на Тайной Вечере эта формула звучит трижды. Об Иуде-предателе Иисус говорит: *Я знаю, которых избрал. Но да сбудется Писание: ядущий со Мною хлеб поднял на Меня пядь свою* (Ин. 13:18). О Своих оппонентах — книжниках и фарисеях: *Но да сбудется слово, написанное в законе их: возненавидели Меня напрасно* (Ин. 15:25). И вновь об Иуде: *Тех, которых Ты дал Мне, Я сохранил, и никто из них не погиб, кроме сына погибели, да сбудется Писание* (Ин. 17:12).

Слова об «ином», который «придет во имя свое», следует понимать в общем контексте предсказания Иисуса о лжехристах и лжепророках. Эти предсказания сохранил для нас евангелист Матфей: *Тогда, если кто скажет вам: вот, здесь Христос, или там, — не верьте. Ибо восстанут лжехристы и лжепророки, и дадут великие знамения и чудеса, чтобы прельстить, если возможно, и избранных* (Мф. 24:23–24).

Упоминание о «славе, которая от Единого Бога», возможно, является скрытой аллюзией на Моисея, чье лицо сияло светом, когда он сошел с Синая (Исх. 34:29) после того, как увидел славу Божию (Исх. 33:22). Моисею, искавшему славы Божией, противопоставляются книжники и фарисеи, которые принимают славу друг от друга: *Все же дела свои делают с тем, чтобы видели их люди: расширяют хранилища свои и увеличивают воскрилия одежд своих; также любят предвозлежания на пиришествах и председания в синагогах и приветствия в народных собраниях, и чтобы люди звали их: учитель! учитель!* (Мф. 23:5–7).

Через Писания фарисеи и книжники надеются иметь жизнь вечную. Но источником жизни является Иисус. Отвергая Его, они отвергают Писания, а вместе с ними — и вечную жизнь.



ОБВИНИТЕЛЬ

Обвинителем на судебном процессе, который Иисус ведет против иудеев, выступает Моисей — главный авторитет для оппонентов Иисуса, символ правоверия для всего израильского народа:

Не думайте, что Я буду обвинять вас пред Отцем: есть на вас обвинитель (κατήγορον) Моисей, на которого вы уповаете. Ибо если бы вы верили Моисею, то поверили бы и Мне, потому что он писал о Мне. Если же его писаниям не верите, как поверите Моим словам? (Ин. 5:45–47).

Ранее Иисус говорит о том, что Писания свидетельствуют о Нем. Теперь Он обращается к конкретному примеру — Пятикнижию Моисееву. Авторство этого корпуса книг в иудейской традиции приписывалось самому Моисею. Ссылается ли Иисус на какой-нибудь конкретный текст? Прежде всего, вероятно, речь может идти о словах из книги Второзаконие: *Я воздвигну им Пророка из среды братьев их, такого как ты, и вложу слова Мои в уста Его, и Он будет говорить им все, что Я повелю Ему* (Втор. 18:18). Это то самое место в Торе, где Моисей, по словам Иисуса, писал о Нем.

Однако Моисей здесь может выступать не только в качестве автора конкретного пророчества или конкретного сборника книг, но и в качестве обобщающей фигуры, символизирующей все ветхозаветные Писания. Именно в таком смысле имя Моисея употребляется в формуле *Моисей и пророки* (Лк. 16:29, 31), по смыслу совпадающей с формулой *закон и пророки* (Мф. 7:12; 22:40; Лк. 16:16; Деян. 13:15; Рим. 3:21). Притча о богаче и Лазаре завершается тем, что богач просит Авраама послать Лазаря в дом отца своего, где у него остались пять братьев, чтобы он засвидетельствовал им, дабы они не пришли в место мучения. Но Авраам отвечает: *у них есть Моисей и пророки; пусть слушают их*. На слова богача: *нет, отче Аврааме, но если кто из мертвых придет к ним, покаются* — Авраам отвечает: *Если Моисея и пророков не слушают, то если бы кто и из мертвых воскрес, не поверят* (Лк. 16:27–31). То, что этот сегмент притчи тематически и даже терминологически перекликается с поучениями Иисуса из Евангелия от Иоанна, достаточно очевидно.

Моисей упоминается в Евангелии от Иоанна несколько раз — и в авторском тексте, и в прямой речи Иисуса, и в высказываниях других персонажей. Первое упоминание — в прологе, где с Моисеем связывается дарование закона, а с Иисусом — благодати и истины (Ин. 1:17). Второе — в словах Филиппа, обращенных к Нафанаилу: *Мы нашли Того, о Котором писали Моисей в законе и пророки, Иисуса, сына Иосифова, из Назарета* (Ин. 1:45). В третий раз Моисей появляется в беседе с Никодимом, когда Иисус напоминает о том, как Моисей *вознес змию в пустыне* (Ин. 3:14). Четвертое упоминание — в рассматриваемой беседе с иудеями. За ней последует беседа о небесном хлебе, где образ Моисея будет играть существенную роль (Ин. 6:32). Моисей будет вновь упомянут в диалоге с иудеями в связи с законом,

обрезанием и субботой (Ин. 7:19, 22, 23). Моисей будет также упомянут в эпизоде с женщиной, взятой в прелюбодеянии (Ин. 8:5), и в диалоге иудеев со слепорожденным (Ин. 9:28–29).

В Ветхом Завете Моисей часто выступает в качестве ходатая и молитвенника перед Богом за народ израильский (Исх. 32:7–14, 30–32; Чис. 11:11–15; 14:13–19; 21:7; Втор. 9:18–19, 25–29). Именно поэтому иудеи уповали на Моисея как на своего главного защитника. Однако Бог обещал сынам Израилевым, что, если они отвергнут Бога и нарушат Его завет, из ходатая *за* народ Моисей превратится в свидетеля *против* него. Об этом говорится в песни, которую Моисей оставил народу израильскому в качестве завещания:

Итак, напишите себе [слова] песни сей, и научи ей сынов Израилевых, и вложи ее в уста их, чтобы песнь сия была Мне свидетельством на сынов Израилевых; ибо Я введу их в землю [добрую]... и они будут есть и насыщаться, и утучнеют, и обратятся к иным богам, и будут служить им, а Меня отвергнут и нарушат завет Мой, [который Я завещал им]; и когда постигнут их многие бедствия и скорби, тогда песнь сия будет против них свидетельством... Когда Моисей вписал в книгу все слова закона сего до конца, тогда Моисей повелел левитам, носящим ковчег завета Господня, сказав: возьмите сию книгу закона и положите ее одесную ковчега завета Господа Бога вашего, и она там будет свидетельством против тебя; ибо я знаю упорство твое и жестоковейность твою: вот и теперь, когда я живу с вами ныне, вы упорны пред Господом; не тем ли более по смерти моей? Соберите ко мне всех старейшин колен ваших [и судей ваших]

Моисей.
Микелан-
джело.
Скульп-
тура.
1513–
1515 гг.



*и надзирателей ваших, и я скажу вслух их слова сии
и призову во свидетельство на них небо и землю*
(Втор. 31:19–21, 24–28).

Сама песнь Моисея представляет собой поэтический текст, написанный в жанре пророческого предупреждения и обвинения: в качестве обвинителя в ней выступает Сам Бог, судящийся с народом израильским. Песнь начинается

с призвания свидетелей: *Внимай, небо, и я буду говорить; и слушай, земля, слова уст моих* (Втор. 32:1). Затем формулируется обвинение: *Сие ли воздаете вы Господу, народ глупый и несмысленный?* (Втор. 32:6). Следует напоминание о благодеяниях Божиих к народу, начинающееся словами: *Вспомни дни древние* (Втор. 32:7–14). Констатируется уклонение народа от завета с Богом (Втор. 32:15–18). Наконец выносятся приговор (Втор. 32:19–25). Однако далее обвинительная песнь превращается в пророчество о спасении народа израильского (Втор. 32:26–43)¹².

Свидетель на суде может выступать как в пользу, так и против обвиняемого. Если он выступает против, он превращается из свидетельствующего (*μαρτυρῶν*) в обвинителя (*κατηγορῶν*). В Ветхом Завете Моисей был обвинителем тех, кто уклонялся от верности Богу в идолопоклонство, кто не исполнял заповеди Божии. В Новом Завете он становится обвинителем тех, кто не верует в Мессию, о Котором он писал.

Взаимоотношения Бога с народом израильским в пророческих книгах Ветхого Завета нередко представлены как суд между Богом и Его народом. Иногда пророк выступает в этом суде адвокатом Бога: *Тогда Самуил сказал народу: [свидетель] Господь, Который поставил Моисея и Аарона и Который вывел отцов ваших из земли Египетской. Теперь же предстаньте, и я буду судиться с вами пред Господом о всех благодеяниях, которые оказал Он вам и отцам вашим* (1 Цар. 12:6–7). Иногда Бог Сам вступает в судебную тяжбу: *Поэтому Я еще буду судиться с вами, говорит Господь,*

¹² См.: Кашкин А. С. Великая песнь Моисея. С. 78–79.

и с сыновьями сыновей ваших буду судиться (Иер. 2:9); *И приведу вас в пустыню народов, и там буду судиться с вами лицом к лицу. Как Я судился с отцами вашими в пустыне земли Египетской, так буду судиться с вами, говорит Господь Бог* (Иез. 20:35–36).

Беседы Иисуса с иудеями являются продолжением той судебной тяжбы, которую Бог вел со Своим народом в ветхозаветную эпоху. На стороне Иисуса в этой тяжбе Сам Бог Отец и ключевые персонажи еврейской истории — Иоанн Креститель и Моисей. Последний, будучи главным свидетелем от лица израильского народа, становится одновременно и главным обвинителем этого народа за то, что он не уверовал в предсказанного им Мессию.

В беседах с иудеями, сохраненных для нас евангелистом Иоанном, Иисус подобно Моисею выступает в роли обвинителя. Но одновременно Он является ходатаем — и за Свой народ, и за весь мир. Подобно песни Моисея Его обвинительные речи превращаются в манифест спасения. Это кажется парадоксальным и необъяснимым, но именно в беседах с враждебно настроенными по отношению к Нему иудеями Иисус, согласно Евангелию от Иоанна, развивает ключевые темы Своей «миссионерской программы». Им Он говорит о Своем единстве с Отцом (Ин. 5:17–26; 10:15, 17, 29–30). Перед ними излагает учение о Себе как хлебе, сшедшем с небес (Ин. 6:26–58), Свете миру (Ин. 8:12), Двери спасения (Ин. 10:9) и Пастыре добром (Ин. 10:11, 14–15).

Предвидя их реакцию, зная о том, что они невосприимчивы к Его слову, и обличая их за это, Иисус тем не менее неустанно несет им весть спасения. Потому что в конечном итоге Он пришел не для того, чтобы судить их, но чтобы спасти.

Глава 5

ХЛЕБ ЖИЗНИ





Вслед за рассмотренной выше беседой с иудеями в Евангелии от Иоанна рассказывается о чуде умножения хлебов (Ин. 6:1–15). Об этом чуде повествуют также три синоптических Евангелия (Мф. 14:15–21; Мк. 6:34–44; Лк. 9:12–17). Таким образом, умножение хлебов — единственное чудо Иисуса, о котором повествуют все четыре евангелиста. Далее Иоанн повествует о том, как Иисус пришел к ученикам по воде (Ин. 6:16–21). Этот рассказ имеется также у Матфея и Марка (Мф. 14:22–27; Мк. 6:47–51). Оба чуда были рассмотрены нами в книге «Чудеса Иисуса»¹.

За повествованиями об умножении хлебов и буре на море в Евангелии от Иоанна следует пространная беседа о небесном хлебе, являющаяся одним из кульминационных пунктов четвертого Евангелия. Эта беседа и станет объектом нашего внимания в настоящей главе. Поскольку значительная часть беседы построена на ветхозаветном рассказе о манне, которую Бог послал с неба народу израильскому, представляется необходимым сначала остановиться на этом рассказе.

¹ См.: *Иларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос. Жизнь и учение. Кн. III: Чудеса Иисуса. С. 400–418, 419–425.



«ХЛЕБ С НЕБА» В ВЕТХОМ ЗАВЕТЕ

В 16-й главе книги Исход повествуется о том, как вскоре после выхода израильского народа из Египта, когда народ находился в Синайской пустыне, *возропта*ло все общество сынов Израилевых на Моисея и Аарона в пустыне, и сказали им сыны Израилевы: *о, если бы мы умерли от руки Господней в земле Египетской, когда мы сидели у котлов с мясом, когда мы ели хлеб досыта!* Тогда Господь сказал Моисею: *Вот, Я одожду вам хлеб с неба, и пусть народ выходит и собирает ежедневно, сколько нужно на день, чтобы Мне испытать его, будет ли он поступать по закону Моему, или нет.* Вечером налетели перепелы, и народ наелся мяса, *а поутру лежала роса около стана; роса поднялась, и вот, на поверхности пустыни нечто мелкое, круповидное, мелкое, как иней на земле.* И увидели сыны Израилевы и говорили друг другу: *что это? Ибо не знали, что это.* И Моисей сказал им: *это хлеб, который Господь дал вам в пищу.* Каждому полагалось по гомору на человека², при этом не разрешалось оставлять запас на следующий день. В канун субботы выпадала двойная норма, чтобы на следующий день народ мог соблюдать заповедь субботнего покоя. *И нарек*

² Гомор — мера сыпучих тел, составлявшая немногим более 2 литров.

дом Израилев хлебу тому имя: манна³; она была, как кориандровое семя, белая, вкусом же как лепешка с медом. Сыны Израилевы питались манной сорок лет, пока не пришли в землю обетованную (Исх. 16:1–35).

Если поначалу схождение манны с неба вызвало удивление сынов Израилевых, то в дальнейшем, как повествует книга Чисел, однообразие пищи надоело им, и они возроптали: *Мы помним рыбу, которую в Египте мы ели даром, огурцы и дыни, и лук, и репчатый лук и чеснок; а ныне душа наша изнывает; ничего нет, только манна в глазах наших* (Чис. 11:5–6). В той же книге описывается, как *стал малодушествовать народ на пути, и говорил народ против Бога и против Моисея: зачем вывели вы нас из Египта, чтоб умереть [нам] в пустыне, ибо здесь нет ни хлеба, ни воды, и душе нашей опротивела эта негодная пища* (Чис. 21:4–5). Бог прогневался на народ за ропот и послал ядовитых змей, от укуса которых многие умирали. Тогда народ принес покаяние, и Моисей по повелению Бога выставил знамя с изображением медного змея: взиравшие на него оставались живы (Чис. 21:6–8). Об этом эпизоде Иисус напоминал Никодиму.

Рассказ о «хлебе с неба» стал одним из важнейших эпизодов в истории Израильского народа. Он воспринимался как свидетельство заботы Бога о Своем народе. Авторы библейских книг неоднократно напоминали о нем. В книге Второзакония Моисей, напоминая народу о благодеяниях Бога, дважды ссылается на этот эпизод: *Он смирял тебя, томил тебя голодом и питал тебя манною, которой не знал ты и не знали отцы твои*⁴, дабы показать тебе, что не одним хлебом живет человек, но всяким [словом],

³ От евр. מַן הֵן *mān hēn* (букв.: «что это?»).

⁴ Почти дословно повторяется во Втор. 8:16.

Манна
небесная.
Г. Рени.
1614 г.



исходящим из уст Господа, живет человек (Втор. 8:3). Эти слова Иисус процитировал в ответ на предложение диавола превратить камни в хлебы (Мф. 4:4; Лк. 4:4).

В Книге Иисуса Навина упоминается о том, что манна перестала падать на другой день после первой Пасхи, которую сыны Израилевы совершили в земле обетованной (Нав. 5:11–12). О даровании манны напоминал народу израильскому первосвященник Ездра, живший около VI века до Р. Х. (Неем. 9:15, 20). В одном из учительных псалмов, надписанном именем Асафа, о манне говорится: *Хлеб ангельский ел человек; послал Он им пищу до сытости* (Пс. 77:25). В другом псалме, не имеющем надписания, имеются такие слова: *Просили, и Он послал им перепелов, и хлебом небесным насыщал их* (Пс. 104:40).

Обилие отсылок в Ветхом Завете к рассказу о «хлебе небесном», или «хлебе ангельском», свидетельствует о том значении, которое придавалось этому рассказу в качестве доказательства всемогущества Бога и Его заботы об израильском народе. Дарование манны было одним из тех благодеяний Божиих, о которых раввины напоминали в синагогах. На пасхальной трапезе глава семейства рассказывал о них членам семьи, в частности, когда отвечал на вопросы детей.

Это привело некоторых ученых к утверждению, что фоном, на котором развивалась беседа Иисуса о хлебе, шедшем с небес, было синагогальное богослужение пасхального периода. Данная гипотеза основана на упоминании о том, что беседа о небесном хлебе происходила незадолго до Пасхи (Ин. 6:4) и что часть ее была произнесена в синагоге (Ин. 6:59). Поиск буквальных параллелей в текстах, предназначенных для чтения в пасхальный период, однако, не дал веского подтверждения этой гипотезе⁵.



⁵ См.: Malina B. J. The Palestinian Manna Tradition. P. 102–103.



«НЕ МОИСЕЙ ДАЛ ВАМ ХЛЕБ С НЕБА»

Беседа о небесном хлебе происходит в Капернауме. Начинается она, судя по всему, на свежем воздухе, возможно — на берегу моря (Ин. 6:24–25). А заканчивается в капернаумской синагоге (Ин. 6:59). В какой момент беседы Иисус и его слушатели переместились в синагогу, евангелист не уточняет. Данный вопрос стал предметом научной дискуссии, не завершившейся до сих пор. В рамках дискуссии предлагались различные варианты деления беседы на две или три части в соответствии с ее содержанием, стилем, наличием повторов и другими внутренними факторами.

В частности, Р. Браун, крупнейший специалист по четвертому Евангелию, высказывал предположение, что заключительный раздел беседы (Ин. 6:51–58) представляет собой добавление к первоначальному тексту (Ин. 6:26–50), якобы перемещенное туда евангелистом или редактором из повествования о Тайной Вечере⁶. Эта гипотеза зиждется на том, что главные темы заключитель-

⁶ *Brown R. E.* The Gospel according to John (I–XII). P. 293–294 (здесь же обзор мнений других ученых). Ту же идею Браун высказывает в другом месте: *Brown R. E.* An Introduction to the Gospel of John. P. 212.

ной части дублируют темы, намеченные в основной части⁷.

Однако, как мы видели на примере уже рассмотренных бесед с Никодимом, самарянкой и иудеями, многочисленные повторы являются характерной чертой прямой речи Иисуса, как она отражена в четвертом Евангелии. При этом каждый повтор добавляет тому или иному термину, образу, той или иной концепции новые обертоны. В речи Иисуса нет случайных повторов: если Он возвращается к какой-нибудь мысли, значит Он хочет ее развить, уточнить или дополнить.

Сказанное в полной мере относится к беседе о небесном хлебе. Поэтому думается, что «шов», соединяющий часть беседы, произнесенной на воздухе, с частью, произнесенной в синагоге, следует искать не в середине речи, а там, где либо речь Иисуса прерывается вопросом слушателей, либо в действие вступает новая группа слушателей. Такой «шов» отчетливо просматривается перед словами *Возрота́ли на Него иудеи* (Ин. 6:41). До этого момента собеседниками Иисуса были люди, жаждавшие услышать Его слова, догонявшие Его на лодках и наконец нашедшие его на берегу. Им — участникам и свидетелям чуда умножения хлебов — Он говорил о том, что они *ели хлеб и насытились*. С этого момента слушателями становятся «иудеи», которые ропщут между собою, обсуждая земное происхождение Иисуса от Иосифа (Ин. 6:42). Тех, кто пытался догнать Учителя, эта тематика совершенно не интересовала. Синагога, напротив, была тем местом, где собирались иудеи, настроенные по отношению к Иисусу враждебно. Смена тональности

⁷ Таблицу соответствий см. в: *Brown R. E. The Gospel according to John (I–XII)*. P. 288–289.

Умноже-
ние
хлебов.
Фреска.
XVI в.



в беседе соответствует смене групп слушателей и, надо полагать, перемещению Иисуса в синагогу.

Обратимся к первой части беседы. Она начинается с рассказа о людях, которые были свидетелями чуда умножения хлебов, а потом видели, как ученики отплыли на лодках без Иисуса. Они не знали, что Иисус ночью пришел к ученикам по воде, а потому искренне удивились, когда увидели Его вместе с учениками в Капернауме:

И, найдя Его на той стороне моря, сказали Ему: Равви! когда Ты сюда пришел? Иисус сказал им в ответ: истинно, истинно говорю вам: вы ищете Меня не потому,

что видели чудеса, но потому, что ели хлеб и насытились. Старайтесь не о пище тленной, но о пище, пребывающей в жизнь вечную, которую даст вам Сын Человеческий, ибо на Нем положил печать Свою Отец, Бог. Итак, сказали Ему: что́ нам делать, чтобы творить дела Божии? Иисус сказал им в ответ: вот дело Божие, чтобы вы веровали в Того, Кого Он послал. На это сказали Ему: какое же Ты дашь знамение, чтобы мы увидели и поверили Тебе? что́ Ты делаешь? Отцы наши ели манну в пустыне, как написано: хлеб с неба дал им есть. Иисус же сказал им: истинно, истинно говорю вам: не Моисей дал вам хлеб с неба, а Отец Мой дает вам истинный хлеб с небес. Ибо хлеб Божий есть тот, который сходит с небес и дает жизнь миру. На это сказали Ему: Господи! подавай нам всегда такой хлеб. Иисус же сказал им: Я есмь хлеб жизни; приходящий ко Мне не будет алкать, и верующий в Меня не будет жаждать никогда (Ин. 6:25–35).

Слово «хлеб» (ἄρτος) в этой части беседы употреблено семь раз (всего же в беседе оно встречается 15 раз). Вместе с дважды встречающимся здесь термином «пища» и глаголами «алкать» и «жаждать» оно составляет тот терминологический и образный каркас, который становится несущей конструкцией всей беседы. Во второй части беседы к этим терминам добавятся глаголы «есть» (4 раза) и «пить» (1 раз), происходящие от них причастия «ядущий» (6 раз) и «пьющий» (2 раза), а также существительное «питие» (1 раз). Весь этот набор гастрономических терминов, вопреки очевидности, призван заострить внимание слушателей не на «пище тленной», а на «пище, пребывающей в жизнь вечную».

Чудо
умноже-
ния
хлебов.
Мозаика.
VI в.



Хлеб, пища, питье — понятия настолько обыденные, что современному человеку бывает трудно понять, как можно вкладывать в них какой-либо сакральный смысл. Между тем, как мы говорили, рассматривая Нагорную проповедь⁸, хлеб — один из основополагающих и наиболее универсальных библейских символов. Хлеб использовался не только в качестве основной пищи, но и в качестве одного из элементов для жертвоприношений. К хлебу и всему, что связано с его производством, относились с благоговением.

Значение хлеба для древнего человека определялось тем, что хлеб был источником жизни. Призрак голода постоянно преследовал человека, жизнь и благополучие которого в значительной, если не в решающей, степени зависели от урожая пшеницы. Многие библейские сюжеты,

⁸ См.: *Иларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос. Жизнь и учение. Кн. II: Нагорная проповедь. С. 373–385.

в том числе эпическая история Иосифа и его братьев, связаны с темой голода и хлеба. В этой истории именно хлеб играет основную роль: его оскудение в земле Ханаанской и наличие в земле Египетской заставляет сыновей Иакова прийти к своему брату Иосифу. Выбор между хлебом и его отсутствием был выбором между жизнью и смертью:

И прошли семь лет изобилия, которое было в земле Египетской, и наступили семь лет голода, как сказал Иосиф. И был голод во всех землях, а во всей земле Египетской был хлеб. Но когда и вся земля Египетская начала терпеть голод, то народ начал вопиять к фараону о хлебе. И сказал фараон всем Египтянам: пойдите к Иосифу и делайте, что он вам скажет. И был голод по всей земле; и отворил Иосиф все житницы, и стал продавать хлеб Египтянам. Голод же усиливался в земле Египетской. И из всех стран приходили в Египет покупать хлеб у Иосифа, ибо голод усилился по всей земле. И узнал Иаков, что в Египте есть хлеб, и сказал Иаков сыновьям своим: что вы смотрите? И сказал: вот, я слышал, что есть хлеб в Египте; пойдите туда и купите нам оттуда хлеба, чтобы нам жить и не умереть (Быт. 41:53–42:2).

Снабжая своих братьев хлебом, Иосиф тем самым избавляет их от смерти. Точно так же пророк Илия спасает от смерти вдову в Сарепте Сидонской, у которой оставалась лишь горсть муки и которая сказала ему: *Жив Господь Бог твой! у меня ничего нет печеного, а только есть горсть муки в кадке и немного масла в кувшине; и вот, я наберу полена два дров, и пойду, и приготовлю это для себя и для сына моего; съедим это и умрем.* По слову Господа, изреченному

Пророк
Илия
и вдова
Сарепта.
Б. Строчи.
1630-е гг.



через пророка, *мука в кадке не истощалась, и масло в кувшине не убывало* (3 Цар. 17:12, 16).

Повествуя об этих и других событиях, связанных с хлебом, Библия ставит их в разряд чудес вне зависимости от того, имели ли эти чудеса естественный характер, как в случае с Иосифом, или сверхъестественный, как в случае с пророком Илией. Дарование манны было событием сверхъестественным, но сама манна, несмотря на свое небесное происхождение, была «пищей тленной», о чем свидетельствовали даже ее физические свойства (ее нельзя было хранить дольше одного дня).

Иисусу было свойственно переключать внимание собеседника с предметов земных и тленных на реальность иного плана, выходящую за рамки чувственного восприятия. Отталкиваясь от хорошо знакомых собеседнику земных вещей, Он трактовал их как прообразы небесных реальностей, уча слушателя переноситься сознанием от материального



Братья
Иосифа
опорож-
няют
мешки
с хлебом
и серебром
перед
Иаковом.
Мозаика.
XII в.

к духовному, от тленного к нетленному. Самарянке, говорившей ему о воде, почерпале и колодце, Он в ответ излагал учение о воде, текущей *в жизнь вечную* (Ин. 4:14).

Хлеб является символом пищи, а значит символом жизни. Человек не может не есть: если он не ест, он умирает. Но *не одним хлебом живет человек* (Втор. 8:3). Об этом знали уже в ветхозаветные времена. И Иисус неустанно напоминал Своим собеседникам о том духовном измерении жизни, которое не связано с материальным хлебом, но для поддержания которого требуется своя пища.

«Человек есть то, что он ест» (Der Mensch ist, was er isst), — писал немецкий философ-материалист Л. А. Фейербах (1804–1872)⁹. Это выражение стало крылатым и на протяжении многих десятилетий использовалось (в том числе в атеистической пропаганде) для доказательства того, что человек есть существо сугубо материальное, состоящее

⁹ Feuerbach L. Das Geheimnis des Opfers oder der Mensch ist was er isst. S. 41.

из тех же элементов, что и его пища. В чисто физическом смысле это так и есть. Клетки человеческого тела постоянно обновляются благодаря тому, что человек ест, что он пьет и чем дышит. Из воздуха, пищи и питья складывается тот материальный субстрат, из которого в конечном итоге и состоит его тело.

Высказывание Фейербаха, как отмечает протопресвитер Александр Шмеман, парадоксальным образом соответствует библейскому Откровению:

...Задолго до Фейербаха такое же определение человека было дано в Библии. В библейском рассказе о сотворении мира человек представлен прежде всего как существо алчущее, а весь мир — как его пища. Согласно автору первой книги, Бытия, сразу же за приказом плодиться и владычествовать над землею человеку предписывается есть от плодов земли: *...Вот, Я дал вам всякую траву, сеющую семя... И всякое дерево, у которого плод древесный, сеющий семя: вам сие будет в пищу* (Быт. 1:29). Для того чтобы жить, человек должен есть; он должен принять мир в свое тело и превратить его в себя, в свои плоть и кровь. Человек действительно есть то, что он ест, а весь мир явлен как праздничная трапеза. Этот образ праздничного пира, пронизывающий всю Библию, и есть центральный образ жизни. Образ жизни при ее сотворении, а также образ жизни в ее конце и исполнении: *...да ядите и пиете за трапезою Моею, в Царстве Моем* (Лк. 22:30)¹⁰.

¹⁰ Шмеман А., протопресв. За жизнь мира. С. 7–8.

Спиритуализм, отличавший некоторых греческих философов и характеризовавшийся презрительным или стыдливым отношением к телу, пище, всему материальному и телесному¹¹, не был свойственен ни Ветхому Завету, ни учению Иисуса, ни последующей христианской традиции. Непосредственным поводом к беседе о небесном хлебе стало чудо насыщения пяти тысяч человек пятью хлебами и двумя рыбами, — чудо, которое имело целью утолить физический голод людей. Сам Иисус мог оставаться без пищи длительное время, но не бесконечно: Он знал, что такое алкать (Мф. 4:2; 21:18; Мк. 11:12; Лк. 4:2) и жаждать (Ин. 19:28). И то, что человек нуждается в материальной пище, было для Него и Его слушателей самоочевидно.

Но именно потому, что это было самоочевидно, Он и обращается к теме пищи, чтобы сказать людям о Себе как источнике жизни. Его слова о пище, пребывающей в жизнь вечную, остаются для слушателей непонятными, что явствует из их следующего вопроса: *Что нам делать, чтобы творить дела Божии?* Очевидно, они ждут от него списка дел, подобного тому, который Он дал богатому юноше, перечислив (хотя и не полностью) заповеди закона Моисеева: *Не убивай; не прелюбодействуй; не кради; не лжесвидетельствуй; почитай отца и мать; и: люби ближнего твоего, как самого себя* (Мф. 19:18–19). Вместо того чтобы перечислять добрые дела, Иисус говорит им, что главное их дело — верить в Того, Кого послал к ним Бог.

И здесь происходит то, что нередко происходило с Иисусом: у Него потребовали знамения для доказательства того, что Он истинный Мессия. Обычно на такие

¹¹ Неоплатоник Порфирий начал свое жизнеописание Плотина со слов: «Плотин... стыдился, что пребывал в теле». // *Порфирий. Жизнь Плотина. Plotini opera. Vol. 1. P. 1.*

требования Он отвечал отказом (Мф. 12:39; 16:4; Мк. 8:12; Лк. 11:29). Однако в данном случае требование звучит *после* того, как чудо совершено. При этом собеседники ссылаются на ветхозаветное чудо, *похожее* на только что совершённое Иисусом.

Это и дает Иисусу повод начать разговор о том, чего слушатели заведомо не могли понять: что Он Сам является хлебом, сошедшим с небес. Он начинает этот разговор с указания на то, что манну с неба давал сынам Израилевым не Моисей, а Его Отец. Однако манна — лишь прообраз того хлеба, который *сходит с небес и дает жизнь миру*.

Следующий фрагмент разговора очень похож на беседу с самарянкой, которой Иисус сказал: *Всякий, пьющий воду сию, возжаждет опять, а кто будет пить воду, которую Я дам ему, тот не будет жаждать вовек*. На что она ответила: *Господин! Дай мне этой воды, чтобы мне не приходиться сюда и не черпать* (Ин. 4:13–15). Здесь же, услышав о хлебе, сходящем с небес и дающем жизнь миру, слушатели говорят: *Господи! подавай нам всегда такой хлеб*. Ответ Иисуса похож на то, что Он говорил самарянке: *Я есмь хлеб жизни; приходящий ко Мне не будет алкать, и верующий в Меня не будет жаждать никогда*. Параллелизм двух диалогов очевиден: в обоих случаях собеседники думают о пище или питии, тогда как Иисус в ответ предлагает Самого Себя¹². Однако, как мы увидим далее, два разных образа указывают на два отличных один от другого феномена духовной жизни.

Напомнив свидетелям чуда умножения хлебов о том, чтобы они заботились не только о пище тленной, Иисус затем упрекает их в неверии:

¹² McGrath J. John's Apologetic Christology. P. 173–174.

Но Я сказал вам, что вы и видели Меня, и не веруете. Все, что дает Мне Отец, ко Мне придет; и приходящего ко Мне не изгоню вон, ибо Я сошел с небес не для того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшего Меня Отца. Воля же пославшего Меня Отца есть та, чтобы из того, что Он Мне дал, ничего не погубить, но все то воскресить в последний день. Воля Пославшего Меня есть та, чтобы всякий, видящий Сына и верующий в Него, имел жизнь вечную; и Я воскрешу его в последний день (Ин. 6:36–40).

Глагольная пара «видеть» и «веровать» употреблена в этом тексте дважды. Возможно, приведенный отрывок тематически связан с чудом исцеления слепорожденного, о котором евангелист расскажет в 9-й главе. Тема соотношения видения и веры будет играть основную роль в поучении, которое последует за этим чудом и завершится словами, обращенными к фарисеям: *На суд пришел Я в мир сей, чтобы невидящие видели, а видящие стали слепы* (Ин. 9:39).

Еще одну важнейшую тему затрагивает Иисус в рассматриваемом отрывке: о том, что воля Божия заключается в спасении всех без исключения людей, уверовавших в Иисуса. Эта мысль утверждается при помощи четырех определений: 1) к Иисусу придет *всё*, что дает Ему Отец; 2) Он не изгонит *ни одного* приходящего к Нему; 3) из того, что принадлежит Ему, *ничего* не должно погибнуть; 4) *всякий* верующий в Него будет иметь жизнь вечную. Дважды Иисус напоминает о том, о чем говорил иудеям ранее: что верующих в Него Он воскресит в последний день.



«Я ЕСМЬ ХЛЕБ ЖИЗНИ»

Следующая часть беседы, как мы предположили, происходит уже в Капернаумской синагоге. Собеседниками Иисуса здесь являются «иудеи» — термин, который, как мы говорили, в Евангелии от Иоанна нередко синонимичен словосочетанию «книжники и фарисеи», указывая на группу лиц, враждебных к Иисусу и Его проповеди:

Возроптали на Него Иудеи за то, что Он сказал: Я есмь хлеб, сшедший с небес. И говорили: не Иисус ли это, сын Иосифов, Которого отца и Мать мы знаем? Как же говорит Он: я сшел с небес? Иисус сказал им в ответ: не ропщите между собою. Никто не может прийти ко Мне, если не привлечет его Отец, пославший Меня; и Я воскрешу его в последний день. У пророков написано: и будут все научены Богом. Всякий, слышавший от Отца и научившийся, приходит ко Мне. Это не то, чтобы кто видел Отца, кроме Того, Кто есть от Бога; Он видел Отца. Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня имеет жизнь вечную. Я есмь хлеб жизни. Отцы ваши ели манну в пустыне и умерли; хлеб же, сходящий с небес, таков, что ядущий его не умрет. Я хлеб живой, сшедший с небес;

Капер-
наумская
синагога

ядущий хлеб сей будет жить вовек; хлеб же, который Я дам, есть Плоть Моя, которую Я отдам за жизнь мира. Тогда Иудеи стали спорить между собою, говоря: как Он может дать нам есть Плоть Свою? Иисус же сказал им: истинно, истинно говорю вам: если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни. Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день. Ибо Плоть Моя истинно есть пища, и Кровь Моя истинно есть питье. Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем. Как послал Меня живой Отец, и Я живу Отцем, так и ядущий Меня жить будет Мною. Сей-то есть хлеб, сшедший с небес. Не так, как отцы ваши ели манну и умерли: ядущий хлеб сей жить будет вовек. Сие говорил Он в синагоге, уча в Капернауме (Ин. 6:41–59).

Обращает на себя внимание частое употребление термина «плоть» (σάρξ) в рассматриваемом отрывке. Этот

термин, впервые появившийся в Ин. 1:14 (*И Слово стало плотью...*), в общей сложности встречается в четвертом Евангелии 13 раз, из которых более половины приходится на 6-ю главу¹³. Он выполняет роль богословского маркера, при помощи которого выявляется прямая связь между Боговоплощением, искуплением и Евхаристией: Слово становится плотью; Сын Божий отдает Свою плоть за спасение мира; эта плоть является хлебом, спешшим с небес и дающим верным жизнь вечную.

Ропот, поднявшийся среди иудеев, напоминает о ропоте сынов Израилевых против Моисея в пустыне (Исх. 17:3; Чис. 11:1; 14:27–29). Вопросы, которые иудеи задают друг другу по поводу Иисуса, очень напоминают то, что, согласно Матфею и Марку, говорили об Иисусе в его «отечестве»: *Не плотников ли Он сын? не Его ли Мать называется Мария, и братья Его Иаков и Иосий, и Симон, и Иуда? и сестры Его не все ли между нами? откуда же у Него всё это?* (Мф. 13:55–56; ср. Мк. 6:2–3). Под отечеством Иисуса понимается Назарет, где Он был воспитан, что подтверждается повествованием Луки о посещении Им назаретской синагоги, сопровождавшемся тем же вопрошанием: *Не Иосифов ли это сын?* (Лк. 4:16–22).

Капернаум, где происходит беседа о небесном хлебе, находился совсем недалеко от Назарета, и там вполне могли знать «отца и Мать» Иисуса. В сознании Его слушателей не укладывалось то, что Он заявлял о Себе как о спешшем с небес, в то время как Его родители и родственники были живыми свидетелями того, что Он родился на земле и воспитывался в обычной семье. В следующей главе Евангелия от Иоанна на сцене появятся «братья Иисуса», которые

¹³ Clark-Soles J. Death and the Afterlife in the New Testament. P. 119.



Вид
Назарета.
Д. Робертс.
1842 г.

не веровали в Него (Ин. 7:3–5). Как человек, имевший родителей, братьев и сестер, мог претендовать на то, что сошел с небес?

Иисус не отвечает на этот вопрос, оставляя слушателям самим доискиваться истины. Однако Он дает им ключ, при помощи которого они могут разгадать Его загадку: они будут «научены Богом». Здесь Иисус впервые в Евангелии от Иоанна цитирует Ветхий Завет, приводя близко к тексту слова из книги пророка Исаии: *И все сыновья твои будут научены Господом* (Ис. 54:13)¹⁴. Данный текст содержит в себе обетование об Иерусалиме, который представлен в образе женщины — «неплодной, нерождающей», «не мучившейся родами», «бедной, бросаемой бурей, безутешной». Она не будет постыжена, потому что Сам Господь Саваоф — ее супруг (Ис. 54:1–12). Похожее пророчество есть у Иеремии:

*Вот наступают дни, говорит Господь, когда Я заключу
с домом Израиля и с домом Иуды новый завет, не такой*

¹⁴ Schuchard B. G. Scripture within Scripture. P. 47, 50.

завет, какой Я заключил с отцами их в тот день, когда взял их за руку, чтобы вывести их из земли Египетской; тот завет Мой они нарушили, хотя Я оставался в союзе с ними, говорит Господь. Но вот завет, который Я заключу с домом Израилевым после тех дней, говорит Господь: вложу закон Мой во внутренность их и на сердцах их напишу его, и буду им Богом, а они будут Моим народом. И уже не будут учить друг друга, брат брата, и говорить: «познайте Господа», ибо все сами будут знать Меня, от малого до большого, говорит Господь, потому что Я прошу беззакония их и грехов их уже не воспомяну более (Иер. 31:31–34).

Здесь результатом дарования Нового Завета представляется то, что люди не будут учиться друг у друга, но Сам Бог станет их учителем. Иисус возвещает Своим слушателям, что эра Нового Завета наступила. И напоминает, что, помимо земного отца, которого они видели и знают, у Него есть небесный Отец, Которого они не видели: Его видел только Он. Но они могут слышать от Него и учиться от Него: в этом вслушивании в голос Божий, звучащий из уст Иисуса, и заключается ключ к разгадке тайны Его Богосыновства¹⁵.

После этого Иисус возвращается к теме небесного хлеба и говорит иудеям слова, которые не могли не шокировать их: хлеб, сходящий с небес, есть Его собственная плоть — та самая человеческая плоть, которую Он получил от Своей Матери и которую Он отдаст *за жизнь мира*. До тех пор,

¹⁵ Тема «слышания» занимает важное место в Евангелии от Иоанна, в котором глагол ἀκούω («слышать») встречается в общей сложности 53 раза. См.: Paddison A. Scripture. P. 114–116; Moyise S. Jesus and Scripture. P. 67–78.

пока Он говорил о нетленной пище, это можно было воспринять как философское учение, имеющее целью отвлечь человека от земного и направить его мысль к небесному. Но когда Он заговорил о Своей плоти и предложил слушателям ее съесть, а затем предложил им выпить Его кровь, тут смутились и соблазнились не только правоверные иудеи, но даже Его собственные ученики:

Многие из учеников Его, слыша то, говорили: какие странные слова! кто может это слушать? Но Иисус, зная Сам в Себе, что ученики Его ропшут на то, сказал им: это ли соблазняет вас? Что ж, если увидите Сына Человеческого восходящего туда, где был прежде? Дух животворит; плоть не пользует нимало. Слова, которые говорю Я вам, суть дух и жизнь...

И сказал: для того-то и говорил Я вам, что никто не может прийти ко Мне, если то не дано будет ему от Отца Моего.

С этого времени многие из учеников Его отошли от Него и уже не ходили с Ним. Тогда Иисус сказал



Евхари-
стия.
Мозаика.
XIX в.

двенадцати: не хотите ли и вы отойти? Симон Петр отвечал Ему: Господи! к кому нам идти? Ты имеешь глаголы вечной жизни: и мы уверовали и познали, что Ты Христос, Сын Бога живого (Ин. 6:60–63, 65–69).

Нам, читающим беседу о небесном хлебе в свете христианского учения о Евхаристии, трудно в полной мере понять то удивление и негодование, которое эта беседа могла вызвать у неподготовленного слушателя. Представим себе на минуту, что к нам придет человек, который будет говорить о возвышенных духовных предметах, а под конец скажет: для того, чтобы вам было хорошо, вы должны съесть мою плоть и выпить мою кровь. Вряд ли наша реакция сильно отличалась бы от той, которую описал евангелист Иоанн.

Между тем буквальный смысл того, что говорил Иисус, был именно такой. И обращен он был к тем людям, которые помнили ветхозаветные запреты на вкушение «плоти и крови»: ...*Только плоти с душою ее, с кровью ее, не ешьте* (Быт. 9:4); *Никакой крови не ешьте во всех жилищах ваших ни из птиц, ни из скота; а кто будет есть какую-нибудь кровь, истребится душа та из народа своего* (Лев. 7:26–27); ...*Только крови не ешьте: на землю выливайте ее, как воду* (Втор. 12:16). И вдруг этим людям, правоверным иудеям, знатокам и хранителям закона, предлагается есть человеческую плоть и пить человеческую кровь. Как они могли не содрогнуться от услышанного?

Настойчивость, с которой Иисус призывает иудеев есть Свою плоть и пить Свою кровь, не может не вызвать вопрос: для чего Он предлагал им то, что для них было заведомо невыполнимо? Ответ на этот вопрос ищут в разных плоскостях. Чаще всего в беседе о небесном хлебе видят один

из кульминационных пунктов богословской мысли евангелиста Иоанна, вдохновленной евхаристической практикой древней Церкви. Параллельно апостолу Павлу, защищавшему эту практику (1 Кор. 11:22–29), Иоанн разрабатывал свое богословие Евхаристии, которое нашло наиболее завершенное и последовательное выражение в беседе о небесном хлебе. Поскольку Иоанн, по мнению большинства ученых, писал свое Евангелие в конце I века, когда евхаристическая практика Церкви была уже вполне разработанной, он и изложил для своей церковной общины богословские основы этой практики в форме беседы Иисуса с иудеями¹⁶. Стихи 51–58 из 6-й главы Евангелия от Иоанна в научной литературе нередко называют «евхаристической интерполяцией»¹⁷, имея в виду, что эта интерполяция была сделана членами «Иоанновой общины» на основе существовавшей в ней евхаристической практики. Этот взгляд восходит к Р. Бульману, утверждавшему, что стихи 51–58 были «добавлены церковным редактором»¹⁸.

С нашей точки зрения, такой подход подрывает доверие к Евангелию как историческому источнику, содержащему достоверные сведения о том, чему учил Иисус. Данное толкование отрицает историчность беседы о небесном хлебе и подразумевает, что Иисус не говорил тех слов, которые приписаны Ему Иоанном. Признание историчности того, что приписывается Иисусу в Евангелиях, представляется

¹⁶ См., в частности: *LaVerdiere E.* The Eucharist in the New Testament and the Early Church. P. 112–118 (автор представляет всю беседу о небесном хлебе как творение Иоанна для «Иоанновской общины», в которую входили лица, происходившие из иудеев, самарян и язычников).

¹⁷ См., напр.: *Anderson P. N.* The Christology of the Fourth Gospel. P. 110–136.

¹⁸ *Bultmann R.* The Gospel of John. P. 219.

Насыще-
ние
пяти
тысяч
человек
пятью
хлебами.
Фреска.
XX в.



нам *conditio sine qua non*¹⁹ для добросовестного исследования евангельского повествования. Беседа о небесном хлебе так же исторична, как и предшествующий ей рассказ о насыщении пяти тысяч человек пятью хлебами²⁰.

Ответ на вопрос о том, почему Иисус произнес столь шокирующие слова перед враждебно настроенной по отношению к Нему аудитории, кроется, на наш взгляд, в совершенно особых и неповторимых формах общения, которыми Он пользовался для передачи Своего учения. Многие истины Он выражал притчами — короткими рассказами, в которых каждый слушатель слышал то, что был способен воспринять. Некоторые нравственные постулаты Он излагал в прямой императивной форме (например, в Нагорной

¹⁹ *Conditio sine qua non* (лат.) — непременно условие. — *Примеч. ред.*

²⁰ Об историчности Евангелия от Иоанна в целом см.: *Blomberg C. L. The Historical Reliability of John's Gospel*. P. 17–67. Об историчности беседы о небесном хлебе см.: *Ibid.* P. 123–127.

проповеди, в значительной степени состоящей из заповедей и запретов). Что же касается наиболее трудных для понимания аспектов Его богословского учения, то они, как это ни кажется парадоксальным, часто развивались в Его полемических диалогах с иудеями. Именно Евангелие от Иоанна дает нам возможность услышать эти диалоги и увидеть, как в исполненных драматизма спорах с иудеями²¹ зарождалась та вера, на которой после смерти и воскресения Иисуса основанная Им Церковь построит Свое учение и богослужение.

Беседа о небесном хлебе является прологом к тому, что произойдет на Тайной Вечере, когда Иисус преподаст ученикам хлеб и вино со словами: *Сие есть Тело Мое... Сия есть Кровь Моя...* (Мф. 26:26–28; Мк. 14:22–24; Лк. 22:19–20). Результатом беседы становится отход значительного числа учеников от Иисуса — тех, кто не смогли вместить то, что Он говорил. Те же, которые не отошли, опознали в Его словах *глаголы вечной жизни* (Ин. 6:68). Вряд ли они поняли намного больше того, что могли понять соблазнившиеся и отошедшие. Но доверие к Учителю превозмогло, и они остались с Ним. Именно они — устоявшие в вере — и будут допущены к Тайной Вечере.

Смысл слов, которые они тогда слышали и не поняли, откроется им после воскресения Иисуса. Как мы помним, когда Иисус в Иерусалимском храме *говорил о храме тела Своего*, ученики не поняли сказанного; *когда же воскрес Он из мертвых, то ученики Его вспомнили, что Он говорил это, и поверили Писанию и слову, которое сказал Иисус* (Ин. 2:21–23). То же самое произойдет с беседой о небесном

²¹ О «драматизме» беседы о небесном хлебе см., в частности: Brant J.-A. A. Dialogue and Drama. P. 149–158. См. также: Brant J.-A. A. John. P. 114–115.

хлебе: ученики *вспомнят* о ней и поймут, о чем Он говорил, когда хлеб, сходящий с небес, станет основой литургической жизни их общины.

Слова и действия Иисуса, как они отражены в четвертом Евангелии, означали радикальный разрыв с иудейским культом. На его обломках Иисус создавал Свой собственный литургический культ, в котором центральное место займут два таинства — Крещения и Евхаристии. В Его проповеди этот культ зарождается, формируется, обретает богословские очертания. Вот почему Он так часто говорит о воде: в беседах с Никодимом и самарянкой, в словах на празднике Кушечей. По той же причине Он говорит о хлебе, о Своей плоти и крови, о «храме тела Своего». Он говорит об этом невзирая на то, что не будет понят непосредственными собеседниками. Его слова — «глаголы вечной жизни», и они будут с новой силой раскрываться каждому новому поколению Его последователей.

Иисус предлагает в качестве пищи ту самую Плоть, которую Он «отдаст за спасение мира». Это значит, что путь к превращению Его Плоти в «хлеб, сшедший с небес», лежит через Его страдания и смерть. И хотя Тайная Вечеря произойдет до Его физической смерти, преломление хлеба и вина на ней непосредственным образом связано с Его смертью: *Сие есть тело Мое, которое за вас предается... Сия чаша есть Новый Завет в Моей крови, которая за вас проливается* (Лк. 22:19–20).

Если крещение «водой и Духом» станет тем таинством, через которое всякий уверовавший в Иисуса будет входить в Церковь, то «преломление хлеба» станет основой литургического бытия церковной общины (Деян. 2:42, 46). Для первых христиан этот опыт будет неразрывно сопряжен с опытом мученичества — предания собственной плоти

на смерть и пролития собственной крови. Во II веке приговоренный к смерти Антиохийский епископ Игнатий, идя в Рим, где его ожидает казнь, напишет римским христианам:

Живой пишу вам, горя желанием умереть. Моя любовь распялась, и нет во мне огня, любящего вещество, но вода живая (Ин. 4:10), говорящая во мне, взывает мне изнутри: «иди к Отцу». Нет для меня сладости в пище тленной, ни в удовольствиях этой жизни. Хлеба Божия желаю, [хлеба небесного, хлеба жизни,] который есть плоть Иисуса Христа, Сына Божия, родившегося [в последнее время] от семени Давида [и Авраама]. И питья Божия желаю — крови Его, которая есть любовь нетленная [и жизнь вечная]²².



Священно-
мученик
Игнатий
Богоносец.
Мозаика.
XIV в.

В этих словах мы слышим отголоски и беседы Иисуса с самарянкой, и беседы о небесном хлебе.

Ранняя Церковь вполне буквально восприняла то, что Иисус говорил о Своей плоти и крови. Слова *Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем* (Ин. 6:56) воспринимались отнюдь не в символическом или переносном смысле. Через соединение со Христом

²² *Игнатий Богоносец*. Послание к Римлянам. 7 (SC 10, 134–136). Рус. пер.: С. 332. Слова из русского дореволюционного перевода, взятые в квадратные скобки, не имеют соответствия в современном критическом издании (SC 10).

в Евхаристии верующий вступал в онтологическую связь с Ним: плоть Иисуса становилась реальной пищей, а Его кровь — реальным питием.

Для толкований некоторых отцов Церкви на беседу о небесном хлебе характерен столь же шокирующий реализм, какой отличает саму эту беседу. Иоанн Златоуст пишет:

Итак, чтобы не любовью только, но и самым делом быть нам членами плоти Христовой, будем причащаться этой плоти. А это бывает чрез пищу, которую Христос даровал, чтобы выразить Свою великую любовь к нам. Для того Он смешал Самого Себя с нами и растворил тело Свое в нас, чтобы мы составили нечто единое, как тело, соединенное с головою. И это знак самой сильной любви... Чтобы ввести нас в большую дружбу с Собою и показать Свою любовь к нам, Он дал желающим не только видеть Его, но и осознать, и есть, и вонзать зубы в плоть Его, и соединяться с Ним, и насыщать Им всякое желание. Будем же отходить от этой трапезы, как львы, дышащие огнем, страшные для диавола, помышляя о нашем Главе и о той любви, какую Он показал к нам²³.

Тот, кому доводилось видеть львов, пожирающих добычу, вгрызающихся зубами в тело жертвы, знает, что это зрелище настраивает отнюдь не на поэтический лад. В мире хищников один пожирает другого, дабы тело жертвы и ее кровь впитались в тело и кровь пожирающего. Люди питаются мясом животных, рыбой, хлебом и овощами для того, чтобы материальная субстанция животного и растительного

²³ *Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна. 46, 3 (PG 59, 260–261). Рус. пер.: С. 304.*

мира превратилась в субстанцию человеческого тела. Бог воплотившийся предлагает человеку ту пищу и то питье, вкушая которые человек не будет алкать и жаждать никогда (Ин. 6:35). Этой пищей и питьем является Он Сам.

Златоуст продолжает свое толкование, используя образ кормилицы, которой отдают грудных детей:

Часто родители отдают детей своих на вскармливание другим; а Я, говорит, не так, но питаю вас Своею плотью, Самого Себя предлагаю вам... Я захотел быть вашим братом; Я ради вас приобщился плоти и крови; и эту плоть и кровь, чрез которые Я сроднился с вами, Я опять преподаю вам. Эта кровь придает нам вид цветущий и царский; рождает красоту неизобразимую; не дает увядать благородству души, непрестанно напоая ее и питая. Наша кровь, образующаяся из пищи, не сразу становится кровью... а эта кровь не так, но тотчас же напаяет душу и сообщает ей некую великую силу. Эта кровь, достойно принимаемая, отстраняет и далеко прогоняет от нас демонов, призывает же к нам ангелов и Владыку ангелов... Пролитая, эта кровь омыла всю вселенную...²⁴

Мы можем вернуться к тому, с чего начали: «Человек есть то, что он ест». Ребенок питается молоком матери или кормилицы. По мере взросления он начинает питаться «твердой пищей» (1 Кор. 3:2). Но помимо питания телесного он нуждается в питании духовном: в воде живой, в хлебе, сходящем с неба. Эту пищу предлагает человеку Иисус — Бог и человек в одном лице. На Тайной

²⁴ *Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна. 46, 3–4 (PG 59, 261–262). Рус. пер.: С. 304–306.*

Причастие
апостолов.
*Фра Беато
Анджелико.
1450 г.*



Вечере Он превратил обычный материальный хлеб, испеченный человеческими руками, в Свое Тело, наполнил его Своим Божеством и преподал ученикам, чтобы они приняли внутрь себя Самого Бога. Чашу с вином, изготовленным из винограда, который топтали человеческие ноги, он превратил в Чашу Своей Крови, чтобы она смешалась с кровью Его учеников. В результате в человеческих венах начинает течь кровь Бога, и клетки человеческого тела напитываются Божественной субстанцией.

Обо всем этом говорил Иисус в беседе о небесном хлебе. Разумеется, эту беседу не могли понять ее непосредственные слушатели. Даже сегодня, двадцать веков спустя, несмотря на то что Евхаристия совершается в каждом храме, несмотря на множество написанных на эту тему толкований и произнесенных проповедей, мысль о том, что человек может «съесть Бога» или «выпить Его кровь» у многих вызывает недоумение и отторжение. Вспомним, что отпадение Льва Толстого от Церкви началось в тот момент, когда он, тщательно подготовившись к причастию и подойдя

к Чаше, услышал слова священника: «Верую, Господи, и исповедую... яко сие есть самое честнѡе тело Твое и сия самая есть честнѡя кровь Твоя...» Эти слова смутили писателя, он не поверил в реальность присутствия Бога в евхаристическом хлебе и вине²⁵. И с ним произошло то же, что случилось со многими из учеников Иисуса после того, как они слышали беседу о небесном хлебе: он отошел от общины учеников Христа.

«Религия духа», которую создал Иисус, очень далека от того, что на современном языке, начиная с Лейбница, называют идеализмом, имея в виду, что мир идей первичен по отношению к материальному миру. Библия не говорит о каком-то идеальном мире. С первых страниц она повествует о мире, населенном людьми и животными, — о мире, в котором для поддержания жизни каждому живому существу нужна пища. Но материальный мир является домом Божиим, материальные предметы могут быть наполнены присутствием Божиим, и тело человека может стать храмом живущего в нем Бога (1 Кор. 6:19). Новый Завет предлагает вполне конкретный путь к такому соединению с Богом: через принятие внутрь тела и крови Бога воплотившегося.

«Религия духа», созданная Иисусом, одновременно является «религией плоти». В беседе о небесном хлебе термин «плоть» употребляется в двух значениях. С одной стороны, плоть противопоставляется духу: *Дух животворит; плоть не пользует нимало* (Ин. 6:63). С другой стороны, тот хлеб, сходящий с неба, который Иисус предлагает в пищу, является не чем иным, как Его плотью.

Новизна христианства заключается в том, что оно предлагает человеку соединиться с Богом не только через молитву

²⁵ См.: Толстой Л. Исповедь // Полн. собр. соч.: в 90 т. Т. 23. С. 51–52.

и иные формы богопочитания, но прежде всего через вкушение Бога. Человеческая плоть Иисуса Христа является плотью воплотившегося Бога и Его кровь — кровью Бога, ставшего человеком. Принимая внутрь плоть и кровь Богочеловека под видом хлеба и вина, человек физически соединяется с Богом: через причащение Сам Бог проникает внутрь человека — в его плоть и кровь, в клетки его тела. Однако одновременно с телом Бог обоготворяет и дух человека, так что человек соединяется с Ним всем своим еством — и духом, и плотью. Он начинает жить в Боге, а Бог начинает жить в нем.

Иоганн Себастьян Бах.
Портрет.
1746 г.



Когда Иоганн Себастьян Бах на закате дней писал свое сочинение «Искусство фуги», так и оставшееся незаконченным (по версии его сына, он умер во время работы над последней фугой), мало кто понимал смысл и значение этой

музыки. Современникам это сочинение казалось сухим и далеким от реальной жизни сборником упражнений по полифонии. Покупателей на изданную после смерти Баха партитуру нашлось мало, и матрицы пришлось продать с молотка, чтобы хотя бы частично окупить расходы на издание.

В наши дни «Искусство фуги» заслуженно считается одним из величайших музыкальных шедевров, но понадобилось не менее трехсот лет для того,

чтобы человечество пришло к такому пониманию. Сегодня эту музыку исполняют на разных инструментах, начиная от органа и фортепьяно, кончая струнным ансамблем или квартетом саксофонов. Бах предусмотрительно не поставил перед нотоносцами наименование инструментов, на которых эта музыка должна исполняться, как бы указывая на то, что она не привязана к конкретному составу инструментов. Не привязана она и к конкретной эпохе или конкретному месту: язык этого музыкального произведения — вневременной, превосходящий границы времени и пространства.

Бах был автором множества сочинений — как духовных, так и светских, написанных на понятном для его современника музыкальном языке. Если бы он захотел написать еще одно понятное и популярное произведение, он бы написал вместо «Искусства фуги» 7-й Бранденбургский концерт. Трудно представить, чтобы Бах не сознавал, что «Искусство фуги» не будет понято его современниками. Он писал его не столько для своих современников, сколько для будущих поколений. И настало время, когда человечество сумело по достоинству понять и оценить этот труд.

Когда мы читаем евангельские повествования о том, что делал и говорил Иисус (в особенности это относится к четвертому Евангелию), мы далеко не всегда понимаем, почему Он поступал так, а не иначе, говорил то, а не другое. То, что Он делал и говорил, было адресовано не только Его современникам, непосредственным участникам событий. Не в меньшей, а может быть, и в значительно большей мере оно было адресовано будущим поколениям. После Его смерти и воскресения апостолам предстояло *вспомнить* эти дела и слова и полностью переосмыслить их в свете того нового опыта, который они получили, когда Иисус воскрес



Спас.
Икона.
XI в.

и явился им, когда затем на них сошел Святой Дух и когда они, собираясь вместе для преломления хлеба, вновь и вновь возвращались к тому, что *слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали* их руки (1 Ин. 1:1).

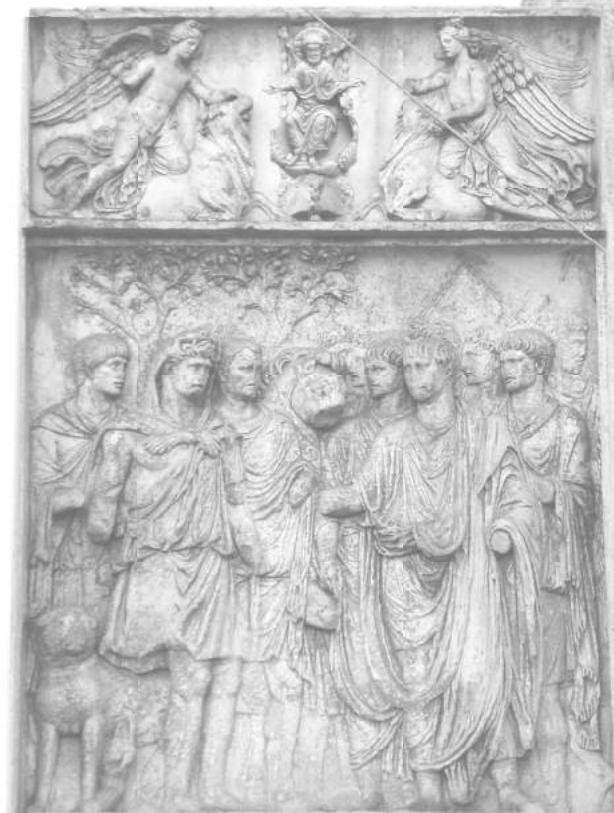
В отличие от Баха, о котором забыли на много десятилетий и потом неожиданно вспомнили, Иисус Христос не был забыт после смерти. Он создал живую традицию, внутри которой не только сохраняется память о Нем, но и Сам Он незримо присутствует — прежде всего в Евхаристии. Именно таинство Евхаристии ста-

ло тем фундаментом, на котором было построено все здание Церкви. Она скрепляет верующих в единое тело и соединяет со своим Главой — Христом (Кол. 1:18).

Каждое новое поколение христиан возвращается к беседе о небесном хлебе как одному из сердцевинных пунктов учения Иисуса. Каждое новое поколение пастырей толкует ее в свете того евхаристического опыта, который ему дается. И только в свете этого опыта и изнутри его эта беседа обретает смысл. Любое ее толкование вне евхаристического контекста может породить лишь недоумение и вопросы: *Какие странные слова! кто может это слушать?*

Глава 6

ИИСУС НА ПРАЗДНИКЕ КУЩЕЙ





Нам предстоит теперь обратиться к большому разделу Евангелия от Иоанна, о котором один из современных исследователей этого Евангелия пишет так:

Мы подошли к тому, что, честно говоря, является наиболее трудным и непривлекательным разделом четвертого Евангелия. Кроме двух или трех пассажей, я полагаю, что в главах 7–8 не много того, что, если бы было опущено, причинило бы огорчение. Содержание этих глав полемично: Иисус постоянно пребывает в спорах и ссорах с иерусалимскими властями, тогда как более широкий слушатель, подобно хору в греческой драме, недоумевает и разделяется в своей реакции. Взаимодействие между повествованием и богословием, характерное для четвертого Евангелия, до такой степени смещено в сторону богословия, что цельность повествования приносится в жертву снова и снова¹.

Насколько субъективной и односторонней является эта оценка, нам предстоит убедиться на основе анализа 7-й и 8-й глав Евангелия от Иоанна, которые, несмотря на свой ярко

¹ *Byrne B. Life Abounding. P. 129.*

выраженный полемический характер, в значительной степени составляют богословскую сердцевину этого Евангелия — хотя бы потому, что почти полностью состоят из прямой речи Иисуса. Рассматривая эти главы, мы попытаемся вычлениить наиболее важные богословские концепты, а также ответить на вопрос о причинах, побудивших Иисуса изложить эти концепты столь необычным способом.

7-я глава Евангелия от Иоанна представляет собой загадку с точки зрения композиции, содержания, взаимодействия различных элементов друг с другом. «Ни одна глава в Евангелии не ставит столько проблем для анализа, как эта, и продолжающиеся разногласия [между учеными] не удивительны», — отмечает еще один исследователь². Разгадывать загадку ученые обычно берутся путем декомпозиции текста — расчленения его на части с целью отделения оригинального авторского текста от более поздних редакторских комментариев, а также с целью выявления различных источников, из которых, по представлению этих ученых, как из лоскутов, соткана повествовательная ткань главы.

Такой путь представляется более чем сомнительным. Вместо прояснения смысловой связи между имеющимися частями текста ученые, идущие этим путем, пытаются установить связи между теми частями текста, которые, с их точки зрения, относятся к оригинальной версии, тогда как другие части произвольно отбрасываются как якобы не имеющие логической связи с предшествующим и последующим материалом. На наш взгляд, такой подход лишь еще более затрудняет понимание и без того весьма непростого и чрезвычайно насыщенного явными и скрытыми смыслами текста. Несмотря на то что прямую смысловую

² *Ashton J. Understanding the Fourth Gospel. P. 234.*

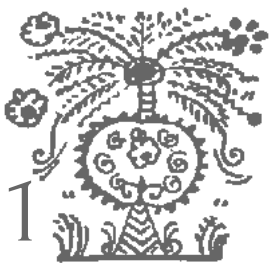
связь между отдельными фразами иной раз бывает уловить сложно, текст обладает внутренней цельностью и последовательностью развития мысли³. Это в особенности касается беседы Иисуса в храме Иерусалимском (Ин. 7:16–29), составляющей центральную часть данной главы.

Пребывание Иисуса на празднике Кущей, как оно описано в 7-й главе Евангелия от Иоанна, продолжалось несколько дней. Ему предшествует беседа Иисуса со Своими братьями в Галилее (Ин. 7:2–9). Иисус приходит не к началу, а к середине праздника, и первый эпизод (Ин. 7:14–24) имеет место сразу после Его прихода. Второй эпизод вводится словом «тогда»: он может указывать как на другое посещение храма, так и на продолжение той же беседы (Ин. 7:28–30). Наконец, третий эпизод происходит *в последний великий день праздника*, когда Иисус вновь появляется в храме (Ин. 7:37–44).

Наряду с рассказом о посещениях Иисусом храма развивается несколько параллельных сюжетов: иудеи ищут Иисуса на празднике и спорят о Нем (Ин. 7:11–13); иерусалимляне спорят об Иисусе (Ин. 7:25–27); иудеи хотят схватить Его, но не могут, *потому что еще не пришел час Его* (Ин. 7:30); фарисеи посылают служителей схватить Иисуса (Ин. 7:32), но служители возвращаются ни с чем (Ин. 7:45); в народе происходит распря (Ин. 7:40–43); фарисеи допрашивают служителей (Ин. 7:45–49); Никодим спорит с фарисеями (Ин. 7:50–53).

Все эти сюжеты помогают воссоздать общую атмосферу вокруг Иисуса, свидетельствуя о том, что Его деятельность вызывала острую полемику. На стороне Его противников оказываются такие разные группы, как Его собственные братья в Галилее и иерусалимские фарисеи; среди сочувствующих Ему, в числе прочих, — служители храма.

³ См.: *Attridge H. W. Essays on John and Hebrews*. P. 108–109.



«БРАТЬЯ ЕГО НЕ ВЕРОВАЛИ В НЕГО»

Беседа предшествует краткое упоминание о пребывании Иисуса в Галилее (Ин. 7:1). Там, в Галилее, произошел эпизод, который подтверждает информацию синоптиков о том, что между Иисусом и Его родственниками существовал глубокий конфликт:

Приближался праздник Иудейский — поставление кушей. Тогда братья Его сказали Ему: выйди отсюда и пойди в Иудею, чтобы и ученики Твои видели дела, которые Ты делаешь. Ибо никто не делает чего-либо втайне, и ищет сам быть известным. Если Ты творишь такие дела, то яви Себя миру. Ибо и братья Его не веровали в Него. На это Иисус сказал им: Мое время еще не настало, а для вас всегда время. Вас мир не может ненавидеть, а Меня ненавидит, потому что Я свидетельствую о нем, что дела его злы. Вы пойдите на праздник сей; а Я еще не пойду на сей праздник, потому что Мое время еще не исполнилось⁴. Сие

⁴ Ч. Додд (Historical Tradition in the Fourth Gospel. P. 322–323) обращает внимание на определенный параллелизм между этим эпизодом и диалогом Иисуса с фарисеями в Евангелии от Луки: *В тот день пришли некоторые из фарисеев и говорили Ему: выйди и удались отсюда, ибо Ирод хочет убить Тебя. И сказал им: пойдите, скажите этой лисице: се, изгоняю бесов и совершаю исцеления*

сказав им, остался в Галилее. Но когда пришли братья Его, тогда и Он пришел на праздник не явно, а как бы тайно. Иудеи же искали Его на празднике и говорили: где Он? И много толков было о Нем в народе: одни говорили, что Он добр; а другие говорили: нет, но обольщает народ. Впрочем никто не говорил о Нем явно, боясь Иудеев (Ин. 7:2–13).

В книге «Начало Евангелия» мы подробно рассмотрели вопрос о братьях Иисуса и привели тексты, свидетельствующие о том, что конфликт между Ним и Его родственниками был достаточно острым⁵. Евангелист Марк, в частности, упоминает о том, что ближние Иисуса пытались *взять Его*, потому что сочли, что Он сошел с ума (Мк. 3:21). В приведенном рассказе из Евангелия от Иоанна братья Иисуса, не веровавшие в Него, искушают Его подобно тому, как диавол, согласно Матфею и Луке, искушал Иисуса в пустыне (Мф. 4:1–11; Лк. 4:1–13).

На связь между историей трех искушений и тремя эпизодами из Евангелия от Иоанна впервые указал Р. Браун более полувека назад⁶. В пустыне диавол в обмен на поклонение ему предлагал Иисусу *все царства мира*, но Он отверг это искушение; в Евангелии от Иоанна упоминается,

.....
сегодня и завтра, и в третий день кончу; а впрочем, Мне должно ходить сегодня, завтра и в последующий день, потому что не бывает, чтобы пророк погиб вне Иерусалима (Лк. 13:31–33). Вряд ли, однако, можно говорить о какой-либо зависимости Иоанна от Луки в рассматриваемом эпизоде: различие между двумя рассказами достаточно очевидно, сходство же исчерпывается лишь одним общим мотивом (в обоих случаях Иисусу советуют не ходить в Иудею).

⁵ *Иларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос. Жизнь и учение. Кн. I: Начало Евангелия. С. 458–464.

⁶ См.: Brown R. E. The Gospel according to John (I–XII). P. 308.

Искуше-
ние
Христа
на горе.
Маэста.
Дуччо.
1308–
1311 гг.



как Иисуса хотели сделать царем, но Он, узнав об этом, удалился (Ин. 6:15). Дьявол предлагал Иисусу превратить камни в хлебы; иудеи в четвертом Евангелии требуют от Иисуса знамения наподобие того, которое израильский народ получил через Моисея, когда в пустыне манна сошла с неба (Ин. 6:30–31). Поставив Иисуса на крыле Иерусалимского храма, дьявол предлагал Ему спрыгнуть вниз, дабы явить Свое всемогущество; братья Иисуса предлагают Ему пойти в Иерусалим, дабы продемонстрировать ученикам «дела», которые Он делает, и тем самым снискать известность (Ин. 7:3–4).

Слова братьев Иисуса отражают то непонимание, которое преследовало Его на протяжении всего времени Его служения. Он совершал чудеса, но люди требовали от Него

каких-то иных чудес — специально направленных на доказательство Его всемогущества. Он уже явил Себя миру, но братья предлагают Ему как-то по-особому продемонстрировать Свои возможности.

Как и в рассмотренных выше беседах с Никодимом, самарянкой и иудеями, в беседе с собственными братьями Иисус отвечает на ином уровне, чем тот, на котором была сформулирована просьба. Он дважды выражает одну и ту же мысль: *Мое время еще не настало* (ὁ καιρὸς ὁ ἐμὸς οὐπω πάρεστιν); *Мое время еще не исполнилось* (ὁ ἐμὸς καιρὸς οὐπω πεπλήρωται). Это настойчивое утверждение напоминает о том, что Иисус в присутствии братьев сказал Матери на браке в Кане Галилейской: *Еще не пришел час Мой* (οὐπω ἔκει ἡ ὥρα μου) (Ин. 2:4). Говоря о «часе» или «времени», Иисус имел в виду Свое страдание, смерть и воскресение⁷. Однако братья, очевидно, поняли Его слова о «времени» лишь в том смысле, что Он не пойдет на праздник.

Почему Иисус все-таки пошел? Он изменил Свои планы или с самого начала намеревался идти, но не хотел, чтобы об этом знали родственники? Древние комментаторы склоняются ко второму ответу: Он собирался идти, но хотел скрыть это от братьев, говоря с ними «духовно и таинственно»⁸. Он предложил братьям самим пойти на празд-

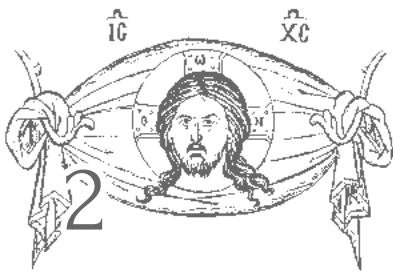
⁷ Ср.: *Moloney F. J. Love in the Gospel of John*. P. 88. По мнению некоторых ученых, термин «час» (ὥρα) в Евангелии от Иоанна имеет связь с этим же термином, употребляемым в тех местах греческого перевода Книги пророка Даниила, где речь идет об эсхатологическом «конце времени», «последнем времени» или «конце дней» (Дан. 8:17, 19; 11:35, 40, 45; 12:1, 13). См. об этом: *Mihalios S. The Danielic Eschatological Hour in the Johannine Literature*. P. 4, 80–158, 170–178.

⁸ *Епифаний Кипрский*. Панарион. 51, 25 (GCS 31, 295).

ник, «чтобы показать, что Он не нуждается в них и не хочет, чтобы они льстили Ему, и что Он позволяет им соблюдать иудейские обряды». Сам же Он мог «пойти и явно и быть среди иудеев и удержать их неистовое нападение, что нередко и делал; но Он не хотел так действовать всегда. Если бы Он пришел явно и опять поразил их слепотою, то этим яснее выказал бы Свое Божество и еще более открыл бы его, чего пока не следовало делать». А поскольку братья думали, что Он не идет на праздник по малодушию, то Своим ответом Он «показывает, что, наперед зная время, в которое пострадает, с наступлением этого времени вполне охотно пойдет во Иерусалим»⁹.



⁹ *Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна. 48, 2 (PG 59, 271–272). Рус. пер.: С. 319.*



«МОЕ УЧЕНИЕ — НЕ МОЕ, НО ПОСЛАВШЕГО МЕНЯ»

Итак, в первые дни праздника, длившегося семь дней, Иисуса в Иерусалиме не было, и Его отсутствие было замечено. Он приходит в Иерусалим неожиданно — не к началу праздника, как это было принято, а к середине, то есть на четвертый (или третий) день:

Но в половине уже праздника вошел Иисус в храм и учил. И дивились Иудеи, говоря: как Он знает Писания, не учившись? Иисус, отвечая им, сказал: Мое учение — не Мое, но Пославшего Меня; кто хочет творить волю Его, тот узнает о сем учении, от Бога ли оно, или Я Сам от Себя говорю. Говорящий сам от себя ищет славы себе; а Кто ищет славы Пославшему Его, Тот истинен, и нет неправды в Нем. Не дал ли вам Моисей закона? и никто из вас не поступает по закону. За что ищете убить Меня? Народ сказал в ответ: не бес ли в Тебе? кто ищет убить Тебя?

Иисус, продолжая речь, сказал им: одно дело сделал Я, и все вы дивитесь. Моисей дал вам обрезание [хотя оно не от Моисея, но от отцов], и в субботу вы обрезываете человека. Если в субботу принимает человек обрезание, чтобы не был нарушен закон Моисеев, — на Меня ли негодуете за то, что Я всего

человека исцелил в субботу? Не судите по наружности, но судите судом праведным.

Тут некоторые из Иерусалимлян говорили: не Тот ли это, Которого ищут убить? Вот, Он говорит явно, и ничего не говорят Ему: не удостоверились ли начальники, что Он подлинно Христос? Но мы знаем Его, откуда Он; Христос же когда придет, никто не будет знать, откуда Он (Ин. 7:14–27).

Эпизод распадается на несколько частей. В первой части мы видим Иисуса учащим в храме. Евангелист ничего не говорит о теме Его поучения, но из последующего вопроса фарисеев — *как Он знает Писания, не учившись?* — можно заключить, что, как и в других случаях, Он комментировал отрывок из «закона» (Торы) или «пророков». Вопрос фарисеев не столько демонстрирует их удивление тем, что Он умеет читать (далеко не все в те времена были обучены грамоте), сколько свидетельствует об их недовольстве: не получив формального образования в школе какого-либо известного раввина, Иисус принимает на Себя учительское достоинство и выступает публично в той части храма, которая зарезервирована для «дипломированных» учителей.

Иисус понимает, чем вызвано недовольство, и говорит о том, что к Его учению нельзя применять обычные человеческие критерии: Он учит не Сам от Себя, но от Бога. Выражение «творить волю Его» (τὸ θέλημα αὐτοῦ ποιεῖν) отсылает к словам Иисуса о Себе из предыдущей беседы с иудеями: *Ибо Я сошел с небес не для того, чтобы творить волю Мую, но волю пославшего Меня Отца* (Ин. 6:38). Как Иисус творит волю Бога Отца, так и Своих слушателей Он призывает к тому, чтобы творить Его волю: через это они узнают, что Сын Божий истинен, и нет неправды в Нем.

Термин «истина» играет важную роль в Евангелии от Иоанна. Как мы помним, впервые Он был употреблен в прологе в словах о том, что *закон дан чрез Моисея; благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа* (Ин. 1:17). В данном случае прилагательное «истинен» звучит в преддверии спора с иудеями о законе Моисеевом. Истине, происходящей от Бога через Его Сына, противопоставляется «неправда» (*ἀδικία*).

Слова *говорящий сам от себя ищет славы себе* содержат косвенный ответ братьям Иисуса, которые призывали Его прийти в Иерусалим, чтобы «явить Себя миру». Иисус не ищет славы Себе: Он ищет славы Отцу Своему, действует от Его имени во славу Его.

К теме закона Моисеева Иисус переходит по собственной инициативе и ставит вопрос сразу же в достаточно резкой форме, как бы провоцируя собеседников на конфронтацию. Вопрос Иисуса — *Не дал ли вам Моисей закона?* — нередко трактуют в том смысле, что Сам Он не хочет ассоциировать Себя с законом, представляя его как относящийся исключительно к Своим оппонентам. Если судить по Евангелию от Иоанна, то такая фразеология была характерна для Иисуса: *А и в законе вашем написано...* (Ин. 8:17); *Не написано ли в законе вашем?* (Ин. 10:34); *Но да сбудется слово, написанное в законе их* (Ин. 15:25).

Однако насколько справедлива данная трактовка? В Нагорной проповеди Иисус выражал личную преданность закону (Мф. 5:17–18), и у нас нет оснований сомневаться в Его уважении к закону как таковому. В полемике с фарисеями, как она отражена у синоптиков, Он чаще оспаривал их понимание закона, чем сам закон. Если же говорить о четвертом Евангелии, то и в нем, как мы видели, встречаются формулировки, свидетельствующие о том, что

Иисус ассоциирует себя с иудейской традицией, восходящей к Моисею (Ин. 4:22).

Нередко различную расстановку акцентов в вопросе об отношении Иисуса к закону Моисееву в первом и четвертом Евангелиях объясняют разницей в богословских интересах Матфея и Иоанна: первый писал для христиан, обращенных из иудеев, второй подчеркивал новизну учения Иисуса и противопоставлял Иисуса иудеям.

Между тем в самом отношении Иисуса к закону Моисееву есть внутренняя антиномичность: с одной стороны, Он уважает закон, с другой — оспаривает то, как фарисеи и книжники им пользуются, его применяют и его трактуют. Выражение «закон ваш» имеет следующий смысл: «закон, на который вы так любите ссылаться, но который на самом деле извратили». Это вполне соответствует тому, что Иисус говорит о фарисеях в Евангелии от Матфея: *На Моисеевом седалище сели книжники и фарисеи; итак, всё, что они велят вам соблюдать, соблюдайте и делайте; по делам же их не поступайте, ибо они говорят, и не делают: связывают бремена тяжелые и неудобноносимые и возлагают на плечи людям, а сами не хотят и перстом двинуть их* (Мф. 23:2–4).

Думается, постоянное употребление Иисусом словосочетания «закон ваш» объясняется не столько Его желанием дистанцироваться от закона, сколько Его ответной реакцией на постоянные попытки фарисеев (у Иоанна «иудеев») выдать себя за его единственных легитимных интерпретаторов. Выражение «закон ваш» в устах Иисуса является ответной реакцией на постоянное употребление словосочетания «закон наш» в устах иудеев: *Судит ли закон наш человека, если прежде не выслушают его...* (Ин. 7:51); *а Моисей в законе заповедал нам побивать таких камнями* (Ин. 8:5);



Нагорная
про-
поведь.

К. Росселли
и П. ди Ко-
зимо.
Фреска.
1481 г.

Мы имеем закон, и по закону нашему Он должен умереть (Ин. 19:7).

Именно потому, что иудеи постоянно ссылаются на закон и на Моисея как главный авторитет, Иисус говорит им: *Никто из вас (οὐδεὶς ἐξ ὑμῶν) не поступает по закону*. Резкое и решительное обвинение вызывает моментальную и не менее резкую реакцию: *Не бес ли в Тебе?* Эта реакция, исходящая в данном случае не от «иудеев», а от «народа» (термин ὄχλος буквально означает «толпа»), вполне соответствует тому, что мы знаем из синоптических Евангелий о том, как фарисеи комментировали чудеса Иисуса: *Он изгоняет бесов силою князя бесовского* (Мф. 9:34; ср. 12:24; Лк. 11:15). Ранее похожие обвинения выдвигались в адрес Иоанна Крестителя: о нем тоже говорили, что *в нем бес* (Мф. 11:18).

Народ отрицал, что Иисуса ищут убить; между тем *некоторые из Иерусалимлян* задают друг другу прямой вопрос: *Не Тот ли это, Которого ищут убить?* При этом указывают на «начальников» (ἄρχοντες) как главных инициаторов

преследования Иисуса и недоумевают, не уверовали ли они в Него. Как и в беседе о небесном хлебе (Ин. 6:42), главным аргументом против мессианского достоинства Иисуса является Его происхождение: *Мы знаем Его, откуда Он; Христос же когда придет, никто не будет знать, откуда Он*. Очевидно, здесь иерусалимляне ссылаются не некое неписанное предание о Мессии. Согласно этому преданию, Мессия будет рожден от плоти и крови, однако будет оставаться в полной неизвестности до того, как начнет избавление Израиля¹⁰.

Спор о законе Моисеевом касается лишь одного его аспекта — заповеди о соблюдении субботы. О том, что фарисеи обвиняли Иисуса в нарушении субботы, мы имеем многочисленные свидетельства в синоптических Евангелиях. В Евангелии от Иоанна об этом говорилось в связи с исцелением расслабленного, которому Иисус сказал: *Встань, возьми постель твою и ходи*. Иудеи же говорили ему: *Сегодня суббота; не должно тебе брать постели* (Ин. 5:8–10). Возможно, полемизируя с иудеями, Иисус ссылается на это событие, произошедшее несколько месяцев назад. Возможно также, что Он имеет в виду и другие эпизоды, известные из синоптических Евангелий.

Закон об обрезании содержится в Пятикнижии Моисеевом (Лев. 12:3), однако повеление обрезать всякого младенца мужского пола было дано Богом еще Аврааму (Быт. 17:10–13; 21:4). Оно было знаком завета между Богом и народом израильским. Упомянув отцов, Иисус имеет в виду Авраама и его ближайших потомков — Исаака и Иакова. Именно их в еврейской традиции преимущественно называли отцами, о чем мы имеем многочисленные

¹⁰ Carson D. A. The Gospel according to St. John. P. 317–318.

свидетельства в Евангелиях, например в Мф. 3:9 и Лк. 3:8 (*не думайте говорить в себе: отец у нас Авраам*); Лк. 1:55 (*как говорил отцам нашим, к Аврааму и семени его до века*); Лк. 1:73 (*клятву, которую клялся Он Аврааму, отцу нашему*); Ин. 4:12 (*Неужели ты больше отца нашего Иакова?*); Ин. 8:39 (*Сказали Ему в ответ: отец наш есть Авраам*); Ин. 8:53 (*Неужели Ты больше отца нашего Авраама?*).



Авраам.
Тициан.
1542–
1544 гг.

Иисуса в данном случае интересуется не столько тема обрезания в целом, сколько конкретный случай: можно ли обрезывать в субботу? Отвечая, Он ссылается на устное предание (со временем, но значительно позже нашедшее отражение в письменных иудейских источниках)¹¹. Согласно этому преданию, если ребенок родился в субботу, его обрезывали в следующую субботу. Заповедь об обрезании на восьмой день, таким образом, ставилась выше заповеди о субботнем покое.

Обрезанию крайней плоти противопоставляется исцеление «всего человека» по вере в Иисуса как Бога и Спасителя. Здесь нельзя не увидеть в зародыше будущее христианское учение о преимуществе веры над обрезанием. Это учение с наибольшей полнотой будет раскрыто апостолом Павлом:

Мы говорим, что Аврааму вера вменилась в праведность. Когда вменилась? по обрезании или до

¹¹ Young B. H. Jesus the Jewish Theologian. P. 106.

обрезания? Не по обрезании, а до обрезания. И знак обрезания он получил, как печать праведности через веру, которую имел в необрезании, так что он стал отцом всех верующих в необрезании, чтобы и им вменилась праведность, и отцом обрезанных, не только принявших обрезание, но и ходящих по следам веры отца нашего Авраама, которую имел он в необрезании. Ибо не законом даровано Аврааму, или семени его, обетование — быть наследником мира, но праведностью веры (Рим. 4:9–13).

В беседе с иудеями Иисус не идет так далеко и не противопоставляет закону веру, как это сделает Павел, а «плотскому обрезанию, совершаемому руками» (Еф. 2:11), — «обрезание нерукотворенное» (Кол. 2:11). Он лишь ссылается на заповедь обрезания как восходящую к отцам, а не к Моисею и на обычай при необходимости обрезать по субботам как частный случай нарушения заповеди субботнего покоя.

Прямым ответом на слова иудеев о том, что они знают, откуда происходит Иисус, а потому Он не может быть Мессией, являются Его слова, приведенные в следующем отрывке:

Тогда Иисус возгласил в храме, уча и говоря: и знаете Меня, и знаете, откуда Я; и Я пришел не Сам от Себя, но истинен Пославший Меня, Которого вы не знаете. Я знаю Его, потому что Я от Него, и Он послал Меня. И искали схватить Его, но никто не наложил на Него руки, потому что еще не пришел час Его. Многие же из народа уверовали в Него и говорили: когда придет Христос, неужели сотворит больше знамений, нежели сколько Сей сотворил? (Ин. 7:28–31).

Начальные слова этого отрывка — ἔκραξεν οὖν ἐν τῷ ἱερῷ διδάσκων ὁ Ἰησοῦς καὶ λέγων — позволяют предположить, что речь в нем пойдет о новом посещении храма. Однако их можно перевести и следующим образом: «Итак, возгласил учивший в храме Иисус и сказал». В этом случае частица οὖν («итак», «тогда») воспринимается как обеспечивающая смысловую связь между словами иудеев (*мы знаем Его, откуда Он*) и ответом на них Иисуса (*и знаете Меня, и знаете, откуда Я...*). При таком понимании русский Синодальный перевод требует корректировки.

В зависимости от избранного варианта перевода меняется и оттенок, с которым употреблен глагол ἔκραξεν («возгласил»). При понимании, отраженном в Синодальном переводе, он скорее указывает на начало новой речи, чем на продолжение предыдущей, по аналогии со словами: *В последний же великий день праздника стоял Иисус и возгласил, говоря* (εἰστήκει ὁ Ἰησοῦς καὶ ἔκραξεν λέγων) (Ин. 7:37). При альтернативном понимании глагол «возгласил» будет означать, что Иисус ответил иудеям, повысив голос. Судя по содержанию спора, он весь мог вестись на повышенных тонах.

В течение этого спора Иисус делает несколько заявлений, касающихся Его взаимоотношений с Отцом. Суммарно они могут быть изложены в следующих тезисах: 1) Мое учение — не Мое, но Пославшего Меня; 2) Я говорю не Сам от Себя, Мое учение — от Бога; 3) Я не ищу славы Себе, но Отцу; 4) Я пришел не Сам от Себя, но истинен Пославший Меня; 5) Я знаю Его, потому что Я от Него, и Он послал Меня. Эти пять тезисов являются продолжением и развитием того, что Иисус говорил о Своем единстве с Отцом в предыдущих беседах.



«ЕЩЕ НЕДОЛГО БЫТЬ МНЕ С ВАМИ»

Беседа Иисуса с иудеями прерывается одним из нескольких сопровождающих ее побочных сюжетов, затем возобновляется; Иисус предсказывает Свою скорую смерть:

Услышали фарисеи такие толки о Нем в народе, и послали фарисеи и первосвященники служителей — схватить Его. Иисус же сказал им: еще недолго быть Мне с вами, и пойду к Пославшему Меня; будете искать Меня, и не найдете; и где буду Я, туда вы не можете прийти. При сем Иудеи говорили между собою: куда Он хочет идти, так что мы не найдем Его? Не хочет ли Он идти в Еллинское рассеяние и учить Еллинов? Что значат сии слова, которые Он сказал: будете искать Меня, и не найдете; и где буду Я, туда вы не можете прийти? (Ин. 7:32–36).

Кто эти служители, посланные фарисеями и первосвященниками? Очевидно, речь идет о низших служителях храма, состоявших в подчинении у первосвященников. К числу таковых относились, в частности, охранники, привратники и лица, следившие за порядком во время совершения жертвоприношений. В отличие от левитов, происходивших

из священнических родов, эти охранники были мирянами¹². О том, чем закончилась их миссия, мы узнаем из следующего эпизода.

Предсказание Иисуса о Своей смерти — не первое в Евангелии от Иоанна. Ранее Он предсказывал Свою смерть на кресте в беседе с Никодимом (Ин. 3:14). Он намекал на нее, когда говорил о том, что отдаст плоть Свою *за жизнь мира* (Ин. 6:51), когда упоминал о Своем «часе» или «времени» (Ин. 2:4; Ин. 7:6, 8). О том, что Иисус многократно в разных ситуациях предсказывал Свою смерть, свидетельствуют синоптические Евангелия.

Чаще всего эти предсказания оставались непонятыми. В данном случае слушатели подумали, что Иисус намеревается отправиться в рассеяние учить «Еллинов». О каких «Еллинах» идет речь? Буквальный перевод термина Ἑλλήνες — «греки». Термин «Еллинское рассеяние» (ἡ διασπορὰ τῶν Ἑλλήνων) буквально означает лиц греческого происхождения или говорящих на греческом языке, проживающих в Римской империи за пределами Палестины. Речь может идти о язычниках. Так толковал это место, в частности, Златоуст: «Что значит “в Еллинское рассеяние”? Так иудеи называли язычников, потому что те были повсюду рассеяны и беспрепятственно смешивались одни с другими»¹³.

Есть и другое понимание: термином «Еллины» в четвертом Евангелии могли обозначаться иудеи, жившие в рассеянии и говорившие по-гречески. Так понимают это место

¹² См.: *Blinzler J.* The Trial of Jesus. P. 62–63.

¹³ *Иоанн Златоуст.* Беседы на Евангелие от Иоанна. 50, 3 (PG 59, 281). Рус. пер.: С. 332.

некоторые современные толкователи¹⁴. Такое толкование не соответствует употреблению данного термина в других местах Нового Завета, в частности у апостола Павла, где под «Еллинами» понимаются язычники, которые противопоставляются «Иудеям» (Рим. 1:16; 2:9–10; 3:9; 10:12 и др.). В то же время в Евангелии от Иоанна будет упомянуто о том, что *из пришедших на поклонение в праздник были некоторые Еллины*, которые хотели видеть Иисуса (Ин. 12:20–21). В этом случае, скорее всего, речь идет об иудеях, прибывших на праздник из диаспоры, поскольку эллины-язычники не пришли бы в Иерусалим *на поклонение*. К этой теме мы вернемся в соответствующем месте.

Слова ὅπου εἰμι ἐγὼ в Синодальном переводе переданы как «где буду Я». В буквальном переводе с греческого (в котором глагольная форма настоящего времени может передавать и настоящее, и будущее) они означают: «где Я есмь». При таком понимании они могут служить указанием на вневременной характер бытия Сына Божия, Который пойдет туда, откуда пришел и где пребывал от вечности. По словам блаженного Августина, «Иисус всегда был там, куда вернется»¹⁵.



¹⁴ См., напр.: *Robinson J. A. T. Twelve New Testament Studies*. P. 111–112. Ученый обращает внимание на то, что Евангелие от Иоанна — одно из немногих новозаветных Писаний, где термин «язычники» (τὰ ἔθνη) вообще не встречается. Отсутствует в нем и представление о том, что расширение миссии христианской Церкви на язычников произошло после того, как ее отвергли иудеи (Ibid. P. 109).

¹⁵ *Августин*. Толкование на Евангелие от Иоанна. 31, 9 (PL 35, 1640).



«КТО ЖАЖДЕТ, ИДИ КО МНЕ И ПЕЙ»

Рассказ о пребывании Иисуса в Иерусалиме на празднике Кушней завершается эпизодом, в котором продолжена тема воды живой, начатая в беседе с самарянкой:

В последний же великий день праздника стоял Иисус и возгласил, говоря: кто жаждет, иди ко Мне и пей. Кто верует в Меня, у того, как сказано в Писании, из чрева потекут реки воды живой. Сие сказал Он о Духе, Которого имели принять верующие в Него: ибо еще не было на них Духа Святого, потому что Иисус еще не был прославлен.

Многие из народа, услышав сии слова, говорили: Он точно пророк. Другие говорили: это Христос. А иные говорили: разве из Галилеи Христос придет? Не сказано ли в Писании, что Христос придет от семени Давидова и из Вифлеема, из того места, откуда был Давид? Итак, произошла о Нем распря в народе. Некоторые из них хотели схватить Его; но никто не наложил на Него рук.

Итак, служители возвратились к первосвященникам и фарисеям, и сии сказали им: для чего вы не привели Его? Служители отвечали: никогда человек не говорил так, как Этот Человек. Фарисеи сказали им:

неужели и вы прельстились? Уверовал ли в Него кто из начальников, или из фарисеев? Но этот народ невежда в законе, проклят он. Никодим, приходивший к Нему ночью, будучи один из них, говорит им: судит ли закон наш человека, если прежде не выслушают его и не узнают, что он делает? На это сказали ему: и ты не из Галилеи ли? рассмотри и увидишь, что из Галилеи не приходит пророк (Ин. 7:37–52).

Эпизод состоит из трех частей: в первой приводятся слова Иисуса о Святом Духе; во второй говорится о реакции народа; в третьей — об обсуждении действий Иисуса первосвященниками и книжниками. К обсуждаемой нами теме непосредственно относится первая часть, однако приведенное в ней изречение Иисуса ставит перед читателем несколько вопросов.

Первый: на какой текст Писания ссылается Иисус? Прямой параллели в ветхозаветных текстах мы не находим. Есть несколько выражений, близких по образному строю, например: *Слова уст человеческих — глубокие воды; источник мудрости — струящийся поток* (Притч. 18:4); *...и ты будешь, как напоенный водою сад и как источник, которого воды никогда не иссякают* (Ис. 58:4). Однако ни эти, ни другие приводимые в научной литературе тексты из Ветхого Завета¹⁶ не дают ключа к пониманию того, откуда возник образ воды, вытекающей «из чрева» (ἐκ τῆς κοιλίας). Иисус либо цитирует какой-то текст, неизвестный нам, но известный Его слушателям, либо дает самую общую аллюзию на различные тексты Писания, в которых упоминается вода.

¹⁶ Напр., Пс. 77:16, 20 (*Из скалы извел потоки, и воды потекли, как реки... Вот, Он ударил в камень, и потекли ручьи*). См.: *Daly-Denton M. David in the Fourth Gospel*. P. 144–161.

Второй вопрос связан со значением термина *κοιλία* («чрево»). Некоторые исследователи указывают на то, что в Ветхом Завете этот термин употребляется в значении «сердце», и, следовательно, текст можно читать так: «из сердца его потекут реки воды живой». Другие отмечают, что выражение «из чрева» является буквальным переводом с арамейского, в котором оно могло означать просто «изнутри». Третьи, имея в виду, что беседа происходила в храме Иерусалимском, связывают рассматриваемое выражение с образом воды, текущей *из-под правого бока храма* и превращающейся в широкий поток (Иез. 47:1–12)¹⁷.

Иоанн Златоуст, в чьих толкованиях мы часто находим простые ответы на сложные вопросы, отмечает:

Чревом называет здесь сердце, подобно тому как и в другом месте говорится: *и закон Твой у меня в сердце* (ἐν μέσῳ τῆς κοιλίας μου) (Пс. 39:9). Но где сказано в Писании: «У того из чрева потекут реки воды живой»? Нигде. Что же значат слова: «Кто верует в Меня, как сказано в Писании»? Здесь надобно поставить точку, так чтобы слова «у того из чрева потекут реки» — были изречением Самого Христа¹⁸.

Иными словами, выражение «как сказано в Писании» Златоуст предлагает понимать исключительно как относящееся к вере в Иисуса: Он — обетованный Мессия, о Котором предсказывали ветхозаветные пророки; вера в Него — не как в пророка, а как в Мессию и Спасителя — основывается

¹⁷ Обзор мнений древних и современных толкователей см. в: Brown R. E. The Gospel according to John (I–XII). P. 320–324.

¹⁸ Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна. 51, 1 (PG 59, 335). Рус. пер.: С. 283.

Святитель
Иоанн
Златоуст.
Мозаичная
икона.
XIV в.



на Священном Писании; то, чему Он учит, не противоречит Писанию. В соответствии с толкованием Златоуста, смысла текста следующий: тот, кто верует в Меня в соответствии с Писанием, у того из сердца потекут реки воды живой¹⁹.

¹⁹ Затрагивая вопрос о правильной пунктуации в данном тексте, Златоуст превосхищает научные споры XX в. по поводу

Третий вопрос: насколько толкование евангелиста соответствует смыслу, который вкладывал в Свои слова Сам Иисус? Ответ на этот вопрос следует искать в рассмотренных нами выше беседах Иисуса с Никодимом и с самарянкой. Именно в этих беседах, как мы видели, просматривается прямая связь между водой и Духом; вода трактуется как образ Духа; водное крещение интерпретируется как путь к рождению от воды и Духа. Образ духовной жажды, раскрытый в беседе с самарянкой, присутствует и в словах Иисуса, произнесенных на празднике Кушней: это та жажда, утолить которую способен только Он.

Распря, которая произошла в народе после этих слов, отражает споры вокруг личности Иисуса, о которых мы узнаём также из синоптических Евангелий. Главный вопрос в этих спорах был один и тот же: кто такой Иисус — пророк или Мессия? На протяжении всего своего Евангелия, с самых первых его стихов, Иоанн доказывает, что Иисус — не просто пророк, но Мессия-Христос, воплотившийся Сын Божий, изначально присущее Богу Слово, равное Отцу по Божественному достоинству. К пониманию этой истины на протяжении всего Евангелия приходят разные персонажи: Андрей, брат Симона Петра (Ин. 1:41); Филипп (Ин. 1:45); другие ученики (Ин. 2:11); жители самарийского города (Ин. 4:42); исцеленный слепорожденный (Ин. 9:35–38); Фома (Ин. 20:28).

Параллельно перед нами проходит череда лиц, которые отказываются уверовать в Иисуса. Прежде всего это первосвященники и фарисеи, укрепляющиеся в своих негативных чувствах по отношению к Иисусу с каждым новым совершённым Им чудом, с каждой новой беседой. Аргумент против мессианского достоинства Иисуса, озвученный в ходе

.....
правильного понимания слов *как сказано в Писании*. Обзор мнений ученых см. в: *Hanson A. T. The Prophetic Gospel*. P. 99–109.

распри, произошедшей в народе, и повторенный в споре между первосвященниками и фарисеями, сводится к тому, что Мессия не может прийти из Галилеи; согласно пророчеству (Мих. 5:2), Он должен происходить из Вифлеема Иудейского. Участникам спора неизвестно, что Иисус родился в Вифлееме; известно только, что Он пришел из Галилеи. Этого достаточно, чтобы отвергнуть Его мессианские притязания.

Спор фарисеев об Иисусе стал реакцией на слова слушателей: *Никогда человек не говорил так, как Этот Человек*. Эти слова, в свою очередь, отражают впечатление непредвзятых слушателей от поучений Иисуса. Подобную же реакцию отмечают синоптики: *И когда Иисус окончил слова сии, народ дивился учению Его, ибо Он учил их, как власть имеющий, а не как книжники и фарисеи* (Мф. 7:28–29); *И дивились учению Его, ибо слово Его было со властью* (Лк. 4:32). Вероятно, на слушателей производило впечатление не только то, что Иисус говорил, но и как Он это говорил. Особое внимание обращали на отличие Его речи от привычной для слушателей манеры речи, свойственной иудейским раввинам — книжникам и фарисеям.

В споре фарисеев об Иисусе участвует *Никодим, приходивший к Нему ночью*. Будучи знаком с Иисусом и, вероятно, будучи под впечатлением от беседы с Ним, он пытается воздействовать на фарисеев и призвать их к прямому диалогу с галилейским Учителем. Их, однако, такая перспектива не интересует. Они уже приняли для себя решение о том, что Он — не Мессия и не пророк. Осталось только дожидаться случая, чтобы осуществить план, который созрел у них еще до праздника Кущей. План заключался в том, чтобы убить Иисуса (Ин. 5:16; 7:1).

В современных изданиях Нового Завета рассказ о споре фарисеев с Никодимом заканчивается фразой: *И разошлись*

Никодим
у Иисуса.
А. Буда.
1874 г.



все по домам (Ин. 7:53). Фраза отсутствует в большинстве древних греческих рукописей, в которых отсутствует также рассказ о женщине, взятой в прелюбодеянии (Ин. 8:1–12). Об этом рассказе и о причинах его отсутствия в древних рукописях мы скажем в следующей главе.

Праздник Кущей, «свято чтимый у евреев»²⁰, был связан с воспоминанием о блуждании израильского народа по пустыне. По времени (конец сентября — начало октября) он совпадал со сбором урожая и началом сезона дождей. Просьба о дожде была основной темой молитв, звучавших на празднике Кущей.

Отмечался он с особой торжественностью. В течение семи дней каждое утро торжественная процессия отправлялась по юго-восточной стороне Храмовой горы к источнику Гихон, вода которого наполняла бассейны купальни

²⁰ Иосиф Флавий. Иудейские древности. 8, 4, 1. С. 328.

Силоам. Там священник вливал воду в золотой кувшин, в то время как хор многократно повторял слова: *И в радости будете почерпнуть воду из источников спасения* (Ис. 12:3). Затем процессия, участники которой держали в руке связку из миртовых и ивовых ветвей, под пение псалмов двигалась к храму и обходила вокруг жертвенника, а священник выливал воду в серебряную воронку, откуда она вытекала на землю. На седьмой день праздника процессия обходила жертвенник семь раз²¹.

Праздник Кущей упоминается в Книге пророка Захарии, в которой предсказывается наступление дня Господня и пришествие Мессии. Книга включает пророчество о торжественном входе Мессии в Иерусалим: *Ликуй от радости, дочь Сиона, торжествуй, дочь Иерусалима: се Царь твой грядет к тебе, праведный и спасающий, кроткий, сидящий на ослице и на молодом осле, сыне подъяремной* (Зах. 9:9). Далее она содержит пророчество, которое также будет цитироваться евангелистами: *А на дом Давида и на жителей Иерусалима изолью дух благодати и умиления, и они воззрят на Него, Которого пронзили, и будут рыдать о Нем, как рыдают об единородном сыне, и скорбеть, как скорбят о первенце* (Зах. 12:10). Пророк обещает, что *в тот день откроется источник дому Давидову и жителям Иерусалима для омытия греха и нечистоты... И будет в тот день, живые воды потекут из Иерусалима, половина их к морю восточному и половина их к морю западному: летом и зимой так будет* (Зах. 13:1; 14:8). Наконец, говорится о том, что *все остальные из всех народов, приходивших против Иерусалима, будут приходить из года в год для поклонения Царю, Господу Саваофу, и для празднования праздника кущей* (Зах. 14:16).

²¹ Brown R. E. The Gospel according to John (I–XII). P. 326–327.

Пророк
Захария.
Мозаика.
XI в.



Символика воды играла существенную роль и в Книге пророка Захарии, и в церемониях, сопровождавших праздник Кущей. Слова Иисуса, обращенные к участникам торжеств в последний день праздника, созвучны этой богатой символике. В то же время они превращают ее в прообраз той благодати Святого Духа, которая придет на смену ветхозаветному культу с его жертвоприношениями, церемониями и праздниками.

В проповеди Иисуса, как она описана в четвертом Евангелии, происходит последовательный демонтаж того, что является несущей конструкцией религии Ветхого Завета. Эта проповедь — «непрерывная атака на все, что в иудаизме

более всего ценилось»²². Иисус предлагает разрушить *храм сей* — главную святыню израильского народа — и в три дня воздвигнуть *храм тела Своего* (Ин. 2:19–21). Он говорит о том, что Богу надо поклоняться не на горе Гаризим и не в Иерусалиме, а *в духе и истине* (Ин. 4:21–23). Он считает возможным нарушать субботу (Ин. 5:16–17). Манну небесную, которой Моисей питал израильский народ, Он предлагает заменить на Свою плоть (Ин. 6:53–58). Ветхозаветные Писания для Него ценны постольку, поскольку они свидетельствуют о Нем (Ин. 5:39). Он ставит Себя выше наиболее почитаемых персонажей иудейской традиции — Авраама (Ин. 8:58), Иакова (Ин. 4:12) и Моисея (Ин. 5:46); к этому списку синоптические Евангелия добавляют пророка Иону и царя Соломона, в отношении которых Иисус утверждал, что Он *больше* их (Мф. 12:41–42; Лк. 11:31–32).

Мы еще раз видим, как Иисус создает новую религию на обломках старой. При этом ветхозаветная религия не упраздняется: все ее наиболее существенные элементы превращаются в прообразы новозаветных реальностей. Для христианской традиции Ветхий Завет навсегда останется тем священным основанием, фундаментом, на котором после демонтажа старой конструкции будет возведена новая. Эта новая конструкция не будет привязана к конкретному месту и не будет создаваться как храм для одного народа. Она станет храмом, двери которого открыты для каждого и в который люди *из всех народов... будут приходить из года в год для поклонения Царю, Господу Саваофу*.



²² Ashton J. The Gospel of John and Christian Origins. P. 142.

Глава 7

ЖЕНЩИНА, ВЗЯТАЯ В ПРЕЛЮБОДЕЯНИИ





Рассказ о женщине, взятой в прелюбодеянии, — одна из наиболее трогательных человеческих историй во всем корпусе Четвероевангелия. С этим рассказом, однако, связаны текстологические проблемы, заставившие многих ученых усомниться не только в авторстве Иоанна, но и в его принадлежности изначальному тексту канонических Евангелий.

Основные аргументы против каноничности рассказа¹ базируются на данных рукописной традиции: он отсутствует в большинстве наиболее авторитетных и древних греческих рукописей, содержащих четвертое Евангелие. Его не содержит ни старосирийский перевод, ни Пешитта (сирийский перевод III–V веков), ни многие другие древние версии. Однако его содержит Вульгата (латинский перевод Библии, сделанный в IV веке блаженным Иеронимом). Самой ранней рукописью, содержащей греческий текст рассказа, является греко-латинский кодекс Безы, относимый обычно к V или VI веку.

По мнению Б. Мецгера, рассказ «явно представляет собой часть незафиксированной традиции, имевшей хождение в некоторых частях Западной Церкви. Этот рассказ

¹ См.: *Мецгер Б.* Текстология Нового Завета. С. 219–221.

последовательно вставлялся в различные места разных рукописей». Ученый отмечает, что в том месте Евангелия от Иоанна, где рассказ размещен в настоящее время, он разрывает серию диалогов Иисуса с иудеями, начавшуюся в 7-й главе (Ин. 7:14–33) и продолжающуюся в 8-й (Ин. 8:12–59). Однако древние рукописи не всегда помещали его в это место: в некоторых он размещался после Ин. 8:52, после Ин. 7:36, после Ин. 7:44, после Ин. 21:24 или после Лк. 21:38². Тот факт, что в группе рукописей рассказ включается в Евангелие от Луки, заставляет некоторых ученых предположить, что, возможно, изначально он был частью этого Евангелия, тем более что по стилю изложения он больше подходит к Луке, чем к Иоанну³.

Как отмечает Мецгер, рассказ не был знаком ни одному из греческих отцов и учителей Церкви I и начала II тысячелетий, в том числе тем, кто оставили полные комментарии на четвертое Евангелие (Ориген в III веке, Иоанн Златоуст в IV веке) или его пересказ (Нонн Панополитанский в V веке). Даже Феофилакт Болгарский, составлявший свое полное толкование на Четвероевангелие на рубеже XI и XII веков, не упоминает об этом эпизоде. Первым греческим автором, упоминающим о нем, был Евфимий Зигабен, живший в первой половине XII века, однако и он утверждал, что точные списки Евангелия его не содержат⁴.

К сказанному следует добавить, что рассказ о женщине, взятой в прелюбодеянии, — единственный эпизод из четырех Евангелий, не входящий в круг ежедневных евангельских чтений Православной Церкви. Чтение за литургией

² *Мецгер Б.* Текстология Нового Завета. С. 220.

³ *Brown R. E.* The Gospel according to John (I–XII). P. 336.

⁴ *Мецгер Б.* Текстология Нового Завета. С. 219–220.

в день Пятидесятницы включает стихи Ин. 7:37–52 и 8:12, тогда как стихи 7:53–8:11, содержащие интересующий нас рассказ, при чтении полностью выпускаются. Это свидетельствует о том, что на момент составления византийского литургического лекционария этих стихов не было в рукописях, которыми пользовались составители.

Приведенные факты, как кажется, подтверждают предположение большинства ученых о том, что рассказ о женщине, взятой в прелюбодеянии, — поздняя интерполяция в текст четвертого Евангелия. Между тем, несмотря на наличие многих внешних и внутренних факторов, свидетельствующих против принадлежности отрывка к изначальному тексту Евангелия от Иоанна, есть несколько веских аргументов в пользу, во-первых, его весьма древнего происхождения и, во-вторых, его принадлежности к корпусу канонических Евангелий.

Евсевий
Кесарийский

По свидетельству Евсевия Кесарийского, автора «Церковной истории», Папий Иерапольский, живший во II веке, рассказывал «о женщине, которую обвиняли перед Господом во многих грехах. Рассказ этот есть в “Евангелии евреев”»⁵. Вероятнее всего, речь идет именно об этом эпизоде. Ссылка на него имеется также в «Апостольских постановлениях» (Didascalia apostolorum),



⁵ *Евсевий Кесарийский. Церковная история. 3, 39, 17 (GCS 9, 292). «Евангелие евреев» (или «Евангелие от евреев») — новозаветный апокриф, считавшийся священной книгой секты эвионитов.*

обычно датируемых IV веком: «Когда старцы поставили пред Ним другую некоторую согрешившую и, предоставив суд Ему, вышли, Он, сердцеведец Господь, после того как спросил ее, осудили ли ее старцы, а она сказала “нет”, сказал ей: “итак, иди, и Я не осуждаю тебя”»⁶. В IV веке на рассказ ссылается Дидим Слепец:

Дидим
Александрийский
(Слепец).
Современная
коптская
икона

Итак, мы находим в некоторых Евангелиях [такое повествование]: женщина, говорит, была осуждена Иудеями за грех и была послана на побиение камнями

на месте, где это было принято совершать. Спаситель, говорит, увидев ее и узрев, что они были готовы побить ее камнями, сказал намеревающимся бросить в нее камни: «Пусть тот, кто не грешил, возьмет камень и бросит его». Если кто-нибудь осознаёт себя не согрешившим, пусть, взяв камень, поразит ее. И никто не посмел [сделать это]. Осознавая в себе и разумея, что и они были в чем-то виновны, они не посмели поразить ее⁷.



Рассказ был известен западным отцам — блаженному Иерониму, Амвросию Медиоланско-

⁶ Апостольские постановления. 2, 24 (SC 320, 226).

⁷ Дидим Слепец. Толкование на Екклесиаста (Kommentar zum Ecclesiastes. S. 223).

му, блаженному Августину⁸. В «Письме к Студию» Амвросий цитирует Ин. 8:7–11 дословно, а остальные стихи пересказывает⁹. Иероним включил рассказ в Вульгату — латинский перевод Библии. В «Диалоге против пелагиан» он пишет, что в его времена рассказ присутствовал во многих кодексах — как латинских, так и греческих¹⁰. Августин подробно комментирует рассказ в своем толковании на Евангелие от Иоанна и упоминает о нем в трактате «Против прелюбодеев»¹¹.

Таким образом, несмотря на отсутствие во многих рукописях, рассказ был достаточно широко известен. Совокупность факторов заставляет предположить, что, хотя рассказ мог не входить в оригинальный текст Евангелия от Иоанна, он был частью изначального устного предания об Иисусе. По каким-то причинам он получил сначала бóльшую известность на Западе, чем на Востоке. Тем не менее языком оригинала является греческий, а не латинский.

В канонический текст Евангелия рассказ входил постепенно и лишь во II тысячелетии окончательно занял в нем то место, которое занимает сегодня. О причинах, по которым



Святитель
Амвросий
Медио-
ланский.
Мозаика.
XIII в.

⁸ См.: *O'Loughlin T.* A Woman's Plight and the Western Fathers. P. 87–99.

⁹ *Амвросий Медиоланский.* Письмо к Студию (PL 16, 1041).

¹⁰ *Иероним.* Диалог против пелагиан. 2, 17 (PL 23, 553).

¹¹ *Августин.* Толкование на Евангелие от Иоанна. 33, 4–6 (PL 35, 1648–1650); Против прелюбодеев. 2, 7 (PL 40, 474).

он оказался именно на этом месте, рассуждает епископ Кассиан (Безобразов):

Грех женщины был грех плоти. К Господу ее привели фарисеи и книжники (Ин. 8:3), и в начале Своей речи, следующей непосредственно за прорекаемым отрывком, Господь говорит фарисеям: *Вы суждите по плоти, Я не сужу никого* (Ин. 8:15). Господь не осудил грешницу. Но очень возможно, что за отрывком укрепилось его теперешнее место в Евангелии от Иоанна потому, что эпизод, несомненно исторический, относится по времени к посещению Господом Иерусалима в начале пути. Это могло быть известно носителям церковного предания, к которым и восходит текст Евангелия от Иоанна в его теперешнем составе. При таком решении текстуальной проблемы провокационный вопрос книжников и фарисеев был бы дальнейшим проявлением того нарастающего конфликта, которым отмечено пребывание Господа в Иерусалиме. Книжники и фарисеи поставили Господа перед альтернативой: или высказаться против Моисея (Ин. 8:5), или произнести приговор, на который Он не имел формального права. Господь избрал третью — противниками не предусмотренную — возможность: Он перенес решение вопроса в плоскость моральных оценок и отношений (Ин. 8:7). Он так же поступит и впоследствии, когда — тоже в Иерусалиме, но уже накануне Страстей — Его противники поставят Ему провокационный вопрос о подати Кесарю (Лк. 20:20–26)¹².

¹² Кассиан (Безобразов), *еп.* Христос и первое христианское покаяние. С. 51–52.

Епископ Кассиан напоминает о том, что известно немало *ἄγράφα* — «неписанных изречений Христа Спасителя и преданий о Его земной жизни, которые не вошли в Евангелия и тем не менее заслуживают полного нашего внимания»¹³. Подобного рода *ἄγράφα* (буквально: «незаписанные») встречаются в корпусе писаний Иоанна. В частности, в своем Первом послании он говорит: *И вот благо-вество, которое мы слышали от Него и возвещаем вам: Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы* (1 Ин. 1:5). Очевидно, что фраза *Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы*, согласно Иоанну, является подлинным речением Иисуса, однако она не вошла в канонические Евангелия. Вероятно, история с женщиной, взятой в прелюбодеянии, также первоначально относилась к неписанному, но безусловно достоверному преданию.

Связующим звеном между повествованием о споре фарисеев с Никодимом и рассказом о женщине, взятой в прелюбодеянии, является фраза: *И разошлись все по домам* (Ин. 7:53). Она добавлена в рукописях, содержащих этот рассказ, чтобы придать завершение спору фарисеев с Никодимом и создать «перебивку» между ним и тем, что за ним следует:

Иисус же пошел на гору Елеонскую. А утром опять пришел в храм, и весь народ шел к Нему. Он сел и учил их. Тут книжники и фарисеи привели к Нему женщину, взятую в прелюбодеянии, и, поставив ее посреди, сказали Ему: Учитель! эта женщина взята в прелюбодеянии; а Моисей в законе заповедал нам побивать таких камнями: Ты что скажешь? Говорили

¹³ Кассиан (Безобразов), еп. Лекции по Новому Завету. Евангелие от Иоанна. С. 151.

же это, искушая Его, чтобы найти что-нибудь к обвинению Его. Но Иисус, наклонившись низко, писал перстом на земле, не обращая на них внимания. Когда же продолжали спрашивать Его, Он, восклонившись, сказал им: кто из вас без греха, первый брось на нее камень. И опять, наклонившись низко, писал на земле. Они же, услышав то и будучи обличаемы совестью, стали уходить один за другим, начиная от старших до последних; и остался один Иисус и женщина, стоящая посреди. Иисус, восклонившись и не видя никого, кроме женщины, сказал ей: женщина! где твои обвинители? никто не осудил тебя? Она отвечала: никто, Господи. Иисус сказал ей: и Я не осуждаю тебя; иди и впредь не греши (Ин. 8:1–11).

В Евангелии от Иоанна гора Елеонская более нигде не упоминается, однако она неоднократно упоминается в синоптических Евангелиях. Евангелие от Луки содержит следующее свидетельство об Иисусе: *Днем Он учил в храме, а ночи, выходя, проводил на горе, называемой Елеонскою. И весь народ с утра приходил к Нему в храм слушать Его* (Лк. 21:37–38). Первые две фразы рассматриваемого отрывка следуют именно этому свидетельству. Однако в Евангелии от Луки оно отнесено к последним дням земной жизни Иисуса, после Его торжественного входа в Иерусалим, тогда как в данном случае действие должно происходить на празднике Кушцей или после него, но, во всяком случае, до входа в Иерусалим.

Термин «книжники», характерный для синоптических Евангелий, не встречается в Евангелии от Иоанна нигде, кроме настоящего отрывка.



Беседа
Христа
с апостолами
на горе
Елеонской.
Мозаика.
VI в.

Наличие в рассказе упоминаний о горе Елеонской и о книжниках, по мнению Р. Брауна¹⁴, служит косвенным свидетельством в пользу авторства Луки. Однако Н. Тимминс обращает внимание на то, что фраза ἄγουσιν δὲ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι γυναῖκα (буквально: «привели же книжники и фарисеи женщину») соответствует грамматическим конструкциям, употребляемым в нескольких местах Евангелия от Иоанна, в частности, в Ин. 11:47 (συνήγαγον οὖν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι συνέδριον — буквально: «итак, собрали первосвященники и фарисеи совет»), Ин. 11:57 (δεδώκεισαν δὲ οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι ἐντολάν — буквально: «дали же архиереи и фарисеи указание»), Ин. 18:18 (εἰστήκεισαν δὲ οἱ δοῦλοι καὶ οἱ ὑπηρέται ἀνθρακίαν — буквально: «разожгли же рабы и служители огонь»). Эти параллели, по мнению ученого, свидетельствуют в пользу авторства

¹⁴ Brown R. E. The Gospel according to John (I–XII). P. 333.

Иоанна¹⁵. Отметим, что в некоторых рукописях вместо «книжники и фарисеи» стоит «первосвященники и фарисеи» (οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι)¹⁶: это еще более приближает фразеологию рассказа к словоупотреблению Евангелия от Иоанна.

В кодексе Безы — древнейшей греческой рукописи, содержащей данный отрывок, — женщина, взятая «в прелюбодеянии» (ἐπὶ μοιχείᾳ), обозначена как взятая «в грехе» (ἐπὶ ἁμαρτίᾳ). Термин «прелюбодеяние» указывает на супружескую измену. Причастие «взятая» (κατελήμμενη) означает, что женщина была застигнута вместе с мужчиной на месте преступления. На это же указывает и формулировка, прозвучавшая из уст обвинителей. Ее буквальный перевод: «Эта женщина взята с поличным (ἐπ' αὐτοφώρῳ) в прелюбодеянии».

Похожая ситуация описана в рассказе о Сусанне из Книги пророка Даниила:

А оба старейшины, встав посреди народа, положили руки на голову ее. Она же в слезах смотрела на небо, ибо сердце ее упало на Господа. И сказали старейшины: «Когда мы ходили по саду одни, вошла эта с двумя служанками и затворила двери сада, и отослала служанок; и пришел к ней юноша, который скрывался там, и лег с нею. Мы находясь в углу сада и видя такое беззаконие, побежали на них, и увидели их совокупляющимися, и того не могли удержать, потому что он был сильнее нас и, отворив двери, выскочил. Но эту мы схватили и допрашивали: кто был этот юноша? но

¹⁵ Timmins N. G. Variation in Style in the Johannine Literature. P. 47.

¹⁶ Aland K. Synopsis quattuor Evangeliorum. P. 325.



она не хотела объявить нам. Об этом мы свидетельствуем». И поверило им собрание, как старейшинам народа и судьям, и осудили ее на смерть (Дан. 13:34–41).

Сусанна
и старцы.
П. Батони.
XVIII в.

Разница между рассказом о Сусанне и рассматриваемым нами повествованием заключается в том, что Сусанна была невиновна в приписанном ей грехе, тогда как женщина, о которой идет речь в настоящем случае, была виновна. В истории с Сусанной основной смысл рассказа заключается в том, что Даниил спасает ее, выявив в словах ее обвинителей признаки лжесвидетельства, тогда как в настоящем отрывке нет никаких признаков лжесвидетельства.

В законе Моисеевом содержится следующее предписание: *Если кто будет прелюбодействовать с женой замужнею, если кто будет прелюбодействовать с женою ближнего своего, — да будут преданы смерти и прелюбодей и прелюбодейка*

(Лев. 20:10). Именно на это предписание ссылались книжники и фарисеи. Однако во времена Иисуса оно уже не исполнялось. Зная о нравственном ригоризме Иисуса, фарисеи, возможно, надеялись, что Он призовет к буквальному исполнению предписания закона. Если же Он этого не сделает, они получили бы дополнительный повод к обвинению Его в неуважении к закону. Иисус в свойственной Ему манере не делает ни того, ни другого. Он переводит стрелку: переориентирует мысли Своих оппонентов с грехов женщины на их собственные грехи.

Книжники и фарисеи задавали вопрос Иисусу с целью искушить Его. Выражение *искушая Его* (πειράζοντες αὐτόν) многократно встречается в синоптических Евангелиях (Мф. 16:1; 19:3; 22:35; Мк. 8:11; 10:2; Лк. 10:25). В Евангелии от Иоанна оно встречается лишь один раз — в рассказе о том, как Иисус задал вопрос Филиппу, *испытывая его* (πειράζων αὐτόν); *ибо Сам знал, что хотел сделать* (Ин. 6:6).

Во многих случаях Иисус обращает острие Своего учения на внутренний мир собеседника, заставляя его взглянуть в собственные глубины, выявить собственное несовершенство, задуматься о своих недостатках. Как мы говорили в книге о Нагорной проповеди¹⁷, от внешних предписаний, призванных оградить общество от правонарушений и преступлений, Иисус обращается к тому, что происходит внутри человека, к его сердцу. Именно там сокрыт источник преступлений и грехов. По словам Иисуса, *из сердца исходят злые помыслы, убийства, прелюбодеяния, любодеяния, кражи, лжесвидетельства, хуления* (Мф. 15:19). Прелюбодеяние (μοιχεῖα) — тот самый грех, в котором была обвинена женщина, входит в этот список грехов, исходящих «из сердца».

¹⁷ См.: Иларион (Алфеев), митр. Иисус Христос. Жизнь и учение. Кн. II: Нагорная проповедь. С. 19–28.

Смысловой акцент рассматриваемого эпизода лежит не на прелюбодеянии, а на том, о чем Иисус неоднократно говорил Своим слушателям: человек не должен осуждать другого, будучи сам грешен. В Нагорной проповеди эта мысль выражена с предельной четкостью:

Не судите, да не судимы будете, ибо каким судом судите, таким будете судимы; и какою мерою мерите, такою и вам будут мерить. И что ты смотришь на сучок в глазе брата твоего, а бревно в твоём глазе не чувствуешь? Или как скажешь брату твоему: «дай, я выну сучок из глаза твоего», а вот, в твоём глазе бревно? Лицемер! вынь прежде бревно из твоего глаза и тогда увидишь, как вынуть сучок из глаза брата твоего» (Мф. 7:1–5).

Евангелист дважды упоминает о том, что Иисус «писал на земле». Что именно Он писал? В нескольких рукописях второе упоминание звучит так: «И опять, наклонившись низко, писал на земле грехи каждого из них (ἐνδὸς ἐκάστου αὐτῶν τὰς ἁμαρτίας)»¹⁸. Возможно, эта добавка отражает древнее предание, сопутствовавшее рассказу в устной традиции. По мнению Амвросия Медиоланского, Иисус мог писать на земле слова из Книги пророка Иеремии: «О, земля, земля!.. Запиши сих мужей оставленныхми...» (Иер. 22:29–30)¹⁹. Высказывают и иные предположения

¹⁸ Aland K. Synopsis quattuor Evangeliorum. P. 325.

¹⁹ Амвросий Медиоланский. Письмо к Студию (PL 16, 1041). По Синодальному переводу: *Запишите человека сего лишенным детей*. У Амвросия использовано слово *abdicatus*, означающее как «оставленный», так и «лишенный». Древнееврейское слово ערירי *ārîrî*, стоящее в оригинальном тексте Иер. 22:30, имеет оба этих значения.

относительно того, что Иисус мог писать на песке²⁰. Вполне вероятно, впрочем, что Иисус не писал ничего конкретного, а просто чертил линии на земле, размышляя о том, что происходило вокруг Него, или давая возможность фарисеям успокоиться, прежде чем Он заговорит с ними. Блаженный Августин толкует эту деталь аллегорически: закон Моисеев был написан перстом Божиим на каменных скрижалях для тех, у кого сердце было ожесточено; Господь пишет перстом на земле, потому что ожидает плодов²¹.

Слова *первый брось на нее камень* (Ин. 8:7) могут быть скрытой аллюзией на роль свидетелей, как она описана в законе Моисеевом: при приведении в исполнение смертного приговора через побивание камнями они должны первыми бросить камни, и лишь вслед за свидетелями это может сделать народ (Втор. 17:7).

Обращенные к женщине слова *иди и впредь не греши* имеют вербальное сходство с тем, что Иисус сказал исцеленному от расслабления: *Вот, ты выздоровел; не греши больше, чтобы не случилось с тобою чего хуже* (Ин. 5:14). Однако контекст двух высказываний разный. В первом случае мы не знаем, о каком грехе идет речь: слова Иисуса содержат намек на него как причину болезни, от которой человек только что исцелился, и одновременно предупреждение о последствиях, которые может иметь для него повторение этого греха. Во втором случае мы знаем, о каком грехе идет речь; знает об этом и собеседница Иисуса. Говоря: *и Я не осуждаю тебя*, — Иисус показывает, что суд Божий не имеет ничего общего с тем

²⁰ Краткий обзор мнений см., в частности, в: *Scott J. M. On the Trial of a Good Story*. P. 62–65.

²¹ *Августин*. Толкование на Евангелие от Иоанна. 33, 5 (PL 35, 1649).



линчеванием, которому женщина чуть было не подверглась. Одновременно словами *иди и впредь не греши* Иисус — в предельно деликатной форме — напоминает ей о пагубности греха, ставшего причиной того, что она только что пережила.

Рассказ проливает свет не столько на отношение Иисуса к прелюбодеянию и к касающимся его ветхозаветным предписаниям, сколько на Его отношение к человеку. Он безусловно считает прелюбодеяние грехом (Мф. 5:32; 15:19; 19:9, 18; Мк. 7:21; 10:11–12, 19; Лк. 16:18; 18:20), но осуждает не грешника, а грех. На это указывает в своем толковании рассказа блаженный Августин. По словам латинского учителя Церкви, ответ Иисуса книжникам и фарисеям свидетельствует о Его истинности, кротости и справедливости: «Он принес истину как Учитель, кротость как Освободитель, справедливость как Избавитель (*ergo attulit veritatem ut doctor, mansuetudinem ut liberator, iustitiam ut cognitor*)». Слова Иисуса, обращенные к женщине после того, как разошлись ее обвинители, Августин комментирует так: «Что же, Господи? Ты поощряешь грехи? Конечно, нет. Заметь,

Христос и грешница (Кто из вас без греха?).
В. Д. Поленов.
1886–1887 гг.

что следует далее: *иди и впредь не греши*. Значит, и Господь осудил, однако осудил грех, а не человека (*ergo et Dominus damnavit, sed peccatum, non hominem*)»²².

Трактат содержит предупреждение против чрезмерной надежды на милосердие Божие, которая ведет к оправданию греховного образа жизни. В то же время Августин предупреждает против отчаяния, которое заставляет человека забывать о Божием милосердии и думать, что по причине множества грехов он осужден на погибель:

Итак, люди подвергаются двоякой опасности, как надеясь, так и отчаиваясь (*et sperando et desperando*), — [подвергаются] через противоположные дела и противоположные расположения. Кто вводится в заблуждение, когда надеется? Тот, кто говорит: «Бог благ, Бог милосерд, буду делать то, что мне нравится, то, что [мне] угодно. Ослаблю поводья своих вожделий, исполню пожелания своей души. Почему это? Потому что Бог милосерд, Бог благ, Бог кроток (*mansuetus*)». Сии подвергаются опасности через надежду. Через отчаяние же — те, кто, впад в тяжкие прегрешения и полагая [в] себе, что кающиеся уже не могут быть прощены, и ставя себя с теми, кто без сомнения, достоин осуждения, говорят в самих себе: «Мы уже подлежим осуждению, [так] почему бы нам не делать то, что хотим, с решимостью гладиаторов, обреченных на меч?» По этой причине тягостны отчаявшиеся: ведь им уже нечего бояться, и [потому]

²² *Августин*. Толкование на Евангелие от Иоанна. Трактат. 33, 6 (PL 35, 1650).



Христос
и греш-
ница.

Г. И. Се-
мирадский.
1873 г.

они [сами] чрезвычайно страшны. Этих губит отчая-
ние, тех — надежда²³.

Мы начали эту главу с утверждения о том, что рассказ о женщине, взятой в прелюбодеянии, — одна из самых трогательных евангельских историй. Вне зависимости от данных текстуальной критики, очевидно, что такой рассказ не мог быть просто сочинен в позднейшую эпоху. Предположение о том, что он появился в первой половине II века и был вызван спорами в раннехристианской Церкви о том, насколько строго следует наказывать плотские грехи²⁴, не выдерживает критики.

Предположить, что кто-то «досочинил» эту историю в III или IV веке, невозможно, поскольку она резко контрастирует с покаянной дисциплиной Церкви этого

²³ *Августин*. Толкование на Евангелие от Иоанна. Тракта. 33, 8 (PL 35, 1651).

²⁴ Такое мнение высказано, в частности, в: *Campenhausen H. E., von. Zur Perikope von der Ehebrecherin*. P. 164–175.

периода — как на Востоке, так и на Западе. Напротив, очень легко предположить, что по нравственным соображениям именно в этот период история была удалена из многих рукописей Евангелия. Такую догадку высказывал еще блаженный Августин: «Некоторые маловерные или, лучше, враги истинной веры, как я полагаю, боясь подать своим женам [повод] безнаказанно грешить, удалили из своих рукописей прощение Господом прелюбодейцы — так, будто Тот, Кто сказал *впредь не греши*, дал разрешение на грех»²⁵.

Причины, по которым рассматриваемый эпизод вошел не во все рукописи, содержащие канонический текст Нового Завета, могут быть разными. Однако очевидно, что в том месте Евангелия от Иоанна, в котором он окончательно закрепился, он отнюдь не представляет из себя «заплату из небеленой ткани» (Мф. 9:16). Даже если он, как кажется, разрывает ткань диалогов Иисуса с иудеями, он тематически тесно связан с предшествующим и последующим повествованием Евангелия. И не только со словами: *Вы суждите по плоти; Я не сужу никого* (Ин. 8:15). Он имеет также связь с беседой с Никодимом, где Иисус говорит: *Ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был чрез Него* (Ин. 3:17). И со словами Иисуса: *Не суждите по наружности, но суждите судом праведным* (Ин. 7:24).

Нельзя также не указать на то, что 8-я глава Евангелия от Иоанна начинается с того, что Иисус спасает женщину от побиения камнями, а заканчивается тем, что иудеи берут в руки камни, чтобы забросать ими Его Самого (Ин. 8:59).

²⁵ Августин. Против прелюбодеев. 2, 7 (PL 40, 474).



Христос
и греш-
ница.
Тициан.
1508–
1510 гг.

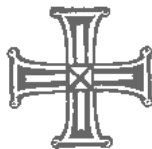
Безусловная достоверность рассказа подтверждается его полным соответствием тому образу Иисуса, который возникает при чтении всех четырех Евангелий. Несмотря на разницу в расстановке акцентов, все четыре евангелиста рисуют цельный образ Учителя, Который во всех ситуациях действует четко и последовательно. Его поведение в эпизоде, вошедшем в Евангелие от Иоанна, напоминает то, как Он вел Себя в других случаях, когда фарисеи, «искушая Его», задавали Ему сложные и двусмысленные вопросы. Все попытки уловить Его в словах ни к чему не приводили: на двусмысленные вопросы он давал однозначные ответы, не оставлявшие Его противникам никакого пространства для дальнейших споров.

Однако главным, на что обращает внимание читателя автор истории, является отнюдь не мастерство, с которым Иисус избегает прямых ответов, а Его отношение к оказавшемуся перед Ним человеку. Наиболее сильным

моментом всего рассказа является диалог Иисуса с женщиной. Иисус ни одним словом не осуждает ее, несмотря на то, что ее грех был очевиден. В этом Он напоминает отца из притчи о блудном сыне: как отец безоговорочно и сразу восстанавливает вернувшегося из далекой страны сына в сыновнем достоинстве (Лк. 15:22–24), так и Иисус восстанавливает женщину в ее поправном человеческом достоинстве.

Вырывая женщину из рук мужчин, готовых забросать ее камнями, Иисус не только спасает ее жизнь — Он дарует ей прощение греха. Безграничная душевная щедрость Иисуса — Бога и человека в одном лице — в полной мере проявляется в этом поступке, на который не был способен ни один из окружавших Его людей.

Рассказ полностью соответствует тому общему представлению об Иисусе как основателе новой религии в противовес старой, утратившей легитимность, которое просматривается в Евангелии от Иоанна на всем его протяжении. Контрастные понятия закона, с одной стороны, и благодати и истины — с другой, противопоставленные друг другу уже в прологе (Ин. 1:17), ярко иллюстрируются этим рассказом. Книжники и фарисеи, окружившие несчастную жертву и готовые побить ее камнями, олицетворяют ригоризм и жестокость старой, уходящей религии. Новое религиозное сознание, рождающееся в учении и деяниях Иисуса, представляет полную ему противоположность.



Глава 8

СЕМЯ

АВРААМОВО





В главе 8-й Евангелия от Иоанна полемика Иисуса с иудеями достигает апогея. Вся эта глава после вставленного в нее рассказа о женщине, взятой в прелюбодеянии, состоит из диалогов Иисуса с иудеями. При этом слова Иисуса обращены как к «народу» в целом (Ин. 8:12), так и к отдельным группам — «фарисеям» (Ин. 8:13–20), «иудеям» (Ин. 8:21–30, 33–59), «уверовавшим в Него иудеям» (Ин. 8:31–32). Диалоги носят остро полемический, конфликтный характер.

В общей сложности глава включает три диалога. Первый начинается со слов *Опять говорил Иисус к народу*; его сквозной темой является «свидетельство» Иисуса о Самом Себе (Ин. 8:12–20). Второй диалог начинается со слов *Опять сказал им Иисус* и посвящен преимущественно предсказанию Иисуса о Своей смерти (Ин. 8:21–30). В третьем диалоге — наиболее продолжительном — доминирует образ Авраама, вокруг которого вращается весь спор (Ин. 8:31–59). Первый диалог происходит у сокровищницы храма (Ин. 8:20), второй и третий — в необозначенном месте храма (Ин. 8:59). Вся полемика, таким образом, разворачивается внутри храмового пространства.





«Я ЗНАЮ, ОТКУДА ПРИШЕЛ»

Сокровищница храма находилась во Дворе женщин — открытого пространства внутри храмового комплекса. Двор был окружен колоннадой, и между колоннами размещались тринадцать ящиков цилиндрической формы, куда опускались денежные пожертвования. В Евангелии от Луки рассказывается о том, как *сел Иисус против сокровищницы и смотрел, как народ кладет деньги в сокровищницу. Многие богатые клали много. Придя же, одна бедная вдова положила две лепты, что составляет кодрант* (Мк. 12:41–42).

Очевидно, Иисус нередко приходил в это место храма, куда наряду с мужчинами допускались женщины. Двор женщин был удобной площадкой и для наблюдений за людьми, и для бесед с ними. Там и происходит беседа с иудеями, описанная в Евангелии от Иоанна:

Опять говорил Иисус к народу и сказал им: Я свет миру; кто последует за Мною, тот не будет ходить во тьме, но будет иметь свет жизни. Тогда фарисеи сказали Ему: Ты Сам о Себе свидетельствуешь, свидетельство Твое не истинно. Иисус сказал им в ответ: если Я и Сам о Себе свидетельствую, свидетельство Мое истинно; потому что Я знаю, откуда пришел и куда

иду; а вы не знаете, откуда Я и куда иду. Вы суждите по плоти; Я не сужу никого. А если и сужу Я, то суд Мой истинен, потому что Я не один, но Я и Отец, пославший Меня. А и в законе вашем написано, что двух человек свидетельство истинно. Я Сам свидетельствую о Себе, и свидетельствует о Мне Отец, пославший Меня. Тогда сказали Ему: где Твой Отец? Иисус отвечал: вы не знаете ни Меня, ни Отца Моего; если бы вы знали Меня, то знали бы и Отца Моего. Сии слова говорил Иисус у сокровищницы, когда учил в храме; и никто не взял Его, потому что еще не пришел час Его (Ин. 8:12–20).

Можно предположить, что перед нами не целая беседа, а отрывок: евангелист выбрал из беседы самое, на его взгляд, существенное и представил читателю суммарное изложение того, что Иисус говорил у сокровищницы. В этом суммарном изложении присутствуют четыре основные темы: 1) Иисус — свет миру; 2) Иисус свидетельствует о Самом Себе; 3) Иисус говорит о Своей судебной власти; 4) Иисус говорит о Своем Отце.

Тема света будет рассмотрена нами в главе 11-й вместе с другими высказываниями Иисуса о Себе как о свете.

Тема свидетельства Иисуса о Самом Себе продолжает разговор, начатый в главе 5-й. На первый взгляд, то, что Иисус провозглашает здесь, кажется противоречащим тому, что утверждалось там. Там Иисус говорит: *Если Я свидетельствую Сам о Себе, то свидетельство Мое не есть истинно* (Ин. 5:31). Теперь иудеи фактически повторяют то, что Он говорил тогда: *Ты Сам о Себе свидетельствуешь, свидетельство Твое не истинно*. И тогда Иисус, как бы опровергая Свои прежние слова, говорит: *Если Я и Сам о Себе*

свидетельствую, свидетельство Мое истинно. Как понимать эти утверждения?

В речи Иисуса всегда была логика, и Его утверждения никогда не были взаимоисключающими. Но одно суждение могло развивать и дополнять предыдущее. Именно так происходит в настоящем случае. Первое утверждение следует понимать в том смысле, что «если бы только Я один свидетельствовал Сам о Себе, Мое свидетельство не заслуживало бы доверия». Второе утверждение имеет следующий смысл: «Если бы Мое свидетельство было голословным, не подтвержденным делами, тогда оно не было бы истинным, но Мои дела подтверждают Мое свидетельство». Таким образом, выстраивается логическая цепочка: Мое свидетельство заслуживает доверия, во-первых, потому, что оно подтверждается свидетельством Отца; во-вторых, потому, что оно подтверждается Моими делами.

Ссылаясь на закон Моисеев, Иисус суммирует то, что сказано в двух заповедях из Второзакония: *По словам двух свидетелей, или трех свидетелей, должен умереть осуждаемый на смерть: не должно предавать смерти по словам одного свидетеля* (Втор. 17:6); *Недостаточно одного свидетеля против кого-либо в какой-нибудь вине и в каком-нибудь преступлении и в каком-нибудь грехе, которым он согрешил: при словах двух свидетелей, или при словах трех свидетелей состоится [всякое] дело* (Втор. 19:15).

Эти заповеди служили основанием для судебной практики в древнем Израиле. Иисус переносит их на Свою ситуацию и развивает в двух направлениях. С одной стороны, Он говорит о том, что Он и Отец вместе обладают полнотой судебной власти: Отец — как Бог, Он — как Сын Человеческий (Ин. 5:27). С другой стороны, Он подчеркивает,

что Его *свидетельство* истинно, потому что вместе с Ним свидетельствует Отец.

Буквальное толкование предписаний закона Моисеева предполагает наличие двух свидетелей помимо того, кто свидетельствует о себе сам. В диалоге с иудеями после исцеления расслабленного Иисус говорил о двух свидетелях — о Своем Отце и об Иоанне Крестителе (Ин. 5:31–38). Сейчас Иисус тоже говорит о двух свидетелях, но одним из них оказывается Он Сам. По мнению некоторых ученых, под двумя свидетелями следует понимать Отца и приносящего Ему Сына, Которые вдвоем свидетельствуют об Иисусе как Сыне Человеческом¹.

Тема суда является сквозной для четвертого Евангелия начиная опять же с беседы с Никодимом: *Ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был чрез Него. Верующий в Него не судится, а неверующий уже осужден, потому что не уверовал во имя Единородного Сына Божия* (Ин. 3:17–18). В диалоге с иудеями после



Христос
беседует
с Нико-
димом.
К. А. Коро-
вин.
1884 г.

¹ Charlier J.-P. L'exégèse johannique d'un précepte légal. P. 514.

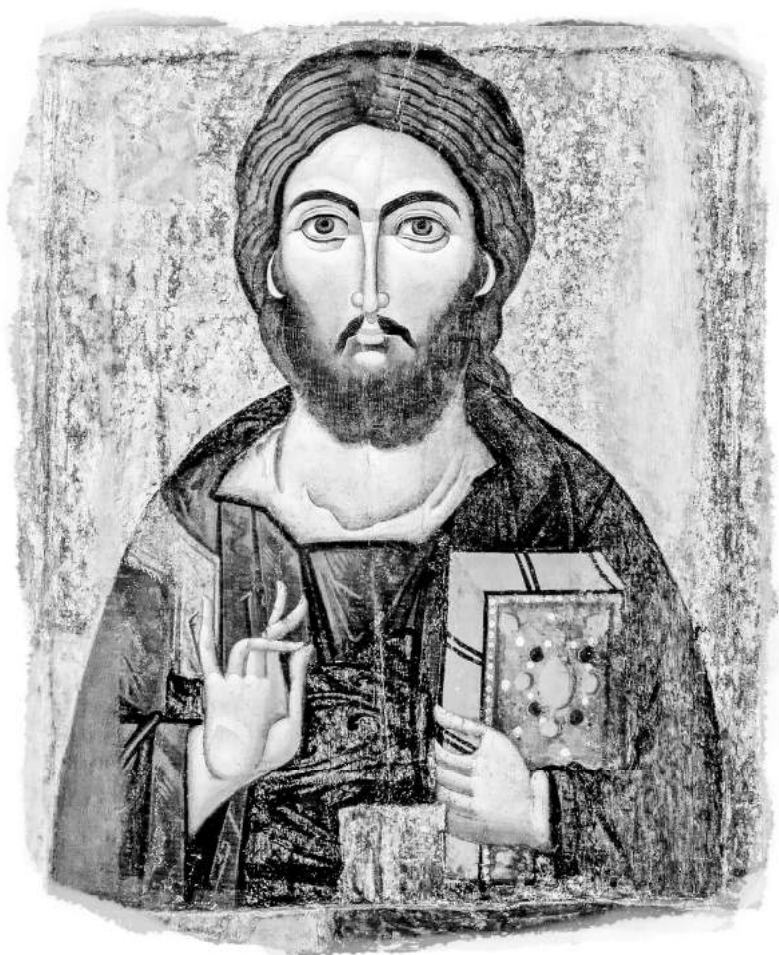
исцеления расслабленного Иисус говорит о том, что *Отец и не судит никого, но весь суд отдал Сыну* (Ин. 5:22). На празднике Кущей Иисус говорит иудеям: *Не судите по наружности, но судите судом праведным* (Ин. 7:24). Наконец, Он отказывается вершить суд над женщиной, взятой в прелюбодеянии (Ин. 8:10–11).

Суд Иисуса является судом богочеловеческим и тем кардинально отличается от обычного человеческого суда: *Вы судите по плоти; Я не сужу никого. А если и сужу Я, то суд Мой истинен, потому что Я не один, но Я и Отец, пославший Меня*. Под судом *по плоти* понимается суд, осуществляемый на основе внешних, видимых признаков совершённого человеком проступка или преступления. Слова *Я не сужу никого* указывают на отказ Иисуса осуществлять такого рода суд (что было продемонстрировано в истории с женщиной, взятой в прелюбодеянии). Какой же суд вершит Иисус? Тот, который осуществляется Им вместе с Отцом. Он вершит его как Сын Человеческий, но смотрит на людей глазами Божиими. И главным критерием оказывается не внешнее поведение человека, а то, что у него внутри.

Тема единства Сына с Отцом, проходящая через все четвертое Евангелие, здесь приобретает неожиданный разворот. В ответ на очередное, дважды повторенное утверждение о том, что Он послан Отцом, Иисус слышит от иудеев вопрос: *где Твой Отец?* На этот вопрос Он неоднократно отвечал в Своей проповеди — например, когда называл Отца «Сущим на небесах» (Мф. 6:9), то есть находящимся вне земных пространственных категорий, или когда утверждал, что *Бог есть дух* (Ин. 4:24), то есть Он не имеет материального тела и не ограничен физическими характеристиками.

Однако вопрос иудеев носит не философский, а практический характер. Совсем недавно в ответ на слова Иисуса

Христос
Вседержи-
тель.
Икона.
XIII в.



о том, что Он сошел с небес, они роптали: *не Иисус ли это, сын Иосифов, Которого отца и Мать мы знаем? Как же говорит Он: я сшел с небес?* (Ин. 6:42). Земное происхождение Иисуса, наличие у Него земных родителей — вот что более всего смущало иудеев. Они не могли поверить в то, что Он — Бог и человек одновременно.

На это Он и указывает в Своем ответе: *Вы не знаете (οἴδατε) ни Меня, ни Отца Моего; если бы вы знали (ᾔδειτε) Меня, то знали бы (ἂν ᾔδειτε) и Отца Моего* (Ин. 8:19). Ключевым здесь становится глагол εἶδω, переведенный как



Апостол
Филипп.
Эль Греко.
1610–
1614 гг.

«знать», но имеющий более широкий спектр значений, включая «видеть», «созерцать», «смотреть», «познавать». Видение и познание Отца происходит через Иисуса. Об этом Иисус скажет на Тайной Вечере в диалоге с Филиппом: *Если бы вы знали (ἐγνώκατε) Меня, то знали бы (γνώσεσθε) и Отца Моего. И отныне знаете (γινώσκετε) Его и видели (ἑώρακατε) Его* (Ин. 14:7).

В беседе с Филиппом глаголы γινώσκω («знать») и ὁράω («видеть», «быть зрячим», «созерцать») выполняют те же функции, что глагол εἶδω («знать», «видеть») в рассматриваемой беседе с иудеями. Однако если иудеев Иисус обличает за то, что они *не знают* Отца, потому что не уверовали в Сына, то ученикам на Тайной Вечере Он, наоборот, скажет о том, что, уверовав в Сына, они одновременно *увидели* и *познали* Отца. Невидимый и непознаваемый Бог становится видимым и познаваемым через Своего Единородного Сына.

Слова Иисуса *Я знаю, откуда пришел и куда иду; а вы не знаете, откуда Я и куда иду* (Ин. 8:14) созвучны тому, что Иисус говорил Никодиму о Святом Духе: *Дух дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит* (Ин. 3:8). И Дух, и Сын имеют предвечное бытие у Отца: Они от Отца приходят и к Отцу возвращаются. Иисус знает, что Ему надлежит умереть, но знает также, что через смерть Он вернется туда, откуда пришел. Иудеи же не знают об этом, ибо не верят в то, что Иисус говорит им о Своем единстве с Отцом.



«ОТ НАЧАЛА СУЩИЙ»

Второй диалог Иисуса с иудеями, как может показаться, не является прямым продолжением первого. Возможно, он происходил в другое время. Связующим звеном, однако, является формула: *вы не знаете, откуда Я и куда иду*. В первом случае иудеи не отреагировали на нее. Во втором диалоге она модифицируется, тем самым получая толкование и развитие:

Опять сказал им Иисус: Я отхожу, и будете искать Меня, и умрете во грехе вашем. Куда Я иду, туда вы не можете прийти. Тут Иудеи говорили: неужели Он убьет Сам Себя, что говорит: «куда Я иду, вы не можете прийти»? Он сказал им: вы от нижних, Я от вышних; вы от мира сего, Я не от сего мира. Потому Я и сказал вам, что вы умрете во грехах ваших; ибо если не уверуете, что это Я, то умрете во грехах ваших. Тогда сказали Ему: кто же Ты? Иисус сказал им: от начала Сущий, как и говорю вам. Много имею говорить и судить о вас; но Пославший Меня есть истинен, и что Я слышал от Него, то и говорю миру. Не поняли, что Он говорил им об Отце.

Итак, Иисус сказал им: когда вознесете Сына Человеческого, тогда узнаете, что это Я и что ничего не делаю

от Себя, но как научил Меня Отец Мой, так и говорю. Пославший Меня есть со Мною; Отец не оставил Меня одного, ибо Я всегда делаю то, что Ему угодно. Когда Он говорил это, многие уверовали в Него (Ин. 8:21–30).

Тематически этот диалог тесно связан с тем, что Иисус говорил иудеям на празднике Кущей. Там иудеи сначала утверждали, что знают, откуда Он, тогда как Христос, когда придет, *никто не будет знать, откуда Он*. Затем, в ответ на слова Иисуса о том, что Он идет к Пославшему Его и что они не могут прийти туда, где Он, они стали спрашивать друг друга, не собирается ли Он *идти в Еллинское рассеяние и учить Еллинов*. Беседа заканчивается недоуменным вопросом иудеев: *Что значат сии слова, которые Он сказал: будете искать Меня, и не найдете; и где буду Я, туда вы не можете прийти?* (Ин. 7:27–36). Вопрос повисает в воздухе: ответа на него иудеи не получают.

То, что было сказано тогда, Иисус здесь повторяет почти дословно: *Куда Я иду, туда вы не можете прийти*. На этот раз иудеи задаются вопросом, не собирается ли Он покончить с Собой. Вновь, как и во многих других случаях, Иисус посылает им ясный сигнал, но в их извращенном и приземленном сознании он преломляется таким образом, что они слышат в Его словах совсем не то, что в них заложено. И происходит это, как и в других случаях, потому, что Он — *от вышних* (ἐκ τῶν ὀψων), они — *от нижних* (ἐκ τῶν κάτω), Он — *не от мира сего*, они — *от мира сего*; Он говорит им о небесном, они способны слышать только о земном (Ин. 3:12).

Преодолеть эту дистанцию между вышним и нижним, небесным и земным, они могли бы с помощью веры. Но

именно отсутствие у них веры делает их неспособными воспринять Его послание. Поэтому Он и предсказывает им сначала, что они умрут во грехе своем, а потом — дважды — что они умрут во грехах своих. Выражение «умереть во грехе своем» имеет библейские корни (Иез. 3:18 по переводу Семидесяти). Под «грехом» в данном случае понимается грех неверия, обесценивающий в глазах Иисуса всю фарисейскую праведность, тогда как под «грехами» следует понимать греховный образ жизни в целом.

Уместно вновь вспомнить эпизод с женщиной, взятой в прелюбодеянии. Там Иисус заставил тех, кто пришли с обвинениями в адрес женщины, задуматься о своих грехах (Ин. 8:7). Здесь Он указывает иудеям на их грехи, от ответственности за которые они могут избавиться только одним способом — уверовав в Него как в Агнца Божия, *Который берет на Себя грех мира* (Ин. 1:29). Иисус пришел *не судить мир, но спасти* (Ин. 12:47). Не уверовав в Него, иудеи сами себя осудили: *Если бы Я не пришел и не говорил им, то не имели бы греха; а теперь не имеют извинения во грехе своем* (Ин. 15:22).

Во что должны уверовать иудеи? Ответ на этот вопрос отчасти зависит от толкования греческого текста, а также от того, какой арамейский² оригинал мог за ним стоять. Прежде всего следует рассмотреть слова: *Если не уверуете, что это Я*. Греческий текст здесь содержит словосочетание ἐγώ εἰμι (буквально: «Я есмь»), которое, как мы отметили при рассмотрении беседы Иисуса с самарянкой, по значению соответствует священному имени Божию יהוה *Yahwē* (Яхве, Иегова), переводимому как «Я есмь» или «Я есмь Сущий». Вполне вероятно, что

² О ветхозаветной основе этих выражений см. в: *Schreiner T. R. The King in His Beauty. P. 516–519.*



Иисус и са-
марянка.
Веронезе.
1585 г.

Иисус здесь отождествил Себя с Богом и Его слова имели следующий смысл: «Если не уверуете, что Я есмь Сущий, то умрете во грехах ваших».

В Евангелии от Иоанна словосочетание $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota$ многократно встречается как часть формулы, в которой Иисус прилагает к Себе тот или иной образ, например: *Я есмь хлеб жизни, Я есмь свет миру, Я есмь дверь, Я есмь лоза истинная*. В эти случаях $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota$ не является греческим эквивалентом священного имени Божия. Иное дело, когда $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota$ встречается без предиката. В этих случаях весьма вероятно, что Иисус применяет к Себе священное имя Божие. Вот лишь несколько примеров:

Ибо если не уверуете, что это Я, то умрете во грехах ваших (Ин. 8:24).

Когда вознесете Сына Человеческого, тогда узнаете, что это Я (Ин. 8:28).

Прежде нежели был Авраам, Я есмь (Ин. 8:58).

Теперь сказываю вам, прежде нежели то сбылось, дабы, когда сбудется, вы поверили, что это Я (Ин. 13:19).

Во всех перечисленных случаях, из которых три относятся к рассматриваемой беседе с иудеями, словосочетание $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota$ может быть эквивалентом еврейского $\text{אֲנִי} \ Yahw\bar{e}$ («Я есмь»). Подобное словоупотребление мы находим и в синоптических Евангелиях, например в предсказании Иисуса о лжепророках: *Берегитесь, чтобы кто не прельстил вас, ибо многие придут под именем Моим и будут говорить, что это Я ($\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota$)*» (Мк. 13:5–6; ср. Лк. 21:8). Эти слова могут быть поняты в том смысле, что лжепророки будут выдавать себя за Христа (так они поняты в Мф. 24:5). Но нельзя исключить и такое толкование: многие придут под именем Иисуса и будут выдавать себя за Бога, тогда как истинным Богом является Иисус.

Предположение о том, что Иисус применял к Себе священное имя Божие, находит подтверждение в сцене ареста Иисуса, как она описана в четвертом Евангелии. На вопрос Иисуса *кого ищете?* пришедшие за Ним служители от первосвященников и фарисеев отвечают: *Иисуса Назорея*. И когда Он говорит им: *это Я ($\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota$)*, — вместо того, чтобы немедленно схватить Его, они отступают назад и падают на землю (Ин. 18:4–6). Такое поведение можно объяснить тем, что служители, будучи иудеями по вероисповеданию, услышали из уст Иисуса священное имя Божие, и падение на землю было их естественной реакцией на звуки, которые смертным запрещалось и произносить, и слышать.

Предположение о том, что в рассматриваемой беседе с иудеями Иисус тоже употребил это священное имя, подтверждается тем, что Он говорит далее, после того, как Его прямо спросили: *Кто же Ты?* В Синодальном переводе Его ответ передан так: *От начала Сущий, как и говорю вам*. Такое чтение избрано для передачи греческой фразы

τὴν ἀρχὴν ὅ τι καὶ λαλῶ ὑμῖν. Между тем эта фраза представляет собой одно из самых трудных для понимания мест Священного Писания³.

В 382 году, переводя Евангелие от Иоанна на латинский язык, Блаженный Иероним избрал для этой фразы следующий вариант перевода: *Principium quia et loquor vobis* («Начало, как и говорю вам»). Похожий вариант перевода дает славянская Библия: «Начаток, яко и глаголю вам».

Однако во многих современных переводах фраза понимается совсем по-иному: «(Я есмь) то, что с самого начала говорю вам». Некоторые также предлагают понимать τὴν ἀρχὴν в значении ὅλως («вообще») и читать фразу с вопросительным знаком: «Зачем вообще Я говорю с вами?» Последнее предложение отчасти подтверждается толкованием Златоуста, который передает смысл рассматриваемой фразы следующим образом: «Это значит вот что: вы недостойны даже слушать слова Мои, не только знать, кто Я, потому что вы все говорите с намерением искусить Меня и насколько не внимаете словам Моим»⁴.

Смысл интересующей нас фразы зависит от понимания выражения τὴν ἀρχὴν, представляющего собой винительный падеж существительного ἡ ἀρχή. Анализ употребления этого выражения в классической греческой литературе, сделанный Х. Карагунисом, показывает, что его смысл меняется в зависимости от предполагаемого контекстом предлога и может означать «от начала», «в начале», «из начала», «сначала». В данном случае, по мнению ученого, он

³ См.: *Rico C.* Jn 8:25 au risque de la philologie. P. 596–627.

⁴ *Иоанн Златоуст.* Беседы на Евангелие от Иоанна. 53, 1 (PG 59, 293). Рус. пер.: С. 348.

должен означать «от начала»⁵. Вывод современного греческого ученого в целом подтверждает тот вариант, который в XIX веке избрали авторы русского Синодального перевода и который отличается от многих современных версий.

Термин ἀρχή («начало») тематически связывает ответ Иисуса с первым стихом четвертого Евангелия: *В начале (ἐν ἀρχῇ) было Слово*. Называя Себя Сущим *от начала*, Иисус в очередной раз говорит о Своем вечном бытии у Бога как Единородного Сына Божия. И вновь напоминает иудеям, что Он послан Отцом. И в очередной раз они не понимают Его.

Несколько раз в диалоге с иудеями Иисус употребляет глаголы «говорить» и «делать». Эти глаголы указывают на две стороны Его служения: Он учит посредством слов и дел (чудес, знамений). В обеих сторонах Его служения проявляется Его единство с Отцом, которое раскрывается через серию утверждений: 1) Сын Божий говорит миру то, что слышал от Отца; 2) Он говорит, как научил Его Отец; 3) Он ничего не делает от Себя, но как научил Его Отец; 4) Он всегда делает то, что угодно Отцу.

Иисус вновь обращается к тому, что станет завершением Его земного служения, — к Своей смерти на кресте. Говоря о ней, Иисус употребляет глагол ὑψώω, означающий «возносить», «возвышать», «воздвигать». Этот же глагол был употреблен в беседе с Никодимом: *И как Моисей вознес змию в пустыне, так должно вознесу быть Сыну Человеческому* (Ин. 3:14). Там он определенно указывал на крест, здесь он одновременно указывает на возвращение Сына к Отцу — туда, откуда Он пришел.

⁵ Caragounis Ch. What Did Jesus Mean by τὴν ἀρχὴν in John 8:25? P. 129–147.

Отец не оставил Меня одного — эти слова тоже звучат как пророчество о крестной смерти. Когда Сын Божий будет висеть на кресте, окружающие услышат Его крик: *Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?* (Мф. 27:46; Мк. 15:34). Изнемогая от физической боли и одиночества, Иисус как человек будет испытывать муки богооставленности. Он знает, что Ему предстоит пройти через это страдание, и сейчас, в беседе с иудеями, говорит, что Бог не оставляет Его, ибо Он всегда делает *то, что Ему угодно*. Богу было угодно послать Своего возлюбленного Сына в мир, и Богу будет угодно отдать Его в жертву за спасение мира. Сын Божий безропотно, с полным доверием к Отцу принимает этот жребий.





«ПРЕЖДЕ НЕЖЕЛИ БЫЛ АВРААМ, Я ЕСМЬ»

Второй диалог закончился тем, что многие, слыша слова Иисуса, уверовали в Него. Третий диалог начинается с обращения к этим уверовавшим. Однако в следующей же реплике собеседников Иисуса мы узнаем отнюдь не Его учеников и последователей, а все тех же оппонентов, оспаривающих Его учение. Диалог, начавшийся с обращения к уверовавшим, заканчивается тем, что собеседники Иисуса берут в руки камни, чтобы побить Его. Именно в этом диалоге они слышат в свой адрес самые жесткие и оскорбительные слова из всех, когда-либо произнесенных Иисусом:

Тогда сказал Иисус к уверовавшим в Него Иудеям: если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики, и познаёте истину, и истина сделает вас свободными. Ему отвечали: мы семя Авраамово и не были рабами никому никогда; как же Ты говоришь: сделаетесь свободными? Иисус отвечал им: истинно, истинно говорю вам: всякий, делающий грех, есть раб греха. Но раб не пребывает в доме вечно; сын пребывает вечно. Итак, если Сын освободит вас, то истинно свободны будете. Знаю, что вы семя Авраамово; однако ищите убить Меня, потому что слово Мое не вмещается



Явление
ангела
Аврааму.
Тьеполо.
Фреска.
1725 г.

в вас. Я говорю то, что видел у Отца Моего; а вы делаете то, что видели у отца вашего.

Сказали Ему в ответ: отец наш есть Авраам. Иисус сказал им: если бы вы были дети Авраама, то дела Авраамовы делали бы. А теперь ищите убить Меня, Человека, сказавшего вам истину, которую слышал от Бога: Авраам этого не делал. Вы делаете дела отца вашего.

На это сказали Ему: мы не от любодеяния рождены; одного Отца имеем, Бога. Иисус сказал им: если бы Бог был Отец ваш, то вы любили бы Меня, потому что Я от Бога исшел и пришел;

ибо Я не Сам от Себя пришел, но Он послал Меня. Почему вы не понимаете речи Моей? Потому что не можете слышать слова Моего. Ваш отец диавол; и вы хотите исполнять похоти отца вашего. Он был человекоубийца от начала и не устоял в истине, ибо нет в нем истины. Когда говорит он ложь, говорит свое, ибо он лжец и отец лжи. А как Я истину говорю, то не верите Мне. Кто из вас обличит Меня в неправде? Если же Я говорю истину, почему вы не верите Мне? Кто от Бога, тот слушает слова Божии. Вы потому не слушаете, что вы не от Бога.

На это Иудеи отвечали и сказали Ему: не правду ли мы говорим, что Ты Самарянин и что бес в Тебе? Иисус отвечал: во Мне беса нет; но Я чту Отца Моего, а вы

бесчестите Меня. Впрочем Я не ищу Моей славы: есть Ищущий и Судящий. Истинно, истинно говорю вам: кто соблюдет слово Мое, тот не увидит смерти вовек. Иудеи сказали Ему: теперь узнали мы, что бес в Тебе. Авраам умер и пророки, а Ты говоришь: кто соблюдет слово Мое, тот не вкусит смерти вовек. Неужели Ты больше отца нашего Авраама, который умер? и пророки умерли: чем Ты Себя делаешь? Иисус отвечал: если Я Сам Себя славлю, то слава Моя ничто. Меня прославляет Отец Мой, о Котором вы говорите, что Он Бог ваш. И вы не познали Его, а Я знаю Его; и если скажу, что не знаю Его, то буду подобный вам лжец. Но Я знаю Его и соблюдаю слово Его. Авраам, отец ваш, рад был увидеть день Мой; и увидел и возрадовался. На это сказали Ему Иудеи: Тебе нет еще пятидесяти лет, — и Ты видел Авраама? Иисус сказал им: истинно, истинно говорю вам: прежде нежели был Авраам, Я есмь.

Тогда взяли камень, чтобы бросить на Него; но Иисус скрылся и вышел из храма, пройдя посреди них, и пошел далее (Ин. 8:31–59).

Первый вопрос, который возникает при чтении этого текста: кто собеседники Иисуса? Если на протяжении всего диалога имеется в виду одна и та же группа слушателей, то почему вначале она названа «уверовавшими в Него Иудеями», а на протяжении всего диалога она ведет себя по отношению к Иисусу агрессивно и заканчивает покушением на Его жизнь? Каким образом уверовавшие в Иисуса иудеи могли так быстро, после первой же обращенной к ним фразы, «разувериться» и превратиться в Его неприимых оппонентов?

Здесь можно вспомнить о том, как при посещении синагоги в Назарете Иисус, прочитав отрывок из Книги пророка Исаии, начал проповедовать, и слушатели поначалу *дивились словам благодати, исходящим из уст Его*. Однако беседа вскоре приняла иной разворот, Иисус перешел в резко полемическую тональность, и дело закончилось тем, что *все в синагоге исполнились ярости и, встав, выгнали Его вон из города и повели на вершину горы, на которой город их был построен, чтобы свергнуть Его; но Он, пройдя посреди них, удалился* (Лк. 4:16–30).

Беседа, описанная в 8-й главе Евангелия от Иоанна, развивается по похожему сценарию: она начинается со «слов благодати», обращенных к уверовавшим в Иисуса, но тональность ее резко меняется, агрессивность слушателей с каждой новой репликой Иисуса возрастает, и дело заканчивается точно так же. В большинстве рукописей четвертого Евангелия рассказ завершается словами: «но Иисус скрылся и вышел из храма» (Ἰησοῦς δὲ ἐκρύβη καὶ ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ ἱεροῦ). Слова «пройдя посреди них» добавлены лишь в некоторых рукописях: они представляют собой вероятное заимствование из Лк. 4:30. По-видимому, сходство двух историй бросилось в глаза переписчикам, и они захотели усилить его при помощи данной интерполяции.

Вернемся к поставленному вопросу о собеседниках Иисуса. Некоторые ученые полагают, что собеседниками до конца беседы являются «уверовавшие в Него Иудеи». Термин πεπιστευκότες («уверовавшие»), представляющий собой причастие совершенного вида, нередко указывает на действие, произошедшее в прошлом и не имеющее продолжения в настоящем. Эта же грамматическая форма употреблена, например, в рассказе о воскрешении Лазаря: *И вышел умерший, обвитый по рукам и ногам погребальными пеленами*

Воскреше-
ние
Лазаря.
Фреска.
Джотто.
XIV в.



(Ин. 11:44). К тому моменту, когда Лазарь вышел из гроба, он уже не был умершим. По аналогии, причастие «уверовавшие» объясняют как указание на лиц, которые поначалу уверовали, но потом потеряли веру⁶. Этим и объясняется их агрессивность.

Такое понимание косвенно подтверждается упоминанием евангелиста о том, что *многие, видя чудеса, которые Он творил, уверовали во имя Его. Но Сам Иисус не вверял Себя им, потому что знал всех...* (Ин. 2:23–24). Это упоминание, как мы уже говорили, указывает на тех, кто поначалу поверили в Иисуса и даже стали Его учениками, но впоследствии *отошли от Него и уже не ходили с Ним* (Ин. 6:66).

⁶ См., в частности: *Griffith T.* “The Jews Who Had Believed in Him”. P. 183–187.

Тем не менее нам представляется гораздо более убедительным такое понимание, при котором среди собеседников Иисуса просматриваются разные группы. Мы видели, что эти группы даже вступали в спор между собой (Ин. 7:40–43). Мы также видели, что наряду с сомневающимися среди народа было много уверовавших, которые говорили: *Когда придет Христос, неужели сотворит больше знамений, нежели сколько Сей сотворил?* (Ин. 7:31). Достаточно очевидно, что среди иудеев, с которыми Иисус ведет диалог, были как сочувствовавшие Ему, так и Его оппоненты. Первые, очевидно, слушали молча, дивясь *словам благодати, исходившим из уст Его*, вторые вступали с Ним в полемику. Как это часто случается, у сочувствующих нет причин возвышать голос: такие причины есть у тех, кто находится в оппозиции.

Нередко, беседа с толпой людей, Иисус выделял среди нее отдельные группы, к которым обращал Свое слово. Так, например, Нагорная проповедь была адресована Его ученикам (Мф. 5:1), но произносилась в присутствии народа, который *дивился учению Его* (Мф. 7:28). Нередко Иисус обращал слово к книжникам и фарисеям (Мф. 23:13–35), хотя в толпе присутствовали не только они, но и сочувствовавшие Иисусу слушатели (Мф. 23:1–12).

В данном случае Иисус обращает к уверовавшим в Него слова: *Если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики, и познаете истину, и истина сделает вас свободными*. Слово «ученики» (μαθηταί) в Евангелии от Иоанна, как и в синоптических Евангелиях, употребляется почти исключительно по отношению к апостолам. Они уверовали в Иисуса после первого же совершённого Им чуда (Ин. 2:11). Правда, некоторая часть учеников отходит от Него после беседы о небесном хлебе, но двенадцать остаются (Ин. 6:66–69).

Далее термин «ученики» в четвертом Евангелии указывает только на тех, кто остался. Им Иисус на Тайной Вечере скажет: *По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою* (Ин. 13:35). Они же услышат от Него слова: *Я есмь путь и истина и жизнь* (Ин. 14:6).

То, что Иисус говорит уверовавшим в Него иудеям, вполне созвучно этим словам. Он призывает их пребывать в Его слове, что и является опытом ученичества, необходимым для познания истины. Под Истиной же Он понимает Себя. Познание Истины приведет Его учеников к той внутренней свободе, которую приобретает человек, вышедший из-под власти греха.

На слова Иисуса реагируют *не те*, к кому они обращены. И вся дальнейшая полемика разворачивается не между Иисусом и уверовавшими в Него иудеями, а между Ним и Его злейшими врагами. Им в диалоге принадлежат шесть реплик, из которых первые три вводятся безличными оборотами: «Ему отвечали», «сказали Ему в ответ» и «на это сказали Ему» (Ин. 8:33, 39, 41). Три последующие реплики вводятся фразами, в которых используется термин «иудеи» (Ин. 8:48, 52, 57). Как мы уже говорили, термин «иудеи» в четвертом Евангелии чаще всего применяется по отношению к оппонентам Иисуса и в таком случае синонимичен выражению «книжники и фарисеи», употребляемому синоптиками.

В беседе доминирует образ Авраама, на который иудеи ссылаются как на своего отца. Они как бы прячутся за спину Авраама, противопоставляя его Иисусу, подобно тому как в диалоге с исцеленным от слепоты они будут прятаться за спину Моисея, называя себя его учениками в противовес исцеленному как ученику Иисуса (Ин. 9:28–29). Имя Авраама не встречается в Евангелии от Иоанна за пределами этой беседы, но в ней оно является связующей нитью

между разнородными элементами беседы⁷. Что же касается синоптических Евангелий, то они свидетельствуют и о том, что иудеи говорили о себе: *отец у нас Авраам* (Мф. 3:9; Лк. 3:8), и об их вере в то, что после смерти они окажутся на «лоне Авраамовом» (Лк. 16:22).

Первые три реплики иудеев выстраиваются в определенную логическую последовательность. Сначала они говорят о себе как о «семени Авраамовом», затем называют Авраама своим отцом. На это Иисус дважды обвиняет их в том, что они творят дела, какие Авраам не делал, потому что ищут убить Человека, сказавшего им «истину, которую слышал от Бога». В третьей реплике иудеи называют своим отцом Бога. Тут-то Иисус и говорит, кто их истинный отец.

Заявление *ваш отец диавол* — самое сильное оскорбление, которое могло быть нанесено иудеям⁸. Они находят адекватный ответ, полагая, что нет ничего более оскорбительного, чем назвать иудея самарянином. Дважды они бросают Ему обвинение: *бес в Тебе* (δαίμονιον ἔχεις), один раз в вопросительной, другой раз в утвердительной форме.

Конфликт между Иисусом и иудеями в этом обмене оскорблениями достиг наивысшей точки. Читатель может задаться вопросом: почему Иисус, заповедавший не противиться злему и подставлять левую щеку, когда ударят в правую (Мф. 5:39), призывавший учиться у Него кротости и смирению (Мф. 11:29), ведет Себя совсем не так, как заповедует? Нет ли в этом противоречия между теорией и практикой?

⁷ Ashton J. Understanding the Fourth Gospel. P. 87.

⁸ Об этой формуле см., в частности: Wahlde U. C., von. "You Are of Your Father the Devil" In Its Context. P. 423–443; Motyer S. Your Father the Devil? P. 183–198.

Или, может быть, в синоптических Евангелиях, откуда заимствованы эти призывы, дан иной образ Иисуса, чем вырисовывается из Евангелия от Иоанна?

Если мы посмотрим на то, в каком тоне велась полемика Иисуса с книжниками и фарисеями, отраженная на страницах синоптических Евангелий, мы не увидим существенной разницы: та же полемическая заостренность, та же безапелляционность в суждениях и бескомпромиссность в оценках, тот же оскорбительный тон. Там Иисус называл своих собеседников змиями, порождениями ехиднинными (Мф. 12:34; 23:33), лицемерами (Мф. 15:7; 16:3; 22:18; 23:13–29), касаясь не только их самих, но и их отцов (Мф. 23:32). Диалоги с иудеями из Евангелия от Иоанна выдержаны в той же тональности, что и полемика с фарисеями у синоптиков.

На протяжении всех четырех Евангелий мы видим, что Иисус, милостивый и доброжелательный по отношению к обычным людям, становится непримиримым и грозным, когда обращается к книжникам и фарисеям. Он полон спокойствия и кротости, когда обращается к женщине, взятой в прелюбодеянии, к самарянке, к другим собеседникам обоого пола, с которыми встречается в повседневной жизни. Но Его тон меняется на противоположный, когда Он имеет дело с теми, кто в конце концов станут инициаторами Его смерти.

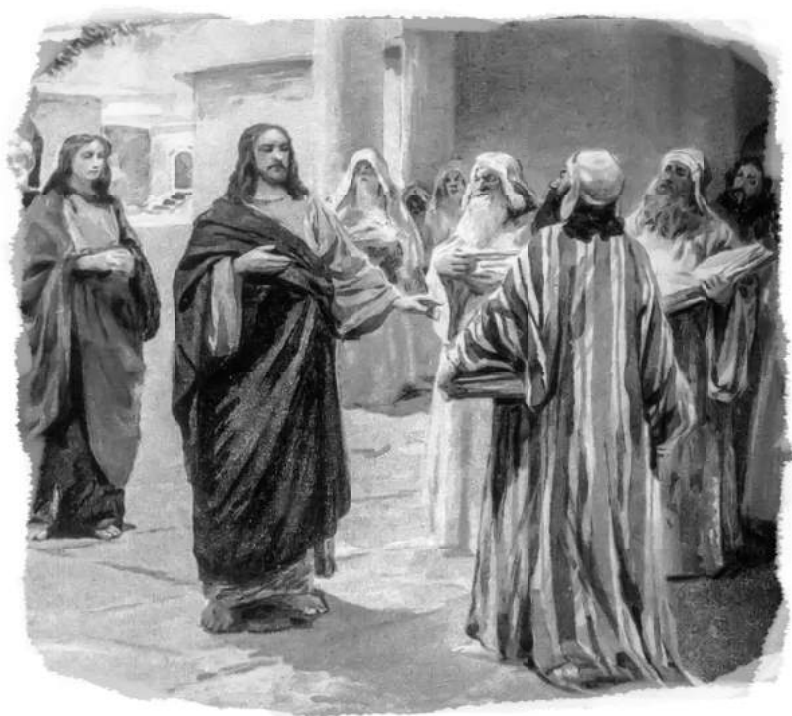
При чтении Его бесед с иудеями может даже создаться впечатление, что Он вполне сознательно провоцирует их на агрессию. Он не только не сглаживает острые углы, но, наоборот, предельно заостряет их, покушаясь на самое дорогое и священное, чем обладали иудеи, начиная от храма, который Он предлагал им разрушить, и кончая наиболее почитаемыми персонажами их священной истории — Моисеем и Авраамом, выше которых Он ставил Себя.

Мы уже говорили о том, что в действиях Иисуса просматривается последовательная атака на основополагающие ценности иудаизма, здание которого Он демонтирует, чтобы на освободившемся фундаменте построить новую религию. Однако главное, как нам представляется, даже не в этом. Действиям Иисуса невозможно искать объяснение в рамках обычной человеческой логики. Он действовал так, а не иначе, потому что исполнял волю Отца.

Ни один человек не идет к смерти столь сознательно и последовательно, как это делал Иисус. Ни один человек не провоцирует конфликт, если чувствует, что он несет угрозу его безопасности или его жизни. Иисус же так поступал не потому, что Ему хотелось во что бы то ни стало спровоцировать иудеев на агрессию, а потому, что такова была воля Бога. Он должен был совершить то, что совершил, и сказать то, что сказал. И Он действовал в полном сознании Своей обреченности на смерть, зная, что Его смерть необходима для спасения людей.

В беседах Иисуса с иудеями жесткие обличения в их адрес перемежаются со словами, адресованными уверовавшим в Него. Всякий раз, когда иудеи слышат такие слова, перед ними открывается возможность стать Его учениками. И всякий раз они эту возможность отвергают, все более и более ожесточаясь против Того, Кто несет им свет истины и освобождение от рабства греху. Почему? Потому что они уверены, что не нуждаются в этом. Они и без этого — *семя Авраама, не были рабами никогда*, считают своим отцом Бога. Они *Моисеевы ученики* (Ин. 9:28). Что еще нужно для спасения?

Настойчивость, с которой иудеи заявляли о себе как о семени Авраама, объясняется тем, что именно с этим представлением связывались их основные национальные,



Христос
и фарисеи.
К. В. Ле-
бедев.
XIX в.

политические и религиозные амбиции. Благословение, которое Бог дал Аврааму, вмещает в себя все эти аспекты: *Я благословляя благословлю тебя и умножая умножу семя твоё, как звезды небесные и как песок на берегу моря; и овладеет семя твоё городами врагов своих; и благословятся в семени твоём все народы земли...* (Быт. 22:17–18). Иудеи знали, что владычество Бога распространяется на всю землю, но благословение Бог преподает всем народам через Свой избранный народ, завет с которым является нерушимым и вечным: *Вы, семя Авраамово, рабы Его, сыны Иакова, избранные Его. Он Господь Бог наш: по всей земле суды Его. Вечно помнит завет Свой, слово, [которое] заповедал в тысячу родов, которое завещал Аврааму, и клятву Свою Исааку, и поставил то Иакову в закон и Израилю в завет вечный* (Пс. 104:6–10).

Между тем Новый Завет последовательно разрушает представление о том, что принадлежность к семени Авраамову по крови достаточна для спасения. Иоанн Креститель говорил приходившим к нему: *...Не думайте говорить в себе: «отец у нас Авраам», ибо говорю вам, что Бог может из камней сих воздвигнуть детей Аврааму* (Мф. 3:9; Лк. 3:8). В этих словах уже заложено новое понимание потомства Авраама — как его «семени» не по крови, а по духу. Иисус доводит это представление до логического завершения: те, кто не поступают, как Авраам, не имеют права называться его сынами.

Параллельно с темой Авраама несколько других важнейших богословских тем затрагивается Иисусом по ходу полемики с иудеями.

Первая из них — тема свободы. Иисус определяет свободу не как политическое, а как духовное понятие: Он говорит не о свободе целого народа от иноземного владычества, не о свободе как социальном статусе отдельного гражданина, а о той внутренней свободе, которая произрастает из отказа от греховной жизни. Дверью к этой свободе является познание истины, то есть познание Его как воплощенного Слова Божия. Данная тема будет всесторонне осмыслена апостолом Павлом, который опишет рабство греху как врожденное свойство плоти, а освобождение от него — как жизнь по духу во Христе Иисусе:

Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю то, но живущий во мне грех... Когда хочу делать доброе, прилежит мне злое. Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божиим; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий

закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих... Итак, нет ныне никакого осуждения тем, которые во Христе Иисусе живут не по плоти, но по духу, потому что закон духа жизни во Христе Иисусе освободил меня от закона греха и смерти (Рим. 7:19–23; 8:1–2).

Вторая тема — противопоставление истины и лжи. Олицетворением истины, ее носителем на земле является Сын Божий: Он — *Свет истинный* (Ин. 1:9); *податель благодати и истины* (Ин. 1:14, 17); Его свидетельство истинно (Ин. 5:31; 8:14); Он *истинен, и нет неправды в Нем* (Ин. 7:18); Он *возвещает людям истину, которую слышал от Бога* (Ин. 8:40); Он *Сам есть путь и истина и жизнь* (Ин. 14:6).

Олицетворением лжи является диавол. Он *не устоял в истине*: эта формула ляжет в основу христианского представления о диаволе как изначально добром ангеле, отпавшем от Бога в силу собственного произволения. Диавол есть *лжец и отец лжи*: эта формула указывает на библейский рассказ об искушении змием первых людей (Быт. 3:1–7). Формула *он был человекоубийца от начала*, возможно, указывает на диавола как причину убийства Каином Авеля (Быт. 5:3–8) — первого убийства, совершённого на земле, за которым последовали все прочие убийства и преступления.

Противопоставление истины и лжи станет одним из лейтмотивов Первого послания Иоанна:

Если мы говорим, что имеем общение с Ним, а ходим во тьме, то мы лжем и не поступаем по истине... Если говорим, что не имеем греха, — обманываем самих себя, и истины нет в нас... Кто говорит: «я познал Его», но заповедей Его не соблюдает, тот лжец, и нет в нем

истины... Я написал вам не потому, чтобы вы не знали истины, но потому, что вы знаете ее, равно как и то, что всякая ложь не от истины... Мы от Бога; знающий Бога слушает нас; кто не от Бога, тот не слушает нас. По сему-то узнаём духа истины и духа заблуждения (1 Ин. 1:6, 8; 2:4, 21; 4:6).

В этом же послании апостол продолжает тему детей Божиих и детей диавола и говорит о критериях, по которым можно отличить одних от других. Отголоски беседы из 8-й главы Евангелия от Иоанна здесь очевидны:

Кто делает грех, тот от диавола, потому что сначала диавол согрешил. Для сего-то и явился Сын Божий, чтобы разрушить дела диавола. Всякий, рожденный от Бога, не делает греха, потому что семя Его пребывает в нем; и он не может грешить, потому что рожден от Бога. Дети Божии и дети диавола узнаются так: всякий, не делающий правды, не есть от Бога, равно и не любящий брата своего. Ибо таково благовествование, которое вы слышали от начала, чтобы мы любили друг друга, не так, как Каин, который был от лукавого и убил брата своего... Всякий, ненавидящий брата своего, есть человекоубийца; а вы знаете, что никакой человекоубийца не имеет жизни вечной, в нем пребывающей (1 Ин. 3:8–12, 15).

Третья тема, которую Иисус развивает в полемике с иудеями: бессмертие. Речь идет, разумеется, не о бессмертии физическом, как то представляется фарисеям, ссылающимся на то, что *Авраам умер, и пророки*. Иисус говорит о том бессмертии, которое человек обретает через веру

в Него, соблюдение Его слова и вкушение Его плоти. Первое из этих условий сформулировано в Его беседе с Марфой: *Я есмь воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет. И всякий, живущий и верующий в Меня, не умрет вовек* (Ин. 11:25–26). Второе условие сформулировано в рассматриваемом диалоге с иудеями: *Кто соблюдет слово Мое, тот не увидит смерти вовек* (Ин. 8:51). О третьем условии Он говорил в беседе о небесном хлебе: *Адуший хлеб сей жить будет вовек* (Ин. 6:58). Во всех трех случаях выражение «вовек» (εἰς τὸν αἰῶνα) указывает на бессмертие как жизнь, не имеющую конца.

Четвертая тема — слава, которой обладает Иисус: Он не ищет славы Себе, *есть Ищущий и Судящий*; Он не прославляет Сам Себя, Его прославляет Отец. Русский термин «слава» достаточно условно передает греческое δόξα и еще в меньшей степени способен отразить богатство содержания, вкладываемое в еврейский термин כְּבוֹד *kābôd*. В Ветхом Завете этим термином обозначали прежде всего таинственное присутствие Божие, являемое в зримых образах (например, в образе облака). Слава Божия явилась народу израильскому в облаке, когда народ возроптал на Господа (Исх. 16:7–10); слава Божия сошла в виде облака на гору Синай и пребывала на ней в течение шести дней (Исх. 24:15–17); облако славы Божией наполнило скинию завета (Исх. 40:34–35); оно же явилось над золотой крышкой ковчега (Лев. 16:13).

В Новом Завете все эти образы переосмысливаются как прообразы Иисуса, в котором слава Божия становится зримой для людей: *И мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца* (Ин. 1:14). Этой славой Сын Божий обладал изначально, *прежде бытия мира* (Ин. 17:5), то есть она присуща Ему по Его вечной, Божественной природе.

Будучи неотделимой от славы Отца, она является общей для Отца и Сына.

Вечное бытие Сына Божия — пятая важнейшая богословская тема, которая развивается в беседе с иудеями. Фоном для ее развития становится та же фигура Авраама, которая доминирует во всей беседе. Слова Иисуса: *Авраам, отец ваш, рад был увидеть день Мой; и увидел и возрадовался*, — вызывают недоумение и негодование иудеев: как это Человек, Которому нет еще пятидесяти лет, мог видеть Авраама и как Авраам мог видеть Его день? Отметим, что некоторые авторитетные рукописи заменяют формулу «ты видел Авраама» (Ἀβραὰμ ἑώρακας) на «Авраам видел тебя» (Ἀβραὰμ ἑώρακέν σε)⁹, вероятно, полагая, что ответ иудеев в такой форме более соответствует смыслу слов Иисуса.

Не вдаваясь в дискуссию о Своем возрасте, Иисус произносит формулу, которая окончательно выводит из терпения иудеев, заставляя их схватить камни: *Прежде нежели был Авраам, Я есмь* (Ин. 8:58). Почему именно эта формула стала «точкой невозврата» в диалоге с иудеями — границей, за которой дальнейшая беседа оказалась для них невозможной? Помимо того что само содержание этой формулы вызывало их негодование, причиной, усугубившей его, могла быть форма высказывания, поскольку в нем употреблено словосочетание ἐγώ εἰμι (*Я есмь*). Как мы говорили в другом месте¹⁰, эта форма могла быть аллюзией на еврейское יהיָה 'ehyē, буквально означающее: *Я есмь* (Исх. 3:14) и родственное священному имени Божию יהוה Yahwē («Яхве», «Сущий», «Иегова»). Некоторые ученые именно в нем, а также в его более полной форме יהוה אלהים 'ehyē 'āšer

⁹ См.: Aland K. Synopsis quattuor Evangeliorum. P. 329.

¹⁰ Иларион (Алфеев), митр. Иисус Христос. Жизнь и учение. Кн. III: Чудеса Иисуса. С. 410, 411.



Христос
Вседержи-
тель
с арханге-
лами.
Фреска.
XIII в.

'*ehyē* (по Синодальному переводу: *Я есмь Сущий*, буквально: «Я есмь Тот, Кто Я есмь») предлагали искать эквивалент словосочетанию *ēwō ēi*¹¹.

Следует оговориться, что точный еврейский эквивалент греческого *ēwō ēi* нам неизвестен. Помимо вышеупомянутых ученые предлагали другие варианты, например *אני הו' 'ānī hū'* («Я есмь»)¹². Это и похожие словосочетания, встречающиеся в Книге пророка Исаии¹³, на русский переводятся как *это Я* (Ис. 43:10), или *Я тот же* (Ис. 48:12), или *вот Я* (Ис. 52:6). В греческом переводе Семидесяти оно

¹¹ Odeberg H. The Fourth Gospel. P. 309.

¹² См.: Dodd C. H. The Interpretation of the Fourth Gospel. P. 93–96.

¹³ А именно — в той ее части, которую в библейской критике XX в. принято было называть Второисаией (Ис., гл. 40–55).

передается через формулу $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota$ («Я есмь»). Имя אֲנִי הוּא 'ānī hū' в иудаизме времен Второго храма воспринималось как одна из замен имени יהוה *Yahwē*, которое запрещалось произносить. По некоторым данным, оно торжественно возглашалось, в частности, в процессиях на празднике Кущей¹⁴.

Все попытки реконструкции еврейского оригинала высказываний Иисуса (в том числе на основе обратного перевода с греческого языка Септуагинты на еврейский или арамейский) носят спекулятивный характер. Тем не менее вне зависимости от того, какую конкретную формулу употребил Иисус, есть веские основания полагать, что греческое $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota$ («Я есмь») в Евангелии от Иоанна избрано для передачи одного или другого священного имени Божия, которое либо не произносилось вообще, либо произносилось в особо торжественных случаях.

Применение Иисусом этого имени по отношению к Самому Себе и было тем, что в наибольшей степени провоцировало возмущение иудеев, видевших в этом богохульство. Для Него же это был способ передать людям ту тайну, с которой Он родился и которую носил в Себе: тайну богочеловечества. Она была тайной не потому, что Он хотел ее скрыть; наоборот, Он многократно и разными способами открывал ее. Она была таковой, потому что не вмещалась в умы слушателей. Эта тайна раскрылась уверовавшим в Него. Но она осталась сокрытой от тех, кто за Человеком с мессианскими притязаниями не смог разглядеть Мессию; за Тем, Кто *делал Себя равным Богу*, — Того, Кто был равен Богу, будучи одновременно Богом и Человеком; за резким обличителем фарисеев и книжников — Агнца Божия, Который *берет на Себя грехи мира*.

¹⁴ Dodd C. H. The Interpretation of the Fourth Gospel. P. 349–350.

Тема, которая стала центральной в полемической беседе Иисуса с иудеями, описанной в 8-й главе Евангелия от Иоанна, получила продолжение у апостола Павла. Размышляя о судьбе израильского народа, он обращается к образу Авраама, который *поверил Богу, и это вменилось ему в праведность*, а потому *верующие суть сыны Авраама* (Гал. 3:6–7). Обетование Божие Аврааму (*в тебе благословятся все народы*) апостол толкует как пророчество об оправдании язычников через веру в Иисуса Христа и об одновременном проклятии тех, кто не уверовал в Него: *Итак, верующие благословляются с верным Авраамом, а все, утверждающиеся на делах закона, находятся под клятвою* (Гал. 3:9–10).

Авраам.
Мозаика.
XIII в.

Основываясь на том, что термин «семя» и в греческом, и в еврейском языках (греч. σπέρμα, евр. זרע *zera* ') может указывать как на потомство в целом, так и на конкретного потомка, Павел переосмысливает словосочетание «семя Авраамово», относя его не к израильскому народу, а к конкретному Потомку Авраама — Иисусу Христу: *...Аврааму даны были обетования и семени его. Не сказано: и потомкам, как бы о многих, но как об одном: и семени твоему, которое есть Христос. Он искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою. Благодаря этому благословение Авраамово через Христа*





Апостол
Павел.
Миниатюра.
1125–
1150 гг.

Иисуса распространилось на язычников (Гал. 3:13–14, 16).

Ветхозаветный закон, продолжает Павел, был необходим для подготовки человечества на этапе взросления: он *был для нас детоводителем ко Христу, дабы нам оправдаться верою; по пришествии же веры, мы уже не под руководством детоводителя* (Гал. 3:24–25). Апостол завершает свое рассуждение торжественным провозглашением усыновления Богу всех уверовавших в Иисуса вне зависимости от их наци-

ональной принадлежности или социального статуса: *Ибо все вы сыны Божии по вере во Христа Иисуса; все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись. Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе. Если же вы Христовы, то вы семья Авраамова и по обетованию наследники* (Гал. 3:26–29).



Глава 9
ПАСТЫРЬ
ДОБРЫЙ





З а беседой с иудеями, рассмотренной в предыдущей главе, в Евангелии от Иоанна следует рассказ об исцелении Иисусом слепорожденного (Ин. 9:1–38), ставший объектом нашего внимания в книге «Чудеса Иисуса»¹. Послесловие евангелиста к этому рассказу (Ин. 9:39–41) будет рассмотрено нами в главе 11-й настоящей книги, где мы проанализируем свидетельства Иисуса о Себе как «свете миру», рассыпанные по всему четвертому Евангелию.

В настоящей главе мы обратимся к еще одному образу, который Иисус применял по отношению к Себе, — пастыря доброго. Этот образ, доминирующий в 10-й главе Евангелия от Иоанна, имеет богатую предысторию в Ветхом Завете.

¹ *Иларион (Алфеев), митр. Иисус Христос. Жизнь и учение. Кн. III: Чудеса Иисуса. С. 205–226.*



БОГ — ПАСТЫРЬ ИЗРАИЛЯ

Слово «пастырь», перекочевавшее в русский язык из славянского, употребляется ныне только в переносном смысле — прежде всего по отношению к священнослужителям. В православной традиции пастырями принято называть священников, «архипастырями» — епископов. Греческий прототип слова «пастырь» — ποιμήν — стал именем собственным и в русском языке употребляется с ударением на первом слоге: «Пѣмен»². Латинское слово «пастор» стало основным наименованием, употребляемым по отношению к служителям культа в протестантской традиции.

Между тем греческий термин ποιμήν, как и еврейский פֹּהֵל rō'ē, означает не что иное, как «пастух». В Библии скотоводство и земледелие представлены как две древнейшие профессии: старший сын Адама Каин был земледельцем, а младший — «пастырем овец» (Быт. 4:2). Профессия пастуха была одной из наиболее востребованных. Древний человек не мог прожить без стада овец, так как мясо овцы употреблялось в пищу, а из ее шерсти изготавливалась одежда. Овца стала постоянным спутником человека

² Это имя носил, в частности, патриарх, возглавлявший Русскую Церковь с 1971 по 1990 г.

сразу после того, как он был изгнан из рая; соответственно, и выпас овец стал неотъемлемой частью человеческого быта и бытия.

Уже в книге Бытия образ пастуха применяется к Богу (Быт. 49:24). В Псалтири говорится о Боге как Пастыре, который покоит человека *на зеленых пажитях и водит его к водам тихим* (Пс. 22:1–2), а о народе — как *овцах пажити Его* (Пс. 78:13), *овцах руки Его* (Пс. 94:7), *овцах паствы Его* (Пс. 99:3). Псалмопевец обращается к Богу с молитвой: *Пастырь Израиля! внемли; водящий, как овец, Иосифа, восседающий на Херувимах, яви Себя* (Пс. 79:2). О царе Давиде говорится: *...И взял его от дворов овчих и от доящих привел его пастбище народ Свой, Иакова, и наследие Свое, Израиля. И он пас их в чистоте сердца своего и руками мудрыми водил их* (Пс. 77:70–72).

В пророческих книгах образ пастыря нередко применяется к духовным и политическим вождям израильского народа. Иеремия обличает пастырей Израиля за то, что они уклонились от Бога и разогнали принадлежащих Ему овец:

Священники не говорили: «где Господь?», и учителя закона не знали Меня, и пастыри отпали от Меня (Иер. 2:8). Ибо пастыри сделались бессмысленными и не искали Господа, а потому они и поступали безрассудно, и все стадо их рассеяно (Иер. 10:21).

Горе пастырям, которые губят и разгоняют овец паствы Моей! говорит Господь. Посему так говорит Господь, Бог Израилев, к пастырям, пасущим народ Мой: вы рассеяли овец Моих, и разогнали их, и не смотрели за ними; вот, Я накажу вас за злые деяния ваши, говорит Господь (Иер. 23:1–2).

Похожие обличения содержатся в Книге пророка Иезекииля, в которой Бог угрожает пастырям Израиля, что отнимет у них стадо:

Так говорит Господь Бог: горе пастырям Израилевым, которые пасли себя самих! не стадо ли должны пасти пастыри? Вы ели тук и волною одевались, откормленных овец заколали, а стада не пасли. Слабых не укрепляли, и больной овцы не врачевали, и пораненной не перевязывали, и угнанной не возвращали, и потерянной не искали, а правили ими с насилием и жестокостью. И рассеялись они без пастыря и, рассеявшись, сделались пищею всякому зверю полевому. Блуждают овцы Мои по всем горам и по всякому высокому холму, и по всему лицу земли рассеялись овцы Мои, и никто не разведывает о них, и никто не ищет их. Посему, пастыри, выслушайте слово Господне. Живу Я! говорит Господь Бог; за то, что овцы Мои оставлены были на расхищение и без пастыря сделались овцы Мои пищею всякого зверя полевого, и пастыри Мои не искали овец Моих, и пасли пастыри самих себя, а овец Моих не пасли, за то, пастыри, выслушайте слово Господне. Так говорит Господь Бог: вот, Я — на пастырей, и взыщу овец Моих от руки их, и не дам им более пасти овец, и не будут более пастыри пасти самих себя, и исторгну овец Моих из челюстей их, и не будут они пищею их (Иез. 34:2–10).

Грозным обличениям в адрес пастырей Израиля сопутствует обетование Бога о том, что *Кто рассеял Израиля, Тот и соберет его, и будет охранять его, как пастырь стадо свое* (Иер. 31:10). Сам Бог возвратит Израиль на пажить его

(Иер. 50:19) и будет пасти народ Свой (Иез. 34:11–16) через «Давида», которого поставит над всем стадом сынов Израилевых:

И поставлю над ними одного пастыря, который будет пасти их, раба Моего Давида; он будет пасти их и он будет у них пастырем. И Я, Господь, буду их Богом, и раб Мой Давид будет князем среди них. Я, Господь, сказал это. И заключу с ними завет мира и удалю с земли лютых зверей, так что безопасно будут жить в степи и спать в лесах... И узнают, что Я, Господь Бог их, с ними, и они, дом Израилев, Мой народ, говорит Господь Бог, и что вы — овцы Мои, овцы паствы Моей; вы — человеки, а Я Бог ваш, говорит Господь Бог (Иез. 34:23–25, 30–31).

Под Давидом здесь понимается потомок Давида — могущественный царь народа израильского, с которым связываются мессианские ожидания и надежды. Он объединит два царства — Иудейское и Израильское, при нем народ отвергнет идолов, возвратится к истинному богочитанию. Однако речь не идет об обычном человеческом царе. Как и в пророчестве Нафана (2 Цар. 7:12–16), речь идет о Мессии³ — царе, чье владычество над Израилем будет вечно:

...И очищу их, и будут Моим народом, и Я буду их Богом. А раб Мой Давид будет Царем над ними и Пастырем всех их, и они будут ходить в заповедях Моих, и уставы Мои будут соблюдать и выполнять их. И будут жить на земле, которую Я дал рабу Моему Иакову, на которой

³ См.: Novakovic L. Messiah, the Healer of the Sick. P. 27–29.



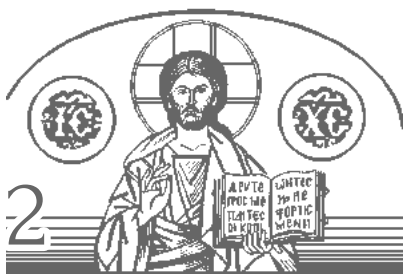
Пророк
Исаия.
Фреска.
XVI в.

жили отцы их; там будут жить они и дети их, и дети детей их во веки; и раб Мой Давид будет князем у них вечно. И заключу с ними завет мира, завет вечный будет с ними (Иез. 37:23–26).

В Книге пророка Исаии обетованный Мессия наряду с чертами пастыря приобретает также черты овцы, обреченной на заклание: *Все мы блуждали, как овцы, совратились каждый на свою дорогу: и Господь возложил на Него грехи всех нас. Он истязуем был, но страдал добровольно и не открывал уст Своих; как овца, веден*

был Он на заклание, и как агнец пред стригущим его безгласен, так Он не отверзал уст Своих (Ис. 53:6–7).

Похожий мотив звучит у пророка Захарии, где о Мессии говорится: *О, меч! поднимись на пастыря Моего и на ближнего Моего, говорит Господь Саваоф: порази пастыря, и рассеются овцы!* (Зах. 13:7). В той же книге изображен дом Давидов, рыдающий о пронзенном Мессии: *А на дом Давида и на жителей Иерусалима изолью дух благодати и умиления, и они воззрят на Него, Которого пронзили, и будут рыдать о Нем, как рыдают об единородном сыне, и скорбеть, как скорбят о первенце* (Зах. 12:10). Первый из этих пророческих текстов Иисус применит к Себе в ночь ареста, предсказывая, что ученики оставят Его (Мф. 26:31; Мк. 14:37). Второй будет применен к Нему, умершему на кресте и пронзенному копьем, евангелистом Иоанном (Ин. 19:37).



ИИСУС — ПАСТЫРЬ ДОБРЫЙ

Символика, связанная с пастырем и стадом, присутствует во всех трех синоптических Евангелиях. Об Иисусе рассказывается, что, *видя толпы народа, Он сжалился над ними, что они были изнурены и рассеяны, как овцы, не имеющие пастыря* (Мф. 9:36; Мк. 6:34). О Себе Иисус говорит, что Он послан *к погибшим овцам дома Израилева* (Мф. 15:24). К общине Своих учеников Иисус обращается со словами: *Не бойся, малое стадо!* (Лк. 12:32). В одной из притч Он рисует образ человека, оставившего в пустыне девяносто девять овец, чтобы найти единственную пропавшую овцу (Лк. 15:4–6). В поучении о Страшном суде Он говорит, что Сын Человеческий *отделит одних от других, как пастырь отделяет овец от козлов; и поставит овец по правую Свою сторону, а козлов — по левую* (Мф. 25:32–33).

Однако особую роль данная символика играет в четвертом Евангелии, где приведен диалог Иисуса с иудеями, почти целиком построенный на ней. Беседа ничем не отделена от того, что ей предшествовало в 9-й главе, — диалога с иудеями после исцеления слепорожденного — и может восприниматься как прямое продолжение этого диалога. Однако она может также интерпретироваться как самостоятельный диалог, состоящий из двух частей: первой (Ин. 10:1–21), произнесенной предположительно перед той же

аудиторией, что и диалог с иудеями из предыдущей главы (Ин. 9:39–41), и второй (Ин. 10:22–42), произнесенной на зимнем празднике обновления храма.

Если строго следовать указаниям, содержащимся в тексте, то перед нами две беседы, временной промежуток между которыми составляет около трех месяцев — от праздника Кушцей, выпадавшего на сентябрь – октябрь (с ним связаны все сюжеты, вошедшие в Ин. 7:2–10:21), до декабрьского праздника Обновления⁴. Обе беседы объединены сходной тематикой и сходным образным строем.

Первую беседу открывает раздел, по жанру напоминающий притчи из синоптических Евангелий. За притчей следует толкование, становящееся причиной очередной распри между слушателями:

Истинно, истинно говорю вам: кто не дверью входит во двор овчий, но перелезает инуде, тот вор и разбойник; а входящий дверью есть пастырь овцам. Ему придверник отворяет, и овцы слушаются голоса его, и он зовет своих овец по имени и выводит их. И когда выведет своих овец, идет перед ними; а овцы за ним идут, потому что знают голос его. За чужим же не идут, но бегут от него, потому что не знают чужого голоса.

Сию притчу сказал им Иисус; но они не поняли, что такое Он говорил им. Итак, опять Иисус сказал им: истинно, истинно говорю вам, что Я дверь овцам. Все, сколько их ни приходило предо Мною, суть воры и разбойники; но овцы не послушали их. Я есмь дверь: кто войдет Мною, тот спасется, и войдет, и выйдет, и пажить найдет. Вор приходит только для того, чтобы

⁴ Brown R. E. The Gospel according to John (I–XII). P. 388–389.



Христос —
добрый па-
стырь. Мо-
заика. V в.

украсть, убить и погубить. Я пришел для того, чтобы имели жизнь и имели с избытком.

Я есмь пастырь добрый: пастырь добрый полагает жизнь свою за овец. А наемник, не пастырь, которому овцы не свои, видит приходящего волка, и оставляет овец, и бежит; и волк расхищает овец, и разгоняет их. А наемник бежит, потому что наемник, и не радит об овцах. Я есмь пастырь добрый; и знаю Моих, и Мои знают Меня. Как Отец знает Меня, так и Я знаю Отца; и жизнь Мою полагаю за овец. Есть у Меня и другие овцы, которые не сего двора, и тех надлежит Мне привести: и они услышат голос Мой, и будет одно стадо и один Пастырь (Ин. 10:1–16).

Ученые спорят о том, является ли начало беседы о добром пастыре притчей или аллегорией⁵. В исследования, посвященные притчам Иисуса, оно, как правило, не включается. В самом тексте Евангелия оно названо термином *παροιμία* («поговорка», «пословица», «притча»), и это

⁵ Обзор научной дискуссии см., в частности, в: Reinhartz A. The Word in the World. P. 50–62.



Добрый
пастырь.
У. Дэйс.
1859 г.

один из четырех случаев употребления данного термина в Евангелии от Иоанна. В следующий раз термин трижды прозвучит в диалоге между Иисусом и учениками на Тайной Вечере: *Доселе Я говорил вам притчами; но наступает время, когда уже не буду говорить вам притчами, но прямо возвещу вам об Отце... Ученики Его сказали Ему: вот, теперь Ты прямо говоришь, и притчи не говоришь никакой* (Ин. 16:25, 29).

Этот обмен репликами на Тайной Вечере трудно было бы объяснить только на основе четвертого Евангелия, поскольку в нем содержится лишь один рассказ, названный притчей. Можно, конечно, предположить, что ученики имеют в виду те притчи, о которых мы знаем из синоптических Евангелий. Но нельзя исключить и того, что термин «притча» в беседе на Тайной Вечере использован расширительно — в том же смысле, в каком употреблялось еврейское слово מֵשָׁל *māšāl*, указывавшее на любой рассказ, содержащий в себе элемент иносказания или загадки. В синоптических Евангелиях это слово передавалось при помощи термина παραβολή («сопоставление», «сравнение», «уподобление», «притча»).

Разницу в значениях между двумя греческими терминами — παραβολή у синоптиков, παροιμία у Иоанна — уловить достаточно сложно. Тем не менее можно говорить о том, что у Иоанна термин παροιμία имеет более широкий смысл, чем παραβολή у синоптиков. В диалоге на Тайной Вечере этот термин может указывать не столько на притчу как



Евха-
ристия.
Книжная
миниатю-
ра. XI в.

литературный жанр, сколько на стиль речи Иисуса в целом. Его речь была образной, трудной для понимания, полной намеков и иносказаний, и в этом смысле многие Его высказывания, вошедшие в четвертое Евангелие, обладают чертами, характерными для притч.

В то же время единственный рассказ, названный в этом Евангелии притчей, по форме и содержанию отличается от большинства притч, вошедших в синоптические Евангелия. В нем нет полноценного сюжета: есть только центральный образ (пастырь) и несколько побочных образов (дверь, придверник, овцы, чужак, перелезающий через ограду). В толковании на него Иисус отождествляет Себя сразу с двумя образами — двери и пастыря, тогда как в тех синоптических притчах, которые снабжены толкованием, один образ соотносится только с одним предметом или лицом (например, в Мф. 13:38–39: *поле есть мир; доброе семя, это сыны Царствия, а плевелы — сыны лукавого; враг, посеявший их, есть диавол; жатва есть кончина века, а жнецы суть Ангелы*).

Образы, из которых соткана повествовательная канва притчи о добром пастыре, заимствованы из повседневной жизни. Перед глазами слушателя — загон для скота (овчарня), обнесенный стеной (предположительно каменной, как это было в обычае). У этого загона только одна дверь (ворота), через которую входит и выходит пастух. Но среди героев притчи есть также придверник, что подразумевает загон для скота при доме состоятельного хозяина. Пастух зовет своих овец по имени, что соответствует древнему обычаю давать имена животным. Овцы откликаются не только на свои имена, но и на звук голоса пастуха (предполагается, что произнесение имени овцы другим человеком не произведет того же эффекта).

Все детали картины, нарисованной в притче, призваны подчеркнуть глубокое внутреннее единство между пастухом и его стадом. Для этого стада он не чужак — он свой: оно принадлежит ему, как тело голове, и он управляет им, как голова телом. Стадо мыслится как единый организм, несмотря на то что у каждой овцы есть свое имя. Но то, что объединяет его, — это пастух, без которого разрозненные овцы не превратились бы в стадо.

Нет необходимости доказывать, что в образе пастуха Иисус представил Себя, а в образе овец — Своих учеников, то самое *малое стадо* (Лк. 12:32), которое в зародыше представляет Церковь, призванную охватить собой весь мир. Единство между Иисусом как Пастырем и Церковью как пасомыми раскрывается через серию утверждений: 1) *Я пришел для того, чтобы имели жизнь и имели с избытком*; 2) *Я есмь пастырь добрый: пастырь добрый полагает жизнь свою за овец*; 3) *Я есмь пастырь добрый; и знаю Моих, и Мои знают Меня*; 4) *Есть у Меня и другие овцы,*

которые не сего двора... Каждое из этих утверждений имеет самостоятельный смысл.

Во-первых, Иисус приносит людям «жизнь с избытком». Греческие выражения *ἵνα ζωὴν ἔχωσιν καὶ περισσὸν ἔχωσιν* можно перевести так: «чтобы имели жизнь и имели избыток». В речи Иисуса термин «жизнь» всегда указывает на жизнь вечную — то духовное измерение, которое привносит в жизнь человека Сам Иисус и которое преобразует его жизнь изнутри. Термин «избыток» содержит в себе представление о неограниченной полноте духовных даров, которую невозможно измерить человеческими мерками. Об этой же полноте Иисус говорил Никодиму, когда утверждал, что *не мерою дает Бог Духа* (Ин. 3:34). Полнота духовных даров дается человеку через жизнь в Церкви, символически изображаемой двором для овец, со всех сторон окруженным крепкими стенами.

Во-вторых, добрый пастырь *полагает жизнь свою за овец*. Здесь Иисус прямо говорит о предстоящей Ему смерти и о ее значении для Своих последователей. Он умирает за них, приносит Себя в жертву ради искупления их грехов. Он не боится диавола, но вступает с ним в рукопашный бой. Вся земная жизнь Иисуса сопряжена с борьбой против диавола, начиная от искушения в пустыне, включая многочисленные случаи изгнания бесов и кончая тем временным и кажущимся торжеством диавола, которое обернулось победой над ним: смертью Иисуса на кресте. Он принимает эту смерть добровольно, потому что чувствует Свою ответственность за овец и потому что никто другой не может спасти их от волка.

В буквальном переводе с греческого слова Иисуса звучат так: «Я есмь пастырь добрый: пастырь добрый полагает душу свою за овец... Как Отец знает Меня, так и Я знаю

Отца; и душу Мою полагаю за овец». Слово ψυχή («душа») в языке Иисуса обычно означает «жизнь» (например, в Мф. 16:25: *Ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее, а кто потеряет душу свою ради Меня, тот обретет ее*). Этим и обусловлен выбор слова «жизнь» в русском Синодальном переводе для передачи греческого ψυχή.

В-третьих, Иисус знает Своих овец, а они знают Его: глагол γινώσκω («знать») функционирует здесь в обоих направлениях, подчеркивая, что путь богопознания — это не улица с односторонним движением: по этому пути человек идет навстречу Богу, а Бог идет навстречу человеку. Знание Иисусом Своих учеников метафорически изображается в образе пастуха, зовущего овец «по имени». На языке Библии имя — не просто кличка: оно отражает внутреннюю суть человека. Звать кого-то по имени — значит проникать в его душу и сердце. В этом основной смысл истории о том, как первозданный Адам нарекал имена животным (Быт. 2:19–20): давая им имена, он проникал в их внутреннюю суть. Иисус, по словам евангелиста, *знал всех и не имел нужды, чтобы кто засвидетельствовал о человеке, ибо Сам знал, что в человеке* (Ин. 2:24–25). Но и люди, соприкасаясь с Ним, начинали познавать Бога, прикасаться к Его внутренней сути.

Глагол «знать» в рассматриваемой речи употреблен не только для описания взаимосвязи между Иисусом и Его последователями. Он также указывает на взаимоотношения между Отцом и Сыном: *Как Отец знает Меня, так и Я знаю Отца; и жизнь Мою полагаю за овец*. Если рассматривать эту фразу целиком, то в ней просматривается прямая логическая связь между крестной смертью Иисуса и знанием об Отце, которым Он обладает: необходимость

Его жертвенной смерти вытекает из этого знания. В то же время есть прямая связь между тем знанием друг о друге, которым обладают Отец и Сын, и знанием, которое связывает Иисуса с Его овцами.

В-четвертых, наконец, Иисус говорит об овцах *не сего двора*. Под этими овцами следует понимать прежде всего язычников: собеседники Иисуса не считали их принадлежащими к «дому Израилеву», а следовательно, отказывали им в праве называться детьми Божиими и надеяться на спасение. Иисус создает Церковь, двери которой открыты для всех — вне зависимости от их этнического происхождения. Ни Церковь, ни «лоно Авраамово» — посмертное блаженство праведников — не зарезервированы исключительно для потомков Авраама по плоти (Мф. 8:11). И в Церкви земной, и в Церкви торжествующей на небесах окажутся все те, кто вошли в нее через дверь, а не «инуде», кто распознали в Иисусе Богочеловека-Мессию, уверовали в Него и последовали за Ним.

Кто такие воры и разбойники, приходившие «прежде» Иисуса?⁶ Возможно, речь идет о различных лжемессиях, о которых известно из истории израильского народа, или о тех, кто, пользуясь недовольством римлянами, притязал на царскую власть в Израиле. В I веке, когда жил Иисус, в Иудее предпринимались неоднократные попытки



Добрый
пастырь.
Мурильо.
1660 г.

⁶ В некоторых рукописях слова «прежде Меня» отсутствуют.

захватить власть насильственным путем. О них красочно повествует Иосиф Флавий:

В это же самое время множество... волнений охватило Иудею... Был там также некий Иуда, сын могущественного атамана разбойников... Этот Иуда собрал около галилейского города Сепфориса огромную толпу отчаянных людей, сделал набег на царский дворец, захватил все находившееся там оружие, вооружил им всех своих приверженцев и похитил все находившиеся там деньги... Существовал тогда также один из служителей царя Ирода, некий Симон, человек красивый, огромного роста и крайне сильный, пользовавшийся доверием царя. Основываясь на беспорядочном состоянии дел, этот человек осмелился возложить на себя царский венец. Собрав себе толпу приверженцев, которые в своем безумии провозгласили его царем, и считая себя вполне достойным этого высокого сана, Симон разграбил и сжег царский дворец в Иерихоне... Вместе с тем даже некий Афронг, человек, не блиставший ни знатностью рода, ни личной доблестью, ни обилием денежных средств, всего-навсего простой пастух, отличавшийся, впрочем, огромным ростом и недюжинной физической силой, решился домогаться царской власти... Иудея была полна разбойничьих шаек⁷.

Из этого описания не следует, что домогавшиеся царской власти в Иудее имели ярко выраженные мессианские

⁷ *Иосиф Флавий. Иудейские древности. 17, 10, 4–8. С. 746–748.*

притязания⁸, но в сознании еврейского народа одно с другим — политические и мессианские притязания — были тесно связаны. Не случайно и употребление Иосифом термина «разбойники» (λησταί), общего для приведенного текста и рассматриваемой беседы Иисуса с иудеями. Резкое противопоставление истинного пастыря разбойникам заставляет видеть в последних конкретных лиц, о которых могло быть известно собеседникам Иисуса, потому что их «подвиги», подобные тем, что описаны Иосифом, были у всех на слуху.

В противовес популярным представлениям о Мессии как политическом вожде, который освободит израильский народ от власти римлян, Иисус постоянно подчеркивал, что Его царство — не от мира сего (Ин. 18:36): оно имеет исключительно духовный характер и не связано ни с какими притязаниями на политическую власть и могущество. Подобные притязания, которыми Его искушал диавол, Он отверг с самого начала Своего служения (Мф. 4:8–10; Лк. 4:5–8). Он — пастырь *добрый* (καλός): это прилагательное указывает исключительно на душевные, нравственные качества, а вовсе не на амбиции в социально-политической сфере.

Иисус — не только пастырь, но и дверь. По словам Игнатия Богоносца, «Он есть дверь к Отцу, которою входят Авраам, Исаак и Иаков, пророки, и апостолы, и Церковь»⁹. Таким образом, доступ к Отцу открывается не только уверовавшим в Иисуса при Его жизни и после Его смерти, но и — ретроспективно — тем ветхозаветным праведникам, которые жили ожиданием пришествия Мессии.

⁸ См.: Horsley R. A. "Messianic" Figures and Movements in First-Century Palestine. P. 280–290.

⁹ Игнатий Богоносец. Послание к Филадельфийцам. 9 (SC 10, 150). Рус. пер.: С. 338.

Кто понимается под перелезающим во двор овчий «инуде»? По мнению современного исследователя, под Дверью следует понимать «вход во внутреннейшее жилище Божества», а под тем, кто «перелезает инуде», — человека, который «не связан в действительности с Божественной реальностью и Дверью Слова Божия», который «отторгнут от Божественной духовной реальности, но при этом хочет обладать ею, только по-своему»¹⁰. Таковыми являются, в частности, те, о ком Иисус говорил в беседе после исцеления расслабленного: они не слышали голос Отца, не видели Его лицо; читая Писания, они не хотят распознать в них указания на Мессию; они не имеют любви к Богу; они принимают славу друг от друга, а славы Божией не ищут (Ин. 5:37–44).

Выражение *ἀναβαίνων ἀλλὰ χόθεν* (славянское «прелазяй инуде») буквально переводится как «восходящий из другого места», то есть пытающийся прийти к истине окольным путем. Во времена ранней Церкви таковыми были гностики, в чьих учениях отдельные элементы христианства причудливо переплетались с элементами различных восточных учений и культов: претензия на тайное, эзотерическое знание, которым они якобы обладали, делала их невосприимчивыми к простой и прямой вести Иисуса, сохраненной в Церкви. Их гнозис не имел ничего общего с тем знанием, о котором говорит Иисус применительно к Себе и Своим ученикам: это знание приобретает только внутри церковной ограды, а не вне ее.

Современным аналогом древних лжеучителей являются все те, кто обещают привести человека к Богу окольным путем — минуя дверь. Ссылаясь на то, что земная Церковь коррумпирована или что она исказила учение Иисуса, они

¹⁰ Odeberg H. The Fourth Gospel. P. 321, 327.

предлагают свои собственные, альтернативные пути религиозной жизни, свою «духовность». Евангелие — в том виде, в каком оно дошло до нас от первого поколения учеников Иисуса, — они подменяют своими писаниями, нередко носящими эзотерический характер.

Христианство признает только один путь к Богу — этим путем является Сам Иисус (Ин. 14:6). И только один «двор овчий» — им является Церковь. По слову святого Киприана Карфагенского, «Церковь, получившая благодать жизни вечной, — одна»; «между мертвецами считаются те, кто не в Церкви Христовой»¹¹. Это бескомпромиссное утверждение напрямую вытекает из того учения о «дворе овчем», которое Иисус сформулировал в беседе о пастыре добром. Оно не должно восприниматься как автоматическое исключение из числа спасаемых всех тех, кто не принадлежит к Церкви, как и проповедь Иисуса, в том числе Его обличения в адрес иудеев, не была направлена на то, чтобы кого-то исключить из числа Своих овец. Ее целью было привести всех к единству с Отцом.

Это единство, сущностное и нерасторжимое, предполагает со стороны Сына абсолютное послушание воле Отца. А воля Отца заключается в том, чтобы Сын умер за людей:



Иоанн
Богослов.
Икона.
XIX в.

¹¹ Киприан Карфагенский. Письмо 71. К Квинту, о крещении еретиков (CSEL 3, 772). Рус. пер.: С. 326 (в русском дореволюционном переводе данное письмо имеет номер 58).

Потому любит Меня Отец, что Я отдаю жизнь Мою, чтобы опять принять ее. Никто не отнимает ее у Меня, но Я Сам отдаю ее. Имею власть отдать ее и власть имею опять принять ее. Сию заповедь получил Я от Отца Моего. От этих слов опять произошла между Иудеями распря. Многие из них говорили: Он одержим бесом и безумствует; что слушает Его? Другие говорили: это слова не бесноватого; может ли бес отверзать очи слепым? (Ин. 10:17–21).

Апостол
Петр.
Икона.
VI в.

Не удивительно, что эти загадочные слова, содержащие в себе две взаимоисключающие идеи, вызвали недоумение. С одной стороны, Иисус говорит о Своей смерти как добровольном подвиге и настаивает на том, что Сам имеет власть



отдать жизнь и опять принять ее. С другой — Он получил об этом заповедь от Отца, то есть исполняет Его волю. Разгадка заключается в том, что у Отца и Сына — единая воля. Смерть Сына Божия является одновременно Его послушанием воле Отца и Его собственным подвигом, добровольно совершаемым ради людей. Через эту смерть добрый пастырь превращается в овцу, ведомую на заклание (Ис. 54:7).

Притча о добром пастыре оказала влияние на формирование той экклезиологии (учения о Церкви), которая в своих основных чертах сложилась уже в первом христианском поколении.

Апостол Петр в своем Первом послании пишет: *Ибо вы были, как овцы блуждающие, но возвратились ныне к Пастырю и Блюстителю душ ваших* (1 Пет. 2:25). Термин «пастырь» применяется в послании Петра и к Христу, и к руководителям местных церковных общин — христианским священнослужителям:

Пастырей ваших умоляю я, сопастырь и свидетель страданий Христовых и соучастник в славе, которая должна открыться: пасите Божие стадо, какое у вас, надзирая за ним не принужденно, но охотно и богоугодно, не для гнусной корысти, но из усердия, и не господствуя над наследием Божиим, но подавая пример стаду; и когда явится Пастыреначальник, вы получите неувядающий венец славы. Также и младшие, повинуйтесь пастырям; все же, подчиняясь друг другу, облекитесь смиренномудрием, потому что Бог гордым противится, а смиренным дает благодать (1 Пет. 5:1–5).

Апостол
Павел.
Икона.
Преподобный
Андрей
Рублев.
XV в.

Сходная терминология встречается в Послании к Евреям, где Христос назван «Пастырем овец великим» (Евр. 13:20). В Послании к Ефесесянам Павел употребляет термин «пастыри» применительно к священнослужителям: *И Он поставил одних Апостолами, других пророками, иных евангелистами, иных пастырями и учителями, к совершению святых, на*





Святитель
Григорий
Богослов.
Икона.
XVI в.

дело служения, для созидания Тела Христового (Еф. 4:11–12). Павел говорит: *Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее, чтобы освятить ее, очистив банею водною посредством слова; чтобы представить ее Себе славною Церковью, не имеющую пятна, или порока, или чего-либо подобного, но дабы она была свята и непорочна* (Еф. 5:25–27). Хотя основным в данном тексте является образ Церкви как невесты Христовой, выражение *не имеющая пятна, или порока* заимствовано из пастушеского словаря и связано с образом овцы.

В святоотеческой литературе образ пастыря из притчи толкуется прежде всего применительно к миссии священнослужителя. Григорий Богослов говорит:

...Я не думал и теперь не думаю, чтобы одно и то же значило — водить стадо овец или волов и управлять человеческими душами. Там достаточно и того, чтобы волы или овцы сделались самыми откормленными и тучными. А в этом случае пасущий их будет выбирать места, обильные водой и злаками, перегонять стада с одного пастбища на другое, давать им отдых, поднимать с места и собирать, иных жезлом, а большую часть свирелью. У пастыря овец и волов нет другого дела, разве иногда придется ему повоевать не-много с волками и присмотреть за больным скотом...

А о добродетели овец или волов никто никогда не позаботится. Ибо что у них за добродетель? И кто из пастухов предпочитал собственному удовольствию полезное для стада? Но человеку, который с трудом умеет быть под начальством, еще, кажется, гораздо труднее уметь начальствовать над людьми, особенно иметь такое начальство, каково наше, которое основывается на Божием законе и возводит к Богу, в котором чем больше высоты и достоинства, тем больше опасности даже для имеющего ум¹².

Иоанн Златоуст также сравнивает миссию священнослужителя с трудом пастуха:

Стадо идет вслед за своим пастырем, куда он поведет его; если же какие-то овцы уклонятся от прямого пути и, удалившись от хорошей пажити, будут блуждать по неплодным и скалистым местам, то ему следует только закричать сильнее, чтобы опять собрать отделившихся и присоединить к стаду. Если же человек совратится с пути правой веры, то пастырю предстоит много трудов, усилий, терпения. Человека нельзя ни силою влечь, ни страхом принуждать, но должно убеждением опять приводить к истине, от которой он раньше отпал. Посему нужна душа мужественная, чтобы не ослабеть, чтобы не отчаяться в спасении заблуждающихся...¹³

¹² *Григорий Богослов*. Слово 2, 9, 4–10, 5 (SC 247, 100–102). Рус. пер.: С. 30 (Слово 3).

¹³ *Иоанн Златоуст*. Шесть слов о священстве. Слово 2, 4 (PG 48, 635). Рус. пер.: С. 409.

Обычно не склонный к аллегориям, Златоуст дает аллегорическое толкование притчи о добром пастыре. Под дверью он предлагает понимать ветхозаветные Писания, под ворами и разбойниками — книжников, «потому что они учили заповедям и преданиям человеческим, а закон нарушали». Пастырь — это Иисус: «А что Он впоследствии Себя Самого называет дверью, то этим опять не должно смущаться. Он называет Себя и пастырем, и овцою, указывая на различные стороны Своего служения. Когда приводит нас ко Отцу — называет Себя дверью; а когда выражает Свое попечение о нас — пастырем». Обычно пастухи идут позади стада, отмечает проповедник, «но Он, показывая, что всех приведет к истине, поступает не так, как они. Точно так же и, посылая овец, Он посылал их не в сторону от волков, но в среду волков (Мф. 10:16; Лк. 10:3). Это пастырство гораздо удивительнее, чем то, какое бывает у нас»¹⁴. Под ворами и разбойниками понимаются «возмутители» и «лжехристы, которые будут прельщать впоследствии»¹⁵.

Толкование некоторых деталей притчи оставляется на усмотрение читателя (слушателя): «Если же хочешь разбирать в притче и каждое слово, то ничто не препятствует разуть здесь под придверником Моисея, потому что ему вверены были слова Божии»¹⁶. Под волком можно понимать тех же возмутителей, но «можно здесь разуть и волка мысленного, — потому что и ему Он не попустил расхищать овец. Хотя это не только волк, но и лев: *противник*

¹⁴ *Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна.* 59, 2 (PG 59, 324–325). Рус. пер.: С. 388–389.

¹⁵ Там же. 59, 3 (PG 59, 325). Рус. пер.: 389–390.

¹⁶ Там же. 59, 2 (PG 59, 324). Рус. пер.: 388. О Моисее как «придвернике» см. также: *Феодор Мопсуестийский.* На Евангелие от Иоанна (PG 66, 757).

ваш диавол, — говорит Писание, — ходит, как рыкающий лев (1 Пет. 5:8). Это змей и дракон: *наступайте на змей и скорпионов* (Лк. 10:19)»¹⁷.

Блаженный Августин под «придверником» понимает Святого Духа¹⁸.

По другому толкованию¹⁹, придверник — это Иоанн Креститель, чья проповедь предвещала миссию Иисуса. Напомним, что, согласно четвертому Евангелию, первыми учениками Иисуса стали ученики Иоанна Крестителя (Ин. 1:35–40). И именно Креститель первым возвестил миру о том, что Иисус — *Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира* (Ин. 1:29, ср. 36).



Блаженный
Августин.
Мозаика.
XII в.



¹⁷ *Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна.* 59, 3 (PG 59, 326). Рус. пер.: С. 390–391.

¹⁸ *Августин. Толкование на Евангелие от Иоанна. Трактат.* 46, 4 (PL 35, 1729).

¹⁹ *Schnackenburg R. The Gospel according to St. John. Vol. 2. P. 504. Ср.: Zahn T. Das Evangelium des Johannes. S. 445.*



ИИСУС НА ПРАЗДНИКЕ ОБНОВЛЕНИЯ

Праздник Обновления храма был установлен в память о возобновлении богослужения в Иерусалимском храме после того, как в течение трех лет он был осквернен сирийцами и богослужение в нем не совершалось. Сирийский царь Антиох Епифан захватил Иерусалим в 170 году до Р. Х. Поначалу его поддержали и еврейская знать, и первосвященник. Однако политика эллинизации, проводимая Антиохом, начала вызывать серьезные протесты, которые вскоре переросли в национально-освободительную войну. Катализатором протестных настроений стали действия Антиоха, направленные против иудейской религии, в особенности захват храма и превращение его в святилище Зевса. Восстание, возглавленное Иудой Маккавеем, привело в 164 году к освобождению Иерусалима и храма, который был торжественно переосвящен. Это событие описано в Первой книге Маккавейской:

Иуда же и братья его сказали: вот, враги наши сокрушены, взойдем очистить и обновить святилище. И собралось все ополчение, и взошли на гору Сион. И увидели, что святилище опустошено, жертвенник осквернен, ворота сожжены, и в притворах, как в лесу или на какой-нибудь горе, поросли растения,

и хранилища разрушены. И разодрали они одежды свои, плакали горьким плачем и сыпали пепел на свои головы, и падали лицом на землю и трубили восточными трубами, и вопили к небу... И избрал священников беспорочных, ревнителей закона. Они очистили святилище, и оскверненные камни вынесли в нечистое место... Взяли камни целые, по закону, и построили новый жертвенник по прежнему; потом устроили святыни и внутренние части храма и освятили притворы; устроили новую священную утварь и внесли в храм свещник и алтарь всесожжений и воскурений и стол хлебов приношения; и воскурили на алтаре фимиам, и зажгли светильники на свещнике, и осветили храм; и положили на стол хлебы и развесили занавесы, и окончили все дела, которые предприняли (1 Мак. 4:36–51).

По сообщению той же книги, установил Иуда и братья его и все собрание Израиля, чтобы дни обновления жертвенника празднуемы были с весельем и радостью, в свое время, каждый год восемь дней, от двадцатого дня месяца Хаслева (1 Мак. 4:59). Эту информацию подтверждает Иосиф Флавий:

Иудеи так радовались явившейся теперь вновь возможности вернуться к своим прежним обычаям и внезапному случаю после продолжительного времени опять предаваться истинному богочитанию, что они условились на будущее время всегда праздновать день восстановления храма восьмидневным празднеством. С тех пор по настоящее время мы празднуем этот праздник под именем Празднества света, вероятно, потому, что в этот день явилась нам

против всякого ожидания, подобно свету, возможность вновь поклоняться Предвечному²⁰.

К тому времени, когда Иисус пришел в Иерусалим на праздник Обновления, этот праздник насчитывал около двухсот лет. Действие, описываемое в четвертом Евангелии, происходит в портике, расположенном вдоль восточной стороны двора язычников. Этот продолговатый портик, сохранившийся со времен первого строителя храма — царя Соломона²¹, отделял пространство, куда можно было входить язычникам, от пространства, куда вход им был запрещен под страхом смерти²². С внешней стороны портик представлял собой глухую каменную стену, с внутренней — колоннаду, поверх которой располагалась балюстрада²³.

После смерти и воскресения Иисуса притвор Соломонов на некоторое время станет местом регулярных сборов апостольской общины (Деян. 3:11; 5:12). Возможно, это связано именно с тем, что притвор Соломонов любил посещать Сам Иисус. Здесь и произошла Его беседа с иудеями, описанная в четвертом Евангелии:

Настал же тогда в Иерусалиме праздник обновления, и была зима. И ходил Иисус в храме, в притворе Соломоновом.

Тут Иудеи обступили Его и говорили Ему: долго ли Тебе держать нас в недоумении? если Ты Христос, скажи нам прямо. Иисус отвечал им: Я сказал вам, и не

²⁰ *Иосиф Флавий*. Иудейские древности. 12, 7, 7. С. 513–514.

²¹ *Его же*. Иудейская война. 5, 5, 1. С. 1113.

²² Там же. 6, 2, 4. С. 1155.

²³ *Charlesworth J. H.* Introduction. P. 14.

верите; дела, которые творю Я во имя Отца Моего, они свидетельствуют о Мне. Но вы не верите, ибо вы не из овец Моих, как Я сказал вам. Овцы Мои слушаются голоса Моего, и Я знаю их; и они идут за Мною. И Я даю им жизнь вечную, и не погибнут вовек; и никто не похитит их из руки Моей. Отец Мой, Который дал Мне их, больше всех; и никто не может похитить их из руки Отца Моего. Я и Отец — одно.

Тут опять Иудеи схватили камень, чтобы побить Его. Иисус отвечал им: много добрых дел показал Я вам от Отца Моего; за которое из них хотите побить Меня камнями? Иудеи сказали Ему в ответ: не за доброе дело хотим побить Тебя камнями, но за богохульство и за то, что Ты, будучи человек, делаешь Себя Богом. Иисус отвечал им: не написано ли в законе вашем: Я сказал: вы боги? Если он²⁴ назвал богами тех, к которым было слово Божие, и не может нарушиться Писание, — Тому ли, Которого Отец освятил и послал в мир, вы говорите: богохульствуешь, потому что Я сказал: Я Сын Божий? Если Я не творю дел Отца Моего, не верьте Мне; а если творю, то, когда не верите Мне, верьте делам Моим, чтобы узнать и поверить, что Отец во Мне и Я в Нем.

Тогда опять искали схватить Его; но Он уклонился от рук их, и пошел опять за Иордан, на то место, где прежде крестил Иоанн, и остался там. Многие пришли к Нему и говорили, что Иоанн не сотворил никакого чуда, но все, что сказал Иоанн о Нем, было истинно. И многие там уверовали в Него (Ин. 10:22–42).

²⁴ В Синодальном переводе «Он» (с прописной буквы). Однако, судя по контексту, местоимение относится к слову «закон» и не является указанием на Бога.

Вопрос иудеев — Ἔως πότε τὴν ψυχὴν ἡμῶν αἴρεις — в буквальном переводе с греческого звучит так: «До каких пор Ты будешь брать нашу душу?» Учитывая смысл, вкладываемый в термин ψυχή («душа») в языке Нового Завета, возможен такой перевод: «До каких пор ты будешь брать нашу жизнь?» Скорее всего, мы имеем дело с идиомой, представляющей собой кальку с выражения на арамейском языке. Некоторые ученые видят связь между вопросом иудеев и тем, что Иисус говорил ранее о Себе: *Я есмь пастырь добрый: пастырь добрый полагает жизнь свою за овец... Как Отец знает Меня, так и Я знаю Отца; и жизнь Мою полагаю за овец* (Ин. 10:11, 15). Если такая связь существует, «тогда идея заключается в том, что, хотя Иисус полагает жизнь за тех, кто следует за Ним, Он в то же время становится причиной суда над теми, кто отвергает Его, и, следовательно, — отнимает их жизнь»²⁵. Такое толкование представляется нам натяжкой.

Продолжая спрашивать Иисуса, иудеи требуют от него прямого утверждения, что Он Христос. Читатель может спросить, почему на прямой вопрос Иисус не отвечает прямо. Ответ заключается в том, что прямой ответ вызвал бы лишь дальнейшую эскалацию конфликта и не убедил бы иудеев в том, что Иисус действительно является обетованным Мессией. Иисус не делал тайны из Своего мессианства: напротив, беседуя с самарянкой, Он прямо назвал Себя Мессией-Христом (Ин. 4:26). Однако в данном случае вместо прямого утвердительного ответа Он напоминает, что уже сказал иудеям о Своем мессианском достоинстве, но они не поверили.

²⁵ Brown R. E. The Gospel according to John (I–XII). P. 403.

Возможно, речь идет о каком-то конкретном случае, когда Иисус признался перед иудеями в том, что Он Христос, а они не поверили Ему. Возможно, что Он говорит о многих ранее сделанных утверждениях, таких как: *Исследуйте Писания, ибо вы думаете чрез них иметь жизнь вечную; а они свидетельствуют о Мне* (Ин. 5:39); *Я пришел во имя Отца Моего, и не принимаете Меня* (Ин. 5:43); *Если бы вы верили Моисею, то поверили бы и Мне, потому что он писал о Мне* (Ин. 5:46); *Я сошел с небес не для того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшего Меня Отца* (Ин. 6:38); *Мое учение — не Мое, но Пославшего Меня* (Ин. 7:16); *Если бы Бог был Отец ваш, то вы любили бы Меня, потому что Я от Бога исшел и пришел; ибо Я не Сам от Себя пришел, но Он послал Меня* (Ин. 8:42).

Все эти и другие подобные утверждения свидетельствуют о том, что Он видел в Себе Мессию и прямо говорил об этом. Но чем больше Он об этом говорил, тем большее негодование это вызывало у иудеев. Теперь Иисус призывает их, если они не верят Его словам, поверить Его делам. Об этом Он говорил им и ранее: *Ибо дела, которые Отец дал Мне совершить, самые дела сии, Мною творимые, свидетельствуют о Мне, что Отец послал Меня* (Ин. 5:36). Однако, как отмечает Златоуст, «когда Он проповедовал и учил словами, они говорят: *Какое же Ты дашь знамение?*» (Ин. 6:30). А когда представлял доказательства в делах, тогда говорят Ему: *Если Ты Христос, скажи нам прямо*. Таким образом, когда вопиют дела, они ищут слов; а когда учат слова, прибегают к делам, всегда настаивая на противном»²⁶.

Возвращаясь к теме пастыря и овец, Иисус делает резкое разграничение между Своими овцами и теми, кто

²⁶ Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна. 61, 1 (PG 59, 337). Рус. пер.: С. 405.

не хочет следовать за Ним. На Страшном суде Он будет отделять овец от козлов (Мф. 25:31). Здесь же иудеи сами себя отделяют от Его стада, добровольно становясь на сторону Его противников. Иисусу остается лишь констатировать это отделение: «Я, со Своей стороны, исполнил все, что следовало сделать пастырю. Если же вы не следуете за Мной, то это происходит не оттого, что Я не пастырь, но оттого, что вы не Мои овцы»²⁷.

Слова «как Я сказал вам» отсутствуют во многих рукописях. Если тем не менее считать их частью оригинального текста, то по смыслу они относятся не столько к тому, что им предшествовало, сколько к тому, что за ними следует: «Но вы не верите, ибо вы не из овец Моих. Как Я сказал вам, овцы Мои слушаются голоса Моего». О том, что овцы слушаются голоса Его, Иисус говорил (Ин. 10:26–27), а о том, что Его собеседники не из Его овец, до настоящего времени не говорил.

Определенные сложности для перевода представляет фраза: ὁ πατήρ μου ὁ δέδωκέν μοι πάντων μεῖζον ἐστίν. В Синодальном переводе читаем: *Отец Мой, Который дал Мне их, больше всех*. Однако слово «их» в оригинальном тексте отсутствует. Греческие рукописи дают не менее десяти различных вариантов текста²⁸, в том числе такие, при которых возможны следующие варианты перевода: «Отец Мой — в том, что Он дал Мне — больше всех»; «Отец Мой — то, что Он дал мне, больше всех».

Слова «Я и Отец — одно» вызывают очередной взрыв негодования иудеев: вновь они берутся за камни. Между тем

²⁷ Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна. 61, 2 (PG 59, 338). Рус. пер.: С. 406.

²⁸ См.: Bieringer R. “...Because the Father is Greater than I”. P. 186–188.

эти слова указывают на то «сущностное и природное единение», которое Сын имеет с Отцом. Поскольку Он рожден от Отца, то «мыслится из Него и в Нем сущим, причем хотя и признается имеющим отдельное и особое личное бытие, однако же и представляется по сопророжденному тождеству сущности как нечто единое с Отцом»²⁹. В Евангелии от Иоанна эти слова являются логическим завершением целой цепочки утверждений, касающихся единства между Сыном и Отцом. Напомним наиболее важные из них:

Отец Мой доныне делает, и Я делаю (Ин. 5:17).

Сын ничего не может творить Сам от Себя, если не увидит Отца творящего: ибо, что творит Он, то и Сын творит также (Ин. 5:19).

Ибо Отец и не судит никого, но весь суд отдал Сыну, дабы все чтили Сына, как чтут Отца. Кто не чтит Сына, тот не чтит и Отца, пославшего Его (Ин. 5:22–23).

Ибо, как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе (Ин. 5:26).

Я ничего не могу творить Сам от Себя. Как слышу, так и сужу, и суд Мой праведен; ибо не ишу Моей воли, но воли пославшего Меня Отца (Ин. 5:30).

Воля Пославшего Меня есть та, чтобы всякий, видящий Сына и верующий в Него, имел жизнь вечную; и Я воскрешу его в последний день (Ин. 6:40).

Как послал Меня живой Отец, и Я живу Отцем, так и ядущий Меня жить будет Мною (Ин. 6:57).

Никто не может прийти ко Мне, если то не дано будет ему от Отца Моего (Ин. 6:65).

²⁹ Кирилл Александрийский. Толкование на Евангелие от Иоанна. 11, 12 (PG 74, 561). Рус. пер.: С. 757–758.

Я знаю Его, потому что Я от Него, и Он послал Меня
(Ин. 7:29).

Я Сам свидетельствую о Себе, и свидетельствует
о Мне Отец, пославший Меня (Ин. 8:18).

Вы не знаете ни Меня, ни Отца Моего; если бы вы
знали Меня, то знали бы и Отца Моего (Ин. 8:19).

Пославший Меня есть со Мною; Отец не оставил Меня
одного, ибо Я всегда делаю то, что Ему угодно (Ин. 8:29).

Я говорю то, что видел у Отца Моего (Ин. 8:38).

Если Я Сам Себя славлю, то слава Моя ничто. Меня
прославляет Отец Мой (Ин. 8:54).

Я знаю Его и соблюдаю слово Его (Ин. 8:55).

Как Отец знает Меня, так и Я знаю Отца (Ин. 10:15).

Потому любит Меня Отец, что Я отдаю жизнь Мою,
чтобы опять принять ее (Ин. 10:17).

Из одной беседы в другую, от одного праздника к другому Иисус проповедует иудеям одни и те же истины о Своем единстве с Отцом, и с каждым разом их негодование только увеличивается, и они все более укрепляются в своей решимости покончить с Ним (Ин. 5:17–18; 8:58–59). В Его словах они слышат богохульство и утверждают, что за это хотят побить Его камнями в соответствии с законом Моисеевым (Чис. 15:30–31; Втор. 21:22), а именно — за то, что Он, *будучи человек, делает Себя Богом*, а не за Его дела. Между тем Его дела тоже вызывали их острое недовольство, в частности исцеления, которые Он совершал в субботу. Слова и дела были двумя взаимосвязанными сторонами миссии Иисуса: те, кто верили Его делам, как правило, верили и Его словам; а кого не убеждали слова, те с недоверием воспринимали и совершаемые Им чудеса.

На обвинение в богохульстве Иисус отвечает неожиданно. Он ссылается на псалом, в котором люди названы богами. Приведем его полностью:

Бог стал в сонме богов; среди богов произнес суд: доколе будете вы судить неправедно и оказывать лицепрятие нечестивым? Давайте суд бедному и сироте; угнетенному и нищему оказывайте справедливость; избавляйте бедного и нищего; исторгайте его из руки нечестивых. Не знают, не разумеют, во тьме ходят; все основания земли колеблются. Я сказал: вы — боги, и сыны Всевышнего — все вы; но вы умрете, как человеки, и падете, как всякий из князей. Восстань, Боже, суди землю, ибо Ты наследуешь все народы (Пс., гл. 81).

В этом псалме речь идет о неправедных судьях: они названы богами в том смысле, что от Бога получили судебную власть, однако этой властью они пользуются неправедно³⁰. Казалось бы, какое отношение этот псалом имеет к тому, о чем Иисус спорит с иудеями? Какова логическая связь между Божественной природой Иисуса и тем, что в псалме говорится о неправедных судьях?

На первый взгляд, Иисус лишь ссылается на ветхозаветный прецедент применения термина «бог» к людям, доказывая, что от такого словоупотребления «не может нарушиться Писание». Доказательство построено на характерном для раввинистической логики принципе: от меньшего к большему³¹. Иоанн Златоуст так пересказывает слова Иисуса: «Если те, которые получили это название

³⁰ *Daly-Denton M.* David in the Fourth Gospel. P. 170–171.

³¹ *Brown R. E.* The Gospel according to John (I–XII). P. 410;
Schnackenburg R. The Gospel according to St. John. Vol. 2. P. 310.

по благодати, не подвергаются обвинению, когда называют себя богами, то как может по справедливости подлежать упреку Тот, Кто имеет это по естеству?»³²

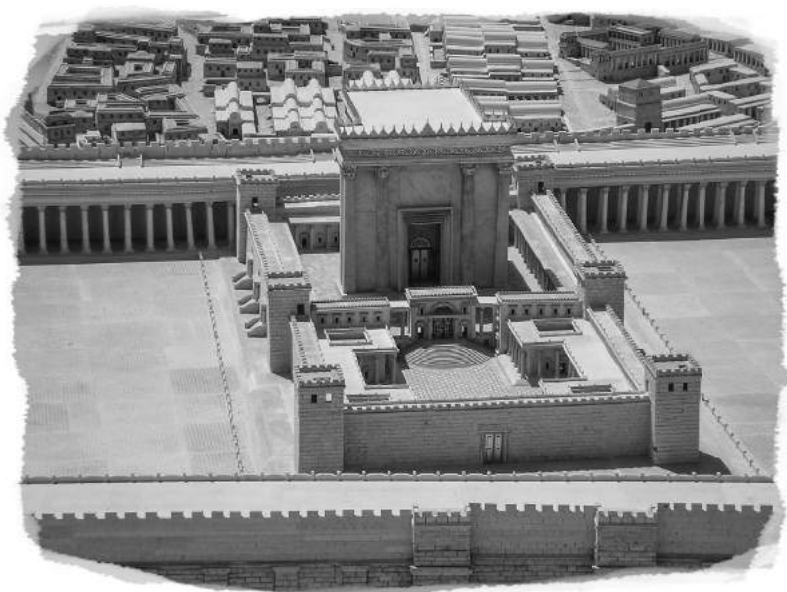
Наиболее существенным моментом, однако, является не способ доказательства, а лежащая в его основе концепция преодоления онтологической пропасти между Богом и людьми. Бог и люди — не полностью инородны, иноприродны, трансцендентны: как оказывается, между Богом и человеком возможно внутреннее, глубинное единство, выражаемое в единстве воли и действия. Это единство в абсолютном смысле осуществлено в Иисусе Христе — Боге и человеке в одном лице. Сын Божий «по естеству» обладает единством с Отцом. Но к этому единству «по благодати» могут быть причастны и другие люди.

Учение, которое принес на землю Иисус Христос, предполагает принципиально новый характер взаимоотношений между человеком и Богом. Между ними возможна такая степень близости, которая была недостижима даже для самых крупных фигур ветхозаветной истории — Авраама и Моисея. Она становится возможной для человека через Того, Кого, по словам Иисуса, «освятил и послал в мир» Сам Бог.

Слово «освятил» (ἡγίασεν), возможно, имеет отношение к теме праздника Обновления (τὰ ἐγκαίνια). Как отмечает Р. Браун, на языке Септуагинты глаголы «освящать» (ἀγιάζω) и «обновлять» (ἐγκαίνιζω) являются синонимами: первый употреблен при описании освящения Моисеем скинии (Чис. 7:1), второй — при описании освящения жертвенника (Чис. 7:10–11). Праздник Обновления был днем воспоминания об освящении храма — того самого, который

³² *Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна.* 61, 2 (PG 59, 339). Рус. пер.: С. 408.

Модель
Иеруса-
лимского
храма



Иисус предлагал разрушить и заменить храмом Тела Своего (Ин. 2:19–21). Воспоминание о манне небесной на праздник пасхи Он предлагал заменить на причащение Своего Тела и Крови (Ин. 6:31–58). В водных церемониях праздника Кушдей Он предлагал видеть прообраз благодати Святого Духа, которую может дать только Он (Ин. 7:37–38). Наконец, в праздник, когда вспоминали освящение храма, Он обращал внимание собеседников на Того, Кого освятил Бог³³.

Таким образом, речь Иисуса на празднике Обновления становится очередным звеном в цепи утверждений, из которых складывается «заместительная теология», представленная в четвертом Евангелии³⁴. Священные для иудеев символы и понятия Иисус наполняет новым

³³ Brown R. E. The Gospel according to John (I–XII). P. 404, 411.

³⁴ «Заместительная теология», или «теология замещения» (англ. replacement theology), — научный термин, употребляемый для обозначения раннехристианского учения о Церкви как новом

смыслом. Они же не видят в этом ничего, кроме богохульства и посягательства на то, что для них священо и неприкосновенно.

Беседа завершается тем, что Иисус идет из Иерусалима на Иордан — на то самое место, где когда-то крестил Иоанн. Почему Иисус пошел именно туда? Возможно, потому, что Он знал, что Его час еще не пришел, и хотел там переждать время, оставшееся до Его последней Пасхи. Однако могли быть и другие причины для возвращения Иисуса на то место, с которого начиналось Его общественное служение и где Креститель напутствовал Его. Там, на берегу Иордана, Иоанн впервые провозгласил, что Иисус — *Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира* (Ин. 1:29). Сейчас, когда Иоанна уже нет в живых, Агнец Божий, ведомый на заклание, приходит туда, чтобы оттуда отправиться в Свое последнее путешествие — то, которое приведет Его на Голгофу.

Беседа Иисуса с иудеями на празднике Обновления стала одним из краеугольных камней, на которых построено восточно-христианское учение об обожении человека. Слова из псалма *Я сказал: вы — боги* были одним из наиболее часто цитируемых текстов в трудах отцов Церкви, когда они говорили на данную тему. От этих слов нить протягивали к рассказу книги Бытия о сотворении человека по образу и подобию Божию (Быт. 1:26–27) и об искушении Адама и Евы диаволом, сказавшим: *Вы будете, как боги, знающие добро и зло* (Быт. 3:5). Когда-то искуситель прельстил прародителей,

.....
Израиле. Подробнее см. в: *Иларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос. Жизнь и учение. Кн. IV. Притчи Иисуса. С. 463–465.

обманув их «надеждой на обожение»³⁵. Сын Божий стал Сыном Человеческим, чтобы открыть людям путь к истинному обожению: «Поскольку человек не стал богом, Сам Бог стал человеком... чтобы посредством воспринятого воссоздать дарованное»³⁶.

О том, что люди призваны стать богами, писали христианские авторы IV века, в том числе Григорий Богослов, в чьих творениях доктрина обожения занимает центральное место:

Отдадим Образу сотворенное по образу, познаем свое достоинство, почтим Первообраз, уразумеем... за кого Христос умер. Станем, как Христос, ибо и Он стал как мы: станем богами благодаря Ему, ибо и Он — человек ради нас. Он воспринял худшее, чтобы дать нам лучшее; обнищал, чтобы мы обогатились Его нищетой; принял образ раба, чтобы мы получили свободу; снисшел, чтобы мы вознеслись; был искушен, чтобы мы победили; был обесславлен, чтобы мы прославились; умер, чтобы мы были спасены³⁷.

Целью Боговоплощения, говорит Григорий, было сделать человека «богом и причастником высшего блаженства»³⁸. Таким образом, термин «бог» (θεός) применительно к человеку или «боги» (θεοί) применительно к людям воспринимается отнюдь не как простая метафора.

³⁵ *Григорий Богослов*. Слово 39, 13, 23 (SC 358, 178). Рус. пер.: С. 456.

³⁶ *Его же*. Стихотворения догматические. 10: Против Аполлинария, о вочеловечении (PG 37, 465 = Творения. 2, 130).

³⁷ *Его же*. Слово 1, 4, 9–5, 7 (SC 247, 76–78). Рус. пер. С. 18.

³⁸ *Его же*. Слово 2, 22, 14–15 (SC 247, 120). Рус. пер. С. 32.



Преподобный
Максим
Исповедник.
Фреска.
XVI в.

Он указывает на высшее предназначение человека, созданного по образу Божию, соблазненного диаволом ложной надеждой на обожение, но возвращенного на путь к истинному обожению Иисусом Христом.

Учение об обожении занимает существенное место в творениях Максима Исповедника. В обожении он видит главное предназначение и призвание человека: «Сделаемся богами через Господа, потому что именно для этого человек получил существование — бог и господин по природе»³⁹. Когда душа становится богом по сопричастию

с Божественной благодатью, говорит Максим Исповедник (VIII в.), тело обоживается вместе с душой⁴⁰. Обожение охватывает всего человека:

...Люди всецело соучаствуют во всецелом Боге, чтобы по образу соединения души и тела Бог стал доступным соучастию в Нем души, а через посредство души и тела, дабы душа получила постоянство, а тело — бессмертие и дабы человек всецело сделался Богом, обоженный благодатью Бога, сделавшегося человеком, весь — душой

³⁹ Максим Исповедник. Слово подвижническое. 33 (PG 90, 953).

⁴⁰ Его же. Главы о богословии и домостроительстве воплощения Сына Божия. 2, 88 (PG 90, 1168). Рус. пер.: С. 253.

и телом — оставаясь человеком по природе и весь — душой и телом — становясь богом по благодати⁴¹.

Благодаря соединению людей с Христом в единой Церкви для них открывается возможность восстановить в себе образ Божий, искаженный грехом, и стать богами по благодати. На вершинах святости человек может достичь такой степени богоподобия, при которой, оставаясь человеком, начинает обладать Божественными свойствами. Путь к такому богоуподоблению был открыт для человечества воплотившимся Сыном Божиим. Об этом с большой силой и настойчивостью говорит Симеон Новый Богослов (XI в.):

Бог хочет сделать нас из людей богами... Бог так сильно желает этого, что... выйдя из недра благословенного Отца Своего, сошел и пришел ради этого на землю⁴².

«Я — Бог, ставший человеком ради тебя, и вот, как видишь, я сделал тебя богом и буду делать»⁴³.



Преподобный
Симеон
Новый
Богослов.
Икона.
XX в.

⁴¹ *Максим Исповедник. Книга недоуменных вопросов* (PG 91, 1088).

⁴² *Симеон Новый Богослов. Слово нравственное. 7*, 598–604 (SC 129, 198–200).

⁴³ Там же. 5, 314–316 (SC 129, 102).

Христос... для того сошел на землю и стал человеком, восприняв на Себя и нашу земную плоть, чтобы нас сделать сущностно причастными Его Божеству...⁴⁴

Одной из составляющих пути к обожению является причащение Тела и Крови Христа. Говоря об усыновлении Богу и обожении через причащение, Симеон ссылается на те же слова псалма, которые прозвучали в беседе Иисуса с иудеями:

Вкусив Твою плоть, приобщаюсь Твоей я природы,
А значит, и сущности, Боже, Твоей причащаюсь,
Наследником Бога и общником Божиим бывая.
И, будучи в плоти, являясь превыше бесплотных,
Я мню, что и сыном Твоим становлюсь, как сказал Ты,
Не духов бесплотных, но нас называя богами:
«Сказал Я: вы — боги, Всевышнего все сыновья вы».
Ты Бог по природе, но сделался Ты человеком,
И тем, и другим неизменно, неслитно оставшись.
Я — смертный и тленный, но Ты меня богом соделал,
Как сына приняв и Твоей одарив благодатью...⁴⁵



⁴⁴ Симеон Новый Богослов. Слово нравственное. 4, 549–552 (SC 129, 48).

⁴⁵ Его же. Гимн. 7, 30–41 (SC 156, 210–212). Стихотворный перевод по кн.: «Прииди, свет истинный». С. 63.

Глава 10
ПШЕНИЧНОЕ
ЗЕРНО





Рассказ евангелиста Иоанна о воскрешении Лазаря (Ин., гл. 11), следующий непосредственно за повествованием о пребывании Иисуса в Иерусалиме на празднике обновления, был рассмотрен нами в книге о чудесах Иисуса¹. За ним следует несколько эпизодов, которые будут рассмотрены совместно с повествованиями синоптиков о последних днях земной жизни Иисуса: вечера в Вифании (Ин. 12:1–11), Его торжественный вход в Иерусалим (Ин. 12:12–19), умовение ног ученикам на Тайной Вечере (Ин. 13:1–20) и предательство Иуды (Ин. 13:21–30).

В настоящей главе нам предстоит рассмотреть эпизод, не имеющий прямых параллелей у синоптиков. Он помещен в Евангелии от Иоанна сразу после рассказа о торжественном входе Иисуса в Иерусалим.

¹ *Иларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос. Жизнь и учение. Кн. III: Чудеса Иисуса. С. 522–565.



«ЕСЛИ ПШЕНИЧНОЕ ЗЕРНО, ПАВ В ЗЕМЛЮ, НЕ УМРЕТ...»

Эпизод начинается с обращения Еллинов к апостолам с просьбой организовать их встречу с Иисусом:

Из пришедших на поклонение в праздник были некоторые Еллины. Они подошли к Филиппу, который был из Вифсаиды Галилейской, и просили его, говоря: господин! нам хочется видеть Иисуса. Филипп идет и говорит о том Андрею; и потом Андрей и Филипп сказывают о том Иисусу. Иисус же сказал им в ответ: пришел час прославиться Сыну Человеческому. Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, пав в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода (Ин. 12:20–24).

Филипп не впервые появляется в Евангелии от Иоанна в паре с Андреем². В рассказе о насыщении пяти тысяч человек пятью хлебами Иисус спрашивал у Филиппа: *Где нам купить хлебов, чтобы их накормить?* Первый ответ пришел от Филиппа, второй — от Андрея (Ин. 6:5–9). Тот факт, что Филипп в рассматриваемом эпизоде не обращается к Иисусу напрямую, а сообщает ему о просьбе Еллинов

² Collins R. F. John and His Witness. P. 83.

через Андрея, может объясняться близостью этих учеников, происходивших из одного города — Вифсаиды Галилейской (Ин. 1:44). По другому объяснению, Филипп обращается к Андрею, потому что тот был старше (по возрасту или по времени призвания)³.

Кто здесь понимается под Еллинами? Как мы уже указывали, по мнению некоторых современных толкователей, в данном случае этим термином могли быть обозначены грекоязычные иудеи рассеяния⁴, поскольку речь идет о Еллинах, «пришедших на поклонение в праздник», что вряд ли могло относиться к язычникам.

С другой стороны, данный термин в Новом Завете имеет вполне устойчивый смысл, указывая не столько на лиц, говорящих на греческом языке, будь то греки или иудеи, сколько на язычников. Именно так термин употребляется у апостола Павла. Ученые, придерживающиеся мнения, что в рассматриваемом эпизоде речь идет о язычниках, отмечают, что при таком понимании эпизод приобретает особую богословскую значимость, подчеркивая универсализм проповеди Иисуса, обращенной не только к иудеям, но и ко всему миру⁵. В этом случае рассказ о желании «Еллинов»



Апостол
Андрей.
Ж. де Ла-
тур.
Ок. 1624 г.

³ *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна. 66, 2 (PG 59, 367). Рус. пер.: С. 445.

⁴ *Robinson J. A. T.* Twelve New Testament Studies. P. 111–112.

⁵ *Brown R. E.* The Gospel according to John (I–XII). P. LXXVII–LXXVIII.

видеть Иисуса становится в один ряд с теми местами из посланий апостола Павла, где миссионерское поле христианской Церкви делится на два сегмента — Иудеев и Еллинов:

Ибо я не стыжусь благовествования Христова, потому что оно есть сила Божия ко спасению всякому верующему, во-первых, Иудею, потом и Еллину (Рим. 1:16). Скорбь и теснота всякой душе человека, делающего злое, во-первых, Иудея, потом и Еллина! Напротив, слава и честь и мир всякому, делающему доброе, во-первых, Иудею, потом и Еллину! (Рим. 2:9–10).

Итак, что же? имеем ли мы преимущество? Нисколько. Ибо мы уже доказали, что как Иудеи, так и Еллины, все под грехом (Рим. 3:9).

Здесь нет различия между Иудеем и Еллином, потому что один Господь у всех, богатый для всех, призывающих Его (Рим. 10:12).

Ибо и Иудеи требуют чудес, и Еллины ищут мудрости; а мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие, для самих же призванных, Иудеев и Еллинов, Христа, Божию силу и Божию премудрость (1 Кор. 1:22–24).

Не подавайте соблазна ни Иудеям, ни Еллинам, ни церкви Божией (1 Кор. 10:32).

Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело, Иудеи или Еллины, рабы или свободные, и все напоены одним Духом (1 Кор. 12:13).

Универсализм в понимании значения Иисуса и Его дела, характерный для апостола Павла, был свойственен и Иоанну. С первых же строк своего Евангелия он говорит об Иисусе как о Свете истинном, просвещающем *всякого*

человека, приходящего в мир. Это свет в мире был, и мир через Него начал быть, и мир Его не познал (Ин. 1:9–11). Термин «мир» (κόσμος) имеет универсальный смысл. В беседе с самарянкой Иисус назван *Спасителем мира* (Ин. 4:42), а не иудеев или иудеев вместе с самарянами.



Христос
и Каиафа.
Д. Б. Ка-
рачоло.
1611 г.

В другом месте евангелист приводит предсказание первосвященника Каиафы о том, что *Иисус умрет за народ, и не только за народ, но чтобы и рассеянных чад Божиих собрать воедино* (Ин. 11:51–52). Здесь под народом (ἔθνος) понимается народ израильский, а под рассеянными чадами Божиими — не иудеи рассеяния, а те, кто вообще не принадлежат к богоизбранному народу.

Наконец, в притче о добром пастыре Сам Иисус говорит о том, что у Него есть *другие овцы, которые не сего двора* и которых надлежит Ему привести, чтобы было *одно стадо и один Пастырь* (Ин. 10:16). Здесь народ израильский

понимается под «двором» (*αὐλή*), а не принадлежащие к нему — под «другими овцами».

К сказанному можно добавить, что у Иоанна полностью отсутствует мотив, который прослеживается в высказываниях Иисуса, приведенных у Матфея: *На путь к язычникам не ходите, и в город Самарянский не входите; а идите наипаче к погибшим овцам дома Израилева* (Мф. 10:5–6); *Я послан только к погибшим овцам дома Израилева* (Мф. 15:24). Иоанн с самого начала описывает миссию Иисуса как имеющую универсальное измерение.

В этом контексте рассказ о желании Еллинов увидеть Иисуса становится своего рода прологом к тому, что следует за Его смертью и воскресением: к расширению общины учеников Иисуса за счет обращенных из язычества. Иоанн Златоуст толкует рассказ как однозначное указание на то, что после воскресения Иисуса основным объектом миссионерской проповеди Его учеников станут не иудеи, а язычники:

Филипп приходит к Андрею, как старшему, и сообщает ему об этом. Но и Андрей сам собою не решает этого, так как он слышал уже: *На путь к язычникам не ходите* (Мф. 10:5). Поэтому, поговорив с Филиппом, он вместе с ним доводит дело до Учителя; они оба сказали Ему об этом. Что же говорит Христос? *Пришел час прославиться Сыну Человеческому...* (Ин. 12:23). Что значит: *пришел час*? Прежде Он говорил: *На путь к язычникам не ходите* — и тем удерживал учеников, чтобы отнять у иудеев всякий предлог к неблагодарности. Но так как иудеи продолжали упорствовать, а язычники желали прийти к Нему, то Он и говорит: «Время уже идти на страдание, так как все

уже исполнилось. Если мы будем продолжать заботиться об иудеях, несмотря на их упорство, а язычников не станем допускать к себе, при всем их желании, то это будет недостойно нашей заботы». И вот, так как Он намерен был послать учеников Своих к язычникам уже после креста и между тем видит, что язычники сами идут к Нему, — то и говорит: время идти на крест. До тех пор, пока (иудеи) самым делом не отвергли Его, пока не предали Его распятию, Он не говорил: *Идите, научите все народы* (Мф. 28:19), а напротив: *На путь к язычникам не ходите* (Мф. 10:5), и: *Я послан только к погибшим овцам дома Израилева* (Мф. 15:24), и: *Нехорошо взять хлеб у детей и бросить псам* (Мф. 15:26). Но когда они возненавидели Его, и возненавидели до того, что предали на смерть, то уже бесполезно было продолжать заниматься ими... Он их оставил, когда они Его оставили. Потому-то Он и говорит: *Сколько раз хотел Я собрать детей ваших... и вы не захотели* (Мф. 23:37)⁶.

Евангелист не уточняет, увидели ли Еллины Иисуса или нет. Вместо этого он приводит слова Иисуса о том, что *пришел час прославиться Сыну Человеческому*. Это слова сказаны в ответ на просьбу Филиппа и Андрея, но проносятся, как будет понятно из дальнейшего повествования, в присутствии народа.

Иисусу на протяжении всего времени Его служения на земле было присуще острое сознание того, что Он пришел в этот мир, чтобы умереть. Он знал, что это произойдет, и знал, когда это произойдет. Ранее Он неоднократно

⁶ *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна. 66, 2 (PG 59, 367–368). Рус. пер.: С. 445–446.

говорил: *Еще не пришел час Мой* (Ин. 2:4); *Мое время еще не настало* (Ин. 7:6); *Мое время еще не исполнилось* (Ин. 7:8). Сейчас же Он понимает, что Его час пришел, и прямо говорит об этом ученикам в присутствии народа.

Глагол «прославиться» указывает на воскресение, которое последует за смертью Иисуса на кресте, и на Его возвращение туда, откуда Он пришел (Ин. 8:14), в ту славу, которую Он имел у Отца *прежде бытия мира* (Ин. 17:5). Но одновременно, как мы увидим далее, под славой понимаются страдания Иисуса и его смерть, предсказанные пророком Исаией (Ин. 12:41).

Говоря о Своей смерти, Иисус сравнивает ее с пшеничным зерном, которое не принесет плода, если, *пав в землю, не умрет*. Это сравнение заимствовано из того образного ряда, который характерен для притч Иисуса, приведенных в синоптических Евангелиях. Наиболее близкий к нему образ — горчичного зерна, *которое человек взял и посеял на поле своем, которое, хотя меньше всех семян, но, когда вырастет, бывает больше всех злаков и становится деревом, так что прилетают птицы небесные и укрываются в ветвях его* (Мф. 13:31–32). Еще один похожий образ — семени, которое человек бросает в землю, *и спит, и встает ночью и днем; и как семя всходит и растет, не знает он, ибо земля сама собою производит сперва зелень, потом колос, потом полное зерно в колосе* (Мк. 4:26–28).

В данном случае акцент делается не на потенциале, заложенном в семени, и не на силе земли, способной производить величественные деревья из малых семян, а на том, что для возникновения новой жизни необходима смерть. То новое бытие, которое Иисус принес на землю и которое должно быть реализовано в создаваемой Им Церкви, получает начало благодаря Его смерти на кресте. Смерть



Христос
и Нико-
дим.
Гравюра.
Ю. Ш. фон
Кароль-
сфельд.
XIX в.

Сына Человеческого — вот та цена, которую Бог должен заплатить за то, чтобы люди получили возможность *принести много плода*. Иисус и раньше говорил об этом, например, когда предсказывал Свое вознесение на крест в беседе с Никодимом (Ин. 3:14), но теперь пришло время сказать об этом во всеуслышание. Смерть Сына Божия необходима, *дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную* (Ин. 3:15).





«КОГДА Я ВОЗНЕСЕН БУДУ ОТ ЗЕМЛИ...»

К теме вознесения на крест Иисус возвращается, продолжая беседу с Филиппом и Андреем в присутствии народа:

Любящий душу свою погубит ее; а ненавидящий душу свою в мире сем сохранит ее в жизнь вечную. Кто Мне служит, Мне да последует; и где Я, там и слуга Мой будет. И кто Мне служит, того почтит Отец Мой. Душа Моя теперь возмутилась; и что Мне сказать? Отче! избавь Меня от часа сего! Но на сей час Я и пришел. Отче! прославь имя Твое. Тогда пришел с неба глас: и прославил и еще прослаблю. Народ, стоявший и слышавший то, говорил: это гром; а другие говорили: Ангел говорил Ему. Иисус на это сказал: не для Меня был глас сей, но для народа. Ныне суд миру сему; ныне князь мира сего изгнан будет вон. И когда Я вознесен буду от земли, всех привлеку к Себе. Сие говорил Он, давая разуметь, какою смертью Он умрет. Народ отвечал Ему: мы слышали из закона, что Христос пребывает во век; как же Ты говоришь, что должно вознесену быть Сыну Человеческому? кто Этот Сын Человеческий? (Ин. 12:25–34).

Первая фраза в приводимом отрывке имеет параллели в синоптических Евангелиях: *Сберегший душу свою теряет ее; а потерявший душу свою ради Меня сбережет ее* (Мф. 10:39; Мк. 8:35; Лк. 9:24). Под душой в обоих случаях понимается земная жизнь, а под ненавистью к душе (у Иоанна) или потерей души (у синоптиков) — принесение собственной жизни в жертву ради Иисуса и вечной жизни, которую дает следование за Ним. О ненависти к собственной жизни говорится и в следующем изречении Иисуса: *Если кто приходит ко Мне и не возненавидит отца своего и матери, и жены и детей, и братьев и сестер, а притом и самой жизни своей* (буквально: «самой души своей»), *тот не может быть Моим учеником* (Лк. 14:26).

Слова *кто Мне служит, Мне да последует* имеют особый смысл в контексте предстоящих Иисусу страданий и смерти. Под следованием Иисусу здесь понимается не только верность Его учению или исполнение Его заповедей: Иисус призывает следовать за Ним на Голгофу. В других случаях Он говорил: *Кто не берет креста своего и следует за Мною, тот не достоин Меня* (Мф. 10:38); *Кто не несет креста своего и идёт за Мною, не может быть Моим учеником* (Лк. 14:27)⁷. Богатому юноше Иисус, согласно Евангелию от Марка, говорит: *Пойди, всё, что имеешь, продай и раздай нищим, и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи, последуй за Мною, взяв крест* (Мк. 10:21). Следовать за Иисусом — значит отречься

⁷ Русский Синодальный перевод следует архаичному, характерному для славянского и греческого языков способу употребления частицы «не» лишь в первом случае, если она относится к двум глаголам, соединенным союзом «и». Современное словоупотребление предполагает следующий перевод: «Кто не берет креста своего и не следует за Мною...»; «Кто не несет креста своего и не идет за Мною...»

от себя, взять крест и нести его. А нести крест — значит идти на распятие.

Чем Отец «почтит» такого человека — взявшего крест и последовавшего за Иисусом? Приобщением к той вечной славе, которой обладают Отец и Сын (Ин. 17:22).

Особенностью Евангелия от Иоанна является то, что оно в большей степени, чем другие Евангелия, акцентирует внимание читателя на эмоциональных переживаниях Иисуса. Наиболее ярко это проявляется в истории воскрешения Лазаря⁸, где происходящая в душе Иисуса смена эмоций описывается при помощи выражений «восскорбел духом и возмутился (ἐτάραξεν ἑαυτόν)», «прослезился», «опять скорбя внутренно» (Ин. 11:33, 35, 38). В словах «душа Моя теперь возмутилась (τετάρακται)» употреблен глагол *ταράσσω*, в пассивном залоге означающий «сотрясаться», «быть в волнении», «быть в потрясении», «смущаться».

Иисус не скрывает от народа Свой человеческий страх перед смертью, Свое внутреннее волнение. Он не был бы полноценным человеком, если бы не испытывал этих эмоций при мысли о предстоящем страдании и смерти⁹. В то же время Он не был бы Богом, если бы не подчинял Свою волю воле Отца. Для человека, находящегося в подобной ситуации, вполне естественна молитва: «Отче! избавь Меня от часа сего!» Эта молитва приходит Иисусу на ум, Он ее озвучивает, но — не адресует Отцу. При обращении к Отцу

⁸ См.: Voorwinde S. Jesus' Emotions in the Gospels. P. 167–185.

⁹ По мнению исследователя, все описания эмоциональных состояний Иисуса в четвертом Евангелии имеют связь либо с Иерусалимом, либо с предстоящими Ему страданиями. Даже те эмоции, которые Иисус выражает в связи со смертью Лазаря, вызваны в значительной степени предчувствием собственных грядущих страданий и смерти. См.: Voorwinde S. Jesus' Emotions in the Fourth Gospel. P. 82.

она превращается в просьбу иного содержания: «Отче! прославь имя Твое». Человеческий страх в Иисусе уступает место полному послушанию воле Божией, как это произойдет в Гефсиманском саду, где Иисус будет молиться: *Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем не как Я хочу, но как Ты* (Мф. 26:39).

Молитва о прославлении имени Божия имеет родство с первым прошением молитвы Господней, как она изложена в древних рукописях Евангелия от Луки: «Отче! Да святится имя Твое» (Лк. 11:2)¹⁰. В устах верующего это прошение имеет следующий смысл: пусть имя Твое, святое само по себе, будет «святиться» (прославляться) в людях, Твоих последователях. Молитва, звучащая из уст Иисуса, является прошением о том, чтобы имя Отца было прославлено через страдания, смерть и воскресение Его Единородного Сына. «Этим показывает, что умирает за истину; смерть Свою называет славой Божией», — отмечает Иоанн Златоуст¹¹.

В ответ на эту молитву с неба раздастся голос Отца. В синоптических Евангелиях голос Бога Отца звучит дважды: первый раз — в рассказе о крещении Иисуса от Иоанна (Мф. 3:17; Мк. 1:11; Лк. 3:22), второй раз — в рассказе о Преображении (Мф. 17:6; Мк. 9:7; Лк. 9:35). В Евангелии от Иоанна оба эпизода отсутствуют, и голос Отца в первый и единственный раз звучит в рассматриваемом эпизоде.

Что означает в ответе Бога Отца употребление глагола «прославить» (δοξάζω) сначала в прошедшем, а затем в будущем времени? Златоуст дает такой ответ: «Когда прославил?

¹⁰ Такая версия молитвы содержится в критических изданиях Нового Завета, основанных на наиболее древних и авторитетных рукописях. См.: *Novum Testamentum graece*. P. 181.

¹¹ *Иоанн Златоуст*. Толкование на Евангелие от Иоанна. 67, 2 (PG 59, 371–372). Рус. пер.: С. 451.

В предшествовавших событиях. “И еще прославлю” — после креста»¹². Под предшествовавшими событиями здесь, очевидно, понимаются совершённые Иисусом чудеса и знамения; под тем, что произойдет после креста, — Его возвращение в небесную славу и распространение основанной Им на земле Церкви. Возможно и иное толкование: глагол в прошедшем времени указывает на славу, которую Сын Божий имел у Отца *прежде бытия мира* (Ин. 17:5), а глагол в будущем времени — на предстоящие Ему смерть и воскресение. Сам Иисус о Своей смерти и воскресении скажет в настоящем времени: ныне *прославился Сын Человеческий, и Бог прославился в Нем* (Ин. 13:31).

Реакция людей на голос Бога Отца полностью соответствует той двойной реакции, которую, согласно четвертому Евангелию, вызывала вся деятельность Иисуса: одних она приводила к вере, открывая им духовные очи, другие оставались слепы и упорствовали в неверии. В данном случае одни ясно слышат голос, который принимают за говорящего с Иисусом ангела, другие думают, что прогремел гром. Как это часто бывает с чудесами, один и тот же факт одни объясняют как событие сверхъестественного характера, другие ищут естественное объяснение.

Иисус объясняет, что голос был не для него, а для народа. «Для чего Он сказал это? Для опровержения того, что они постоянно говорили, будто Он не от Бога... “Не для Меня был глас сей”, но для вас; не для того, чтобы Я из него узнал что-нибудь, чего прежде не знал, — Я знаю все Отчее, — но для вас»¹³.

¹² *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна. 67, 2 (PG 59, 372). Рус. пер.: С. 451.

¹³ Там же.

И далее Иисус говорит о суде над «миром сим» и об изгнании «князя мира сего». Неоднократно и ранее Иисус представлял Свой конфликт с иудеями как суд, используя образы и терминологию из юридической сферы¹⁴. Но слово «суд» (κρίσις) в Его речи — как у Иоанна, так и у синоптиков — нередко указывает на событие будущего (у синоптиков чаще всего имеется в виду Страшный суд). Здесь же Иисус говорит о суде, который совершается «ныне», то есть в то самое время, когда Сын Божий отдается под суд, когда Ему выносят приговор и спешно приводят этот приговор в исполнение. Параллельно с судом человеческим свершается неумолимый суд Божий, и смерть Иисуса по приговору человеческого суда станет одновременно смертным приговором над инициатором этого суда — князем мира сего.

Говоря о Своем вознесении на крест, Иисус произносит фразу, которая, по-видимому, имеет прямое отношение к желанию Еллинов увидеть Иисуса: *всех привлеку к себе*. Под «всеми» здесь следует понимать не тех иудеев, которые отвергли Мессию и тем самым вынесли себе смертный приговор, а всех уверовавших в Иисуса, включая язычников, которых Иисус и ранее обещал привести в Свое стадо (Ин. 10:16). Вновь подчеркивается универсальное, вселенское значение искупительной смерти Иисуса на кресте.

Собеседники Иисуса продолжают не понимать, что Он говорит им. Им непонятно, как Христос может быть куда-то «вознесен», если Он должен «пребывать вечно». Ссылка на «закон», возможно, адресует к словам из Псалтири, посвященным потомку царя Давида и толковавшимся как пророчество о Мессии: *Семя его пребудет вечно, и престол его, как солнце, предо Мною* (Пс. 88:37). В Книге пророка Даниила

¹⁴ См. главу 4 настоящей книги.

о «вечном владычестве» говорится в связи с Сыном Человеческим: *Ему дана власть, слава и царство, чтобы все народы, племена и языки служили Ему; владычество Его — владычество вечное, которое не преидет, и царство Его не разрушится* (Дан. 7:13–14). Впрочем, между учеными нет единогласия в вопросе о том, воспринимался ли образ Сына Человеческого из Книги Даниила в Палестине времен Иисуса в мессианском смысле или нет¹⁵.

Между тем вопрос, который задают Иисусу, свидетельствует о том, что некоторые слушатели видели связь между понятием «Сын Человеческий», которое Иисус постоянно применял к Себе, и обетованным Мессией. Именно этот смысл скрыт в вопросе: «Кто есть сей Сын Человеческий?» Иудеи хотят услышать от Иисуса внятный ответ, считает ли Он Себя Мессией и вкладывает ли мессианский смысл в понятие «Сын Человеческий».

Этот вопрос оказывается последним в серии вопросов, которые иудеи задавали Иисусу на протяжении всей полемики, отраженной в четвертом Евангелии. Он повисает в воздухе; Иисус завершает Свою речь так, будто он не был задан (завершение речи мы рассмотрим в следующей главе).

Ответом на вопрос иудеев станут последующие события. Когда Иисус будет вознесен на крест, тогда они узнают, *кто есть сей Сын Человеческий*.

Ф. М. Достоевского справедливо называют глубоко христианским писателем. Несмотря на то что сомнения в существовании Бога преследовали его на протяжении всей

¹⁵ Отрицательный взгляд см., в частности, в: *Dunn J. D. G. Messianic Ideas*. P. 369–370. Положительный взгляд: *Mowinkel S. He That Cometh*. P. 335–337, 360–362.



Портрет
Ф. М. Достоевского.
В. Г. Перов.
1872 г.

жизни, Его преданность Христу была абсолютной и безоговорочной. Свое религиозное кредо он выразил в следующих словах:

Я — дитя века, дитя неверия и сомнения до сих пор и даже (я знаю это) до гробовой крышки. Каких страшных мучений стоила и стоит мне теперь эта жажда верить, которая тем сильнее в душе моей, чем более во мне доводов противных! И, однако же, Бог посылает мне иногда минуты, в которые я совершенно спокоен; в эти минуты я люблю и нахожу, что

другими любим, и в такие-то минуты я сложил себе символ веры, в котором все для меня ясно и свято. Этот символ очень прост, вот он: верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но и, с ревнивою любовью говорю себе, что и не может быть. Мало того, если б кто мне доказал, что Христос вне истины и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше бы хотелось оставаться со Христом, нежели с истиной¹⁶.

Литературное творчество Достоевского в значительной степени посвящено раскрытию основополагающих истин христианской веры. При этом писателя интересуют не только и, может быть, не столько духовно-нравственные постулаты христианства, сколько сама фигура Христа, стоящая в центре новозаветного благовестия.

Своему главному произведению — «Братья Карамазовы» — Достоевский предпосылает в качестве эпиграфа слова Иисуса о пшеничном зерне, которое не принесет плода, если, пав в землю, не умрет. Литературные критики высказывают различные мнения относительно того, какое послание писатель зашифровал в этом эпиграфе, к какому персонажу романа он в наибольшей степени подходит и какую тему раскрывает.

Не вдаваясь в подробности данной дискуссии, не имеющей отношения к теме нашего исследования, укажем на появившийся в 1924 году труд молодого иеромонаха Иустина (Поповича), ныне причисленного к лику святых Сербской Православной Церковью, в котором творчество

¹⁶ *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 28. Кн. 1. Письма 1832–1859. С. 176.



Преподоб-
ный
Иустин
(Попович)

Достоевского рассматривается с христианских позиций. В главе «Над тайной пшеничного зерна» автор этого труда пишет:

Тайна человеческого существа равна тайне пшеничного зерна: если человек замурует себя в коконе себялюбивого эгоизма и затворится в нем, то останется сам, останется в одиночестве, отчего усохнет и погибнет; но если зерно своего существа чрез подвиг веры посеет во Христе и зерно это умрет в Нем, то тогда зерно это оживет, прорастет и даст много плода. Ибо Безгрешный сказал: *Любящий душу свою погубит ее; а ненавидящий душу свою в мире сем сохранит ее в жизнь вечную* (Ин. 12:25). Таким образом всезнающий Богочеловек объясняет тайну человеческого существа, точно так же ее объясняет и Его неустрашимый последователь Достоевский. Ибо его главное произведение «Братья Карамазовы» есть не что иное, как пророчески прозорливое объяснение

вышеприведенных слов Христовых из 12-й главы Евангелия от Иоанна. Достоевский подчеркнул это особенно, поставив эти слова Спасителя эпиграфом своего шедевра. Только в этих словах надо искать ключ к объяснению тайны человеческого существа по Достоевскому¹⁷.

В чем же заключается эта тайна? На примере героев Достоевского автор книги о нем показывает, что образ смерти, из которой произрастает жизнь, воплощается в конкретных человеческих судьбах. Отрекаясь от себя, от своего «я», от своего разума и греховной воли, подчиняя себя всецело воле Божией, человек обретает новую жизнь:

В подвиге веры Христа ради умирает весь человек, с тем чтобы ожить в Нем к бессмертной и вечной жизни. Человек умирает, чтобы ожить. Такова антиномия веры. В подвиге веры умирает и разум, умирает, чтобы возродиться и оживотвориться в вере, найти во Христе свой вечный смысл и свою бессмертную творческую силу... В подвиге веры человек предает всю свою личность Богочеловеку Христу. Пред Ним, всесветлым и кротким, он смиряет свой гордый ум, дикую волю и мятежное сердце. Очень остро он ощущает, что его ум бесконечно нищ по сравнению со всеблагим Духом Христовым... Христоролюбивым смирением он вытесняет из себя богоборческую гордость и безумство человека, и так до тех пор, пока совсем не очистится. В таком подвиге смиренной веры Достоевский

¹⁷ *Иустин (Попович), иером.* Достоевский о Европе и славянстве. С. 141–142.

видит русское решение «проклятой проблемы» личности... Умертвляя в себе Христа ради и во Христе все, что есть греховного, все, что злобно и смертно в душе, в воле и в сердце, человек обретает во Христе и душу свою, и волю, и сердце, но уже очищенные, обновленные и бессмертные¹⁸.

Русский философ Н. А. Бердяев называет христианство Достоевского «Иоанновым христианством»¹⁹. Четвертое Евангелие особенно близко писателю. Переживший в юности увлечение идеями социализма, приговоренный к смерти, но помилованный за минуту до приведения приговора в исполнение, Достоевский был отправлен на каторгу, где провел долгих четыре года. Освобождение из каторги Достоевский охарактеризовал лаконично и ярко: «Свобода, новая жизнь, воскресенье из мертвых»²⁰.

Пережитый Достоевским опыт стал причиной его глубокого внутреннего перерождения. Если в молодости писатель увлекался разным идеалами, то после возвращения из ссылки все их вытеснил один — Иисус Христос. В своих романах он создает «христоподобные» образы — старца Зосимы, Тихона, князя Мышкина, Алеши Карамазова, — посредством которых пытается приблизиться сам и приблизить читателя к пониманию образа Христа.

Эпиграф, взятый Достоевским к роману «Братья Карамазовы», является эпиграфом ко всей его жизни. Не случайно те же самые слова о пшеничном зерне из Евангелия

¹⁸ *Иустин (Попович), иером.* Достоевский о Европе и славянстве. С. 142–144.

¹⁹ *Бердяев Н. А.* Собрание сочинений. Т. 5. С. 298.

²⁰ *Достоевский Ф. М.* Записки из мертвого дома // Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 4. С. 232.

Могила
Ф. М. До-
стоевского
на Тих-
винском
кладбище
Алек-
сандро-
Невской
лавры.
Санкт-
Петербург

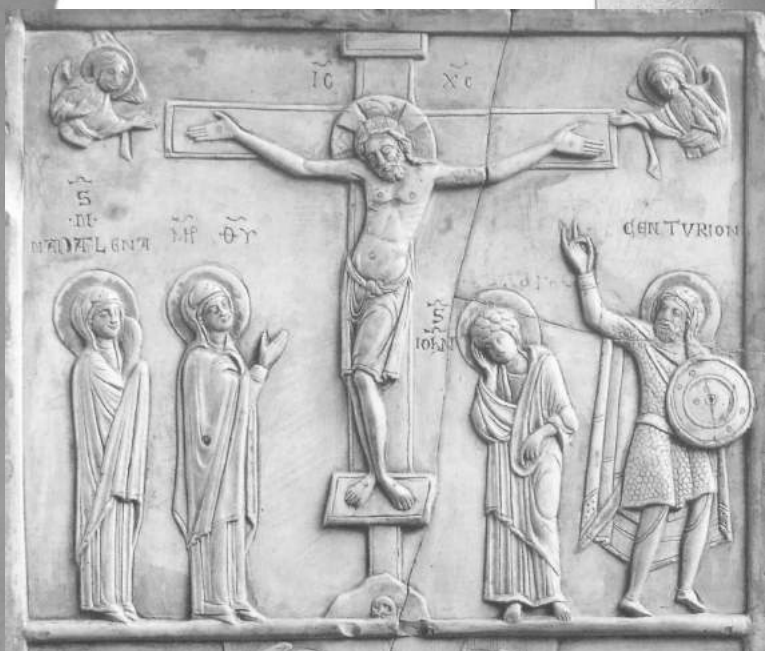


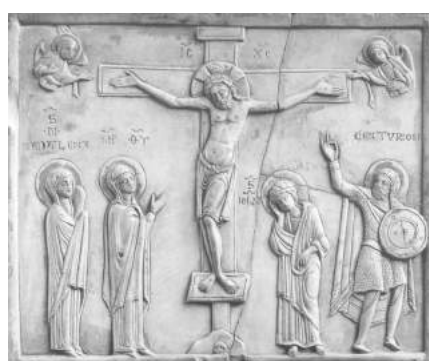
от Иоанна высечены на надгробном памятнике Достоевскому на Тихвинском кладбище Александро-Невской лавры в Санкт-Петербурге. Пшеничное зерно для Достоевского стало больше чем метафорой. На собственном трагическом опыте он осознал непреложность истин, выраженных в словах Иисуса: чтобы обрести жизнь вечную, человек должен «погубить душу свою»; чтобы принести много плода, нужно умереть; путь к воскресению лежит через страдания и смерть; путь к вечной жизни лежит через отречение от себя, взятие креста и следование за Христом.



Глава 11

СВЕТ МИРУ





Продолжая рассматривать 12-ю главу Евангелия от Иоанна, мы подходим к той ее части, где Иисус говорит о Себе как о свете. Ее необходимо рассмотреть в общем контексте того «богословия света», которое характерно для четвертого Евангелия и всего корпуса писаний Иоанна.



Спаситель.
Икона.
XII в.



«Я СВЕТ МИРУ»

В своем Первом послании евангелист Иоанн говорит: *И вот благовестие, которое мы слышали от Него и возвещаем вам: Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы* (1 Ин. 1:5). Термин «благовестие» здесь является переводом греческого слова *εὐαγγέλιον*: Иоанн, следовательно, хочет подчеркнуть, что суть Евангелия заключается в учении о Боге как свете. При этом сами слова, на которые Иоанн ссылается как на услышанные от Иисуса, звучат как цитата из Его прямой речи. Они не вошли в текст четвертого Евангелия, но были сохранены Иоанном в послании, написанном, возможно, еще раньше, чем его Евангелие обрело свою окончательную форму. Таким образом, слова Иисуса о Боге как свете — первое, что Иоанн счел необходимым письменно сообщить миру.

Первое послание Иоанна представляет собой сокращенное изложение основных тем его Евангелия. Противопоставление света и тьмы занимает в нем важное место:

Если мы говорим, что имеем общение с Ним, а ходим во тьме, то мы лжем и не поступаем по истине; если же ходим во свете, подобно как Он во свете, то имеем общение друг с другом, и Кровь Иисуса Христа, Сына Его, очищает нас от всякого греха (1 Ин. 1:6–7).

Возлюбленные! пишу вам не новую заповедь, но заповедь древнюю, которую вы имели от начала. Заповедь древняя есть слово, которое вы слышали от начала. Но притом и новую заповедь пишу вам, что есть истинно и в Нем и в вас: потому что тьма проходит и истинный свет уже светит. Кто говорит, что он во свете, а ненавидит брата своего, тот еще во тьме. Кто любит брата своего, тот пребывает во свете, и нет в нем соблазна. А кто ненавидит брата своего, тот находится во тьме, и во тьме ходит, и не знает, куда идет, потому что тьма ослепила ему глаза (1 Ин. 2:7–11).

Мы знаем, что мы от Бога и что весь мир лежит во зле. Знаем также, что Сын Божий пришел и дал нам свет и разум, да познаем Бога истинного и да будем в истинном Сыне Его Иисусе Христе. Сей есть истинный Бог и жизнь вечная (1 Ин. 5:19–20).

В Первом послании Иоанна термин «свет» либо меняется по отношению к Богу (1 Ин. 1:5), либо используется как обобщенное понятие, противопоставляемое тьме и греху. Что же касается Евангелия от Иоанна, то в нем термин «свет», начиная с пролога, последовательно применяется к Слову Божию, Которое изначально было у Бога. При этом, как и в послании, свет противопоставляется тьме: *В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков. И свет во тьме светит, и тьма не объяла его... Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир* (Ин. 1:4–5, 9).

В научной литературе по Иоанновскому корпусу такое словоупотребление обычно приписывается Иоанну, и все богословие света в корпусе его творений воспринимается как его изобретение. Ч. Додд, в частности, относит терминологию

Кумран-
ские
рукописи
(свитки
Мертвого
моря)



света в четвертом Евангелии к числу «ведущих концепций иоанновской мысли». Широкое употребление термина «свет» в качестве «символического выражения абсолютно и вечно реального» и противопоставление света тьме ученые приписывают возможному влиянию зороастризма; среди других источников влияния он указывает на поклонение солнцу в Римской империи и философию Платона¹. Параллели к иоанновской концепции света находят также в Ветхом Завете, у Филона, в гностицизме (мандеизме), в «эллинистическом мистицизме»², в кумранских рукописях³.

Между тем сам корпус Иоанновых писаний вполне однозначно представляет Иисуса, а не Иоанна в качестве автора «богословия света». Иоанн выступает лишь продолжателем и толкователем тех идей, которые прозвучали из

¹ *Dodd C. H.* The Interpretation of the Fourth Gospel. P. 201–202.

² *Ibid.* P. 101–102, 202–207, 345–358; *Odeberg H.* The Fourth Gospel. P. 118–149.

³ *Ashton J.* Understanding the Fourth Gospel. P. 394.

уст Иисуса. Именно Иисусу, согласно Иоанну, принадлежит утверждение о том, что *Бог есть свет* (1 Ин. 1:5). Именно Иисус последовательно применял термин «свет» к Самому Себе (Ин. 3:19; 8:12; 9:5, 39–41; 12:35–36, 46). Именно в Его прямой речи мы встречаем постоянное противопоставление света тьме и зрения слепоте, что подтверждается и многочисленными параллелями из синоптических Евангелий.

В беседе с Никодимом Иисус говорит: *Суд же состоит в том, что свет пришел в мир; но люди более возлюбили тьму, нежели свет, потому что дела их были злы* (Ин. 3:19). Здесь, как и в прологе (Ин. 1:5), тьме человеческого греха и неверия противопоставляется свет Божественного присутствия. Под светом понимается Сам воплотившийся Сын Божий, Иисус Христос.

Диалог с иудеями в 8-й главе Евангелия от Иоанна начинается со слов: *Я свет миру; кто последует за Мною, тот не будет ходить во тьме, но будет иметь свет жизни* (Ин. 8:12). Здесь опять же тьме, в которой ходят не уверовавшие в Иисуса, противопоставляется «свет жизни», источником которого, как и источником воды живой (Ин. 4:14), является Сам Иисус.

Наиболее полное раскрытие тема света получает в главе 9-й, основным сюжетом которой является исцеление слепорожденного. Сам этот эпизод призван проиллюстрировать то, что Иисус говорит ученикам: *Мне должно делать дела Пославшего Меня, доколе есть день; приходит ночь, когда никто не может делать. Доколе Я в мире, Я свет миру* (Ин. 9:4–5). Здесь под днем можно понимать время земной жизни Иисуса, под ночью — Его уход из мира. Однако в расширительном смысле день — это время земной жизни каждого человека, а ночь — эпоха богоотступничества. Такое толкование находим у Иоанна Златоуста:

Вот значение этих слов: «доколе есть день» — доколе можно людям верить в Меня, доколе продолжается эта жизнь; «Мне должно делать; приходит ночь», то есть будущее время, «когда никто не может делать». Не сказал: когда Я не могу делать, но «когда никто не может делать», то есть когда не будет уже ни веры, ни трудов, ни покаяния. А что делом Он называет веру, видно из того, что когда Ему говорили: *что́ нам делать, чтобы творить дела Божии?* — Он отвечает: *вот дело Божие, чтобы вы веровали в Того, Кого Он послал* (Ин. 6:28–29). Но почему же этого дела не может никто делать в то время? Потому что не будет уже и веры, но, волею или неволею, все будут повиноваться⁴.

Возвращая зрение человеку, не имевшему его от рождения, Иисус одновременно свидетельствует о духовной слепоте тех, кто не верит в Него. Именно в этом и заключается тот «суд», о котором Он так часто говорил иудеям:

И сказал Иисус: на суд пришел Я в мир сей, чтобы невидящие видели, а видящие стали слепы. Услышав это, некоторые из фарисеев, бывших с Ним, сказали Ему: неужели и мы слепы? Иисус сказал им: если бы вы были слепы, то не имели бы на себе греха; но как вы говорите, что видите, то грех остается на вас (Ин. 9:39–41).

Как подчеркивает Златоуст, в слове «чтобы» (ἵνα) надо видеть указание не на цель, а на следствие: «не для того,

⁴ *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна. 56, 2 (PG 59, 308). Рус. пер.: С. 368–369.

Исцеление
слепорож-
денного.
Фреска.
XVI в.



конечно, пришел Христос, чтобы видящие были слепы»⁵. Его дела спасительны для тех, кто верует в Него. Для неверующих же они становятся причиной ослепления. Происходит это не потому, что Он так захотел, а исключительно по их вине: они *более возлюбили тьму, нежели свет, потому что дела их были злы* (Ин. 3:19).

Учение Иисуса о свете, как оно изложено в писаниях Иоанна, может быть выражено в следующих тезисах: 1) Бог есть свет; 2) Иисус есть свет миру; 3) кто последует за Ним, будет иметь свет жизни; 4) неверие в Него означает духовную слепоту; 5) те, кто не уверовали в Него, возлюбили тьму по причине своих злых дел.

⁵ *Иоанн Златоуст. Толкование на Евангелие от Иоанна. 56, 1–2* (PG 59, 307). Рус. пер.: С. 367.



«ВЕРУЙТЕ В СВЕТ»

Тема веры как видения и неверия как слепоты доминирует в беседе Иисуса с иудеями после Его торжественного входа в Иерусалим:

Тогда Иисус сказал им: еще на малое время свет есть с вами; ходите, пока есть свет, чтобы не объяла вас тьма: а ходящий во тьме не знает, куда идет. Доколе свет с вами, веруйте в свет, да будете сынами света. Сказав это, Иисус отошел и скрылся от них.

Столько чудес сотворил Он пред ними, и они не веровали в Него, да сбудется слово Исаии пророка: Господи! кто поверил слышанному от нас? и кому открылась мышца Господня? Потому не могли они веровать, что, как еще сказал Исаия, народ сей ослепил глаза свои и окаменил сердце свое, да не видят глазами, и не уразумеют сердцем, и не обратятся, чтобы Я исцелил их. Сие сказал Исаия, когда видел славу Его и говорил о Нем.

Впрочем и из начальников многие уверовали в Него; но ради фарисеев не исповедывали, чтобы не быть отлученными от синагоги, ибо возлюбили больше славу человеческую, нежели славу Божию (Ин. 12:35–43).

По форме приведенный отрывок представляет собой изречение Иисуса с приложенным к нему развернутым толкованием евангелиста. Само изречение состоит из четырех кратких тезисов, каждый из которых имеет параллели в других местах Иоанновского корпуса. Приведем лишь некоторые, наиболее очевидные:

Еще на малое время свет есть с вами	Мне должно делать дела Пославшего Меня, доколе есть день (Ин. 9:4) Еще немного, и мир уже не увидит Меня (Ин. 14:19)
Ходите, пока есть свет, чтобы не объяла вас тьма	Тьма проходит и истинный свет уже светит. Кто говорит, что он во свете, а ненавидит брата своего, тот еще во тьме. Кто любит брата своего, тот пребывает во свете, и нет в нем соблазна. А кто ненавидит брата своего, тот находится во тьме... (1 Ин. 2:8–11)
Ходящий во тьме не знает, куда идет	...И во тьме ходит, и не знает, куда идет, потому что тьма ослепила ему глаза (1 Ин. 2:11)
Доколе свет с вами, веруйте в свет, да будете сынами света	Доколе Я в мире, Я свет миру (Ин. 9:5)

Выражение «сыны света» имеется в Новом Завете также за пределами корпуса Иоанновых писаний. В притче о неверном управителе из Евангелия от Луки «сынам века сего» Иисус противопоставляет «сынов света» (Лк. 16:8). Апостол Павел говорит: *Ибо все вы — сыны света и сыны дня: мы — не сыны ночи, ни тьмы* (1 Фес. 5:5); *Вы были некогда тьма, а теперь — свет в Господе: поступайте, как чада света* (Еф. 5:8).

В Ветхом Завете выражение «сыны света» не обрета-
ется, однако оно часто встречается (как на иврите, так и на
арамейском языке) в кумранских рукописях, где сынам све-
та противопоставляются сыны тьмы⁶. Наличие сходной
терминологии в кумранских текстах и четвертом Еванге-
лии (в том числе терминологии света и тьмы) не являет-
ся свидетельством в пользу литературной зависимости.
Тем менее вероятна какая-либо зависимость учения Само-
го Иисуса от учения кумранской общины. Возможно, что
Иисус и впоследствии Его апостолы использовали выра-
жение, которое было в ходу в Палестине I века, в том чис-
ле (но не только) в кумранской общине.

Предполагаемой связи между четвертым Евангелием
и кумранскими рукописями к настоящему моменту по-
священо значительное количество исследований. Особое
внимание обращается на так называемый «дуализм» чет-
вертого Евангелия и в частности — на используемый в нем
символизм света и тьмы, якобы близкий к кумранскому
«образу мыслей»⁷.

Между тем сходство между терминологией Кумрана
и четвертого Евангелия нередко бывает лишь внешним, а па-
раллели кажущимися⁸. В частности, как отмечает Р. Бокэм,
«контраст между светом и тьмой — наиболее очевидная
из всех противоположностей, наблюдаемых в естественном
мире, — приобрел метафорическое значение знания и не-
знания, истины и заблуждения, добра и зла, жизни и смерти

⁶ *Fitzmyer J. A. The Gospel according to Luke (X–XXIV). P. 1108.*

⁷ См., напр.: *Ashton J. Understanding the Fourth Gospel. P. 389–395; Moody Smith D. John. P. 53.* См. также: *Charlesworth J. H. A Critical Comparison. P. 76–106.*

⁸ См.: *Lindars B. John. P. 49; Barrett C. K. The Gospel according to St. John. P. 34.*

во многих, а может быть, и во всех культурных традициях». Кроме того, символизм света и тьмы достаточно часто используется в Ветхом Завете, который является общим первоисточником для четвертого Евангелия и кумранских рукописей. Наконец, в том, как терминология света и тьмы используется в четвертом Евангелии и кумранских свитках, гораздо больше различий, чем сходства. Если в кумранских текстах свет и тьма противопоставлены как два равновеликих начала, то в четвертом Евангелии центральным образом является Свет истинный, пришедший в мир, сияющий во тьме и не объятый этой тьмой⁹.

Этот центральный образ соответствует тому центральному месту, которое в четвертом Евангелии и в целом в христианском вероучении занимает личность Иисуса. Этой личности нет равных. Несомненно, история, отраженная на страницах четырех Евангелий, отражает борьбу добра со злом, Бога с диаволом, воплотившегося Сына Божия с силами тьмы, присутствующими в «мире сем». Но это не противоборство двух равновеликих начал: добро всегда побеждает, и тьма никогда не может поглотить свет. В то же время это не противоборство двух не соприкасающихся начал: через Боговоплощение свет, трансцендентный миру, входит в соприкосновение с тьмой мира, пронизывает ее собою и в конечном итоге поглощает.

Сыны света — это уверовавшие в Иисуса как Бога и Мессию. Они — те, *которые приняли Его*; им Он дал *власть быть чадами Божиими, которые ни от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога родились* (Ин. 1:12–13). Они — родившиеся свыше, *от воды и Духа* (Ин. 3:3–7). Напротив, не уверовавшие в Иисуса

⁹ См.: Bauckham R. The Testimony of the Beloved Disciple. P. 125–132.

и противящиеся Ему — это сыны диавола (Ин. 8:44). К ним пришел Свет истинный, *но они Его не приняли* (Ин. 1:9–11). Они — те, кто *не увидит жизни, но гнев Божий пребывает на них* (Ин. 3:36).

К этим последним относятся отрывки из Книги пророка Исаии, приводимые евангелистом. Первый отрывок открывает серию цитат из Ветхого Завета, каждая из которых вводится оборотом *да сбудется* (ἵνα πληρωθῇ). В общей сложности таких цитат в четвертом Евангелии шесть: из них три (Ин. 13:18; 15:25; 17:12) относятся к прямой речи Иисуса, а три (Ин. 12:38; 19:24, 36) — к авторскому тексту. Аналогичным образом цитаты из Ветхого Завета вводятся в Евангелии от Матфея, но исключительно в авторском тексте (Мф. 1:22; 2:15, 23; 4:14; 8:17; 12:17; 13:35; 21:4). У Марка и Луки данный оборот отсутствует.

Первая из приведенных цитат отсылает к 53-й главе Книги пророка Исаии, воспринимаемой в христианской традиции как одно из главных ветхозаветных пророчеств о страждущем Мессии. В нем есть, в частности, такие слова:

[Господи!] кто поверил слышанному от нас, и кому открылась мышца Господня? Ибо Он взошел пред Ним, как отпрыск и как росток из сухой земли; нет в Нем ни вида, ни величия; и мы видели Его, и не было в Нем вида, который привлекал бы нас к Нему. Он был презрен и умален пред людьми, муж скорбей и изведавший болезни, и мы отвращали от Него лицо свое; Он был презираем, и мы ни во что ставили Его. Но Он взял на Себя наши немощи и понес наши болезни... Он изъязвлен был за грехи наши и мучим за беззакония наши... Он истязуем был, но страдал добровольно и не открывал уст Своих; как овца, веден был Он

на заклание, и как агнец пред стригущим его безгласен, так Он не отверзал уст Своих... За преступления народа Моего претерпел казнь (Ис. 53:1–8).

Цитируя лишь первый стих этого пророчества, евангелист, очевидно, имеет в виду напомнить читателю о содержании пророчества в целом (подобно тому как, приводя название книги, напоминают о ее содержании). На первом стихе акцент делается потому, что он говорит о неверии иудеев. Похожим образом использует этот стих апостол Павел, иллюстрируя при его помощи неверие и непокорность израильского народа:

Но не все послушались благовествования. Ибо Исаия говорит: Господи! кто поверил слышанному от нас? Итак вера от слышания, а слышание от слова Божия. Но спрашиваю: разве они не слышали? Напротив, по всей земле прошел голос их, и до пределов вселенной слова их. Еще спрашиваю: разве Израиль не знал? Но первый Моисей говорит: Я возбужу в вас ревность не народом, раздражу вас народом несмысленным. А Исаия смело говорит: Меня нашли не искавшие Меня; Я открылся не вопрошавшим о Мне. Об Израиле же говорит: целый день Я простирал руки Мои к народу непослушному и упорному (Рим. 10:16–21).

Второй отрывок из приводимых евангелистом Иоанном взят из начальной части Книги пророка Исаии, где говорится о том, как пророк услышал голос Бога: *Кого Мне послать? и кто пойдет для Нас?* Пророк отвечает: *Вот я, пошли меня.* Тогда Бог говорит: *Пойди и скажи этому народу: слухом услышите — и не уразумеете, и очами смотреть*



Исаия
пророк.
Фреска.
XVI в.

будете — и не увидите. Ибо огрубело сердце народа сего, и ушами с трудом слышат, и очи свои сомкнули, да не узрят очами, и не услышат ушами, и не уразумеют сердцем, и не обратятся, чтобы Я исцелил их (Ис. 6:8–10). В Евангелии от Матфея Иисус цитирует это пророчество, объясняя ученикам, почему Он говорит народу притчами (Мф. 13:14–15).

Присутствие обоих отрывков из книги пророка Исаии в 12-й главе Евангелия от Иоанна не случайно. Эта глава связывает между собой две части Евангелия — первую, в которой значительное место было уделено полемике Иисуса с иудеями, и вторую, посвященную Страстям Христовым. Страдания, распятие и смерть Мессии являются

результатом конфликта между Иисусом и иудеями, однако результатом не случайным, а закономерным. Именно такой исход миссии Помазанника Божия предсказывали пророки. Они предвидели его, зная о неверии и жестокосердии израильского народа. Страдания и смерть Мессии — итог многовекового конфликта между Богом и Его народом. Полемика Иисуса с иудеями стала заключительной фазой этого конфликта, порожденного неверием тех, кого Бог избрал в качестве «своих» (Ин. 1:11), но кто оказался недостойным этого избрания.

К обоим текстам из пророка Исаии евангелист дает комментарий: *Сие сказал Исаия, когда видел славу Его и говорил о Нем.* Термином «слава» Иисус, согласно Евангелию от Иоанна, обозначал Свою грядущую смерть, Свой «час» (Ин. 17:1). Одновременно этим же термином Он обозначал ту славу, которую имел у Отца *прежде бытия мира* (Ин. 17:5). Этой славой Иисус делится со Своими учениками (Ин. 17:22). Пророк Исаия, согласно автору четвертого Евангелия, духовным взором прозрел судьбу грядущего Мессии и представил Его в виде страдающего и умирающего Праведника, одновременно предсказав, что народ израильский не уверует в Него.

Смерть Иисуса на кресте станет моментом Его величайшего человеческого унижения и истощания, но одновременно и наивысшего явления Божественной славы. Об этой славе Иисуса евангелист напоминает, подводя итог Его полемике с не уверовавшими в Него иудеями и пред-

Святой
Иосиф
Арима-
фейский.
Фрагмент
икон
«Снятие
с креста».
XIV в.

варя рассказ о Его восхождении на Голгофу. В то же время евангелист отмечает, что *из начальников многие* уверовали в Иисуса, но скрывали это. Одним из таких уверовавших начальников был Никодим, появлявшийся в 3-й и 7-й главах Евангелия; затем он появится в 19-й главе вместе с другим тайным учеником — Иосифом Аримафским (Ин. 19:38–42).

Почему тайные ученики боялись открыто исповедовать свою веру в Иисуса? В двух местах



своего Евангелия Иоанн дает два близких по смыслу объяснения: а) *ради фарисеев... чтобы не быть отлученными от синагоги, ибо возлюбили больше славу человеческую, нежели славу Божию* (Ин. 12:42–44); 2) *из страха от Иудеев* (Ин. 19:38). Еще в одном месте, говоря о нежелании родителей прозревшего слепого подтвердить случившееся с ним чудо, евангелист отмечает: *Так отвечали родители его, потому что боялись Иудеев; ибо Иудеи сговорились уже, чтобы, кто признает Его за Христа, того отлучать от синагоги* (Ин. 9:22).

Некоторые ученые видят в этих упоминаниях проекцию ситуации, в которой находилась «Иоаннова община» в конце I века, на ситуацию, сложившуюся вокруг Иисуса: разделение между Церковью и синагогой, произошедшее в конце I века, якобы переносится автором четвертого Евангелия на полстолетия назад¹⁰.

С нашей точки зрения, однако, нет никаких оснований не доверять Иоанну, даже если в синоптических Евангелиях отсутствует информация о решении иудеев отлучать от синагоги уверовавших в Иисуса. Антагонизм между Иисусом и религиозной элитой израильского народа прослеживается по всем четырем Евангелиям, и он был достаточно велик, чтобы иметь результатом такое решение. На практике оно должно было означать для отлученного разрыв всех социальных связей с окружающими¹¹. Он становился изгоем, на него смотрели, как на прокаженного, от него отворачивались, как от заразы.



¹⁰ См., напр.: Donaldson T. L. Jews and Anti-Judaism in the New Testament. P. 102.

¹¹ Ср.: Bovey E. H. L'Évangile de Jean. P. 298.



«Я СВЕТО ПРИШЕЛ В МИР»

12-я глава Евангелия от Иоанна завершается последней речью Иисуса, обращенной к не названной аудитории. Эта речь почти полностью повторяет то, что Иисус говорил в других речах, и, следовательно, служит своего рода эпилогом к полемике с иудеями, разворачивавшейся на протяжении всего предшествующего повествования:

Иисус же возгласил и сказал: верующий в Меня не в Меня верует, но в Пославшего Меня. И видящий Меня видит Пославшего Меня. Я свет пришел в мир, чтобы всякий верующий в Меня не оставался во тьме. И если кто услышит Мои слова и не поверит, Я не сужу его, ибо Я пришел не судить мир, но спасти мир. Отвергающий Меня и не принимающий слов Моих имеет судью себе: слово, которое Я говорил, оно будет судить его в последний день. Ибо Я говорил не от Себя; но пославший Меня Отец, Он дал Мне заповедь, что сказать и что говорить. И Я знаю, что заповедь Его есть жизнь вечная. Итак, что Я говорю, говорю, как сказал Мне Отец (Ин. 12:44–50).

Термин «возгласил» (ἔκραξεν) в буквальном переводе указывает на значительное повышение громкости голоса

(«закричал», «громко воззвал», славянское «возопил»). Этот термин употребляется Иоанном в тех случаях, когда он передает слова, на которых Иисус акцентировал внимание слушателей (Ин. 7:28, 37). В том же значении в современном русском языке употребляется слово «подчеркнул». В данном случае в соответствии со смыслом произносимого термин указывает на то, что предваряемая им краткая речь Иисуса «подводит итог многих линий Его учения»¹². Этих линий здесь намечается восемь, и каждая из них имеет магистральный характер:

1. *Вера в Иисуса есть вера в Пославшего Его*. Этот тезис суммирует то, что Иисус неоднократно говорил иудеям о Своем нерасторжимом единстве с Отцом: *Кто не чтит Сына, тот не чтит и Отца, пославшего Его* (Ин. 5:23); *И пославший Меня Отец Сам засвидетельствовал о Мне* (Ин. 5:37); *Воля Пославшего Меня есть та, чтобы всякий, видящий Сына и верующий в Него, имел жизнь вечную* (Ин. 6:40); *Я пришел не Сам от Себя, но истинен Пославший Меня, Которого вы не знаете* (Ин. 7:28); *Я не один, но Я и Отец, пославший Меня* (Ин. 8:16). Подобно тому как в международных делах главу государства представляет его чрезвычайный и полномочный посол, Бога Отца представляет на земле Его полномочный Посланник. Он послушен Отцу и выполняет волю Его (Ин. 6:38), но в то же время, в отличие от земного посланника, Он равен Отцу (Ин. 5:18). Это делает Его миссию уникальной и несопоставимой с какими бы то ни было формами земного посланничества или посольства.

2. *Видение Иисуса есть видение Отца*. Бог Отец по Своей природе невидим: *Его никто никогда не видел* (1 Ин. 4:12). Он — Тот, Который обитает в неприступном свете,

¹² Carson D. A. The Gospel according to John. P. 451.

Которого никто из человеков не видел и видеть не может (1 Тим. 6:16). Однако Богочеловек Иисус делает Его видимым для людей: *Едиnorodный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил* (Ин. 1:18). Иудеям Иисус говорит: *Я и Отец — одно* (Ин. 10:30). А Филиппу на Тайной Вечере скажет: *Видевший Меня видел Отца* (Ин. 14:9). Те же, кто не веруют в Иисуса, не могут увидеть Бога и услышать Его голос: *А вы ни гласа Его никогда не слышали, ни лица Его не видели; и не имеете слова Его пребывающего в вас, потому что вы не веруете Тому, Которого Он послал* (Ин. 5:37–38).

3. *Иисус есть свет миру.* Эта тема, как мы видели, проходит через все четвертое Евангелие начиная с пролога (Ин. 1:9) и возникает в нескольких речах Иисуса перед разными аудиториями. Народу Он говорил: *Я свет миру* (Ин. 8:12). Ученики слышали от Него: *Доколе Я в мире, Я свет миру* (Ин. 9:5). В беседе с Никодимом Иисус также говорил о Себе как о свете: *Суд же состоит в том, что свет пришел в мир...* (Ин. 3:19).

4. *Верующий в Иисуса не остается во тьме.* Затрагивается опять же ключевая тема проповеди Иисуса, отраженная и у синоптиков, и в четвертом Евангелии. Никодиму Иисус возвещает о том, что Сын Божий послан в мир, дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную... *Верующий в Него не судится, а неверующий уже осужден...* (Ин. 3:16, 18). Ученикам Иисус говорит: *Кто последует за Мною, тот не будет ходить во тьме, но будет иметь свет жизни* (Ин. 8:12). Вера отверзает духовные очи: не верят те, кто более возлюбили тьму, нежели свет (Ин. 3:19). В отличие от того, кто родился слепым и не виноват в своей слепоте (Ин. 9:2–3), они виновны в том, что не видят, ибо отвергают Того, Кто может открыть им очи. Если бы они были слепы не по своей вине, то не имели бы греха, но поскольку

Христос
и Нико-
дим.
Фреска



они пребывают в уверенности, что видят, грех остается на них (Ин. 9:41).

5. *Иисус не будет судить того, кто услышит Его слова и не поверит, ибо Он пришел не судить мир, но спасти.* Здесь почти буквально повторяется то, что Иисус сказал в беседе с Никодимом: *Ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был чрез Него* (Ин. 3:17). Иудеям Иисус говорил: *Я не сужу никого* (Ин. 8:15–16). Выше мы подробно разобрали эти и другие изречения Иисуса, в которых речь идет о Его суде.

6. *Судьей того, кто отвергает Иисуса, станет Его слово.* Эта мысль в такой форме ранее не звучала. В беседе с иудеями после исцеления расслабленного Иисус говорил им о том, что Он не будет обвинителем против них перед Отцом: таким обвинителем будет Моисей, на которого они уповают, но писаниям которого не верят (Ин. 5:45–47). Связь между словом Иисуса и судом Божиим прослеживается в словах из той же беседы: *Слушающий слово Мое и верующий в Пославшего Меня имеет жизнь вечную, и на суд*

не приходит, но перешел от смерти в жизнь (Ин. 5:24). Слово Мое не вмещается в вас, — говорит Иисус в другой беседе (Ин. 8:37). Однако Его обетование тем, кто соблюдает Его слово, остается непреложным: *Кто соблюдет слово Мое, тот не увидит смерти вовек* (Ин. 8:51). Характерно сочетание прошедшего, настоящего и будущего времени в этих изречениях: слушающий слово Иисуса не просто когда-то в будущем «не увидит» (μὴ θεωρήσῃ) смерти — он уже здесь, в своей земной жизни, «не приходит» (οὐκ ἔρχεται) на суд и уже здесь «перешел» (μεταβέβηκεν) от смерти в жизнь.

7. *Заповедь Отца есть жизнь вечная.* О какой заповеди идет речь? В синоптических Евангелиях, в том числе в содержащихся в них поучениях Иисуса, слово «заповедь» (ἐντολή) указывает на заповеди закона Моисеева (Мф. 15:3, 6; 19:17; 22:36–40; Мк. 7:8–9; 10:5, 19; 12:28–31; Лк. 18:20; 23:56). В четвертом Евангелии Иисус говорит о заповеди, которую Он Сам получил от Отца: в соответствии с этой заповедью Он должен отдать Свою жизнь, чтобы опять принять ее (Ин. 10:17–18). Путь к воскресению для Него лежит через смерть. Подобным образом и для человека путь к вечной жизни лежит через послушание воле Божией и умерщвление собственной воли, а точнее — через такое подчинение своей воли Божественному Промыслу, которое делает невозможным конфликт между двумя волями — Божественной и человеческой. В Иисусе Христе человеческая воля находится в полной гармонии с Божественной благодаря тому, что Иисус беспрекословно исполняет заповедь Отца. К этому же Иисус призывает Своих учеников.

8. *Иисус говорил не от Себя, но от имени пославшего Его Отца: Он говорит то, что сказал Ему Отец.* Характерно, что глагол «говорить» употреблен сначала в прошедшем времени (ἐλάλησα), потом дважды в настоящем

Христос
на допро-
се у Анны.
Фреска.
XIV вв.



(λαλῶ). Прошедшее время указывает на предыдущие беседы, в которых данная мысль звучала многократно: *Мое учение — не Мое, но Пославшего Меня; кто хочет творить волю Его, тот узнает о сем учении, от Бога ли оно, или Я Сам от Себя говорю* (Ин. 7:16–17). Употребляя глагол «говорить» в прошедшем времени, Иисус подчеркивает, что Его миссия на земле завершается: Он сказал иудеям все, что хотел. Далее Он будет учить их не словом, а молчанием (Мф. 27:12; Мк. 14:61; 15:5; Ин. 23:9). Подобно безгласному агнцу, о котором пророчествовал Исаия (Ис. 53:7), Он на суде не будет отверзать уст Своих и в молчании примет смертный приговор.



Каиафа
разрывает
на себе
одежду.
Фреска.
XIV вв.

На суде у первосвященников и Пилата Иисус не будет отвечать на вопросы. Тем самым Он в соответствии с собственным учением (Мф. 5:39–41) откажется от самозащиты. Откажется Он и от того, что в юридической практике называется последним словом подсудимого. Этим последним словом, обращенным к Его обвинителям, становится заключительный раздел 12-й главы Евангелия от Иоанна, где Иисус подводит итог тому, что говорил раньше, резюмирует Свое учение в кратких тезисах и в последний раз напоминает иудеям о том выборе, который ставил перед ними в течение всего времени Своего пребывания на земле: выборе между верой и неверием, между светом и тьмой, между жизнью и смертью.

Христос
на суде
у Пилата.
Фреска.
XIV вв.



Его слова на этот раз остаются без ответа: евангелист ничего не говорит о реакции аудитории. Полемика окончена, все слова сказаны, аргументы сторон исчерпаны. Суд в лице иудеев удаляется на заседание, Подсудимый ждет неизбежного приговора. Отвергнутый народом израильским Царь Израилев вступает на Свой последний, крестный путь; Агнец Божий, берущий на Себя грех мира, идет на заклание.

Терминология света, играющая важную роль в Евангелии от Иоанна, в научной литературе обычно воспринимается как имеющая исключительно или преимущественно метафорический характер. Символизм света, присущий этому Евангелию, воспринимается прежде всего как характерная особенность языка евангелиста, связанная с влиянием Ветхого Завета, а также, возможно, греческой философии, Филона Александрийского и богословия кумранской общины¹³.

Однако, как мы видели, согласно автору четвертого Евангелия, терминология, связанная со светом, восходит к Самому Иисусу, вновь и вновь возникая в Его прямой речи. Мы также имели возможность убедиться в том, что целый ряд метафор в речи Иисуса имеет значение, выходящее за пределы обычной метафоры или символа: они обладают и переносным, и буквальным смыслом, имеют и духовное, и материальное выражение.

Так, например, вода живая — символ вечной жизни, благодати Святого Духа. Но вода является, кроме того, и той материальной субстанцией, которая используется в таинстве Крещения. Без этой воды невозможно вступление в Церковь, а значит, невозможно и вхождение в Царствие Божие (Ин. 3:5). Для человека, как существа, состоящего из души и тела, материальная субстанция в качестве носительницы благодати Божией оказывается необходима.

Точно так же хлеб является символом Иисуса, дающего людям духовную пищу, утоляющую их духовный голод. Но материальный хлеб, изготовленный человеческими руками, необходим для таинства Евхаристии, без которого человек не может иметь в себе жизнь (Ин. 6:53). Через хлеб, ставший

¹³ *Dodd C. H.* The Interpretation of the Fourth Gospel. P. 201–208; 357–358; *Moody Smith D.* John. P. 181.

Телом Христа и вошедший в материальную плоть человека под видом материального хлеба, человек, как существо одновременно материальное и духовное, всем своим естеством соединяется с Богом.

Иисус метафорически изображает Себя в виде доброго пастыря (Ин. 10:11). Но это тоже не просто метафора. Он создает Церковь как общину Своих учеников, в каждом новом поколении заново рождающихся от воды и Духа. Для этой общины Он становится реальным пастырем, осуществляя управление ею через Своих учеников, но продолжая невидимо присутствовать среди них. К апостолам, а через них ко всем последующим поколениям Своих учеников Он обратит слова: *Не оставляю вас сиротами; приду к вам... Я живу, и вы будете жить* (Ин. 14:18–19); *Я с вами во все дни до скончания века* (Мф. 28:20). В каждом новом поколении живое присутствие Иисуса как доброго пастыря будет возобновляться в опыте христианской общины и в личном опыте отдельных ее членов.

Список метафор-символов, имеющих значение, выходящее за пределы метафорического или символического, можно продолжить. Свет, безусловно, относится к их числу. Синоптические Евангелия рассказывают о том, как Иисус преобразился перед учениками, *и просияло лице Его, как солнце, одежды же Его сделались белыми, как свет* (Мф. 17:2; Мк. 9:2–3; Лк. 9:29). Здесь свет отнюдь не метафора: он имеет вполне конкретное, видимое выражение, заставляя учеников в страхе пасть на землю. По крайней мере, один раз Иисус явил ученикам тот свет, о котором говорил в Своих поучениях, но который был скрыт под «завесой» Его человеческой плоти (Евр. 10:20).

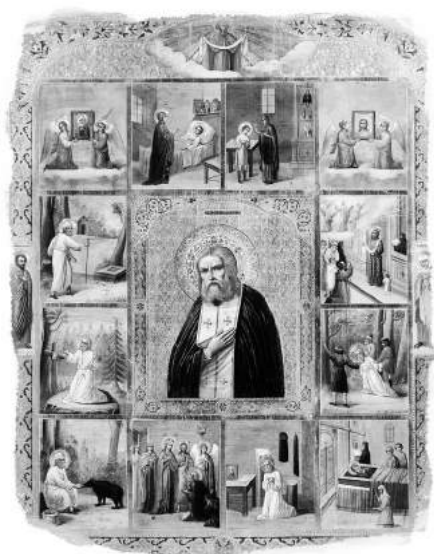
И синоптики, и автор четвертого Евангелия повествуют о том, как Иисус даровал или возвращал зрение слепым

(Мф. 9:27–31; 12:22; 15:31; 20:34; 21:14; Мк. 8:22–26; 10:46–52; Лк. 7:21; 18:35–43; Ин. 9:1–7). Для людей, исцеленных Иисусом, свет — не метафора, а часть их экзистенциального опыта. Обретение зрения благодаря Иисусу становится главным событием жизни исцеленного на материальном, физическом уровне. Если же оно, как в случае с бывшим слепорожденным, сопровождается обретением духовного зрения благодаря вере в Иисуса (Ин. 9:35–38), то становится также главным событием его духовной жизни, поворотным пунктом, с которого начинается его путь к жизни вечной.

Рассматривая повествование о Преображении в книге «Чудеса Иисуса», мы указали на особое внимание, уделяемое в восточно-христианской богословской традиции вопросу о природе Божественного света¹⁴. Не будем повторять то, что подробно изложено там. Напомним лишь, что Божественный свет воспринимается в восточно-христианской традиции не только как метафора, используемая для описания Бога, но и как составная часть религиозного опыта, доступного избранным Божиим в разных поколениях. Хотя рассказы о видениях, подобных тому, которого ученики Иисуса удостоились на горе Преображения, не часты в христианской литературе, их достаточно для того, чтобы утверждать, что восточно-христианская (православная) традиция обладает особым, уникальным опытом общения с Богом через созерцание Его света. Здесь мы выходим не только далеко за пределы метафорического языка, но и вообще за пределы явлений, которые можно описать в литературных или языковедческих категориях.

К приведенным в книге «Чудеса Иисуса» примерам (видениям Божественного света Симеоном Новым

¹⁴ См.: *Иларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос. Жизнь и учение. Кн. III: Чудеса Иисуса. С. 445–498.



Преподоб-
ный
Серафим
Саров-
ский.
*Житий-
ная икона.
Нач. XX в.*

этих метафор или вообще закрыт, или не представляет интереса. Для церковной общины, внутри которой продолжается история, описанная на страницах Евангелия, напротив, важнейшим становится то, как реальность, скрытая за метафорами, ретранслируется в духовный опыт ее членов.

Богословом, беседе Серафима Саровского с Мотовиловым) можно добавить много других. Они свидетельствуют о том, что православная традиция обладает особым, уникальным опытом экзистенциального приобщения к тем реальностям, которые скрываются за метафорами-символами из четвертого Евангелия. Для исследователя, рассматривающего текст Евангелия исключительно с литературно-критической точки зрения, экзистенциальный смысл



Глава 12

ПРОЩАЛЬНАЯ БЕСЕДА С УЧЕНИКАМИ





Мы подошли к тому разделу Евангелия от Иоанна, который содержит самую продолжительную речь Иисуса из всех приведенных в нем. По объему она сопоставима с Нагорной проповедью из Евангелия от Матфея (Мф., гл. 5–7). Как и Нагорная проповедь, она адресована ученикам, однако произносится не в присутствии народа. Тайная Вечеря — не обычный ужин, а пасхальная и одновременно прощальная трапеза. То, что говорит на ней Иисус, является Его завещанием¹.

Подробное описание Тайной Вечери содержится в синоптических Евангелиях. Все они свидетельствуют о том, что эта Вечеря была приготовлена по пасхальному обычаю и что, *когда они ели, Иисус взял хлеб и, благословив, преломил и, раздавая ученикам, сказал: примите, ядите: сие есть Тело Мое*. Затем, *взяв чашу и благодарив, подал им и сказал: пейте из нее все, ибо сие есть Кровь Моя Нового Завета, за многих изливаемая во оставление грехов*. Сказываю же вам, *что отныне не буду пить от плода сего виноградного до того дня, когда буду пить с вами новое вино в Царстве Отца Моего* (Мф. 26:26–29; Мк. 14:22–25; Лк. 22:14–20).

¹ См.: Chennattu R. M. Johannine Discipleship as a Covenant Relationship. P. 66–88.

Этот эпизод у Иоанна отсутствует. Однако он повествует о том, о чем умолчали синоптики: об умовении ног ученикам и поучении, которое последовало за этим символическим действием (Ин. 13:1–20). Вслед за синоптиками (Мф. 26:21–25; Мк. 14:18–21; Лк. 22:21–23) Иоанн повествует, как Иисус предсказал, что один из учеников предаст его (Ин. 13:21–30).

Повествования евангелистов о Тайной Вечере мы рассмотрим вместе с другими эпизодами, составляющими историю Страстей Христовых². В настоящей книге мы рассмотрим беседу Иисуса на Тайной Вечере, представляющую собой оригинальный материал Евангелия от Иоанна.

В этой беседе, с одной стороны, Иисус развивает некоторые темы, затронутые ранее в полемике с иудеями. С другой — многое из того, что Он говорит, относится исключительно к членам созданной Им общины учеников. Тональность беседы радикально отличается от той, в которой Иисус общался со Своими оппонентами. Здесь Иисус находится в окружении «сынов света» — тех, кто последовали за Ним и кому Он передаст Свое дело после смерти и воскресения. Прощаясь с ними, Он раскрывает перед ними смысл того, что ранее было от них сокрыто и что навсегда останется сокрыто от «сынов века сего».

В современной научной литературе прощальная беседа Иисуса с учениками чаще всего рассматривается как коллекция изречений, произнесенных Иисусом в разное время, а затем многократно воспроизводившихся разными рассказчиками; в конце концов Иоанн собрал все эти изречения и скомпоновал в единое целое в интересах своей церковной общины³. Эта гипотеза основывается прежде

² См. 6-ю книгу серии «Иисус Христос. Жизнь и учение».

³ См., напр.: *Moloney F. J. Glory Not Dishonor*. P. 2–3.

всего на наличии параллельных мест к отдельным частям этой беседы как в синоптических Евангелиях, так и в предшествующих главах четвертого Евангелия. Разбив беседу на тематические сегменты и сопоставив их с высказываниями Иисуса из синоптических Евангелий, Ч. Додд приходит к выводу, что она является эквивалентом серии изречений Иисуса, рассыпанных в разных местах синоптических Евангелий, и что целью этой беседы является дать «Иоаннову версию» учения Христа о предметах, обсуждавшихся в частных беседах с учениками⁴.

С этой гипотезой никак нельзя согласиться, поскольку она исходит из того, что последняя беседа Иисуса с учениками — творение евангелиста Иоанна, решившего представить свою «версию» учения Иисуса. Кроме того, наличие параллелей в синоптических Евангелиях вовсе не является доказательством того, что беседа имеет компилятивный и вторичный по отношению к этим Евангелиям характер. Параллели лишь свидетельствуют о том, что во всех Евангелиях речь идет об одном и том же Иисусе, Чье учение, хотя и представлено четырьмя разными свидетелями, отличается цельностью и когерентностью.

Прощальная беседа Иисуса с учениками представляет собой связный текст, отличающийся стилистическим и структурным единством⁵. Она является «типичным примером сцены прощания»⁶ и обладает глубокой внутренней достоверностью. Именно в ней с наибольшей полнотой раскрыта тема ученичества: из нее читатель узнает о радикальном отличии между миром сим и общиной

⁴ *Dodd C. H.* The Interpretation of the Fourth Gospel. P. 394.

⁵ *Scott Kellum L.* The Unity of the Farewell Discourse. P. 79–204, 234–243.

⁶ *Segovia F. F.* The Farewell of the Word. P. 20.

учеников Христа; о важности личных взаимоотношений между Иисусом и Его учениками; об ответственности, связанной с ученичеством; о сопряженных с ним лишениях и радостях⁷.

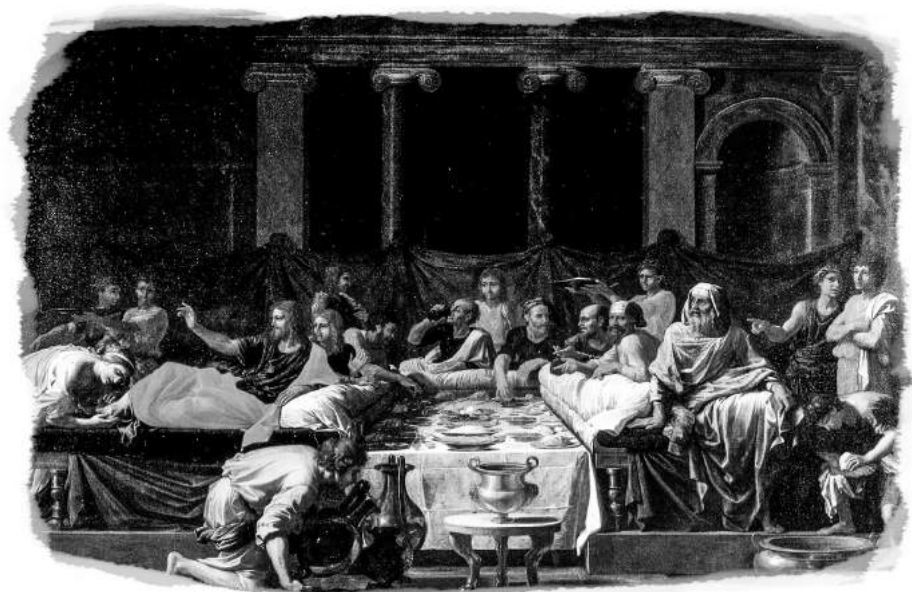
Беседа отличается особой торжественностью. Произносящий ее завершает Свою земную миссию и находится на пути к славе:

Иисус, говорящий здесь, превосходит время и пространство: Он — Иисус, уже находящийся на пути к Своему Отцу... Хотя Он говорит за последним ужином, Он на самом деле говорит с неба; хотя Его слушают ученики, Его слова адресованы христианам всех времен. Последняя беседа — это завешание Иисуса: предполагается, что оно будет читаться после того, как Он оставит землю... По этой причине справедливо говорится, что последняя беседа лучше всего понимается, когда она становится объектом молитвенного размышления, и что научный анализ текста не может воздать должного этому гениальному произведению... Последняя беседа — одна из величайших композиций в религиозной литературе. Тот, Кто говорит здесь, говорит так, как не говорил ни один человек⁸.

Беседа начинается в 13-й главе Евангелия от Иоанна и продолжается в главах 14–17. Если следовать современному дроблению текста на главы, то беседу можно разделить на следующие сегменты: пролог (Ин. 13:31–38), проповедь

⁷ *Tolmie D. F. Jesus' Farewell to the Disciples. P. 228–229.*

⁸ *Brown R. E. The Gospel according to John (XIII–XXI). P. 581–582.*



Тайная
Вечеря.

Н. Пуссен.
1647 г.

об Отце (Ин., гл. 14), проповедь о Сыне (Ин., гл. 15), проповедь о Святом Духе (Ин., гл. 16), эпилог — заключительная молитва (Ин., гл. 17). Такое деление, предлагаемое некоторыми учеными⁹, основано на том, что в 14-й главе 23 раза упоминается Отец (и это самая высокая «концентрация» употребления имени «Отец» в Евангелиях¹⁰); в 15-й Иисус многократно употребляет местоимение «Я» (чаще, чем в любой другой главе любого Евангелия); а 16-я содержит наиболее продолжительное последовательное изложение темы Святого Духа во всех Евангелиях (Ин. 16:7–15).

Данное деление весьма условно, поскольку об Отце немало говорится также в 15-й и 16-й главах, а 17-я представляет собой молитву Иисуса Отцу; о Сыне говорится в 14-й и 16-й главах; а тема Святого Духа открывается в 15-й главе.

⁹ *Dale Bruner F.* The Gospel of John. P. 785.

¹⁰ *Morris L.* The Gospel according to John. P. 660.

Единство между Отцом и Сыном — сквозная тема всей проповеди, а с появлением темы Утешителя в 15-й главе проповедь приобретает тринитарный характер.

Другие ученые предлагают более сложное структурное деление, основанное на сопоставлении различных сегментов текста между собой, поскольку текст, по их мнению, содержит очевидные признаки того, что изначально состоял из различных блоков, при редактировании соединенных между собой. Наиболее явным подтверждением этого является «разлом» между 14-й и 15-й главами. В конце 14-й главы Иисус, как бы завершая речь, говорит: *Встаньте, пойдем отсюда* (Ин. 14:31). Между тем Его речь продолжается на протяжении еще трех глав. Другим аргументом в пользу составного характера беседы является то, что отдельные ее части не согласуются с другими частями. Например, в 13-й главе Петр спрашивает Иисуса: *Господи! куда Ты идешь?* (Ин. 13:36). Между тем в 16-й главе Иисус говорит: *А теперь иду к Пославшему Меня, и никто из вас не спрашивает Меня: куда идешь?* (Ин. 16:5). Наконец, третьим аргументом в пользу того, что беседа составлена из различных текстовых блоков, является то, что значительная часть 16-й главы повторяет то, что было сказано в конце 13-й и начале 14-й глав. Эти повторы трудно объяснить, если изначально данные разделы были частью одной и той же беседы¹¹.

С другой стороны, ни одна попытка ученых реконструировать изначальный текст беседы путем вычленения из нее фрагментов, которые могли быть привнесены на том или ином этапе редактирования, не оказалась убедительной.

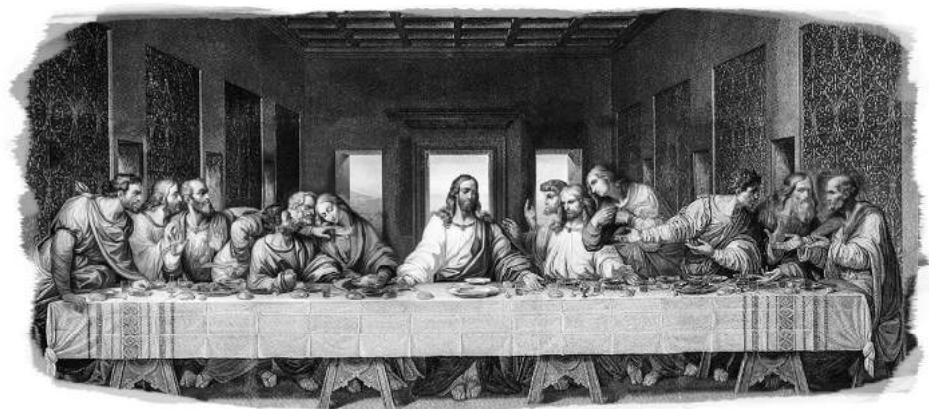
¹¹ Brown R. E. The Gospel according to John (XIII–XXI). P. 582–583.



Тайная
Вечеря.
Г. И. Се-
мирадский.
XIX в.

На наш взгляд, наличие повторов вовсе не является признаком того, что беседа состоит из нескольких частей, произнесенных в разное время и «сшитых» рукой редактора, не сумевшего устранить «швы» путем более тщательной обработки текстового материала. Напротив, повторы — естественное свойство живой человеческой речи. Рассматривая публичные выступления Иисуса, мы не раз обращали внимание на повторы. В данном же случае перед нами не публичное выступление, а беседа с учениками, отличающаяся большей свободой выражения, меньшей структурированностью. То, что Иисус вновь и вновь возвращается к одним и тем же темам, свидетельствует скорее в пользу того, что евангелист, сохранивший для нас последнюю беседу Иисуса, сумел передать Его живой голос, характерную для Него манеру общения.

Противоречие между вопросом Петра в 13-й главе и словами Иисуса в 16-й вполне возможно объяснить тем, что между этими частями беседы прошло значительное время. Если в начале беседы Петр спрашивал Иисуса «Куда идешь?», то под конец беседы никто уже не задавал такой



Тайная
Вечеря.
Леонардо
да Винчи.
Фреска.
1495–
1498 гг.

вопрос Иисусу, потому что вся беседа была в значительной степени ответом на него.

Даже появление слов *Встаньте, пойдем отсюда* в середине речи не обязательно объяснять тем, что изначально она ими заканчивалась. Некоторые ученые полагали, что та часть беседы с учениками, которая следует за этими словами (Ин., гл. 15–17), была произнесена Иисусом уже на пути в Гефсиманский сад; в таком случае образ виноградной лозы (Ин. 15:1–6) может быть навеян виноградниками, окружавшими дорогу, по которой шел Иисус, и ветвями, которые сжигали в Кедронской долине¹². К подобному объяснению склонялся и Иоанн Златоуст, считавший, что после всего сказанного Иисусом в начале беседы ученики начали бояться, как бы их тотчас не арестовали; поэтому «Он ведет их в другое место, чтобы они, считая себя в безопасности, могли уже свободно слушать, так как должны были услышать великие догматы»¹³.

На наш взгляд, объяснение можно искать также в особенностях речи Иисуса в последние часы перед Его арестом.

¹² Westcott B. F. The Gospel according to St. John. P. 216.

¹³ Иоанн Златоуст. Толкование на Евангелие от Иоанна. 76, 1 (PG 59, 410–411). Рус. пер.: С. 506.

Все четыре Евангелия рисуют образ Иисуса, сознательно и последовательно идущего к своему «часу», — к тому, ради чего Он пришел на землю. В то же время, повествуя о последних часах перед Его арестом, все они показывают Его глубокое внутреннее волнение, которое явствуется из слов, обращенных к народу: *Душа Моя теперь возмутилась; и что Мне сказать? Отче! избавь Меня от часа сего! Но на сей час Я и пришел* (Ин. 12:27). Это волнение достигнет своего апогея в Гефсиманском саду, где оно перерастет в смертельную скорбь и тоску (Мф. 26:37–46; Мк. 14:33–42; Лк. 22:41–46).

Для находящегося в таком состоянии духа вполне естественна некоторая непоследовательность изложения, многократные повторы. В прощальной беседе Иисуса мы имеем дело не с лекцией, заранее заготовленной, тщательно продуманной и произносимой с учительской кафедры, а с отеческим наставлением Учителя, покидающего Своих учеников и желающего оставить им последнее напутствие.

Представим себе человека, главу большой семьи, отправляющегося на войну. Он знает, что вряд ли вернется живым и что, вероятно, ему дан последний шанс сказать что-то своим близким. Он порывается уйти, начинает прощаться, но потом вновь садится и говорит то, что, может быть, уже говорил ранее. Он хочет продлить минуты прощания, но еще больше этого хотят его дети: всякий раз, когда он встает, они усаживают его и спешат задать вопросы, чувствуя, что больше у них не будет такой возможности. Думается, если бы кто-либо застенографировал подобную беседу, в ней было бы гораздо меньше последовательности и больше повторов, чем в последней беседе Иисуса.



ИИСУС ВОЗВРАЩАЕТСЯ К ОТЦУ

В синоптических Евангелиях повествование о Тайной Вечере построено по единому плану. Сначала Иисус, возлежащий вместе с двенадцатью учениками, предсказывает, что один из них предаст Его; затем Он преподает им Свои Тело и Кровь под видом хлеба и вина; далее Он и ученики, воспев, идут на гору Елеонскую; после этого описывается молитва Иисуса в Гефсиманском саду; наконец, появляется Иуда с воинами, пришедшими арестовать Иисуса; Иуда приветствует Иисуса целованием, воины хватают Его. Из этого рассказа не ясно, в какой момент Иуда покинул собрание.

Иоанн уточняет, что он вышел после того, как Иисус, обмакнув, подал ему кусок хлеба (Ин. 13:23–30). Прощальную беседу Иисуса с учениками Иуда уже не слышал, но именно его уход создал ту новую атмосферу полного доверия, которая доминирует в беседе¹⁴:

Когда он вышел, Иисус сказал: ныне прославился Сын Человеческий, и Бог прославился в Нем. Если Бог прославился в Нем, то и Бог прославит Его

¹⁴ Barrett C. K. The Gospel according to St. John. P. 449; A. T. Lincoln. The Gospel according to Saint John. P. 386.



Иисус
в Гефси-
манском
саду
(Моление
о чаше).
Веронезе.
1582 г.

в Себе (δοξάσει αὐτὸν ἐν ἑαυτῷ)¹⁵, и вскоре прославит Его.

Дети! недолго уже быть Мне с вами. Будете искать Меня, и, как сказал Я Иудеям, что, куда Я иду, вы не можете прийти, так и вам говорю теперь.

Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга. Поэтому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою.

Симон Петр сказал Ему: Господи! куда Ты идешь? Иисус отвечал ему: куда Я иду, ты не можешь теперь за Мною идти, а после пойдешь за Мною. Петр сказал Ему: Господи! почему я не могу идти за Тобою теперь? я душу мою положу за Тебя. Иисус отвечал ему: душу твою за Меня положишь? истинно, истинно

¹⁵ Во многих рукописях читается: «И Бог прославит Его в Нем (δοξάσει αὐτὸν ἐν αὐτῷ)».

говоря тебе: не пропоет петух, как отречешься от Меня трижды (Ин. 13:31–38).

Этот раздел беседы состоит из четырех небольших сегментов. В первом Иисус говорит о Своей славе, продолжая тему, начатую в беседах с народом (Ин. 8:50, 54). На протяжении четвертого Евангелия мы видим постепенное восхождение Иисуса к часу Своей славы. В главе 7-й евангелист упоминает, что *Иисус еще не был прославлен* (Ин. 7:39). В главе 12-й Иисус говорит: *Пришел час прославиться Сыну Человеческому* (Ин. 12:23). Наконец, беседу с учениками на Тайной Вечере Иисус начинает словами: *Ныне прославился Сын Человеческий*.

Что означает здесь использование слова «ныне» (νῦν) и глагола «прославиться» в прошедшем времени? В данном случае оно может означать, что «час», о котором Иисус говорил и к которому готовился, уже наступил, и Сын Человеческий прославляется через все события, начиная с Тайной Вечери. Мы помним, что в словах Бога Отца (Ин. 12:28) прошедшее время глагола «прославить» было употреблено одновременно с будущим. Здесь мы видим то же самое: Сын Человеческий «прославился», и Бог «прославился» в Нем, но Бог «прославит» Его в Себе, и сделает это «вскоре». Термин «вскоре» (εὐθύς) относится к событиям ближайшего будущего — суду над Иисусом, Его смерти на кресте, воскресению и вознесению на небо. Эти события станут апогеем той славы, которая была явлена в пришествии в мир Богочеловека Христа, в совершённых Им чудесах и знамениях. Тайная Вечеря становится одним из этапов на пути восхождения человека Иисуса к той славе, которую Он как Бог изначально имел у Отца.

Однако возможно и иное толкование слов Иисуса. Глагол «прославился» в прошедшем времени относится к Сыну Человеческому: через Его жизнь, деяния, учение, предстоящие страдания и смерть прославился Бог. А глагол «прославит» в будущем времени указывает на действие Бога в ответ на подвиг, совершённый Иисусом. На земле Сын Человеческий уже прославился через Свои дела, но вскоре Бог прославит Его «в Себе», то есть в Своем непостижимом для человеческого ума бытии. В этом бытии Сын Божий пребывал изначально как Бог и прежде бытия мира имел там славу: после воскресения Он войдет в эту славу также и как человек.

Второй сегмент открывается необычным, ранее не встречавшемся в Евангелии обращением «Дети!» (τέκνια). Это обращение встретится в Евангелии еще лишь один раз — в рассказе о явлении воскресшего Иисуса ученикам на море Тивериадском (Ин. 21:5). Оно подчеркивает тот особый, доверительный тон беседы, который она приобрела после ухода Иуды. Иисус обращается к ученикам, как отец к детям, прощаясь с ними и давая наставления на будущее.

Второй и четвертый сегменты посвящены уходу Иисуса из мира: во втором Иисус повторяет ученикам то, что ранее говорил иудеям о Своем уходе; в четвертом отвечает на вопрос Петра и предсказывает его отречение. Хотя Иисус в беседе с учениками повторяет то, что уже говорил иудеям, Он делает это с иной целью, чем делал в том случае:

Этим показывает, что Его смерть есть преставление и переход к месту, куда не допускаются тела, подверженные тлению. Говорит же это для того, чтобы и возбудить в них любовь к Себе, и сделать ее более пламенной. Ведь... мы воспламеняемся особенною

любовью к друзьям своим тогда, когда видим, что они удаляются в такое место, куда нам невозможно идти. Итак, иудеям Он говорил это с тем, чтобы их утешить, а апостолам — чтобы воспламенить в них любовь: «Место это таково, что не только они, но даже и вы, возлюбленные, не можете прийти туда»¹⁶.

Реакция иудеев и учеников на одно и то же высказывание Иисуса разная. Иудеи, услышав на празднике Кушцей слова Иисуса о том, что они не могут прийти туда, куда Он идет, спрашивали друг друга: *Куда Он хочет идти, так что мы не найдем Его? Не хочет ли Он идти в Еллинское рассеяние и учить Еллинов?* (Ин. 7:34–35). Слова Иисуса не вызвали у них ничего, кроме праздного любопытства и недоумения. Петр, услышав те же слова, изъявляет немедленную готовность последовать за Иисусом. Но Иисус останавливает его, показывая, что одной решимости недостаточно: решимость надо будет доказать на деле, и в критический момент Петр не сможет этого сделать.

Иисус не отвечает на вопрос Петра сразу, однако далее в беседе с учениками и в молитве к Отцу Он шесть раз скажет, куда и к Кому идет:

Я к Отцу Моему иду (Ин. 14:12).

Иду к Отцу (Ин. 14:28).

Иду к Пославшему Меня (Ин. 16:5).

Я иду к Отцу Моему (Ин. 16:10).

Я исшел от Отца и пришел в мир; и опять оставляю мир и иду к Отцу (Ин. 16:28).

Я к Тебе иду (Ин. 17:11).

¹⁶ *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна. 72, 3 (PG 59, 393). Рус. пер.: С. 483.

Иисус и ранее предсказывал, что Он вернется к Пославшему Его (Ин. 7:33). Говоря о возвращении к *Пославшему*, Он подчеркивает, что Его возвращение связано с завершением той миссии, для выполнения которой Он был послан на землю. Говоря же о возвращении к *Отцу*, Он указывает на Свой сыновний статус, не связанный с Его земной миссией: Он является изначальным, вечным, Единородным Сыном Отца, от Которого родился вне времени и к Которому из времени возвращается в вечность.

Тема возвращения к Отцу становится рефреном беседы с учениками: вся беседа проходит под знаком этой уверенности Иисуса в том, что Он возвращается туда, откуда пришел. Он знает, что путь к этому возвращению лежит через смерть; знает, что учеников ждет скорбь, но обещает им, что эта скорбь претворится в радость (Ин. 16:20–22).

В третьем сегменте рассматриваемого отрывка вводится термин «заповедь» (ἐντολή), которая вместе с глаголом «заповедать» встречается в прощальной беседе девять раз. Это слово в прямой речи Иисуса употребляется как в отношении заповеди, которую Он получил от Отца (Ин. 5:18; 12:49), так и в отношении заповедей, которые Он дает ученикам.

Третий сегмент открывает тему любви. Она станет одним из лейтмотивов прощальной беседы Иисуса с учениками. Перейдем к рассмотрению этой темы.





УЧЕНИЕ О ЛЮБВИ

Существительное «любовь» (ἀγάπη) и однокоренной глагол «любить» (ἀγαπάω) в прощальной беседе Иисуса с учениками и следующей за ней молитве Иисуса к Отцу встречаются в общей сложности 31 раз. Рассмотрим последовательно все эти упоминания, из которых выстраивается цельное и последовательное учение о любви:

Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга. Поэтому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою (Ин. 13:34–35).

Если любите Меня, соблюдайте Мои заповеди... Кто имеет заповеди Мои и соблюдает их, тот любит Меня; а кто любит Меня, тот возлюблен будет Отцем Моим; и Я возлюблю его и явлюсь ему Сам. Иуда — не Искариот — говорит Ему: Господи! что это, что Ты хочешь явить Себя нам, а не миру? Иисус сказал ему в ответ: кто любит Меня, тот соблюдет слово Мое; и Отец Мой возлюбит его, и Мы придем к нему и обитель у него сотворим. Не любящий Меня не соблюдает слов Моих; слово же, которое вы слышите, не есть Мое, но

пославшего Меня Отца. Сие сказал Я вам, находясь с вами (Ин. 14:15, 21–25).

Если бы вы любили Меня, то возрадовались бы, что Я сказал: иду к Отцу; ибо Отец Мой более Меня... Но чтобы мир знал, что Я люблю Отца и, как заповедал Мне Отец, так и творю: встаньте, пойдем отсюда (Ин. 14:28, 31).

Как возлюбил Меня Отец, и Я возлюбил вас; пребывайте в любви Моей. Если заповеди Мои соблюдете, пребудете в любви Моей, как и Я соблюл заповеди Отца Моего и пребываю в Его любви... Сия есть заповедь Моя, да любите друг друга, как Я возлюбил вас. Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих (Ин. 15:9–10, 12–13).

Сие заповедаю вам, да любите друг друга. Если мир вас ненавидит, знайте, что Меня прежде вас возненавидел. Если бы вы были от мира, то мир любил бы свое; а как вы не от мира, но Я избрал вас от мира, потому ненавидит вас мир (Ин. 15:17–19).

...Сам Отец любит вас, потому что вы возлюбили Меня и уверовали, что Я исшел от Бога (Ин. 16:27).

Отче! которых Ты дал Мне, хочу, чтобы там, где Я, и они были со Мною, да видят славу Мою, которую Ты дал Мне, потому что возлюбил Меня прежде основания мира (Ин. 17:24).

Изложенное здесь учение о любви включает в себя несколько тем: 1) любовь Отца к Сыну; 2) любовь Сына к Отцу; 3) любовь Иисуса к ученикам; 4) любовь учеников к Иисусу; 5) любовь Отца к ученикам Иисуса; 6) взаимная любовь учеников между собою. Все эти темы тесно взаимосвязаны.

Любовь Отца к Сыну имеет вневременный, вечный характер. Она является неотъемлемым свойством сущности Божией. Отец возлюбил Сына *прежде основания мира*. Любовь Отца к Сыну выражается в том, что, как говорил еще Иоанн Креститель, Отец *все дал в руку Его* (Ин. 3:35). Эти слова указывают на полное и безграничное доверие Отца к Сыну и на всемогущество Сына, которым Он обладает по Своей Божественной природе. По Своему всемогуществу Сын равен Отцу, однако источником этого всемогущества является Отец, вручивший Сыну полноту власти над миром по любви к Нему.

Любовь Сына к Отцу имеет ту же природу, что любовь Отца к Сыну. Она является вечным, неотъемлемым свойством Сына Божия. В земной жизни Иисуса она выражается в том, что Он исполняет послушание воле Отца: творит, как заповедал Ему Отец; соблюдает заповеди Отца Своего и потому пребывает в Его любви. Ранее Иисус говорил иудеям: *Потому любит Меня Отец, что Я отдаю жизнь Мую, чтобы опять принять ее. Никто не отнимает ее у Меня, но Я Сам отдаю ее. Имею власть отдать ее и власть имею опять принять ее. Сию заповедь получил Я от Отца Моего* (Ин. 10:17–18). Таким образом, главной заповедью, которую Иисус получил от Отца, является повеление отдать жизнь за людей. Но Иисус исполняет и другие заповеди Отца, следуя Его воле на всех этапах Своего земного служения.

Любовь Иисуса к ученикам подобна любви Отца к Сыну: как Отец является первоисточником любви для Сына, так и Сын — первоисточник любви для Своих учеников. Любовь Иисуса к ученикам имеет жертвенный характер: она выражается в том, что ради них Он идет на смерть, полагая душу Свою за друзей Своих. Любовь до самопожертвования, до смерти — это та наивысшая степень любви,

которая уподобляет человека Богу. Иисус «до конца» возлюбил Своих учеников и явил это «делом» (Ин. 13:1). Любовь до конца предполагает способность доказать любовь на деле, в том числе через принятие страданий и смерти за ближних. Любовь Иисуса к ученикам выражается в том, что Он хочет, чтобы они были рядом с Ним — там, где Он. Об этом Он просит Отца в Своей последней молитве.

Любовь учеников к Иисусу должна иметь образцом любовь Сына к Отцу: как Сын исполняет заповеди Отца, так ученики Иисуса должны исполнять Его заповеди. Кто исполняет слово Иисуса, тот пребывает в Его любви. Любовь к Иисусу несовместима с любовью к «миру»: между Иисусом и миром, который Его не познал (Ин. 1:10), существует глубокий антагонизм. Полюбив Иисуса, Его ученики должны быть готовы принять на себя ту же ненависть, которую мир излил на их Учителя. Иисус изымает их от мира, но в ответ мир обращается к ним той же стороной, какой он обернулся к Нему.

Круг учеников Иисуса не ограничен теми, с кем Он беседует на Тайной Вечере: в дальнейшем этот круг будет неуклонно расширяться за счет тех, кто возлюбит Иисуса. Того, кто возлюбит Иисуса, возлюбит Отец, а вместе с Ним и Сам Иисус, Который явится ему вместе с Отцом. Говоря об этом явлении, Иисус употребляет по отношению к Себе и Отцу местоимение «Мы»: тем самым подчеркивается полное единство воли и действия Отца и Сына, проистекающее из любви, соединяющей Их между Собой. Это же местоимение употреблено Им в молитве о единстве учеников (Ин. 17:11).

Любовь учеников друг к другу должна иметь образцом любовь к ним Сына Божия. Но почему заповедь любить друг друга Иисус называет новой? Еще в Ветхом Завете

была сформулирована заповедь *любить ближнего, как самого себя* (Лев. 19:18). Эту заповедь Иисус считает одной из двух главных заповедей, на которых *утверждается весь закон и пророки* (Мф. 22:36–40). В чем же новизна той заповеди о любви, которую Иисус дает ученикам на Тайной Вечере?

Речь в словах Иисуса не идет о любви, которая определяется общей принадлежностью любящего и любимого к одному народу (а именно такой смысл имела заповедь любить ближнего в Ветхом Завете). Это не та естественная любовь, которая возникает между людьми, скрепленными кровным родством или узами дружбы. Иисус требовал отказа от естественной любви к отцу, матери, жене, детям, братьям, сестрам ради вступления в общину Своих учеников (Лк. 14:26). Отказ от уз дружбы должен проявляться даже на бытовом уровне: *Когда делаешь обед или ужин, не зови друзей твоих, ни братьев твоих, ни родственников твоих, ни соседей богатых...* (Лк. 14:12). Тот, для кого любовь к родственникам выше любви к Иисусу, не достоин Его (Мф. 10:37); кто не возненавидит родственников, не может быть Его учеником (Лк. 14:26).

Речь в словах Иисуса идет о качественно иной любви — той, которая имеет сверхъестественный характер. Источником этой любви являются не человеческие чувства или эмоции: ее источником является Сам Иисус, подобно тому как источником любви Иисуса к людям является Бог Отец. Любовь Отца к Сыну имеет продолжение в любви Сына к Своим ученикам, а любовь Сына к Отцу имеет продолжение в любви учеников к своему Учителю и через Него — к Отцу; взаимная любовь между Отцом и Сыном отражается во взаимной любви учеников Иисуса между собою. Узами этой сверхъестественной любви

Иисус привязывает учеников к Себе, одновременно привязывая их друг к другу.

На этой любви строится единство учеников Иисуса как общины, которой Иисус явил Себя, а вместе с тем и всю полноту Своей любви и любви Бога Отца. Эта любовь не является эксклюзивным достоянием общины учеников, но только члены общины могут в полной мере приобщиться к ней. Об этом Иисус говорил Никодиму: *Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную. Ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был чрез Него* (Ин. 3:16–17). Из этих слов ясно, что Бог принес в жертву Своего Сына по любви ко всему миру, а не к какому-либо отдельному народу или какой-либо группе людей. Но из этих же слов вытекает, что спасение и жизнь вечная становятся достоянием только тех, кто уверовал в Иисуса.

Вопрос Иуды «не Искарота» отражает недоумение, связанное с тем, что Иисус говорит о возвращении к ученикам, тогда как еще совсем недавно, в поучении на горе Елеонской, Он представлял Свое пришествие как имеющее универсальный, вселенский характер (Мф. 24:3–42). Однако, как следует из контекста, в данном случае Иисус имеет в виду не столько Свое второе пришествие, сколько воскресение из мертвых, свидетелями которого ученики станут *вскоре* (Ин. 16:16).

Некоторые исследователи¹⁷ связывают вопрос Иуды (*Господи! что это, что Ты хочешь явить Себя нам, а не миру?*) с ранее прозвучавшим в четвертом Евангелии советом братьев Иисуса, не уверовавших в Него: *Если Ты*

¹⁷ Motyer S. Bridging the Gap. P. 159.

творишь такие дела, то яви Себя миру (Ин. 7:4). Другие видят в этом вопросе разочарование в связи с неоправдавшимися ожиданиями на наступление мессианского Царства¹⁸.

Реплика Иуды, вклинивающаяся в прямую речь Иисуса и, как кажется, остающаяся без ответа, показывает, что ученики понимают: Иисус выделяет их как особую группу людей, к которой обращены Его слова. Эти слова лишь в некоторой степени повторяют то, что Он говорил народу. Заповедь о любви в той форме, в которой она звучит на Тайной Вечере, никогда не звучала в беседах с «внешними»: она адресована тем, кому *дано знать тайны Царствия Божия* (Мк. 4:11). Эта заповедь в полной мере исполнима только внутри той общины, которую Иисус создал и которую назвал Церковью.

Как известно, слово «Церковь» встречается в Евангелиях всего три раза — в двух стихах Евангелия от Матфея (Мф. 16:18; 18:17). Этим словом обозначается община учеников и последователей Иисуса — как тех, кто стал Его учениками при Его жизни, так и тех, кому предстояло в нее войти после Его смерти и воскресения. В словах, обращенных к Петру, Иисус обещает создать Церковь: тогда она еще не создана (Мф. 16:18). Тайная Вечеря, на которой Иисус преподает ученикам Свои Тело и Кровь под видом хлеба и вина, является моментом, когда Церковь обретает свое евхаристическое бытие. А Пятидесятница, когда на учеников сойдет Святой Дух (Деян. 2:1–4), станет днем, с которого земная Церковь начнет свой самостоятельный путь после воскресения Иисуса.

¹⁸ Beasley-Murray G. R. John. P. 259.

В Евангелии от Иоанна Церковь присутствует через образы пастыря и стада (Ин. 10:1–16), а также виноградной лозы и ветвей (Ин. 15:1–7). При помощи этих образов Иисус говорит о единстве Своих учеников между собою и о том единстве, которое соединяет их с Ним. И хотя слово «Церковь» в этих поучениях не употребляется, очевидно, что речь идет именно о той общности особого рода, которая в Евангелии от Матфея названа Церковью.

Вера в Иисуса как Бога и Спасителя должна быть неотъемлемым признаком каждого члена Церкви. Внешним же отличительным признаком церковной общины должна стать, в соответствии с «новой заповедью» Иисуса, любовь ее членов между собою. В Нагорной проповеди Иисус говорил о добрых делах как отличительном признаке Своих последователей (Мф. 5:16). Здесь же таким отличительным признаком становится любовь.

Слова Иисуса о любви, произнесенные на Тайной Вечере, во многом определили духовно-нравственный лик христианства, оказали глубокое и всестороннее влияние на христианское богословское и нравственное учение. Уже в первом христианском поколении — в посланиях апостолов — тема любви получает дальнейшее осмысление и развитие.

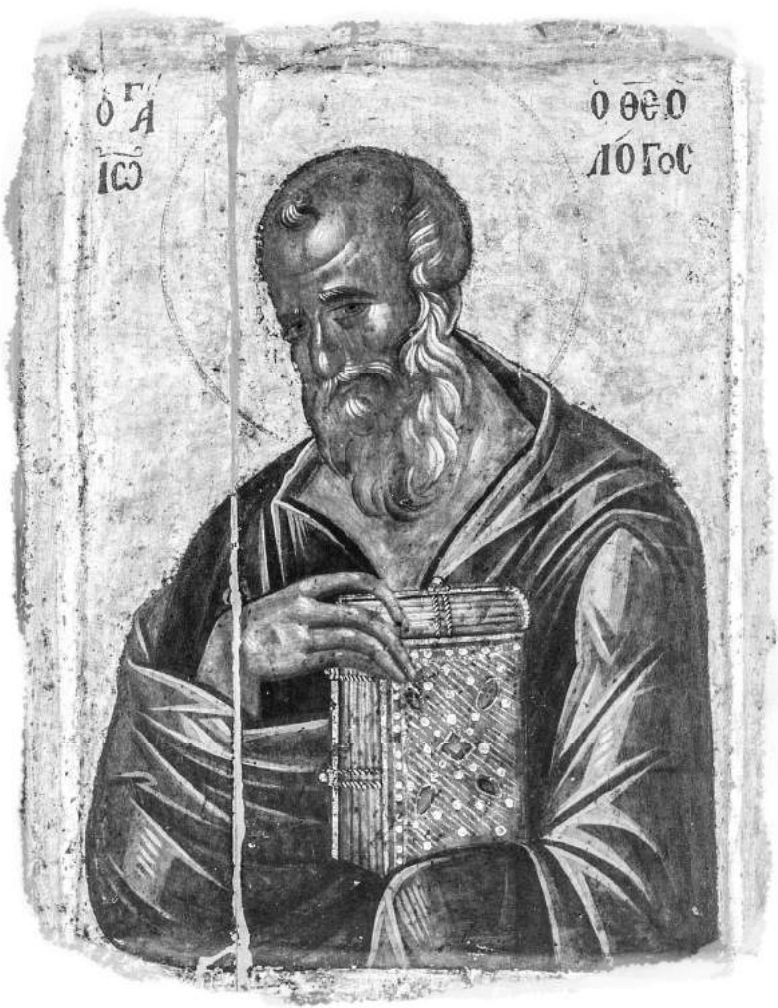
Она является основной в Первом послании апостола Иоанна, получившего в церковной традиции наименование апостола любви. Многое из того, что говорил Иисус на Тайной Вечере о Боге как источнике любви, о любви как основном признаке последователей Иисуса, о ненависти мира, которую эта любовь порождает, почти буквально воспроизведено в послании. Любовь к Богу, согласно автору послания, неразрывно связана с исполнением Его заповедей:

Кто говорит: «я познал Его», но заповедей Его не соблюдает, тот лжец, и нет в нем истины; а кто соблюдает слово Его, в том истинно любовь Божия совершилась: из сего узнаем, что мы в Нем... Кто любит брата своего, тот пребывает во свете, и нет в нем соблазна. А кто ненавидит брата своего, тот находится во тьме, и во тьме ходит, и не знает, куда идет, потому что тьма ослепила ему глаза... Не любите мира, ни того, что в мире: кто любит мир, в том нет любви Отчей... Ибо таково благовествование, которое вы слышали от начала, чтобы мы любили друг друга... Не дивитесь, братия мои, если мир ненавидит вас. Мы знаем, что мы перешли из смерти в жизнь, потому что любим братьев; не любящий брата пребывает в смерти... Любовь познали мы в том, что Он положил за нас душу Свою: и мы должны полагать души свои за братьев... Дети мои! станем любить не словом или языком, но делом и истиною... А заповедь Его та, чтобы мы веровали во имя Сына Его Иисуса Христа и любили друг друга, как Он заповедал нам. И кто сохраняет заповеди Его, тот пребывает в Нем, и Он в том... (1 Ин. 2:4–5, 10–11, 15; 3:11, 13–14, 16, 18, 23–24).

Вслед за Иисусом апостол любви говорит о пришествии в мир Сына Божия как наивысшем проявлении любви Божией к человеку и о том, что продолжением этой любви должна быть взаимная любовь между христианами:

Возлюбленные! будем любить друг друга, потому что любовь от Бога, и всякий любящий рожден от Бога и знает Бога. Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь. Любовь Божия к нам открылась

Апостол
Иоанн
Богослов.
Икона.
XIV в.



в том, что Бог послал в мир Единородного Сына Своего, чтобы мы получили жизнь через Него. В том любовь, что не мы возлюбили Бога, но Он возлюбил нас и послал Сына Своего в умиловление за грехи наши. Возлюбленные! если так возлюбил нас Бог, то и мы должны любить друг друга... Если мы любим друг друга, то Бог в нас пребывает, и любовь Его совершенна есть в нас... И мы познали любовь, которую

имеет к нам Бог, и уверовали в нее. Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем (1 Ин. 4:7–12, 16).

Тема любви играет существенную роль в нравственном учении апостола Павла. Ограничимся наиболее ярким и часто цитируемым текстом из Первого послания к Коринфянам, получившим в научной литературе наименование гимна любви:

Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я — медь звенящая или кимвал звучащий. Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, — то я ничто. И если я раздам все имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы. Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит. Любовь никогда не перестает...

(1 Кор. 13:1–8).

Каким образом человек может приобрести ту сверхъестественную жертвенную любовь, к которой призывают Иисус и Его апостолы? Не являются ли эти призывы заведомо невыполнимыми? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо вспомнить, что в христианской традиции любовь рассматривается не как качество, которое можно приобрести

путем тренировки, самодисциплины, самовнушения или каких-либо иных собственных усилий человека. Любовь, о которой говорит Иисус, а вслед за ним христианское богословие, является даром Божиим. Эту любовь невозможно приобрести самостоятельно или выработать в себе: она может быть только дарована.

Парадокс христианского нравственного учения заключается в том, что, с одной стороны, христианство неустанно призывает к добрым делам (Мф. 5:16), милосердию (Лк. 6:36), состраданию (1 Пет. 3:8), благотворительности и любви к врагам (Мф. 5:44). *Вера без дел мертва*, — говорит апостол (Иак. 2:20). С другой стороны, добрые дела сами по себе не могут даровать человеку ту любовь, которую Иисус завещал Своим последователям. Эта любовь рождается из религиозного опыта, а не из совокупности поступков человека по отношению к другим людям.

В VII веке Исаак Сирин говорил о «просветленной любви к людям», которую невозможно приобрести путем исполнения заповедей и совершения добрых дел. Эта любовь проистекает от «опьянения» любовью Божией:

Прийти от труда и борьбы с помыслами к просветленной любви к людям и отсюда уже подняться к любви к Богу — такого достичь в этой жизни, прежде исхода из мира, как бы кто ни боролся, невозможно. Посредством заповедей и рассудительности возможно человеку подчинить свои помыслы и очистить свою совесть по отношению к людям, и он даже может делать для них добрые дела. Но что он не сможет достичь просветленной любви к людям посредством борьбы, в этом я убежден: нет никого, кто достиг бы ее так, и никто не достигнет этой цели таким путем

в настоящей жизни. Без вина не пьянеет человек, и не бьется радостно сердце его; а без опьянения в Боге никто не обретет естественным образом добродетель, которая не принадлежит ему...¹⁹

Речь здесь идет об особой, высшей форме любви к ближнему, которую Исаак называет совершенной и которая, будучи даром Божиим, «не принадлежит» человеческой природе. Это не та естественная любовь к человеку, животным и птицам, что встречается в некоторых людях²⁰, но сверхъестественная любовь. «Просветленная любовь к людям» — это та жертвенная любовь, которая делает человека подобным Богу, любящему равным образом грешников и праведников:

Но кто удостоился вкушения Божественной любви, тот из-за сладости ее обычно забывает все... Душа его с радостью приближается к просветленной любви к людям, не делая различия между ними; он не побеждается их слабостями и не смущается... Итак, ты видишь, что благодаря одним лишь заповедям не обретается совершенная любовь к людям²¹.

Опыт, о котором говорит Исаак Сирин, является уникальным достоянием Церкви как общины, основанной Иисусом, в которой Сам Иисус незримо присутствует. Членам этой общины Иисус раздает те сверхъестественные дары, которые необходимы для достижения поставленной

¹⁹ *Исаак Сирин*. 2-е собрание. Беседа 10, 35 (CSCO 554, 40). Рус. пер.: С. 133.

²⁰ Там же.

²¹ Там же. С. 133–134.

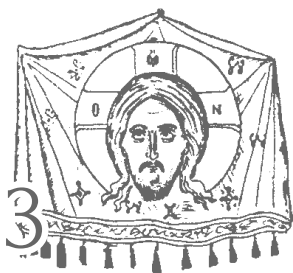
Им высокой нравственной планки. Через участие в жизни Церкви и прежде всего через участие в таинстве Евхаристии человек приобретает те сверхчеловеческие свойства, которые делают его подобным Богу.

Исполнение заповедей и совершение добрых дел являются неотъемлемой частью христианской нравственности, но христианство не исчерпывается только нравственностью. Суть христианства — в соединении с Иисусом, принятии Его внутрь себя. Решающим фактором на пути к спасению и вечной жизни является вера в Иисуса и любовь к Нему. К тому, кто возлюбил Его, Он приходит Сам вместе со Своим Отцом и творит внутри него «обитель» Себе и Отцу. Человек, внутри которого поселился Бог, начинает видеть мир иными глазами: он видит его глазами Бога. И окружающих людей он начинает любить не так, как любят обычные люди, а той сверхъестественной любовью, источником которой является Сам Бог.



Преподобный
Исаак
Сирин





ЕДИНСТВО ОТЦА И СЫНА

В Евангелии от Иоанна имя «Отец» применительно к Богу употребляется 109 раз, из них 46 — в прощальной беседе Иисуса с учениками. Для сравнения: имя «Бог» употреблено в прощальной беседе лишь 8 раз, из них 4 — в начальном сегменте беседы (Ин. 13:31–32; 14:1). Ранее в беседах с иудеями Иисус многократно говорил о том, что Он послан Отцом (это один из лейтмотивов Его проповеди²²), о Своем единстве с Отцом, о послушании воле Отца. Что-то из ранее сказанного Иисус повторяет и сейчас, однако тон Его беседы иной, поскольку Он находится на пути к Отцу и говорит с теми, кого хочет взять с Собой:

Да не смущается сердце ваше; веруйте в Бога, и в Меня веруйте. В доме Отца Моего обителей много. А если бы не так, Я сказал бы вам: Я иду приготовить место вам. И когда пойду и приготовлю вам место, приду опять и возьму вас к Себе, чтобы и вы были, где Я (Ин. 14:1–3).

²² Глагол «посылать» (ἀποστέλλω) в Евангелии от Иоанна встречается 60 раз, из них в 41 случае речь идет о том, что Сын послан Отцом. См.: Swartley W. M. Covenant of Peace. P. 322–323.

Иисус начинает со слов поддержки: *Да не смущается* (μὴ ταρασσέσθω) *сердце ваше*. Совсем недавно Он употребил тот же глагол *ταράσσω* в пассивном залоге («смущаться», «сотрясаться», «волноваться»), говоря о Себе: *Душа Моя теперь возмутилась* (Ин. 12:27). Эмоциональные переживания Учителя, несомненно, передались Его ученикам: Он видит это и хочет укрепить их в вере и надежде на Его скорое возвращение.

Далее Он повторит тот же самый призыв (Ин. 14:27). В обоих случаях (а также в Ин. 16:6, 22) слово «сердце» употреблено в единственном числе, несмотря на то что Иисус обращается к группе учеников. Это соответствует арамейскому и еврейскому словоупотреблению в подобных случаях (в классическом греческом слово было бы употреблено во множественном числе). В то же время это показывает, что Иисус воспринимает учеников как единое целое: у них одно сердце, одни переживания, и им нужно единство в вере, чтобы преодолеть смущение и страх. Он обращается не к группе индивидуумов, но к Церкви, которая должна обладать «единым сердцем и едиными устами».

Глагол *πίστεύω* («верить») имеет одинаковую форму (*πίστεύετε*) в повелительном наклонении и во 2-м лице множественного числа изъявительного наклонения. Поэтому возможны такие варианты перевода: «Вы веруете в Бога и в Меня веруете»; «Вы веруете в Бога — веруйте и в Меня». Однако вариант, избранный в русском Синодальном переводе, более соответствует тому, что Иисус говорил ученикам в других случаях, например, когда увидел иссохшую смоковницу: *Имейте веру Божию... Все, чего ни будете просить в молитве, верьте* (*πίστεύετε*), *что получите, — и будет вам* (Мк. 11:23–24). В беседе с иудеями Иисус говорит: *Если Я не творю дел Отца Моего, не верьте Мне*

(μὴ πιστεύετε μοί); *а если творю, то, когда не верите Мне, верьте* (πιστεύετε) *делам Моим, чтобы узнать и поверить, что Отец во Мне и Я в Нем* (Ин. 10:37–38). Именно призыв к вере в Бога и в Иисуса — вот то, что должно укрепить учеников в тяжелый для них момент расставания с Учителем, а отнюдь не констатация наличия у них этой веры.

Фраза *в доме Отца Моего обителей много* может толковаться по-разному. Некоторые комментаторы видят в них простое указание на то, что в Царстве Небесном достаточно места для каждого, кто сможет в него войти. Однако начиная с Иринея Лионского в святоотеческой традиции укрепилось мнение о том, что под «многими обителями» понимаются разные степени блаженства, подобно тому как в духовной жизни люди достигают разных степеней совершенства, и одни приносят плод во сто крат, другие в шестьдесят, третьи в тридцать; при этом и те, и другие, и третьи будут созерцать Бога²³.

Грамматическая конструкция фразы, следующей за словами о многих обителях, достаточно сложна для понимания. В современном критическом издании Нового Завета, в соответствии с наиболее авторитетными рукописями, фразу разбивает на две половины частица «что» (ὅτι); кроме того, в конце фразы ставится вопросительный знак²⁴. В результате мы имеем следующее чтение: «А если нет, разве Я сказал бы вам, что иду приготовить место вам?» Златоуст так перефразирует слова Иисуса: «Там весьма много обителей, и нельзя сказать, чтобы нужно было готовить

²³ *Иринея Лионский*. Против ересей. 5, 36, 1–2 (SC 153, 456–458). Рус. пер.: С. 526–527; *Исаак Сирий*. Слова подвижнические. 6 (De perfectione religiosa. P. 86–87). Рус. пер.: С. 311 (Слово 58).

²⁴ *Aland K.* Synopsis quattuor Evangeliorum. P. 444.

их... Я... приготовил бы это место, если бы издавна он не было уготовано для вас»²⁵.

Тем не менее следующая фраза говорит именно о том, что Иисус идет к Отцу, чтобы приготовить место ученикам, а когда приготовит его, вернется к ним, чтобы взять их с Собой. О чем здесь идет речь? О Его воскресении? О Его втором пришествии? О том, что ученикам суждено прийти туда же, куда и Он, пройдя тем же путем, что Он, — путем страдания и смерти? Все три варианта ответа имеют косвенные подтверждения в Евангелии.

О том, что Иисус скоро вернется, Он скажет еще не один раз в Своей прощальной беседе с учениками: *Не оставляю вас сиротами; приду к вам. Еще немного, и мир уже не увидит Меня; а вы увидите Меня* (Ин. 14:18–19); *Вы слышали, что Я сказал вам: иду от вас и приду к вам* (Ин. 14:28); *Вскоре вы не увидите Меня, и опять вскоре увидите Меня... Вы теперь имеете печаль; но Я увижу вас опять... и в тот день вы не спросите Меня ни о чем* (Ин. 16:16, 22–23). Во всех этих случаях Иисус говорит о Своем воскресении.

О Своем втором пришествии Иисус также неоднократно говорил ученикам в последние дни перед арестом, в частности, в беседе на горе Елеонской, подробно изложенной у Матфея (Мф. 24:3–44). На Тайной Вечере Иисус говорит ученикам: *Сказываю же вам, что отныне не буду пить от плода сего виноградного до того дня, когда буду пить с вами новое вино в Царстве Отца Моего* (Мф. 26:29). Под «тем днем» в данном случае понимается не воскресение Иисуса, а Его пребывание в доме Отца — там, где обителей много и куда Он обещал взять Своих учеников.

²⁵ *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна. 73, 1 (PG 59, 396–397). Рус. пер.: С. 488.

Наконец, третье понимание подтверждается словами, которые Иисус сказал Петру: *Куда Я иду, ты не можешь теперь за Мною идти, а после пойдешь за Мною* (Ин. 13:36). Эти слова, как и то, что Иисус скажет Петру после Своего воскресения (Ин. 21:18–19), являются предсказанием о мученической смерти Петра. Повторив путь Иисуса, пройдя через страдания и смертную казнь, Петр придет туда, куда Иисус идет сейчас, — в дом Небесного Отца.

Высказывалось также предположение, что, говоря о Своем возвращении, Иисус имеет в виду возвращение к каждому христианину в момент его смерти для того, чтобы взять его в небесные обители Отца²⁶.

Возможно, как это часто бывало, когда Иисус предсказывал будущее, различные временные пласты в Его речи совмещались или перекрещивались и, говоря о Своем возвращении, Он имел в виду и воскресение, и второе пришествие, а говоря о том, что возьмет учеников с Собой, имел в виду и их собственный мученический путь, и ту небесную славу, которая ожидала их за порогом смерти.

Продолжая беседу с учениками, Иисус говорит о Своем пути к Отцу. Его монолог прерывается вопросами учеников:

А куда Я иду, вы знаете, и путь знаете. Фома сказал Ему: Господи! не знаем, куда идешь; и как можем знать путь? Иисус сказал ему: Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня. Если бы вы знали Меня, то знали бы и Отца Моего. И отныне знаете Его и видели Его. Филипп сказал Ему: Господи! покажи нам Отца, и довольно для нас. Иисус сказал ему: столько времени Я с вами,

²⁶ См.: Kysar R. John: The Maverick Gospel. P. 120–121.



Апостол
Фома.
Новгород-
ская
икона.
XV в.

и ты не знаешь Меня, Филипп? Видевший Меня видел Отца; как же ты говоришь, покажи нам Отца? Разве ты не веришь, что Я в Отце и Отец во Мне? Слова, которые говорю Я вам, говорю не от Себя; Отец, пребывающий во Мне, Он творит дела. Верьте Мне, что Я в Отце и Отец во Мне; а если не так, то верьте Мне по самым делам. Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он

сотворит, и больше сих сотворит, потому что Я к Отцу
Моему иду (Ин. 14:4–12).

Утверждение Иисуса, что ученики знают, куда Он идет, и знают путь, не является констатацией факта: в действительности ученики *не* знают, куда Иисус идет. Об этом недавно говорил Петр (Ин. 13:36–38), теперь о том же говорит Фома. Петр спросил Иисуса, куда Он идет, и не получил прямого ответа. Фома задает похожий вопрос: если мы не знаем, куда Ты идешь, как можем знать путь? Фома также не получает прямого ответа. Вместо этого он и ученики слышат от Иисуса: *Я есть путь и истина и жизнь*.

Эти слова продолжают серию самоопределений Иисуса, уже прозвучавших в Его беседах с иудеями: *Я есть хлеб жизни* (Ин. 6:35); *Я есть дверь* (Ин. 10:9); *Я есть пастырь добрый* (Ин. 10:11, 14). Образ пути наиболее близок к образу двери: путь обычно приводит к двери. Образ двери Иисус применяет к Себе, когда говорит о Церкви — дворе овчем, в котором Он одновременно является и дверью, и пастырем. Образ пути возникает в тот момент, когда Он говорит о Своем восхождении к Отцу и о том, что по этому же пути предстоит пойти Его ученикам.

Связь между двумя образами — двери и пути — очевидна. Она соответствует связи между двором овчим (Церковью) и домом Отца (Царством Небесным). В Церковь человек входит через дверь, которой является Иисус. В Царство Небесное он идет путем, которым является Иисус. Чтобы на небе получить обитель в доме Отца, на земле необходимо быть овцой в стаде Его Сына. Это явствует из слов, звучащих однозначно и категорично: *Никто не приходит к Отцу, как только через Меня*. Нет другого пути к Богу, кроме как через Иисуса.

Слово «истина» неоднократно встречалось нам на страницах четвертого Евангелия начиная с пролога (Ин. 1:17). Мы помним слова Иисуса, адресованные иудеям: *И познайте истину, и истина сделает вас свободными* (Ин. 8:32). Мы также помним, что, говоря об Иоанне Крестителе, Иисус приравнил свидетельство о Себе к свидетельству об истине (Ин. 5:32–33). На вопрос Пилата *Что есть истина?* (Ин. 18:38) Иисус ничего не ответит. Этот ответ Он дает сейчас, на Тайной Вечере: истина — не отвлеченное философское понятие. Истина — это Он Сам, воплотившийся Сын Божий, пришедший в мир, чтобы указать людям путь к Богу и повести их этим узким путем через тесные врата (Мф. 7:13–14) в дом Своего Отца.

Слово «жизнь» напоминает нам о том, что Иисус говорил Марфе перед воскрешением Лазаря: *Я есмь воскресение и жизнь* (Ин. 11:25). Оно также напоминает о словах Иисуса в беседе с иудеями о небесном хлебе: *Воля Пославшего Меня есть та, чтобы всякий, видящий Сына и верующий в Него, имел жизнь вечную; и Я воскрешу его в последний день* (Ин. 6:40). Термин «жизнь» употребляется в значении жизни вечной: Иисус говорит о Себе как о жизни в преддверии Своей смерти, за которой последует воскресение.

Знание и видение Сына Божия означает знание и видение Бога. Здесь Иисус возвращается к теме, которая звучала в Его беседах с иудеями: *Видящий Меня видит Пославшего Меня* (Ин. 12:45). Но если там Иисус обвинял иудеев в духовной слепоте, то здесь, напротив, Он говорит ученикам о том, что они знают и видели Отца. На просьбу Филиппа показать ученикам Отца Иисус отвечает призывом видеть Отца в Нем — Его Единородном Сыне: если вы не верите Моим словам, верьте, по крайней мере, моим делам. Опять же, эта тема уже звучала в полемике с иудеями

(Ин. 10:37–38). В Ветхом Завете люди узнавали о невидимом Боге через Его чудеса и знамения. В Новом Завете лик Божий открывается через лик Иисуса, а свойства Бога — через чудеса и знамения, совершаемые Его Сыном.

Эти чудеса и знамения, которые в четвертом Евангелии именуются «делами» (ἔργα), будут продолжаться и далее в жизни основанной Им Церкви. О каких «бóльших» делах говорит Иисус ученикам? Очевидно, о тех, которые они совершат в предстоящем им миссионерском походе: о массовых обращениях в христианскую веру, об исцелениях, изгнаниях бесов, воскрешениях. Этому обещанию созвучно то, что в Евангелии от Марка воскресший Иисус говорит перед вознесением на небо: *Уверовавших же будут сопровождать сии знамения: именем Моим будут изгонять бесов; будут говорить новыми языками; будут брать змей; и если что смертоносное выпьют, не повредит им; возложат руки на больных, и они будут здоровы* (Мк. 16:17–18). Рассказами о чудесах апостолов наполнена книга Деяний.

Продолжая речь, Иисус обещает вернуться к ученикам после Своего воскресения:

Не оставляю вас сиротами; приду к вам. Еще немного, и мир уже не увидит Меня; а вы увидите Меня, ибо Я живу, и вы будете жить. В тот день узнаете вы, что Я в Отце Моем, и вы во Мне, и Я в вас (Ин. 14:18–20).

Термин «сироты» (ὀρφανοί) соответствует ранее употребленному термину «дети». В отличие от обычного отца, смерть которого делает сиротами его детей, смерть Иисуса не разлучит Его с ними: Он вернется, и они снова увидят Его. Смерть станет временным, недолгим разлучением, ибо Он будет продолжать жить.

О каком возвращении идет речь — о явлении Иисуса ученикам после воскресения или о Его втором пришествии? Иоанн Златоуст полагает, что речь в данном случае идет о событиях, непосредственно следующих за воскресением: «Когда Я воскресну, говорит, тогда вы узнаете, что Я не отделен от Отца, но имею ту же силу, и что Я всегда пребываю с вами... Почему же Он сказал: “тогда узнаете”? Потому, что тогда они увидели Его воскресшим и пребывающим с ними, и тогда же познали истинную веру...»²⁷ Это толкование подтверждается тем, что выражение «в тот день» в прощальной беседе указывает на события после воскресения, а не на второе пришествие (Ин. 16:23, 26). Выражение *еще немного* (ἔτι μικρόν) также относится к событиям ближайшего будущего, а не к отдаленной эсхатологической перспективе.

С другой стороны, слова *ибо Я живу, и вы будете жить* не имеют временной привязки: они возвращают к мысли о том, что Иисус есть жизнь (Ин. 11:25; 14:6). Это утверждение верно и в отношении Его вневременного бытия у Отца, и в отношении Его пребывания на земле (Ин. 1:4). Оно же указывает на события, последовавшие за смертью Иисуса на кресте, когда *гробы отверзлись; и многие тела усопших святых воскресли* (Мф. 27:52). Оно же относится к эсхатологическому событию всеобщего воскресения: *все, находящиеся в гробах, услышат глас Сына Божия; и изыдут творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло — в воскресение осуждения* (Ин. 5:28–29).

Слова *Я в Отце Моем* продолжают серию утверждений о единстве Сына с Отцом, прозвучавшую в беседах Иисуса с иудеями. А слова *вы во Мне, и Я в вас* подчеркивают

²⁷ Иоанн Златоуст. Толкование на Евангелие от Иоанна. 75, 2 (PG 59, 406). Рус. пер.: С. 500.

единство между Иисусом и учениками по образу единства между Ним и Отцом. К этой теме Он вернется в молитве Отцу: *Соблюди их во имя Твое, тех, которых Ты Мне дал, чтобы они были едино, как и Мы* (Ин. 17:11). Подобно тому как Сын Божий пребывает в *недре Отчем* (Ин. 1:18), Иисус хочет принять учеников в Свое лоно, внутрь Себя. Но для этого они должны принять Его в свое сердце и исполнять Его заповеди (Ин. 14:21–24), как Он исполнил заповедь Отца (Ин. 10:18; 12:49; 14:31).

Вновь и вновь Иисус возвращается к теме Своего ухода к Отцу, призывая учеников не смущаться и не бояться:

Мир оставляю вам, мир Мой даю вам; не так, как мир дает, Я даю вам. Да не смущается сердце ваше и да не устрашается. Вы слышали, что Я сказал вам: иду от вас и приду к вам. Если бы вы любили Меня, то возрадовались бы, что Я сказал: иду к Отцу; ибо Отец Мой более Меня. И вот, Я сказал вам о том, прежде нежели сбылось, дабы вы поверили, когда сбудется. Уже немного Мне говорить с вами; ибо идет князь мира сего, и во Мне не имеет ничего. Но чтобы мир знал, что Я люблю Отца и, как заповедал Мне Отец, так и творю: встаньте, пойдем отсюда (Ин. 14:27–31).

Греческое слово *εἰρήνη*, означающее «мир», или «покой», является эквивалентом еврейского термина *שָׁלוֹם* *šālôm*, имеющего тот же смысл и играющего важную роль в ветхозаветном представлении о Боге. В книге Судей упоминается о том, как Гедеон построил жертвенник Господу и назвал его *יהוה שָׁלוֹם* *Yahwē šālôm*, что переводится как *Господь — мир* (Суд. 6:24). Мир проистекает из самого Божественного естества и подается как дар Божий сынам Израилевым

(Чис. 6:26); Бог благословляет народ Свой миром (Пс. 28:11). *Мир тебе* — так говорил Бог Своим избранникам (Суд. 6:23); так люди приветствовали друг друга (1 Пар. 12:18); в такой форме преподавалось благословение целому городу (Пс. 121:8) или отдельному человеку (Дан. 10:19). «Мир» был синонимом здоровья: когда хотели справиться о здоровье или благополучии того или иного человека, спрашивали, в мире ли он²⁸.

Седьмая заповедь блаженств из Нагорной проповеди гласит: *Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божиими* (Мф. 5:9). Эта заповедь далее расшифровывается в словах: *Мирись с соперником твоим скорее, пока ты еще на пути с ним* (Мф. 5:25); *Не противься злему. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую* (Мф. 5:39); *Любите врагов ваших, благословляйте проклиняющих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас* (Мф. 5:44). Иисус призывает к последовательному миротворчеству, к непротивлению злу насилею, к воздержанию от ответных действий при нанесении ущерба или оскорбления.

Но откуда человеку черпать внутренние силы для того, чтобы не отвечать злом на зло, оскорблением на оскорбление, насилею на насилие? Из того мира, источником которого является Сам Господь. Этот мир Иисус «оставляет» (ἀφίημι) ученикам; мир, принадлежащий Ему, Он «отдает» (δίδωμι) им. Они становятся полноправными наследниками и обладателями мира, которым Он обладает в Самом Себе.

Природа этого мира иная, чем тот мир, который возможен в условиях человеческого сообщества. В условиях

²⁸ В еврейском оригинале книги Бытия Иосиф, беседуя с братьями, «спросил их о мире: в мире ли отец ваш старец?». В русском Синодальном переводе: *спросил их о здоровье и сказал: здоров ли отец ваш старец?* (Быт. 43:27).

земного бытия мир всегда имеет временный характер: мир среди людей — это перемирие между ссорами, конфликтами, междоусобицами, войнами. Мир, которым обладает Бог и который Он преподает Своим ученикам, имеет вечную природу, как и все другие качества и свойства Бога. Будучи преподан людям как сверхъестественный дар, он становится в них тем внутренним качеством, которое позволяет им не отвечать злом на зло, любить врагов, благословлять ненавидящих, молиться за обижающих. В сердце миротворца, каким заповедано быть ученику Иисуса, проклятие, посылаемое извне, призвано превратиться в благословение, посылаемое в ответ, вражда должна обратиться в любовь, ненависть — в благословение, обида — в молитву.

Это возможно только в том случае, если мир становится внутренним качеством человека, его неотъемлемым свойством, подобно тому как он является неотъемлемым свойством Бога. Но если для Бога мир — естественное свойство, то для человека такой мир — сверхъестественный дар, получаемый вместе с Иисусом, когда Он вселяется в человека.

Слова о мире, произнесенные Иисусом в прощальной беседе с учениками, предшествуют рассказу о Страстях Христовых. Первыми же словами, с которыми Иисус обратится к ученикам после Своего воскресения, будет приветствие *мир вам* (Ин. 20:19). Таким образом, повествование о человеческой несправедливости, о насилии и убийстве с обеих сторон обрамлено текстами, в которых слово «мир» звучит из уст Иисуса, выражая идею присутствия Бога в мире, охваченном ненавистью и враждой²⁹.

Слова *если бы вы любили Меня* являются не упреком ученикам в том, что они не любят Иисуса, а, скорее,

²⁹ Ср.: Neville D. J. A Peacable Hope. P. 197.

напоминанием о том, что любовь не должна сводиться только к желанию обладать любимым и находиться рядом с ним³⁰. Жертвенная любовь предполагает готовность расстаться с любимым, если этого требует воля Божия. Когда Петр в ответ на предсказание Иисуса о Своей смерти начал прекословить Ему (что он делал, несомненно, из любви к Нему), Иисус ответил резко: *Отойди от Меня, сатана! ты Мне соблазн! потому что думаешь не о том, что Божие, но что человеческое* (Мф. 16:23). Человеческой любви свойственно эгоистическое стремление удержать при себе любимого. Любовь, к которой призывает Иисус, предполагает всецелое подчинение человеческих чувств и эмоций воле Божией вплоть до готовности расстаться с любимым. Однако Он подчеркивает, что расставание учеников с Ним будет недолгим.

Как понимать слова *Отец Мой более Меня*? Слово *μεῖζων* («более», «больше») в Евангелии от Иоанна встречается в общей сложности 12 раз (Ин. 1:50; 4:12; 5:20, 36; 8:53; 10:29; 13:16; 14:12, 28; 15:13, 20; 19:11). В большинстве случаев слово употребляется для обозначения соотношения между Иисусом и различными персонажами ветхозаветной истории: Авраамом, Иаковом, Моисеем, пророками, Иоанном Крестителем³¹. Лишь однажды слово употреблено применительно к отношениям между Сыном и Отцом.

Слова о том, что отец больше сына, вполне естественны в устах сына: любой сын видит в своем отце старшего и, следовательно, большего. Однако мы помним, что в беседах с иудеями Иисус настаивал на Своем равенстве с Отцом, что вызывало их негодование (Ин. 5:18). Почему тогда

³⁰ См.: Carson D. A. The Gospel according to John. P. 508.

³¹ Bieringer R. "...Because the Father is Greater than I". P. 184–188, 204.

Он не говорил, что Отец больше Его, а сейчас считает нужным сказать об этом в узком кругу учеников? Потому что иудеи отрицали Его Божественное достоинство, а ученики не отрицают; иудеи не верили и не поверят в Его единство с Отцом, а ученики скоро в этом убедятся (Ин. 14:20); иудеи не признают Его Богом, а ученики признают (Ин. 20:28).

Впрочем, и в беседах с иудеями Иисус многократно подчеркивал, что Он является посланником Отца и исполняет Его волю. *А посланник не больше пославшего его* (Ин. 13:16); напротив, пославший всегда больше своего посланника. Однако Иисус не только Посланник, но еще и Сын, а это предполагает равенство по природе. В Своей миссии Он подчиняется Отцу и исполняет Его волю, но по природе Он равен Ему.

Слова *Отец Мой более Меня* в IV веке стали объектом полемики о природе и достоинстве Сына Божия. Ариане, отрицавшие Божественную природу Сына, равенство и единосущие Сына с Отцом, приводили эти слова в качестве аргумента, подтверждающего их учение. Их противники, напротив, подчеркивали, что Отец больше Сына в двух отношениях: в отношении Его посланничества в мир, где Сын выполняет волю Отца, и в отношении Его человеческой природы, которая ниже, чем Божественная природа.

Григорий Богослов, в частности, считал, что слова *Отец Мой более Меня* необходимо уравнивать тем, что Иисус говорил о Своем равенстве с Отцом (Ин. 5:18–21). Как подчеркивал Григорий, Отец больше Сына, поскольку является Его Причиной, однако равен Сыну по естеству³². В этом же смысле, по мнению Григория, следует понимать слова *Восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему, и к Богу Моему*

³² Григорий Богослов. Слово 30, 7, 1–16 (SC 250, 240). Рус. пер.: С. 433.

и Богу вашему (Ин. 20:17). Они указывают, что Отец является Богом Сына как человека, но Отцом Сына как Бога, равного Ему по естеству³³.

Современные исследователи указывают три основных варианта толкования слов о том, что Отец больше Сына: 1) Он больше, потому что является «причиной» или «родителем» Сына³⁴; 2) Он больше, потому что Сын «полностью зависим» от Него³⁵; 3) Он как Бог больше Сына как Человека³⁶. Первая и третья точки зрения соответствуют пониманию, которое встречается в святоотеческой литературе³⁷. Второе понимание предполагает ту или иную степень «субординационизма» во взаимоотношениях между Отцом и Сыном³⁸; эту идею Церковь в IV веке отвергла как еретическую, когда осудила арианство.

«Князь мира» упоминался в одной из последних бесед Иисуса с иудеями: *Ныне суд миру сему; ныне князь мира сего изгнан будет вон* (Ин. 12:31). В тех словах речь шла о победе над диаволом, которая осуществится в воскресении Иисуса. На Тайной Вечере Иисус говорит о том, что диавол проявит себя в событиях, непосредственно предшествующих Его воскресению: в суде над Ним, смертном приговоре, в заговоре против Него первосвященников и старейшин, в ненависти к Нему толпы, которая будет требовать

³³
Григорий Богослов. Слово 30, 8, 1–15 (SC 250, 240–242). Рус. пер.: С. 433–434.

³⁴ «Отец является *fons divinitatis* (источником Божества), в котором бытие Сына находит Свой источник» (Barrett C. K. The Gospel according to St. John. P. 468).

³⁵ Davey J. E. The Jesus of St. John. P. 90–156.

³⁶ Schnackenburg R. The Gospel according to St. John. Vol. 3. P. 86.

³⁷ Ibid. P. 85–86.

³⁸ См.: Barrett C. K. “The Father is Greater than I”. P. 144–159.



Сцены
Страстей
Хри-
стовых.
Г. Мем-
линг.
XV в.

Его распятия. Однако Иисус идет на смерть не потому, что так угодно людям, и не потому, что этого хочет диавол:

Говоря о князе мира, разумеет диавола и злых людей, потому что диавол владевает не над небом и землею, — иначе он все бы низвергнул и ниспроверг, — но господствует над теми, которые сами предаются ему... Что же? Значит, диавол умертвит Тебя? Нет; он *во Мне не имеет ничего*. Почему же умертвят Тебя? Потому что Я так хочу, и *да познает мир, что Я люблю Отца*. Я, говорит, не подвластен смерти и не принадлежу ей, но переносу ее из любви к Отцу. А это говорит для того, чтобы снова ободрить учеников и показать им, что Он не против воли, но добровольно идет на смерть, и что Он презирает диавола³⁹.

³⁹ *Иоанн Златоуст*. Толкование на Евангелие от Иоанна. 75, 4 (PG 59, 408). Рус. пер.: С. 503.

Диавол стоит за теми людьми, которые ненавидят Иисуса и хотят Его смерти. Но не диавол является главным виновником их ненависти: они сами виноваты в том, что позволили диаволу овладеть их сердцами. Ненависть к Сыну Божию есть не что иное, как ненависть к Самому Богу, имеющая греховную природу. Об этом Иисус говорит далее, в 15-й главе:

Ненавидящий Меня ненавидит и Отца Моего. Если бы Я не сотворил между ними дел, каких никто другой не делал, то не имели бы греха; а теперь и видели, и возненавидели и Меня и Отца Моего. Но да сбудется слово, написанное в законе их: возненавидели Меня напрасно (Ин. 15:23–25).

Ссылка на «закон их» отсылает к словам псалмов: *Ненавидящих меня без вины больше, нежели волос на голове моей; враги мои, преследующие меня несправедливо, усилились...* (Пс. 68:5)⁴⁰; *...чтобы не торжествовали надо мною враждующие против меня неправедно, и не перемигивались глазами ненавидящие меня безвинно...* (Пс. 34:19). Царь Давид, окруженный врагами, является прообразом его Потомка, которого враги предадут на смерть. Как Давид своих врагов считал врагами Божиими, так и Иисус говорит, что ненависть к Нему является враждой против Его Отца. Тем самым вновь подчеркивается нерасторжимое единство между Отцом и Сыном.



⁴⁰ См.: *Daly-Denton M. David in the Fourth Gospel. P. 201–208.*



ЕДИНСТВО ИИСУСА И УЧЕНИКОВ

Беседа Иисуса с учениками протекает в присутствии самых близких Ему людей. Иуда уже покинул собрание (Ин. 13:30); остались лишь те, кому суждено будет после Его смерти и воскресения продолжить Его дело. Только что Он напичал их «хлебом, шедшим с небес» — Своим телом и напоил Своей кровью, преподав им чашу со словами: *Пейте из нее все, ибо сие есть Кровь Моя Нового Завета, за многих изливаемая во оставление грехов. Сказываю же вам, что отныне не буду пить от плода сего виноградного до того дня, когда буду пить с вами новое вино в Царстве Отца Моего* (Мф. 26:27–29). И сейчас Он говорит им то, что способны вместить только те, кто уже приняли Его внутрь себя, соединились с Ним духовно и телесно:

Я есмь истинная виноградная лоза, а Отец Мой — виноградарь. Всякую у Меня ветвь, не приносящую плода, Он отсекает; и всякую, приносящую плод, очищает, чтобы более принесла плода. Вы уже очищены через слово, которое Я проповедал вам. Пребудьте во Мне, и Я в вас. Как ветвь не может приносить плода сама собою, если не будет на лозе: так и вы, если не будете во Мне. Я есмь лоза, а вы ветви; кто пребывает во Мне, и Я в нем, тот приносит много плода; ибо

без Меня не можете делать ничего. Кто не пребудет во Мне, извергнется вон, как ветвь, и засохнет; а такие ветви собирают и бросают в огонь, и они сгорают... Тем прославится Отец Мой, если вы принесете много плода и будете Моими учениками (Ин. 15:1–6, 8).

Чтобы должным образом оценить данный отрывок, мы должны вспомнить, что выращивание винограда было одним из самых распространенных занятий в Израиле, а вино (легкое и разведенное водой) — напитком, который употреблялся на ежедневной основе. Вино воспринималось как напиток, который не только утоляет жажду, но и *веселит сердце человека* (Пс. 103:15). Первый виноградник насадил на земле Ной после того, как человечество начало заново размножаться на земле, очищенной водами потопа (Быт. 9:20). Образы народа израильского как виноградаря, а Бога как виноградаря играют важную роль в пророческих книгах (Ис. 5:1–7; Иер. 12:10)⁴¹.

Иногда народ израильский сравнивается не с виноградником, а с лозой. Иеремия сравнивает Израиль с благородной лозой, которую Бог насадил, но которая превратилась в дикую отрасль чужой лозы (Иер. 2:21). Согласно Иезекиилю, некогда плодовая и ветвистая лоза израильского народа *во гневе вырвана, брошена на землю и пересажена в пустыню, в землю сухую и жаждущую*: огонь выходит из ствола ветвей ее и пожирает ее (Иез. 19:10–14).

Некоторые исследователи⁴² видят ветхозаветный прообраз лозы, о которой Иисус говорит на Тайной Вечере, в одном из псалмов, надписанных именем Асафа. Мессианский

⁴¹ См.: *Nielsen K.* Old Testament Imagery in John. P. 72–76.

⁴² *Dodd C. H.* The Interpretation of the Fourth Gospel. P. 411.

смысл усматривают в упоминании о «сыне человеческом», с которым связывается надежда на спасение народа израильского:

Из Египта перенес Ты виноградную лозу, выгнал народы и посадил ее;

очистил для нее место, и утвердил корни ее, и она наполнила землю.

Горы покрылись тенью ее, и ветви ее как кедры Божии; она пустила ветви свои до моря и отрасли свои до реки.

Для чего разрушил Ты ограды ее, так что обрывают ее все, проходящие по пути?

Лесной вепрь подрывает ее, и полевой зверь объедает ее.

Боже сил! обратись же, призри с неба, и воззри, и посети виноград сей;

охрани то, что насадила десница Твоя, и отрасли, которые Ты укрепил Себе.

Он пожжен огнем, обсечен; от прещения лица Твоего погибнут.

Да будет рука Твоя над мужем десницы Твоей, над сыном человеческим, которого Ты укрепил Себе,

и мы не отступим от Тебя; оживи нас, и мы будем призывать имя Твое.

Господи, Боже сил! восстанови нас; да воссияет лицо Твое, и спасемся! (Пс. 79:9–20).

Образ виноградника использован в нескольких притчах Иисуса. В одной из них хозяин виноградника нанимает работников в разное время суток, но в итоге одинаково вознаграждает тех, кто трудились с раннего утра, и тех,



Христос —
Лоза
истинная.
Икона.
XVII в.

кто примкнули к трудившимся лишь под вечер (Мф. 20:1–15). В другой притче хозяин виноградника посылает слуг для сбора плодов, но виноградари избивают и убивают сначала слуг, а затем сына хозяина. Притча завершается вопросом Иисуса: *Итак, когда придет хозяин виноградника, что сделает он с этими виноградарями?* Слушатели отвечают: *Злодеев сих предаст злой смерти, а виноградник отдаст другим виноградарям, которые будут отдавать ему плоды во времена свои* (Мф. 21:33–41).

В беседе с учениками на Тайной Вечере используется похожая символика: в ней тоже присутствует виноградарь, тоже говорится об ожидании плодов и о наказании, которое постигнет тех, кто не приносит ожидаемый плод. Образ ветви, отсекаемой и сжигаемой в огне, перекликается со словами Иоанна Предтечи: *Уже и секира при корне дерев лежит: всякое дерево, не приносящее доброго плода, срубают и бросают в огонь* (Мф. 3:10; Лк. 3:9). Согласно словам Иисуса,

отсечение бесплодных ветвей совершает не Он, а Отец — Виноградарь, в чьем винограднике Иисус — лоза, а Его ученики — ветви.

Тем не менее в беседе на Тайной Вечере отсечение и сожжение бесплодных ветвей — побочная, а не главная тема. Главной же темой является единство Церкви с ее Главой, — единство, наиболее полно реализуемое в Евхаристии⁴³. Об этом единстве Иисус возвещает тем, кто уже «очищены» через Его слово и, следовательно, должны быть способны воспринять то, что Он говорит.

О том, что образ лозы и ветвей имеет прямое отношение к Евхаристии, свидетельствует сходство формулировок между тем, что Иисус говорит на Тайной Вечере, и беседой о небесном хлебе⁴⁴. Слова *кто пребывает во Мне, и Я в нем* (Ин. 15:5) напоминают то, что Иисус говорил иудеям: *Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем* (Ин. 6:56). Образ ветвей, питающихся от лозы, напоминает слова: *Ядущий Меня жить будет Мною* (Ин. 6:57). На Тайной Вечере Иисус говорит о наивысшей любви, когда *кто положит душу свою за друзей своих* (Ин. 15:13), а в беседе о небесном хлебе говорит о Своей плоти, которую отдаст *за жизнь мира* (Ин. 6:51). Наконец, сама диада определений *Я есмь хлеб жизни* (Ин. 6:48) и *Я есмь истинная виноградная лоза* (Ин. 15:1) напоминает формулы, которые, согласно синоптикам, Иисус произнес, преподавая ученикам хлеб и вино: *Сие есть Тело Мое — Сие есть Кровь Моя* (Мф. 26:26, 28; Мк. 14:22, 24; Лк. 22:19–20).

Как мы помним, ранее, говоря о Себе и Своих учениках, Иисус использовал образ пастыря и стада (Ин. 10:1–16).

⁴³ См.: Cullmann O. Early Christian Worship. P. 113.

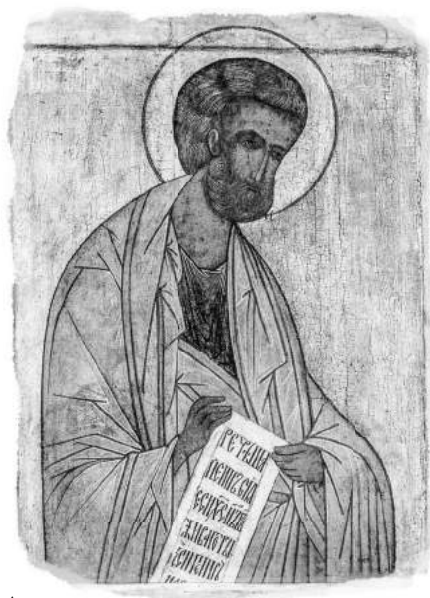
⁴⁴ См.: Brown R. E. The Gospel according to John (XIII–XXI). P. 673.

Однако образ лозы и ветвей выражает идею единства более полно. Пастырь и стадо при всем том, что связывает их (овцы слушают голос пастыря и идут за ним, пастырь называет овец по имени и идет перед ними, пастырь полагает жизнь свою за овец), остаются иноприродны друг другу: пастырь — человек, овцы — животные. Лоза и ветви представляют собой единое целое: ветви растут на лозе, питаются ее соками, они не могут жить без лозы. При этом лоза продолжает жить, когда от нее отсекают бесплодные ветви: на их месте вырастают новые.

Разница между Божественным и человеческим естеством безмерно превышает разницу между природой человека и животного. Но через Евхаристию люди становятся *причастниками Божеского естества* (2 Пет. 1:4). Плоть и кровь воплотившегося Бога становится плотью и кровью тех, о ком Иисус говорит: *Вы во Мне, и Я в вас* (Ин. 14:20). Пребывание Иисуса в верующих сравнивается с пребыванием ветвей на лозе. Подобно тому как лоза рождает ветви, Иисус рождает уверовавших в Него *от воды и Духа* (Ин. 3:5). Это рождение свыше (Ин. 3:3), происходящее в крещении, открывает путь к тому сверхъестественному соединению с Богом, которое возможно только через Евхаристию.

Так в единую цепь сливаются три ключевых образа: воды, хлеба и вина. Все они в совокупности указывают на то изменение человеческого естества, которое происходит через Крещение и Евхаристию. Благодаря этим двум таинствам Церкви онтологическая дистанция между Богом и человеком преодолевается: Бог вселяется в человека, а человек в клетках своего тела и крови носит Бога.

Апостол Павел, говоря о едином Боге в афинском ареопаге, подчеркнул, что *от одной крови Он произвел весь род человеческий* (Деян. 17:26). Все люди, как созданные



Апостол
Петр.
Икона.
XVI в.

одним Богом, являются братьями по крови. Однако ощущение принадлежности к единой семье, единому «роду» было очень быстро утрачено людьми после грехопадения. Люди разделились на народы, семьи, кланы, между которыми возникла вражда. Понятие кровного родства сохранилось только для членов одной семьи или — в расширительном смысле — для представителей одного народа.

Обращаясь к Церкви, апостол Петр говорит: *Вы — род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел, дабы возвещать совершенства Призвавшего вас из тьмы в чудный Свой свет; некогда не народ, а ныне народ Божий; некогда непомилованные, а ныне помилованы* (1 Пет. 2:9–10). Употребляя термины «род» (γένος) и «народ» (ἔθνος, λαός), апостол подчеркивает «кровное родство» между членами Церкви. Это родство обеспечивается не кровными связями между людьми, а драгоценною Кровию Христа, как непорочного и чистого Агнца, предназначенного еще прежде создания мира, но явившегося в последние времена... (1 Пет. 1:19–20).

Церковь — отнюдь не только корпорация лиц, объединенных общими интересами. Ее внутреннее единство проистекает не из общих интересов, целей или идеалов ее членов, а из Того, Кто является источником этого единства. Церковь состоит из людей, но она не создана людьми. Она состоит из тех, кто уверовал в Иисуса, но не только вера

делает их членами Церкви и друзьями Божиими, а и избрание от Бога. Об этом Иисус напоминает ученикам:

Вы друзья Мои, если исполняете то, что Я заповедую вам. Я уже не называю вас рабами, ибо раб не знает, что делает господин его; но Я назвал вас друзьями, потому что сказал вам все, что слышал от Отца Моего. Не вы Меня избрали, а Я вас избрал и поставил вас, чтобы вы шли и приносили плод, и чтобы плод ваш пребывал, дабы, чего ни попросите от Отца во имя Мое, Он дал вам (Ин. 15:14–16).

В этом отрывке, с одной стороны, исполнение заповедей и принесение плода обозначается в качестве условия пребывания в общине учеников Иисуса. Но, с другой стороны, инициатива избрания принадлежит Ему, а не тем, кто уверовал в Него. В этом парадокс учения Иисуса и построенного на нем христианского учения о Церкви и спасении. Его лейтмотивом является призыв к вере и к добрым делам. В то же время апостолы не устают напоминать о «звании и избрании» (2 Пет. 1:10), благодаря которому люди становятся членами церковной общины.

Избрание Божие первично, а вера и сопутствующие ей добрые дела вторичны. По словам апостола Павла, *изволение Божие в избрании происходит не от дел, но от Призывающего* (Рим. 9:11–12). В наиболее заостренной форме идея избрания выражена в словах апостола Павла, на протяжении веков служивших предметом споров между богословами: *Ибо кого Он предузнал, тем и предопределил быть подобными образу Сына Своего, дабы Он был первородным между многими братьями. А кого Он предопределил, тех и призвал, а кого призвал, тех и оправдал; а кого оправдал, тех и прославил* (Рим. 8:29–30).

Слова апостола Павла легли в основу учения блаженного Августина, доведенного до крайности Кальвином, о предопределении: согласно этому учению, одни люди заранее предопределены к спасению, другие к гибели. Восточно-христианская традиция никогда не разделяла подобный взгляд, подчеркивая, что к спасению призваны все люди⁴⁵. Вход в Церковь открыт для каждого, и привиться к лозе через веру в Иисуса (Рим. 11:19–20) может всякий желающий.

Если в начале Тайной Вечери Иисус сравнивал Своих учеников с рабами (Ин. 13:16), то теперь Он называет их друзьями, потому что, в отличие от раба, который не знает волю господина, они услышали от Него то, что Он слышал от Отца. Ранее Иисус говорил иудеям: *Много имею говорить и судить о вас; но Пославший Меня есть истинен, и что Я слышал от Него, то и говорю миру*. Однако они не поняли, что Он говорил им об Отце (Ин. 8:26–27). Теперь Он обращается к ученикам как тем, кто должны были понять то, что Он возвещал им от имени Отца.

Но в чем тайна того изменения, которое произошло с учениками и которое позволило Учителю перевести их из статуса рабов в статус друзей? Мы полагаем, что решающим фактором для их перехода в новое качество стало их участие в Евхаристии — принятие Тела и Крови Иисуса. Никакой другой фактор не просматривается. Их вопросы по-прежнему остаются наивными, их поведение далеко от идеала, как покажут последующие события, когда они рассеются каждый в свою сторону и оставят Иисуса одного (Ин. 16:32). Но, приняв в себя Тело и Кровь Христа, они привились к той лозе, от которой отныне будут питаться живительными

⁴⁵ Подробнее об этом см. в: *Иларион (Алфеев), митр.* Православие. Т. 1. С. 533–537.

соками. Только одна ветвь была отсечена от ствола — тот, кого Иисус назовет «сыном погибели» (Ин. 17:12).

Образ лозы и ветвей станет одним из наиболее часто употребляемых для описания Церкви в христианской литературе. В III веке Киприан Карфагенский пишет:

Епископство одно, и каждый из епископов целостно в нем участвует. Так же и Церковь одна, хотя с приращением плодородия, расширяясь, дробится на множество. Ведь и у солнца много лучей, но свет один; много ветвей на дереве, но ствол один, крепко держащийся на корне; много ручьев истекает из одного источника, но хотя разлив, происходящий от обилия вод, и представляет многочисленность, однако при самом истоке все же сохраняется единство. Отдели солнечный луч от его начала — единство не допустит существовать отдельному свету; отломи ветвь от дерева — отломленная потеряет способность расти; разобщи ручей с его источником — разобщенный иссякнет. Равным образом Церковь, озаренная светом Господним, по всему миру распространяет лучи свои; но свет, разливающийся повсюду, один, и единство тела остается неразделенным. По всей земле она распростирает ветви свои, обремененные плодами; обильные потоки ее текут на далекое пространство — при всем том глава остается одна, одно начало, одна мать, богатая изобилием плодотворения⁴⁶.

⁴⁶ Киприан Карфагенский. Книга о единстве Церкви. 5 (CSEL 3, 214). Рус. пер.: С. 297.

Святитель
Василий
Великий.
Икона.
XIX в.



Василий Великий в IV веке разворачивает образ лозы и ветвей в пространное аллегорическое построение, призванное изобразить заботу Бога о Своем винограднике и жизнь верующего в Церкви:

Корень виноградной лозы, зеленеющие и большие ветви, кругами раскидывающиеся по земле, зародыш,

завивание лозы, зеленые ягоды, спелые гроздья! Достаточно для тебя одного взора, и разумный взгляд на виноградную лозу внушит тебе, о чем напоминает природа. Ибо помнишь, конечно, об уподоблении Господа, Который называет Себя лозою, а Отца делателем, каждого же из нас именует ветвью, чрез веру насажденною в Церкви, и побуждает нас к многоплодию, чтобы не преданы мы были огню по осуждению за бесполезность (Ин. 15:16). И Он не перестает везде уподоблять человеческие души виноградным лозам. Ибо сказано: *У Возлюбленного моего был виноградник на вершине утучненной горы и насадил... лозы и обнес его оградой* (Ис. 5:1–2). Очевидно, что под виноградом понимает человеческие души, для которых соорудил ограждение — оплот заповедей и охранение от ангелов... Потом как бы и окоп сделал около нас, положив в Церкви, во-первых, апостолов, во-вторых, пророков, в-третьих, учителей (1 Кор. 12:28)... Он хочет также, чтобы мы... сплетались с ближними объятиями любви... и, всегда стремясь к горнему, как выходящие виноградные ветви, старались уравниваться с вершинами самых высоких. Он требует еще, чтобы мы терпели, когда окапывают нас. А душа окапывается чрез отложение мирских забот...⁴⁷

Симеон Новый Богослов в XI веке использует образ лозы и ветвей, развивая на его основе учение о сознательном причащении тела и крови Христа, о видении Божественного света и обожении:

⁴⁷ *Василий Великий. Беседы на Шестоднев. 5 (PG 29, 108–109). Рус. пер.: С. 86–87.*

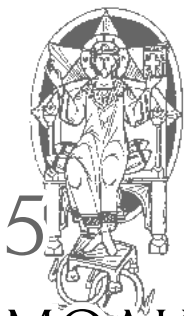
Если Христос есть свет, а мы говорим, что не чувствуем Его, когда облакаемся в Него, то чем будем отличаться мы от мертвых? Если Он есть лоза виноградная, а мы — ветви и, однако ж, не сознаем единения, которое имеем с Ним, то явно, что мы бездушны и бесплодны, сухие ветви, пригодные только для вечного огня. Если, по Божественному слову, те, которые вкушают Плоть Господа и пьют Кровь Его, имеют жизнь вечную (Ин. 6:27), а мы, когда причащаемся, не чувствуем, чтоб при это было в нас что-либо сверх того, что бывает от обыкновенной пищи, и не сознаем, что получаем иную жизнь, то очевидно, что мы причащаемся только хлеба, а не также и Бога. Ибо если Христос есть Бог и человек, то и святая Плоть Его не есть Плоть только, но Плоть и Бог нераздельно и неслиянно... Но блаженны те, которые приняли Христа, пришедшего, как свет, в них, бывших во тьме, потому что они стали сынами света и невечернего дня. Блаженны те, которые облеклись в свет Его в настоящей жизни, потому что облеклись уже в одеяние брачное и не будут связаны по рукам и ногам и ввержены в огонь вечный. Блаженны те, которые, будучи еще в теле, увидели Христа... Блаженны те, которые каждочасно очами ума приемлют неизреченный свет, потому что они как во дни благообразно ходить будут и все время жизни своей проживут в духовном радовании... Блаженны те, которые всегда пребывают во свете Господнем, потому что они и в настоящей жизни суть, и в будущей жизни будут всегда братьями и сонаследниками Его⁴⁸.

⁴⁸ *Симеон Новый Богослов. Слово нравственное. 10, 754–803 (SC 129, 314–316).*

Мы видим, что в святоотеческой традиции образ лозы и ветвей развивается как минимум в четырех направлениях: экклезиологическом, евхаристическом, нравственном и мистическом. В качестве экклезиологического символа он указывает на единство Церкви как одного тела во Христе, состоящего из многих членов (Рим. 12:4–5). В качестве евхаристического символа он подчеркивает онтологическое единство причастников с Иисусом, «ибо все мы, так как причащаемся от единого хлеба, делаемся единым Телом Христовым, единой кровью и членами друг друга»⁴⁹. В нравственном отношении образ напоминает о Боге Отце как Виноградаре, заботящемся о Своем винограднике и отсекающем от ствола засохшие ветви, чтобы они не повредили всему дереву. Наконец, ветви на лозе — образ мистического единения человеческой души с Христом, к Которому она неотторжимо прививается, чтобы питаться от Него как источника жизни, созерцать Его свет и, соединяясь с Ним, восходить к полноте обожения.



⁴⁹ *Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры.* 4, 13, 196–197 (SC 540, 216). Рус. пер.: С. 137.



МОЛИТВА ВО ИМЯ ИИСУСА

Трижды в прощальной беседе Иисуса с учениками возникает тема молитвы во имя Его. Иисус обещает, что эта молитва не останется неслышанной:

И если чего попросите у Отца во имя Мое, то сделаю, да прославится Отец в Сыне. Если чего попросите во имя Мое, Я то сделаю (Ин. 14:13–14).

Если пребудете во Мне и слова Мои в вас пребудут, то, чего ни пожелаете, просите, и будет вам... Не вы Меня избрали, а Я вас избрал и поставил вас, чтобы вы шли и приносили плод, и чтобы плод ваш пребывал, дабы, чего ни попросите от Отца во имя Мое, Он дал вам (Ин. 15:7, 16).

Истинно, истинно говорю вам: о чем ни попросите Отца во имя Мое, даст вам. Доныне вы ничего не просили во имя Мое; просите, и получите, чтобы радость ваша была совершенна... В тот день будете просить во имя Мое, и не говорю вам, что Я буду просить Отца о вас: ибо Сам Отец любит вас, потому что вы возлюбили Меня и уверовали, что Я исшел от Бога (Ин. 16:23–24, 26–27).

Во всех трех случаях речь идет о молитве к Богу Отцу «во имя» Иисуса: нигде Иисус не говорит о том, чтобы

с молитвой обращались к Нему Самому. В первом случае Он дважды обещает Сам исполнить то, о чем просят. Во втором случае Он употребляет безличную форму «дано будет вам», а затем говорит, что Отец даст им то, чего они просят. В третьем случае подателем просимого опять же является Отец. При этом Иисус подчеркивает, что Он не будет посредником в передаче молитвы к Отцу: ученики получают к Нему непосредственный доступ и могут обращаться напрямую с твердой надеждой, что получат просимое.

Однако для того, чтобы этот прямой доступ к Отцу был возможен для учеников и чтобы их молитва всегда достигала Его, необходимо соблюдение следующих условий: они должны пребывать в Иисусе; Его слово должно пребывать в них; они должны «идти и приносить плод». Последнее указание относится к предстоящей им миссии: именно в контексте этой миссии следует рассматривать обещание, что их молитва будет услышана.

Созвучные по смыслу и по языку изречения Иисуса, прозвучавшие в разных ситуациях, мы находим в синоптических Евангелиях:

Просите, и дано будет вам; ищите, и найдете; стучите, и отворят вам; ибо всякий просящий получает, и ищущий находит, и стучащему отворят (Мф. 7:7–8; Лк. 11:9–10).

...Если двое из вас согласятся на земле просить о всяком деле, то, чего бы ни попросили, будет им от Отца Моего Небесного, ибо, где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них (Мф. 18:19–20).

...Всё, чего ни попросите в молитве с верою, получите (Мф. 21: 22).

Всё, чего ни будете просить в молитве, верьте, что получите, — и будет вам (Мк. 11:24).

Ни в одном из этих высказываний не назван источник получения просимого: подразумевается, что это Бог, но Он скрыт за безличными глаголами («дано будет», «отворят», «будет») либо за глаголами, указывающими на результат, а не действие («найдете», «получите»). В беседе на Тайной Вечере, напротив, источник назван: это Отец, Который будет напрямую, без посредников, помогать последователям Иисуса, и это Сам Иисус, Который будет откликаться на совершаемую во имя Его молитву к Отцу.

Выражение «имя Мое» часто встречается в прямой речи Иисуса. Помимо приведенных выше изречений, укажем также на следующие:

...Кто примет одно такое дитя во имя Мое, тот Меня принимает (Мф. 18:5; Мк. 9:37; Лк. 9:48).

...Никто, сотворивший чудо именем Моим, не может вскоре злословить Меня (Мк. 9:39).

И кто напоит вас чашею воды во имя Мое, потому что вы Христовы, истинно говорю вам, не потеряет награды своей (Мк. 9:41).

Берегитесь, чтобы кто не прельстил вас, ибо многие придут под именем Моим, и будут говорить: «я Христос», и многих прельстят (Мф. 24:4–5; Мк. 13:6; Лк. 21:8).

Тогда будут предавать вас на мучения и убивать вас; и вы будете ненавидимы всеми народами за имя Мое (Мф. 24:9).

...Возложат на вас руки и будут гнать вас, предавая в синагоги и в темницы, и поведут пред царей

и правителей за имя Мое... И будете ненавидимы всеми за имя Мое (Лк. 21:12, 17).

Очень часто в языке Библии имя является синонимом его носителя. Это подтверждается и тем фактом, что Иисус употребляет в качестве синонимов выражения «за Меня» и «за имя Мое», когда предсказывает, что ученики Его будут гонимы (Мф. 5:11 и 24:9). Тем не менее уже в Евангелиях мы находим указания на то, что имя Иисуса обладает в самом себе чудодейственной силой. Так, например, когда семьдесят учеников возвращаются с проповеди, они с радостью и изумлением говорят Ему: *Господи! и бесы повинуются нам о имени Твоем* (Лк. 10:17).

Впрочем, Иисус подчеркивает, что не только призывание Его имени, но и совершение чудес Его именем не является спасительным для человека, если он не приносит добрые плоды или совершает незаконные дела:

Не всякий, говорящий Мне: «Господи! Господи!», войдет в Царство Небесное, но исполняющий волю Отца Моего Небесного. Многие скажут Мне в тот день: Господи! Господи! не от Твоего ли имени мы пророчествовали? и не Твоим ли именем бесов изгоняли? и не Твоим ли именем многие чудеса творили? И тогда объявлю им: Я никогда не знал вас; отойдите от Меня, делающие беззаконие (Мф. 7:21–23).

Говоря на Тайной Вечере о Своем возвращении к Отцу, Иисус утешает учеников несколькими обещаниями: 1) Он уходит ненадолго и скоро вернется к ним; 2) Он уходит, но благодаря этому они получают беспрепятственный доступ к Отцу; 3) Он пошлет им вместо Себя Святого

Духа-Утешителя (Ин. 14:16–17, 28; 15:26–27; 16:7–15); 4) Он оставляет им Свое имя, употребляя которое в молитве они будут получать просимое.

Говоря о молитве во имя Его, Иисус, по словам Иоанна Златоуста, «показывает силу Своего имени, так как, не видя и не прося Его, но только называя Его имя, будут иметь великую цену у Отца». Златоуст так перефразирует высказывания Иисуса: «Хотя Я уже не буду вместе с вами, вы не думайте, что вы оставлены: имя Мое даст вам большее дерзновение»⁵⁰.

В том, что имя Иисуса обладает особой силой, апостолы убеждались уже при Его жизни. Однако только после Его смерти и воскресения они осознали, какое оружие получили в свое распоряжение. Вся книга Деяний апостольских наполнена рассказами о чудесах, совершённых именем Иисуса, и пронизана удивлением перед могуществом этого имени.

Одно из первых рассказанных в книге чудес — исцеление хромого — совершается при произнесении Петром формулы: *во имя Иисуса Христа Назорея встань и ходи* (Деян. 3:6). Это событие становится причиной допроса, устроенного Петру и Иоанну первосвященниками, книжниками и старейшинами. Им был поставлен вопрос: *Какою силою или каким именем вы сделали это?* Петр, исполнившись Духа Святого, отвечал: *Именем Иисуса Христа Назорея, Которого вы распяли, Которого Бог воскресил из мертвых... Ибо нет другого имени под небом, данного человекам, которым надлежало бы нам спастись.* Далее повествуется о том, как

⁵⁰ Иоанн Златоуст. Толкование на Евангелие от Иоанна. 79, 1 (PG 59, 428). Рус. пер.: С. 529.



Исцеление
хромого
апосто-
лами.
Г. Доре.
1860-е гг.

старейшины и книжники решили с угрозою запретить Петру и Иоанну, *чтобы не говорили об имени сем никому из людей.* Однако апостолы не выполняют указание старейшин *отнюдь не говорить и не учить об имени Иисуса* и продолжают проповедовать и совершать чудеса, молясь Богу: *Дай рабам Твоим со всей смелостью говорить слово Твое, тогда как Ты простираешь руку Твою на исцеление и на соделание знамений и чудес именем Святого Сына Твоего Иисуса.* Апостолов вновь призывают в синедрион, где первосвященники

Апостолы
Петр
и Иоанн.
Миниа-
тюра.
XIII в.



спрашивают их: *Не запретили ли мы вам накрепко учить о имени сем?* Старейшины вновь запрещают им *говорить об имени Господа Иисуса*, а апостолы выходят из синедриона, *радуясь, что за имя Господа Иисуса удостоились принять бесчестие* (Деян. 4:5–18, 29–30; 5:27–29, 40–41).

Вся деятельность апостолов так или иначе связана с именем Иисуса Христа, которое они проповедуют,

за которое страдают, которое считают спасительным, которым совершают чудеса, в которое крестят. В Деяниях рассказывается о нескольких случаях крещения *во имя Господа Иисуса* в результате проповеди апостолов (Деян. 2:38; 10:43, 48; 19:5). Там же приводится один из наиболее ранних известных истории случаев молитвенного обращения к Иисусу; побиваемый камнями, Стефан молится не Отцу, а Сыну: *Господи Иисусе! прими дух мой* (Деян. 7:59).

Об имени Иисуса говорится в соборных посланиях апостолов Петра и Иоанна (1 Пет. 4:14; 1 Ин. 2:12; 1 Ин. 5:13). Одна из формулировок весьма близка к тому, что Иисус говорил на Тайной Вечере: *Чего ни попросим, получим от Него, потому что соблюдаем заповеди Его и делаем благоугодное пред Ним. А заповедь Его есть та, чтобы мы веровали во имя Сына Его Иисуса Христа и любили друг друга, как Он заповедал нам* (1 Ин. 3:23).

Тема имени Иисуса Христа занимает существенное место в посланиях апостола Павла. В частности, Первое послание Павла к Коринфянам открывается увещанием к Коринфской церкви *со всеми призывающими имя Господа нашего Иисуса Христа* по поводу разделений, имеющих место среди них:

Умоляю вас, братия, именем Господа нашего Иисуса Христа, чтобы все вы говорили одно, и не было между вами разделений... Я разумею то, что у вас говорят: «я Павлов»; «я Аполлосов»; «я Кифин»; «я Христов». Разве разделился Христос? разве Павел распялся за вас? или во имя Павла вы крестились? Благодарю Бога, что я никого из вас не крестил... дабы не сказал кто, что я крестил во имя мое (1 Кор. 1:10–15).

Далее в том же послании апостол Павел говорит о членах Коринфской церкви, которые омылись, освятились и оправдались *именем Господа нашего Иисуса Христа и Духом Бога нашего* (1 Кор. 6:11). В Послании к Колоссянам Павел говорит о том, что необходимо всё делать *во имя Господа Иисуса Христа* (Кол. 3:17), а в Послании к Римлянам — о благодати и апостольстве, полученном им от Христа, *чтобы во имя Его покорять вере все народы* (Рим. 1:4–5). Здесь же слова пророка Иоиля *Всякий, кто призовет имя Господне⁵¹, спасется* (Иоил. 2:32) отнесены к тем, кто исповедует Иисуса Христа Господом (Рим. 10:9–13). Таким образом, Павел переносит на имя Иисусово то понимание, которое в Ветхом Завете вкладывалось в имя Яхве⁵².

Наконец, в Послании к Филиппийцам мы находим один из самых значительных новозаветных христологических текстов, в котором в числе прочего говорится об имени Иисуса:

Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человеку и по виду став как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной. Посему и Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени, дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца (Флп. 2:6–11).

⁵¹ Букв.: имя Яхве.

⁵² См.: Behr J. Formation of Christian Theology. Vol. I. P. 64.

Темой этого текста является обожение человеческого естества в лице Иисуса Христа: смилив Себя до крестной смерти, Иисус возвысил человеческое естество до славы Божией, благодаря чему имя Господа Иисуса Христа, Богочеловека, приобрело вселенское значение, став объектом поклонения не только людей, но и ангелов и демонов. Тема вселенского значения имени Христа прочно войдет в христианское Предание. Во II веке она будет продолжена, в частности, в «Пастыре» Ерма: «Имя Сына Божия велико и неизмеримо, и оно держит весь мир... Он поддерживает тех, которые от всего сердца носят Его имя. Он Сам служит для них основанием и с любовью держит их, потому что они не стыдятся носить Его имя»⁵³.

Имя Иисуса играет центральную роль в Апокалипсисе — книге, которой завершается Новый Завет. Книга открывается обращением от лица Сына Человеческого к Ангелам семи асийских церквей, причем три из церквей получают похвалу за верность имени Его. Так, Ангелу Ефесской церкви Сын Человеческий говорит: *Ты много переносил и имеешь терпение и для имени Моего трудился и не изнемогал* (Откр. 2:3); Ангелу Пергамской церкви: *Знаю твои дела, и что ты живешь там, где престол сатаны, и что содержишь имя Мое, и не отрекся от веры Моей* (Откр. 2:13); Ангелу Филадельфийской церкви: *Знаю твои дела; вот, Я отворил пред тобою дверь, и никто не может затворить ее; ты не много имеешь силы, и сохранил слово Мое, и не отрекся от имени Моего* (Откр. 3:8).

Апокалипсис завершается грандиозной картиной «нового неба и новой земли» — эсхатологического Царства Агнца Божия. В центре всего — Агнец, у Которого

⁵³ Ерм. Пастырь. Кн. 3: Подобия. 9, 14 (SC 53, 324). Рус. пер.: С. 272–273.

есть таинственное имя, не известное никому, кроме Его Самого, но есть также и другие имена: «Слово Божие», «Царь царствующих», «Господь господствующих». Вокруг Агнца — рабы Его, у которых на челах написано имя Его: они воспевают имя Его. Атрибуты ветхозаветного культа присутствуют в этом описании, но в обновленном и преображенном виде: вместо ветхого Иерусалима — новый Иерусалим, сходящий с неба и наполненный славой Божией; вместо ветхозаветной скинии — новая скиния Бога со Своим народом; вместо ветхозаветного храма имени Божию — Сам Бог и Агнец; вместо Ковчега Завета — Престол Бога и Агнца. Имена двенадцати колен Израилевых, написанные на воротах нового Иерусалима, символизируют ветхозаветный богоизбранный народ; имена двенадцати апостолов Агнца — новозаветное искупленное Христом человечество, записанное в книге жизни у Агнца (Откр. 21:1–4, 10–14, 22–23, 27; 22:3–5).

Заключительные строки Апокалипсиса содержат обетование второго пришествия Иисуса, сформулированное от первого лица: *Ей, гряди скоро!* Ответом на обетование служит обращение христианской общины: *Ей, гряди, Господи Иисусе!* (Откр. 22:20). Это обращение, по мнению ученых, представляет собой древний литургический возглас⁵⁴. Сам Апокалипсис также нередко воспринимается как книга, отражающая раннехристианскую литургическую практику⁵⁵. Книга содержит целый ряд гимнов, которые могли исполняться на богослужении. Символизм белых одежд (Откр. 3:4–5, 18; 4:4) может указывать на

⁵⁴ Hurtado L. W. Lord Jesus Christ. P. 141, 173.

⁵⁵ Небольсин А. С. Иоанна Богослова Откровение. Жанр. С. 713–714.



Страшный
суд
(Деисис
с сонмом
ангелов).
Фреска.
XIV в.

пасхальную службу, включавшую крещение новообращенных⁵⁶.

По смыслу возглас *Ей, гряди, Господи Иисусе!* соответствует выражению «Маран-афа» (арам. ܡܪܢ ܐܦܗ *māran 'āī* — «Господь наш, приди!», греческое *μαρاناθα*), сохранившемуся у апостола Павла (1 Кор. 16:22) и в «Дидахи»⁵⁷. Это выражение — то небольшое, что дошло до нас из литургических формул первоначальной Церкви, молившейся на арамейском языке⁵⁸. Обе формулы — греческая и арамейская — понимаются как прошения о том, чтобы второе пришествие Иисуса наступило как можно скорее. Однако обе формулы, учитывая их литургический

⁵⁶ Brown R. E. An Introduction to the New Testament. P. 798–800.

⁵⁷ Дидахи. 10, 6 (SC 248, 182). Рус. пер.: С. 31.

⁵⁸ См.: Cullmann O. The Christology of the New Testament. P. 208–216; Hurtado L. W. One God, One Lord. P. 106–107; Conzelmann H. 1 Corinthians. P. 300–301; Davis C. J. The Name and the Way of the Lord. P. 136–139.

характер, могут быть поняты и как просьба о том, чтобы Иисус вернулся к Своим ученикам в Евхаристии⁵⁹.

Литургические возгласы, сохранившиеся от первого христианского поколения, свидетельствуют о том, что помимо обращения к Богу во имя Иисуса уже тогда христиане — как те, что совершали богослужение на арамейском, так и молившиеся на греческом — обращались с прошениями к Самому Иисусу⁶⁰. Помимо свидетельств об этом из христианской литературы имеется также внешнее свидетельство: римский историк Плиний Младший в письме к императору Траяну говорит, что христиане «в установленный день собирались до рассвета» и «воспевали, чередуясь, Христа как Бога»⁶¹.

Во II–V веках мы наблюдаем устойчивую тенденцию преобладания молитвы к Богу Отцу в литургическом обиходе с постепенным включением в него, а также в индивидуальную молитвенную практику христиан все большего числа молитв, адресованных Иисусу Христу. В III веке Ориген еще пытался доказывать, что молиться Иисусу не следует, так как молиться можно только Отцу⁶². Однако этот взгляд был опровергнут церковной практикой, в которую — одна за другой — входили молитвы, обращенные к Иисусу.

Не позднее IV века появилась молитва «Свете тихий», ставшая неотъемлемой частью вечернего богослужения восточно-христианской Церкви⁶³. Молитва целиком адресо-

⁵⁹ *Barker M.* The Revelation of Jesus Christ. P. 372–373.

⁶⁰ О молитве Иисусу в раннехристианской Церкви см.: *Bauckham R.* Jesus and the God of Israel. P. 127–151.

⁶¹ *Плиний Младший.* Письма 10, 96, 7. С. 205.

⁶² *Ориген.* О молитве. 15–16 (PG 11, 464–468).

⁶³ О ней упоминает Василий Великий (О Святом Духе. 29 // PG 32, 205. Рус. пер.: С. 346).

вана Сыну Божию, который прославляется в ней вместе с Отцом и Святым Духом:

Свѣте тихий святѣя славы, без-
смертнаго Отца Небѣснаго,
Святѣаго Блаженнаго, Иисусе
Христѣ: пришедше на запад
солнца, видевше свет вечер-
ний, поѣм Отца, Сына и Свя-
тѣаго Духа, Бога. Достѣинеси во
вся времена пет быти гласы пре-
подобными, Сыне Божий, жи-
вѣт дай: тѣмже мир тя славит

Тихий свет святой славы Бес-
смертного Отца Небесного,
Иисус Христос! Достигнув за-
ката солнца, увидев свет вечерний,
воспеваем Отца, Сына и Свято-
го Духа — Бога. Ты достоин во
все времена быть воспеваем го-
лосами счастливыми, Сын Бо-
жий, жизнь дающий. Потому
мир Тебя прославляет

Все древние евхаристические чины (кроме чина литургии Григория Богослова, датируемого предположительно V веком), обращены к Богу Отцу. Это связано с тем, что Евхаристия по своему содержанию и форме повторяет молитву, которую Иисус вознес Отцу на Тайной Вечере. Текст молитвы евангелисты не сохранили, однако причастие «благодарив» (*εὐχαριστήσας*), употребляемое евангелистами (Мф. 26:27; Мк. 14:23; Лк. 22:17), однозначно указывает на благодарение, адресованное Отцу. По образцу этой молитвы, сведения о которой должны были сохраниться в устном предании, и были составлены первые евхаристические чины.

В наиболее древнем из них, датируемом II веком, все молитвы адресованы Богу Отцу с присовокуплением формул «через Иисуса, Отрока Твоего», «через Отрока Твоего», «через Иисуса Христа»⁶⁴. По своей форме чин полностью соответствует призыву Иисуса молиться Отцу во имя Его (Ин. 14:13–14; 15:7, 16; 16:23–24, 26–27). Основные молитвы

⁶⁴ Дидахи. 9–10 (SC 248, 176–180). Рус. пер.: С. 29–30.

Христос
Эммануил.
Мозаика.
VI в.



других древних евхаристических чинов, в том числе литургий Василия Великого и Иоанна Златоуста, тоже адресованы Отцу и воссылаются от лица всей общины. Однако в них включены молитвы, обращенные к Иисусу Христу. Одна из них, имеющая весьма древнее происхождение, произносится священником от своего лица, а не от лица общины⁶⁵.

⁶⁵ Точное время составления этой молитвы неизвестно. Она имеется в самой древней дошедшей до нас рукописи, содержащей чин литургии Иоанна Златоуста, — Барбериновском Евхологии VIII в. Эта молитва начинается словами: «Никтоже достоин

В IV веке практику молитвенного призывания имени Иисуса Христа активно защищает Иоанн Златоуст. Для него имя Иисуса — «не просто имя, но сокровище бесчисленных благ»⁶⁶. Это имя совершает чудеса⁶⁷. Одно только имя Христа делает то, что делал Сам Христос: достаточно призвать имя Его, и демоны обратятся в бегство⁶⁸. Апостолы совершали те же чудеса, что и Сам Христос, — и это при том, что «они не все делали по молитве, а часто и без молитвы, призывая имя Иисуса»⁶⁹.

Вслед за Оригеном⁷⁰ Златоуст аллегорически толкует слова Песни Песней *имя твое, как разлитое миро* (Песн. 1:2) применительно к имени Иисуса Христа, подчеркивая его универсальное значение и чудотворную силу:

.....
от связавшихся плотскими похотями и сластями приходит или приблизиться или служить Тебе, Царю славы» («Никто не достоин от связанных плотскими похотями и сладострастием прийти, или молиться, или служить Тебе, Царю славы»). Заканчивается она славословием: «Ты бо еси приносяй и приносимый и премай и раздаваемый, Христе Боже наш, и Тебе славу возсылаем...» («Ибо Ты приносящий и приносимый, принимающий и раздаваемый, Христос Бог наш, и Тебе славу воссылаем...»). Помимо этой еще три молитвы в византийской литургии Златоуста обращены к Иисусу: молитва третьего антифона («Иже общия сия и согласныя даровавый нам молитвы»), молитва перед чтением Евангелия («Возсияй в сердцах наших, Человеколюбче Владыко») и молитва перед возношением святых даров («Вонми, Господи Иисусе Христе, Боже наш»).

⁶⁶ Иоанн Златоуст. Беседы на святого Матфея-евангелиста. 4, 7 (PG 57, 47). Рус. пер.: С. 43.

⁶⁷ *Его же*. Толкование на Евангелие от Иоанна. 63, 3 (PG 59, 351–352). Рус. пер.: С. 425.

⁶⁸ *Его же*. Толкование на пророка Исаию. 62, 4 (In Isaiam prophetam interpretatio. P. 294). Рус. пер.: С. 246.

⁶⁹ *Его же*. Толкование на Евангелие от Иоанна. 64, 2 (PG 59, 356). Рус. пер.: С. . 431.

⁷⁰ Ориген. Беседы на Песнь Песней. 1, 4 (PG 13, 41–42).

И всё, — говорит, — что вы делаете словом или делом, всё делайте во имя Господа Иисуса Христа, благодаря через Него Бога и Отца (Кол. 3:17). Если мы будем так поступать, то там, где призывается Христос, не найдется ничего мерзкого, ничего нечистого... Если имена консулов скрепляют грамоты, то тем более имя Христово... Дивно и велико имя Его... Призывай Сына, благодари Отца: призывая Сына, ты призываешь и Отца, а благодаря Отца, благодаришь и Сына. Будем учиться исполнять это не одними словами, но и делами. Этому имени нет ничего равного; оно всегда дивно: имя Твое, — говорится, — как разлитое миро. И кто произнес его, тот вдруг исполняется благоухания. *Никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым (1 Кор. 12:3).* Вот как столь много совершается этим именем... Этим именем обращена вселенная, разрушено тиранство, попран диавол, отверзлись небеса. Но что я говорю «небеса»? Этим именем возрождены мы и, если не оставляем его, то сияем. Оно рождает и мучеников, и исповедников. Его должны мы содержать как великий дар, чтобы жить в славе, благоугождать Богу и сподобиться благ, обетованных любящим Его⁷¹.

Не позднее V века на православном Востоке в монашеской среде получает широкое распространение Иисусова молитва, включающая в себя наиболее часто употребляемые имена Иисуса: «Господь», «Иисус», «Христос», «Сын Божий». Полная форма молитвы: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешного». Наиболее древняя,

⁷¹ *Иоанн Златоуст.* Толкование на Послание к Колоссянам. 9, 2 (PG 62, 364–366). Рус. пер.: С. 435–436.



Этимасия
(Престол
угото-
ванный).
Мозаика.
Равенна.
VI в.

более краткая форма этой молитвы отражена в «Слове подвижническом» Диадокха, епископа Фотики, жившего в V веке. Согласно этому автору, благодать Божия научает ум подвижника произносить слова «Господи Иисусе Христе» (именно в такой форме молитва Иисусова приведена у Диадокха), подобно тому как мать учит своего ребенка произносить имя «отец» до тех пор, пока не доведет его до навыка произносить это имя даже во сне⁷².

Краткий, по необходимости, экскурс в молитвенную практику ранней Церкви показывает, что она была «бинитарной», то есть молитвы обращались по преимуществу

⁷² Диадокх, еп. Фотики. Слово подвижническое. 61 (PG 65, 1187).
Рус. пер.: С. 39.

к Богу Отцу, а иногда также к Сыну⁷³. Со временем она превратилась в «тринитарную», когда включила в себя молитвенное призывание Святого Духа.

При этом в евхаристическом богослужении молитва Отцу «во имя» Сына оставалась и остается доминирующей на всем протяжении истории Церкви. Молитва Иисусу Христу прочно вошла в церковный обиход: об этом свидетельствуют многочисленные гимны, молитвы и каноны, обращенные к Иисусу, включенные в православное богослужение, а также домашняя молитвенная практика православных христиан, в которой молитва Иисусова занимает важное место. Молитва «Царю Небесный», адресованная Святому Духу, по сложившейся традиции, возносится перед началом богослужения, а также перед началом всякого дела. За богослужением молитвы Святому Духу звучат в праздник Пятидесятницы, когда христиане вспоминают сошествие Святого Духа на апостолов (Деян. 2:1–4).



⁷³ См.: *Hurtado L. W.* Lord Jesus Christ. P. 134–153.



УТЕШИТЕЛЬ

Тема Святого Духа занимает существенное место в прощальной беседе Иисуса с учениками.

Понятие «Дух Божий» присутствует уже в Ветхом Завете. Во время сотворения мира, когда земля была еще *безвидна и пуста*, Дух Божий *носился над водою* (Быт. 1:2). Дух Божий создал человека (Иов 33:4) и живет в ноздрях его (Иов 27:3). Дух Божий, или Дух Господень, — это *дух премудрости и разума, дух совета и крепости, дух ведения и благочестия* (Ис. 11:2). Он сходит на царей, священников и пророков, поставляя их на служение, открывая им тайны, являя видения. Дух Божий в Ветхом Завете лишен личностных атрибутов — это скорее дыхание Божие, Его энергия, Его творческая и животворящая сила.

На страницах синоптических Евангелий неоднократно упоминается Дух Святой. Еще до рождения Иисуса ангел являлся Деве Марии и говорит: *Дух Святой найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя; посему и рождаемое Святое наречется Сыном Божиим* (Лк. 1:35). Иисус рождается от Девы Марии и Святого Духа (Мф. 1:18–20). Иоанн Предтеча исполнен Святого Духа от чрева матери своей (Лк. 1:15). Он крестит людей в покаяние, но говорит, что Идущий за ним будет крестить Духом Святым и огнем (Мф. 3:11; Мк. 1:8; Лк. 3:16).

В момент крещения Иисуса Дух Святой в виде голубя сходит на Него и почивает на Нем (Мф. 3:16; Мк. 1:10; Лк. 3:22). Тотчас после крещения Иисус, *исполненный Духа Святого*, отводится Духом в пустыню для искушения от диавола (Мф. 4:1; Мк. 1:12; Лк. 4:1).

В проповеди Иисуса, как она отражена у синоптиков, многократно упоминается Дух Святой. В назаретской синагоге Иисус читает слова из Книги пророка Исаии: *Дух Господень на Мне; ибо Он помазал Меня благовествовать нищим, и послал Меня исцелять сокрушенных сердцем, проповедывать пленным освобождение, слепым прозрение, отпустить измученных на свободу, проповедывать лето Господне благоприятное* (Лк. 4:18–19). Эти слова Он толкует как пророчество о Себе.

Иисус предсказывает, что ученики Его будут гонимы, но увещевает их не обдумывать заранее, что надо говорить, ибо не они будут говорить, но Дух Святой (Мф. 10:20; Мк. 13:11; Лк. 12:12). Иисус предупреждает, что хула на Духа Святого не простится человеку ни в сем веке, ни в будущем (Мф. 12:32; Мк. 3:29; Лк. 12:10).

В Евангелии от Иоанна первое упоминание о Духе встречается в словах Иоанна Предтечи об Иисусе: *Я видел Духа, сходящего с неба, как голубя, и пребывающего на Нем. Я не знал Его; но Пославший меня крестить в воде сказал мне: на Кого увидишь Духа сходящего и пребывающего на Нем, Тот есть крестящий Духом Святым* (Ин. 1:32–33).

Далее Дух упоминается в беседе с Никодимом, где Иисус говорит о рождении *от воды и Духа* (Ин. 3:5). В этой же беседе Иисус сказал о том, что *Дух дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит: так бывает со всяким, рожденным от Духа* (Ин. 3:8).

В беседе с иудеями на празднике Кушней Иисус говорит о реках воды живой, которые потекут из чрева верующего. Евангелист замечает по этому поводу: *Сие сказал Он о Духе, Которого имели принять верующие в Него: ибо еще не было на них Духа Святаго, потому что Иисус еще не был прославлен* (Ин. 7:38–39). Именно это упоминание о Святом Духе служит прологом к тому, что ученики услышат от Иисуса на Тайной Вечере.

Четыре раза на протяжении Своей последней беседы с учениками Иисус говорит им о Святом Духе — Утешителе, Которого Он пошлет Им от Отца. Дважды Святой Дух упоминается в том разделе главы 14-й, где речь идет об исполнении заповедей Иисуса:

И Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя, да пребудет с вами вовек, Духа истины, Которого мир не может принять, потому что не видит Его и не знает Его; а вы знаете Его, ибо Он с вами пребывает и в вас будет... Сие сказал Я вам, находясь с вами. Утешитель же, Дух Святый, Которого пошлет Отец во имя Мое, научит вас всему и напомнит вам все, что Я говорил вам (Ин. 14:16–17, 25–26).

Третье упоминание о Святом Духе относится к главе 15-й, где оно следует за предсказанием о гонениях на учеников и обличением в адрес иудеев за то, что они возненавидели Иисуса и Отца Его:

Когда же приидет Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух истины, Который от Отца исходит, Он будет свидетельствовать о Мне; а также и вы будете свидетельствовать, потому что вы сначала со Мною (Ин. 15:26–27).

Наиболее развернутое предсказание о пришествии Святого Духа содержится в 16-й главе. Оно опять же следует сразу за пророчеством о том, что ученики будут гонимы и убиваемы:

А теперь иду к Пославшему Меня, и никто из вас не спрашивает Меня: куда идешь? Но оттого, что Я сказал вам это, печалью исполнилось сердце ваше. Но Я истину говорю вам: лучше для вас, чтобы Я пошел; ибо, если Я не пойду, Утешитель не придет к вам; а если пойду, то пошлю Его к вам, и Он, придя, обличит мир о грехе и о правде и о суде: о грехе, что не веруют в Меня; о правде, что Я иду к Отцу Моему, и уже не увидите Меня; о суде же, что князь мира сего осужден. Еще многое имею сказать вам; но вы теперь не можете вместить. Когда же придет Он, Дух истины, то наставит вас на всякую истину: ибо не от Себя говорить будет, но будет говорить, что услышит, и будущее возвестит вам. Он прославит Меня, потому что от Моего возьмет и возвестит вам. Все, что имеет Отец, есть Мое; потому Я сказал, что от Моего возьмет и возвестит вам (Ин. 16:5–15).

Из этих упоминаний складывается следующее представление о Святом Духе: 1) Он есть Утешитель; 2) Он есть Дух истины; 3) Он исходит от Отца; 4) Он дается Отцом по ходатайству Сына; 5) Он посылается в мир Сыном; 6) Он будет свидетельствовать о Сыне; 7) Он придет только в том случае, если Сын вернется к Отцу; 8) придя, Он *обличит мир о грехе и о правде и о суде*; 9) Он прославит Иисуса; 10) Он будет возвещать то, что услышит от Иисуса; 11) Он *наставит* учеников на всякую истину, *научит*

их всему, *напомнит* им то, что говорил Иисус; 12) Он возвестит им будущее. Рассмотрим эти пункты по порядку.

1. Слово «Утешитель», перешедшее в русский перевод из славянского, избрано для передачи греческого слова *παράκλητος*, которое может означать также «Ходатай», «Защитник» (от глагола *παρακαλέω* — «призывать», «звать на помощь», «звать в свидетели», «приглашать», «утешать»). В Евангелии от Иоанна этот термин присутствует исключительно в прямой речи Иисуса и употребляется применительно к Святому Духу. В Первом послании Иоанна тот же самый термин применен к Иисусу: *Мы имеем ходатаю (παράκλητον) пред Отцем, Иисуса Христа, праведника* (1 Ин. 2:1). Соответственно, Святой Дух в четвертом Евангелии назван «другим Утешителем» — другим по отношению к Иисусу: Святой Дух придет вместо Него для того, чтобы продолжить говорить с Его последователями от Его имени; возвещать им то, что Он не успел сказать; довершить то, что Он не успел сделать.

2. Выражение «Дух истины» (*τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας*) указывает на связь между Святым Духом и тем, что составляет суть откровения, принесенного в мир Иисусом Христом, через Которого произошли благодать и истина (Ин. 1:17). Самого Себя Иисус называет «истиной» (Ин. 14:6); следовательно, выражение «Дух истины» синонимично употребленному апостолами Петром и Павлом словосочетанию «Дух Христов» (1 Пет. 1:11; Рим. 8:9). Павел пишет Галатам: *Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего* (Гал. 4:6).

О нерасторжимой связи между Сыном и Духом свидетельствует то, как Святой Дух проявляет Себя в жизни Сына Божия. Как отмечает Григорий Богослов, Святой Дух всюду сопутствует Иисусу: «Христос рождается — Дух предваряет; Христос крестится — Дух свидетельствует; Христос

Сошествие
Свято-
го Духа на
апостолов.
Мазта.
Дуччо. 1308–
1311 гг.



искушаем — Дух возводит Его⁷⁴; Христос совершает чудеса — Дух сопутствует Ему; Христос возносится — Дух преемствует»⁷⁵. Дух истины сопутствует Тому, Кто есть воплощенная истина.

3. Святой Дух исходит от Отца. Согласно учению, сформулированному отцами Церкви IV века, глагол *ἐκπορεύεται* («исходит»), употребленный в настоящем времени, указывает на вечное исхождение Святого Духа от Отца. Подобно тому как Сын родился от Отца не в какой-то конкретный период времени, исхождение Святого Духа от Отца также происходит вне времени. По учению отцов-каппадокийцев (Василия Великого, Григория Богослова и Григория

⁷⁴ В пустыню.

⁷⁵ *Григорий Богослов. Слово 31, 29, 5–7 (SC 250, 332). Рус. пер.: С. 459–460.*

Нисского), свойством Бога Отца является нерожденность, свойством Сына — рождение от Отца, свойством Духа — исхождение от Отца⁷⁶.

В IV веке наметилось и в дальнейшем стало усиливаться разногласие между богословами Востока и Запада в вопросе об исхождении Святого Духа: на Западе стали говорить, что Святой Дух исходит «от Отца и Сына». Не вдаваясь в подробности этой дискуссии⁷⁷, отметим лишь, что восточно-христианское учение об исхождении Святого Духа от Отца строго следовало и продолжает следовать той формулировке, которая прозвучала из уст Самого Иисуса и зафиксирована в Евангелии от Иоанна.

4. Святой Дух дается Отцом по ходатайству Сына. Слова *Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя* созвучны сказанному Иисусом в Евангелии от Луки: *Итак, если вы, будучи злы, умеете даяния благие давать детям вашим, тем более Отец Небесный даст Духа Святаго просящим у Него* (Лк. 11:13). В обоих случаях подателем Святого Духа является Отец.

5. В то же время Святой Дух посылается в мир Сыном. Иисус использует две формулировки: *Которого пошлет Отец во имя Мое* и *Которого Я пошлю вам от Отца*. Эти формулировки проистекают из концепции совместного обладания, выраженной в словах: *Все, что имеет Отец, есть Мое*. Дух, исходящий от Отца, принадлежит и Сыну, соответственно, Его ниспослание в мир может быть выражено в трех равнозначных постулатах: Отец посылает Святого Духа, потому что Сын умоляет Отца об этом; Отец посылает Святого Духа во имя Сына; Сын посылает Святого Духа.

⁷⁶ Григорий Богослов. Слово 31, 8, 10–9, 14 (SC 250, 290–292).

⁷⁷ О ней мы говорили в другом месте. См.: Иларион (Алфеев), митр. Православие. Т. I. С. 464–473.

6. Святой Дух будет свидетельствовать о Сыне Божи-ем. Как мы видели, глагол «свидетельствовать» и термин «свидетельство» широко использовался Иисусом: Он утверждал, что о Нем свидетельствует Сам пославший Его Отец (Ин. 5:37); называл свидетелем о Себе Иоанна Крестителя (Ин. 5:32–35); доказывал, что о Нем свидетельствуют Его дела (Ин. 5:36); настаивал на том, что о Нем свидетельствуют ветхозаветные Писания (Ин. 5:39). К этому «облаку свидетелей» (Евр. 12:1) теперь добавляется еще один: Святой Дух. Об этом свидетельстве в Первом послании Иоанна говорится: *Сей есть Иисус Христос, пришедший водою и кровию и Духом, не водою только, но водою и кровию, и Дух свидетельствует о Нем, потому что Дух есть истина* (1 Ин. 5:6).

К свидетельству Святого Духа будет добавляться свидетельство учеников Иисуса. Речь не идет о двух параллельных линиях свидетельства, но о том, что свидетельство учеников станет видимым проявлением невидимого свидетельства Духа⁷⁸. О том же, только другими словами Иисус ранее говорил ученикам: *Когда же поведут предавать вас, не заботьтесь наперед, что́ вам говорить, и не обдумывайте; но что́ дано будет вам в тот час, то́ и говорите, ибо не вы будете говорить, но Дух Святой* (Мк. 13:11; Мф. 10:19–20; Лк. 12:11–12).

7. Пришествие Святого Духа ставится в прямую зависимость от страдания, смерти, воскресения Иисуса Христа и Его возвращения к Отцу. В том самооткровении Бога, которое осуществляется в истории, явление Святого Духа должно стать завершающим этапом. Но этот завершающий этап, эта «эра Святого Духа», продолжающаяся в Церкви поныне, не могла наступить без смерти Иисуса на кресте. «Уход Иисуса был жизненной необходимостью для

⁷⁸ O'Day G. The Gospel of John. P. 765.

завершения откровения», — отмечает современный исследователь⁷⁹.

8. Святой Дух *обличит мир о грехе и о правде и о суде*. Это наиболее сложное для понимания утверждение о роли и миссии Святого Духа. Для того чтобы приблизиться к его пониманию, необходимо отметить, что глагол ἐλέγχω означает не только «обличать», но и «опровергать», «поричать», «обвинять», «допрашивать», «доказывать». Глагол используется в судебной сфере. Святой Дух, по учению Иисуса, выполняет не только педагогические, но и судебные функции.

Иисус произносит эти слова в преддверии суда, на котором Он будет осужден на смерть. Причиной осуждения станет то, что иудеи не уверовали в Него. Об этом ранее Иисус говорил с Никодимом: *Суд же состоит в том, что свет пришел в мир; но люди более возлюбили тьму, нежели свет, потому что дела их были злы; ибо всякий, делающий злое, ненавидит свет и не идет к свету, чтобы не обличились дела его, потому что они злы, а поступающий по правде идет к свету, дабы явны были дела его, потому что они в Боге соделаны* (Ин. 3:19–21). Здесь использован тот же глагол ἐλέγχω («обличить») и те же понятия «правды» и «суда».

Пришествие в мир Сына Божия выявило, кто стоит на стороне света и правды, а кто — на стороне тьмы и греха. Святой Дух продолжит вершить тот *суд миру сему*, в результате которого князь мира сего *изгнан будет вон* (Ин. 12:31). Через смерть Иисуса он будет осужден, а инспирированное им решение человеческого суда будет аннулировано Богом: торжество тьмы окажется временным, торжество света и добра — вечным.

⁷⁹ Nicol W. The Sêmeia in the Fourth Gospel. P. 134.

Антагонизм между «миром сим» и Царством Божиим, которое возвещал Иисус, в полной мере сохранится во взаимоотношениях между миром и Святым Духом. Подобно тому как мир не познал Иисуса, когда Он был в мире (Ин. 1:10), потому что не уверовал в Него, мир *не может принять Святого Духа, потому что не видит Его и не знает Его*.

9. Миссия Святого Духа на земле будет заключаться в том, чтобы «прославить» Иисуса на земле. На небе Он будет прославлен Богом, но для того, чтобы последующие поколения людей распознавали в Нем Сына Божия и Спасителя мира, необходимо содействие Святого Духа.

10. Он будет возвещать то, что услышит от Иисуса. Его свидетельство будет свидетельством особого рода. Он будет говорить не от Себя, но от имени Иисуса: *от Моего возьмет и возвестит вам*. Это утверждение напрямую связано со словами: *Еще многое имею сказать вам; но вы теперь не можете вместить*. Следовательно, есть многое, что Иисус не открыл ученикам в Евангелии, но откроет Церкви при помощи Святого Духа в последующие времена.

На этом утверждении основано в восточно-христианской традиции представление о том, что откровение, изложенное в Новом Завете, не исчерпывает всего необходимого человеку для спасения и вечной жизни. Согласно Григорию Богослову, «в течение всех веков было два знаменательных изменения жизни человеческой, которые и называются двумя заветами». Первым заветом был переход от идолопоклонства к вере в единого Бога, выраженной в законе Моисеевом; второй — переход «от закона к Евангелию». Но есть еще третье откровение, которое произойдет благодаря пришествию Святого Духа: «Ибо дело вот в чем. Ветхий Завет ясно проповедовал Отца, Сына же более затемненно. Новый Завет явил Сына и дал намек на



Святитель
Григорий
Богослов.
Мозаика.
XI в.

Божество Духа. Ныне пребывает с нами Дух, давая нам более ясное видение Себя». У Иисуса «даже после того, как он наполнил Своих учеников многими учениями, было нечто, о чем Он говорил, что ученики не могли тогда вместить этого (ср. Ин. 16:12)». Они не могли вместить учение о Божестве Отца, Сына и Духа: для того, чтобы понять это учение,

понадобилось три века церковной истории и содействие Святого Духа⁸⁰.

Этот важнейший для понимания всей истории христианского богословия текст содержит несколько ключевых идей: откровение Божие, начавшееся в ветхозаветный период, не окончилось Новым Заветом, но продолжается в последующей истории Церкви; откровение совершается постепенно и поэтапно, путем раскрытия и все более полного уяснения догматических истин; Священное Писание Нового Завета не является последним словом христианского богословия, но лишь определенным этапом его развития; Сам Христос не сказал в Евангелии всего, что необходимо знать христианину о Боге: Он продолжает открывать Бога людям через посредство Духа Святого, то есть новозаветное откровение продолжается в Церкви.

После воскресения Иисуса Его ученики продолжат начатое Им дело. В своих соборных решениях они будут использовать формулу *угодно Святому Духу и нам* (Деян. 15:28). Они будут верить в то, что через их соборный разум действует Святой Дух, Который «наставляет их на всякую истину». И решения, принимаемые таким образом, при содействии Святого Духа, будут считаться столь же обязательными для Церкви, как изложенные в Евангелии наставления ее Божественного Основателя.

11. Учительная функция Святого Духа изображается при помощи трех глаголов: Он *научит* (διδάξει) последователей Иисуса всему необходимому, *напомнит* (ὑπομνήσει) им то, что говорил Иисус (Ин. 14:24), *наставит* (ὁδηγήσει) их на всякую истину (Ин. 16:13).

⁸⁰ Григорий Богослов. Слово 31, 25, 1–28, 4 (SC 250, 322–330). Рус. пер.: С. 457–459.

Воскре-
сение.
М. В. Не-
стеров.
1892 г.



Учительная роль Святого Духа подробно раскрывается апостолом Павлом, который говорит, что *Дух подкрепляет нас в немощах наших; ибо мы не знаем, о чем молиться, как должно, но Сам Дух ходатайствует за нас воздыханиями неизреченными* (Рим. 8:26). Дух не просто научает христиан извне: Он вселяется в них и начинает учить их изнутри.

Само евангельское учение об Иисусе Христе как Боге и Человеке является результатом действия Святого Духа: то изображение Иисуса, которое дают евангелисты, является «ретроспективным и боговдохновенным»⁸¹. Для того чтобы авторы Евангелий в полной мере осознали мессианское достоинство и Божественную природу Иисуса, понадобилось вмешательство Святого Духа.

Глагол «напомнить» указывает на важнейшую функцию Святого Духа — сохранение памяти о делах и словах Иисуса в общине Его учеников. Именно коллективная память учеников, помноженная на действие Святого Духа, поможет им воссоздать слова и дела своего Учителя в евангельских повествованиях, когда придет время положить их на бумагу. Воспоминание (*ἀνάμνησις*) Иисуса, кроме того, «с самого начала находилось в сердцевине общественного христианского богослужения»⁸². Сам Иисус заповедал ученикам совершать Евхаристию в Его воспоминание (Лк. 22:19; 1 Кор. 11:24–25). Центральная часть Евхаристии посвящена воспоминанию истории мира с особым акцентом на земном служении Иисуса Христа.

Последний из трех использованных глаголов (*ὁδηγῶ*) буквально означает «путеводить», «вести по пути». Во время Своей земной жизни Иисус был пастырем и путеводителем для Своих учеников; теперь эту миссию Он передает Святому Духу. В то же время Он и Сам останется с учениками *во все дни до скончания века* (Мф. 28:20).

12. Наконец, о Святом Духе говорится, что Он возвестит (*ἀναγγελεῖ*) ученикам Иисуса будущее. Здесь указывается на пророческую функцию Духа. Трижды

⁸¹ *Moody Smith D.* The Theology of the Gospel of John. P. 41.

⁸² *Bockmuehl M.* Seeing the Word. P. 181.

употребленный глагол «возвестить» ранее встречался в словах самарянки: *Знаю, что придет Мессия, то есть Христос; когда Он придет, то возвестит нам все* (Ин. 4:25). Иисус сказал ученикам *все, что слышал от Отца Своего* (Ин. 15:15), но не все они могут вместить (Ин. 16:12). Откровение продолжится через Святого Духа, Который возвестит *будущее* (τὰ ἐρχόμενα — «грядущие события», «то, что должно прийти»).

Взор Иисуса устремлен в будущее. Он знает, что ученикам понадобится сверхъестественная сила Святого Духа для того, чтобы они, простые галилейские рыбаки, смогли в полной мере воспринять Его учение и передать это учение другим. Перед Своей смертью Он обещает им, что они не останутся сиротами, но что «другой Утешитель» придет, чтобы вместе с ними осуществлять возложенную на них миссию.

Святой Дух — один из наиболее загадочных и труднодоступных для понимания персонажей евангельской истории. Современные светские исследователи Нового Завета воспринимают выражение «Святой Дух» как «символ», при помощи которого евангелисты указывают на духовную реальность, противопоставляемую материальной⁸³. В этом выражении видят «метафору» для обозначения «Бога в действии»⁸⁴.

Восприятие Святого Духа как метафоры или символа вполне соответствует тому подходу к Новому Завету, который взяли за основу ученые, воспринимающие

⁸³ Johnson L. T. Living Jesus. P. 15–17.

⁸⁴ Casey M. Jesus of Nazareth. P. 326.

церковную традицию его толкования как ненужный довесок к первоначальному тексту. Вне контекста церковной традиции, в которой новозаветная история продолжается и развивается, многие пункты учения Иисуса Христа могут быть восприняты лишь как символы, метафоры или аллегории.

Только внутри Церкви то, что на первый взгляд кажется обычной метафорой, раскрывает для верующего свое экзистенциальное значение. Только в Церкви вода может стать не просто метафорой, относящейся к сфере духовной жизни, но подлинным и незаменимым средством к возрождению и перерождению, началу новой жизни и нового видения мира. Только в Церкви хлеб и вино из простых символов, напоминающих о Тайной Вечере, превращаются в реальные Тело и Кровь Христа, становясь пищей и питьем для верующих, изменяя их жизнь и сознание, соединяя их с Богом реальным, ощутимым и экзистенциальным образом.

Святой Дух раскрывает Себя в Церкви не просто как символ действия Бога среди людей. Уже первое поколение христиан, чей опыт отражен на страницах книги Деяний, в полной мере ощутило силу и энергию Святого Духа как Того, Кто пришел на смену Иисусу, чтобы продолжить Его дело. Этот опыт был осмыслен в посланиях апостола Павла, содержащих достаточно разработанную пневматологию⁸⁵, ставшую основой учения Церкви о Святом Духе. Дальнейшее развитие этого учения в течение трех столетий привело к выработке догматических формулировок, уравнивавших Святого Духа с Отцом и Сыном в достоинстве и чести, но при этом в полной мере сохранивших новозаветное

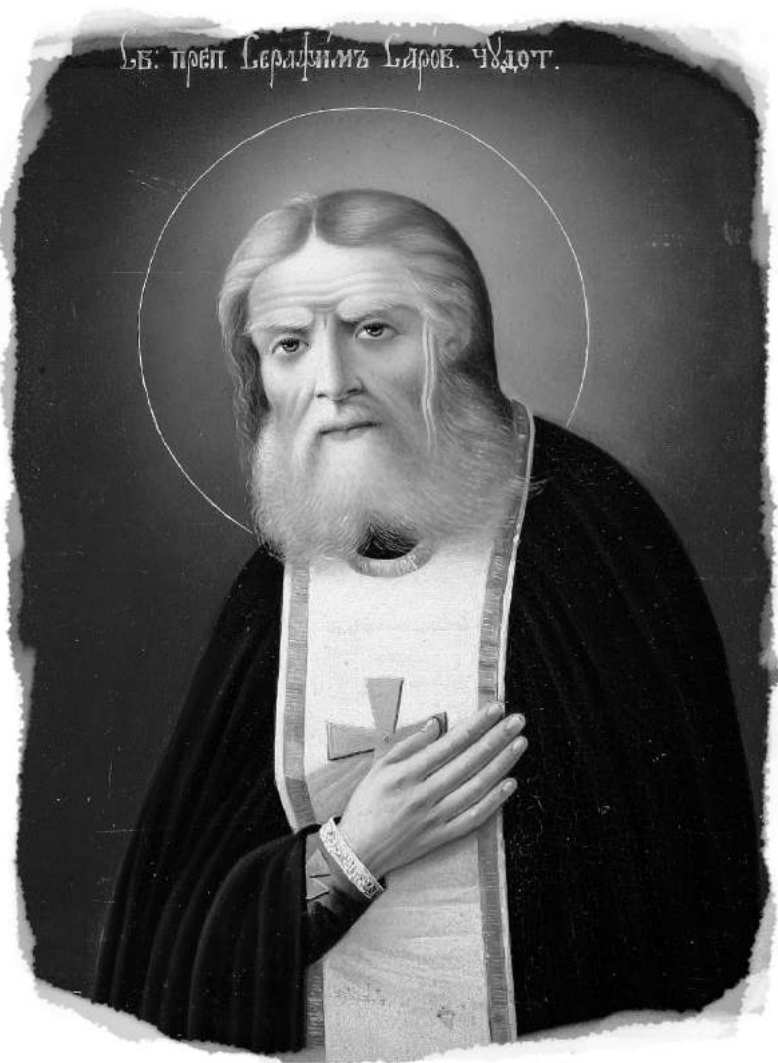
⁸⁵ Пневматология — учение о Святом Духе. — *Примеч. ред.*

откровение о Святом Духе как исходящем от Отца и действующем в мире от имени Сына.

Святой Дух раскрыл Себя в Церкви не просто как сила или энергия, но как божественное Лицо, обладающее личными качествами и характеристиками. Со Святым Духом возможно личное общение подобно тому, как ученики Иисуса общались с Ним лично, постепенно раскрывая в Нем обетованного Мессию и воплотившегося Бога. Понимание роли и значения Святого Духа для жизни Церкви приходит не всем и не сразу. Непременным условием для того, чтобы приобрести это понимание, является доверие к церковному опыту и участие в таинственной жизни Церкви, включая причащение Тела и Крови Христа на Евхаристии. В евхаристическом богослужении Святой Дух сходит на хлеб и вино, делая их телом и кровью Христа, но одновременно сходит также на верующих, делая их способными принять в сердце Иисуса как Бога и Спасителя, поверить Его учению, найти в себе силы воплощать его в жизнь.

Выше, говоря о Боге как Свете истинном (еще одна «метафора» четвертого Евангелия), мы привели свидетельство из жизни Серафима Саровского, который на глазах пришедшего к нему для беседы Николая Мотовилова преобразился, подобно тому как Иисус преобразился на горе перед учениками. Это преображение стало видимым проявлением благодати Святого Духа, о которой подвижник говорил своему гостю: «Молитва, пост, бдение и всякие другие дела христианские, сколь ни хороши они сами по себе, однако не в делании только их состоит цель нашей христианской жизни, хотя они и служат необходимыми средствами для достижения ее. Истинная же цель жизни нашей христианской состоит в стяжании Духа Святаго

Преподоб-
ный
Серафим
Саров-
ский.
Икона.
Нач. XX в.



Божия». Цель жизни обычных людей заключается в стяжании денег, а у дворян сверх того — в получении почестей и отличий. «Стяжание Духа Божия есть тоже капитал, но только благодатный и вечный»⁸⁶.

⁸⁶ О цели жизни нашей христианской. Беседа преподобного Серафима Саровского с Н. А. Мотовиловым. С. 6.

Как для получения земного капитала и земных отличий требуется трудиться, так необходимо прилагать усилия для приобретения Святого Духа, продолжает святой Серафим. Символом присутствия и отсутствия благодати Святого Духа в человеке являются, соответственно, мудрые и неразумные девы из притчи о десяти девах: одни приобрели елей, другие не позаботились об этом (Мф. 25:1–13). Благодать Святого Духа приобретается при помощи молитвы и других добродетелей:



Николай
Александрович
Мотовилов

Конечно, всякая добродетель, творимая ради Христа, дает благодать Духа Святого, но более всего дает молитва, потому что она как бы всегда в руках наших, как оружие для стяжания благодати Духа... Стяжайте благодать Духа Святого и всеми другими Христа ради добродетелями, торгуйте ими духовно, торгуйте теми из них, которые вам больший прирост дают. Собирайте капитал благодатных избытков благодати Божией, кладите их в ломбард вечный Божий, из процентов невещественных, и не по четыре или по шести на сто, но по сту на один рубль духовный, но даже еще того в бесчисленное число раз больше. Примерно: дает вам более благодати Божией молитва и бдение, бдите и молитесь; много дает Духа Божия пост, поститесь; более дает милостыня, милостыню творите и таким образом

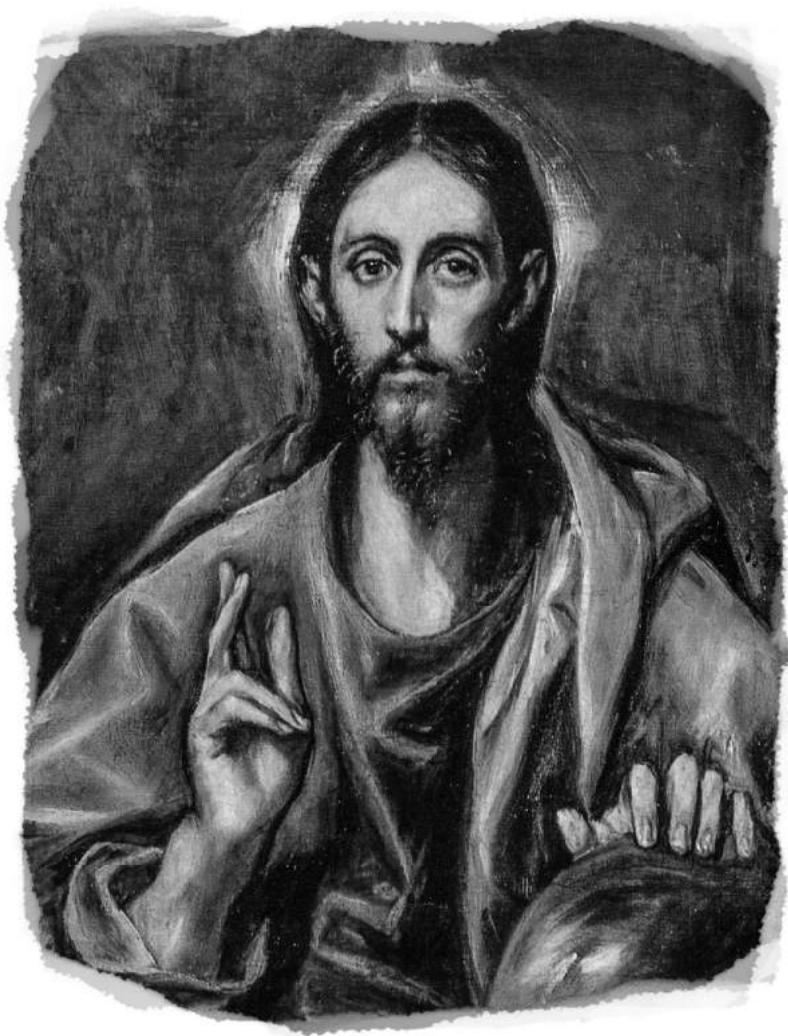
о всякой добродетели, делаемой Христа ради, рассуждайте⁸⁷.

Изложенное здесь учение о Святом Духе очень далеко от того подхода, при котором Он воспринимается лишь в качестве метафоры для обозначения действия Божия в мире. Благодать Святого Духа сравнивается с капиталом, который можно увеличивать, отдавать в рост, инвестировать, получая с него проценты и прибыль. То, что для многих людей является реальностью их повседневной жизни, в устах русского святого превращается в метафору, указывающую на духовную реальность. А то, что многими воспринимается как метафора, оказывается фундаментальной и основополагающей ценностью, на которой человек призван строить свою жизнь.

Вера в Иисуса Христа как Бога и Спасителя предполагает ценностную переориентацию человека, радикальное изменение его сознания, обращение от земного, временного и материального к нематериальному и вечному. Это изменение сознания невозможно без действия благодати Святого Духа, вместилищем Которого на земле является Церковь.

В жизни Церкви Святой Дух проявляет себя многообразно. Действие Духа в Церкви наиболее полно раскрывается апостолом Павлом в Первом послании к Коринфянам, где он сначала говорит, что *никто не может назвать Иисуса Господом*, то есть признать в Нем Бога, как только при посредстве Духа Святого. И далее разъясняет, как Дух действует в Церкви: *Дары различны, но Дух один и тот же; и служения различны, а Господь один и тот же; и действия различны, а Бог один и тот же, производящий все во всех. Но каждому*

⁸⁷ О цели жизни нашей христианской. Беседа преподобного Серафима Саровского с Н. А. Мотовиловым. С. 9, 12.



Христос
Спаситель.
Эль Греко.
1604–
1614 гг.

дается проявление Духа на пользу. Многообразие действий Духа выражается в том, что одному дается Духом слово мудрости, другому слово знания, тем же Духом; иному вера, тем же Духом; иному дары исцелений, тем же Духом; иному чудотворения, иному пророчество, иному различение духов, иному разные языки, иному истолкование языков. Все же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно.

Подобно духу в человеческом теле, в церковном организме действует Святой Дух. *Ибо, как тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело, — так и Христос. Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело, Иудеи или Еллины, рабы или свободные, и все напоены одним Духом* (1 Кор. 12:4–13).

Сказанное апостолом Павлом в I веке сохраняет актуальность для Церкви XXI века. И в наши дни каждый священник верит в то, что получил право священнодействовать не по человеческому изволению, а по благодати Святого Духа. И в наши дни те, кто несут служение христианской проповеди, знают, что без действия Святого Духа эта проповедь обречена на неуспех. Сила Святого Духа помогает верующим черпать вдохновение на подвиг христианской жизни, преодолевать испытания, бороться с грехом, воплощать в жизнь высокие евангельские идеалы.





БУДУЩЕЕ ХРИСТИАНСКОЙ ОБЩИНЫ

В беседе на Тайной Вечере Иисус неоднократно предсказывает ученикам, что они будут гонимы. Первое такое предсказание появляется в главе 15-й:

Если бы вы были от мира, то мир любил бы свое; а как вы не от мира, но Я избрал вас от мира, потому ненавидит вас мир. Помните слово, которое Я сказал вам: раб не больше господина своего. Если Меня гнали, будут гнать и вас; если Мое слово соблюдали, будут соблюдать и ваше. Но все то сделают вам за имя Мое, потому что не знают Пославшего Меня. Если бы Я не пришел и не говорил им, то не имели бы греха; а теперь не имеют извинения во грехе своем (Ин. 15:19–22).

Второе предсказание содержится в 16-й главе и представляет собой детализацию первого:

Сие сказал Я вам, чтобы вы не соблазнились. Изгонят вас из синагог; даже наступает время, когда всякий, убивающий вас, будет думать, что он тем служит Богу. Так будут поступать, потому что не познали ни Отца, ни Меня. Но Я сказал вам сие для того, чтобы вы, когда придет то время, вспомнили, что Я сказывал

Тайная
Вечеря.
Гирлан-
дайо.
1480 г.



вам о том; не говорил же сего вам сначала, потому что был с вами (Ин. 16:1–4).

Оба предсказания имеют многочисленные параллели в синоптических Евангелиях. Наиболее близкими по содержанию и языку являются слова из наставления, которое Иисус, согласно Матфею, адресовал двенадцати ученикам после их избрания на апостольское служение:

Остерегайтесь же людей: ибо они будут отдавать вас в судилища и в синагогах своих будут бить вас, и поведут вас к правителям и царям за Меня, для свидетельства перед ними и язычниками. Когда же будут предавать вас, не заботьтесь, как или что сказать; ибо в тот час дано будет вам, что сказать, ибо не вы будете говорить, но Дух Отца вашего будет говорить в вас. Предаст же брат брата на смерть, и отец — сына; и восстанут дети на родителей, и умертвят их; и будете ненавидимы всеми за имя Мое... Ученик не выше учителя, и слуга не выше господина своего (Мф. 10:17–22, 24).

В поучении, произнесенном на горе Елеонской незадолго до ареста, Иисус возвращается к той же теме: *Тогда будут предавать вас на мучения и убивать вас; и вы будете ненавидимы всеми народами за имя Мое; и тогда соблазняются многие, и друг друга будут предавать, и возненавидят друг друга* (Мф. 24:9–10). Похожие предсказания содержатся также у Марка и Луки (Мк. 13:9–13; Лк. 21:12–17).

Во всех указанных случаях Иисус говорит ученикам прежде всего о том, что ожидает их в ближайшем будущем, предсказывая гонения со стороны иудеев: об этом свидетельствуют упоминания о «синагогах» и у Иоанна, и у синоптиков. В речах из синоптических Евангелий предсказываются также гонения со стороны языческих правителей Римской империи, однако в беседе на Тайной Вечере, как она передана у Иоанна, речь идет, как кажется, только о гонениях, которые будут инспирированы иудеями.

О том, что такие гонения были действительно развернуты иудеями вскоре после распятия и воскресения Иисуса, свидетельствуют многочисленные источники — как христианские, так и внешние. В Деяниях рассказывается о том, что иудеи забили насмерть камнями апостола Стефана (Деян. 7:57–60), а царь Ирод умертвил мечом апостола Иакова Зеведеева и в угоду иудеям арестовал Петра (Деян. 12:1–3). Иосиф Флавий упоминает о смерти «Иакова, брата Иисуса, именуемого Христом, равно как нескольких других лиц» по приказу синедриона, приговорившего их к казни через побиение камнями⁸⁸.

Предавая на смерть христиан, иудеи были уверены, что тем самым «служат Богу», поскольку считали себя защитниками отеческих преданий и ветхозаветных установлений.

⁸⁸ Иосиф Флавий. Иудейские древности. 20, 9, 1. С. 852–853.

Обраще-
ние
Савла.
Караваджо.
1600 г.



Апостол Павел, напоминая о своем прошлом, пишет галатским христианам: *Вы слышали о моем прежнем образе жизни в Иудействе, что я жестоко гнал Церковь Божию, и опустошал ее, и преуспевал в Иудействе более многих сверстников в роде моем, будучи неумеренным ревнителем отеческих моих преданий* (Гал. 1:13–14). Неумеренная ревность иудеев, заменивших заповедь Божию собственным преданием (Мф. 15:3, 6), стала причиной их конфликта с Иисусом; она же станет

главной движущей силой их сопротивления распространению христианства.

В Нагорной проповеди из Евангелия от Матфея предсказание о гонениях на христиан сопровождается призывом к радости: *Блаженны вы, когда будут поносить вас и гнать и всячески неправедно злословить за Меня. Радуйтесь и веселитесь, ибо велика ваша награда на небесах* (Мф. 5:11–12). На первый взгляд это сочетание призыва к радости с пророчеством о страданиях кажется парадоксальным и необъяснимым. Однако подобные призывы станут лейтмотивом раннехристианской литературы.

В беседе на Тайной Вечере, говоря о Своих грядущих страданиях и о будущем Своих учеников, Иисус многократно возвращается к теме радости: в общей сложности слово «радость» (*χαρά*) встречается в этой беседе (включая завершающую молитву к Отцу) семь раз. Излагая заповедь о любви, Иисус подчеркивает: *Сие сказал Я вам, да радость Моя в вас пребудет и радость ваша будет совершенна* (Ин. 15:11). Говоря о Своем уходе от учеников и возвращении к Отцу, Он предсказывает:

Вскоре вы не увидите Меня, и опять вскоре увидите Меня, ибо Я иду к Отцу. Тут некоторые из учеников Его сказали один другому: что это Он говорит нам: вскоре не увидите Меня, и опять вскоре увидите Меня, и: Я иду к Отцу? Итак они говорили: что это говорит Он: «вскоре»? Не знаем, что говорит. Иисус, уразумев, что хотят спросить Его, сказал им: о том ли спрашиваете вы один другого, что Я сказал: вскоре не увидите Меня, и опять вскоре увидите Меня? Истинно, истинно говорю вам: вы восплачете и возрыдаете, а мир возрадуется; вы печальны будете, но печаль

ваша в радость будет. Женщина, когда рождает, терпит скорбь, потому что пришел час ее; но когда родит младенца, уже не помнит скорби от радости, потому что родился человек в мир. Так и вы теперь имеете печаль; но Я увижу вас опять, и возрадуется сердце ваше, и радости вашей никто не отнимет у вас; и в тот день вы не спросите Меня ни о чем (Ин. 16:16–23).

Первая половина этого отрывка состоит из троекратного повторения одной и той же фразы. Это единственный случай во всем Новом Завете, когда три раза подряд повторяется одна и та же фраза, сама состоящая из двух частей, почти полностью повторяющих одна другую⁸⁹. Семикратно в этом коротком сегменте повторяется слово «вскоре» (μικρόν). Столь необычная организация текста, по-видимому, не случайна. Евангелист, который вполне мог опустить или в сокращенной форме передать вопрос учеников и встречный вопрос Иисуса, не сделал этого, поскольку придавал особое значение трижды повторенной фразе как своего рода формуле, вмещающей в себя суть того, что должно произойти: еще совсем немного, и ученики не увидят Иисуса, потому что Он будет распят, но пройдет еще немного времени — и они вновь увидят Его воскресшим.

Слова *вскоре вы не увидите Меня, и опять вскоре увидите Меня* являются указанием на смерть и воскресение Иисуса. Однако имеется и иное толкование, согласно которому Иисус говорит о Своем втором пришествии. В научной литературе встречаются оба толкования, хотя первое пользуется преимущественным вниманием ученых⁹⁰. Некоторые

⁸⁹ Dale Bruner F. The Gospel of John. P. 945.

⁹⁰ См.: Zumstein J. Jesus' Resurrection in the Farewell Discourses. P. 116.

исследователи считают, что фраза сознательно построена таким образом, чтобы допустить оба толкования, поскольку смерть и воскресение Иисуса прообразуют Его второе пришествие⁹¹. Совмещение разных временных пластов — характерная особенность речи Иисуса, отраженная в том числе в синоптических Евангелиях⁹².

Недоумение учеников могло вызвать противоречие между обещанием, что они вскоре вновь увидят Иисуса, и Его же только что произнесенными словами: *Я иду к Отцу Моему, и уже не увидите Меня* (Ин. 16:10). Противоречие является кажущимся, поскольку в том случае Иисус говорил о Своем вознесении, после которого ученики не увидят Его, а в этом случае говорит о том, что будет ему предшествовать: о Своем воскресении и явлении ученикам. Слово «вскоре» указывает на краткосрочную перспективу — все события, вмещающиеся во временной промежуток, объединяемый этим словом, произойдут в течение нескольких дней.

Скорбь, которая ожидает учеников, когда Иисус покинет их, и радость, которую они испытают, когда Он вернется воскресшим, сравниваются со страданием женщины, вынашивающей и в муках рождающей ребенка, и ее радостью после того, как ребенок появится на свет. Иоанн Златоуст называет этот образ примером из повседневной жизни и притчей. Он толкует ее следующим образом:

Слова Его значат вот что: вас постигнут как бы болезни рождения, но болезнь рождения бывает причиною радости. В одно и то же время Он и уверяет

⁹¹ Barrett C. K. The Gospel according to St. John. P. 491.

⁹² Так, напр., в Мф. 24:3–51 предсказываются и события, связанные с разрушением Иерусалима, и знамения, которые будут предшествовать кончине мира.

в истине воскресения, и показывает, что отшествие отсюда подобно исшествию на свет из материнской утробы. Как бы так говорит: не удивляйтесь, что через такую печаль Я веду вас к полезному; и мать также чрез печаль достигает того, что становится матерью. Здесь Он намекает и на нечто таинственное, именно — что Он разрушил болезни смерти и сделал то, что родился новый человек. И не сказал только, что скорбь прейдет; но что о ней нет и воспоминания: так велика следующая за нею радость. Так будет и со святыми. Но ведь женщина радуется не потому, что пришел человек в мир, а потому, что у нее родился ребенок; если бы она по той причине радовалась, то ничто не препятствовало бы и женщинам нерождающим радоваться за других, рождающих. Для чего же Он так сказал? Он привел этот пример только для того, чтобы показать, что печаль временна, а радость постоянна, что смерть есть переход к жизни и что от скорби бывает великая польза. И не сказал: родился ребенок, но «человек». Этим, мне кажется, Он намекает на Свое воскресение и на то, что Ему надлежало родиться не для этой болезненной смерти, но для царства⁹³.

Образ женщины, мучающейся родами, но забывающей о муках, как только родится ребенок, относится как к тому, что предстоит пережить ученикам в ближайшие дни и часы, так и к тому, что предстоит переживать Церкви на протяжении многих последующих веков. Гонения, испытания, исповедничество и мученичество — вот то, что ожидает

⁹³ *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна. 79, 1 (PG 59, 427). Рус. пер.: С. 528–529.

последователей Иисуса. Но та радость, которая станет им наградой за терпение, превосходит всякую земную радость. Подобно радости женщины о рождении ребенка она имеет безусловный, абсолютный характер.

В словах из Нагорной проповеди *Радуйтесь и веселитесь, ибо велика ваша награда на небесах* (Мф. 5:12) Иисус говорил не о том, что радость на небесах станет наградой за страдание и скорбь на земле, Он призывал радоваться и веселиться здесь, на земле, среди гонений и скорбей. Похожий призыв содержится в словах апостола Петра: *...Как вы участвуете в Христовых страданиях, радуйтесь, да и в явление славы Его возрадуетесь и восторжествуете* (1 Пет. 4:13). Здесь глагол «радоваться» указывает и на ту радость, которая на земле сопровождает тех, кто страдает за Христа, и на ту, которой они удостоятся после смерти.

Подходя к завершению беседы, Иисус бросает взгляд в прошлое и сразу же обращает его в будущее:

Доселе Я говорил вам притчами; но наступает время, когда уже не буду говорить вам притчами, но прямо возвещу вам об Отце. В тот день будете просить во имя Мое, и не говорю вам, что Я буду просить Отца о вас: ибо Сам Отец любит вас, потому что вы возлюбили Меня и уверовали, что Я исшел от Бога. Я исшел от Отца и пришел в мир; и опять оставляю мир и иду к Отцу. Ученики Его сказали Ему: вот, теперь Ты прямо говоришь, и притчи не говоришь никакой. Теперь видим, что Ты знаешь все и не имеешь нужды, чтобы кто спрашивал Тебя. Посему веруем, что Ты от Бога исшел. Иисус отвечал им: теперь веруете? Вот, наступает час, и настал уже, что вы рассеетесь каждый в свою сторону и Меня оставите одного; но Я не один,

потому что Отец со Мною. Сие сказал Я вам, чтобы вы имели во Мне мир. В мире будете иметь скорбь; но мужайтесь: Я победил мир (Ин. 16:25–33).

Начало первой фразы в русском Синодальном переводе передано достаточно свободно. Буквальный перевод: «Сие в притчах говорил вам (ταῦτα ἐν παροιμίαις ἐλάληκα ὑμῖν). Наступает час (ἔρχεται ὥρα), когда уже не в притчах буду говорить вам, но прямо (παρρησίᾳ) возведу вам об Отце». Под притчами в данном случае понимаются не притчи Иисуса, известные из синоптических Евангелий, а те места предшествующей части беседы с учениками, в которых для них было много непонятного, загадочного, вызывавшего вопросы, многое было сообщено в иносказательной форме. Слово «притча» может иметь отношение и в целом к тому откровению, которое Иисус принес на землю и смысл которого остается скрытым до тех пор, пока Утешитель не откроет его⁹⁴.

Выражение *наступает час* указывает на наступление того решающего момента евангельской истории, о котором Иисус знал с самого начала Своего служения (Ин. 2:4) и о котором многократно предупреждал (Мф. 26:18; Ин. 7:6), которого боялся (Ин. 12:27) и который сравнивал с родовыми муками (Ин. 16:21). В Евангелии от Матфея так переданы последние слова Иисуса перед арестом: *Вот, приблизился час, и Сын Человеческий предается в руки грешников* (Мф. 26:45). Этот час не просто наступает или приблизился: он «настал уже».

В заключительном разделе беседы Иисус подводит итог Своему служению, суммирует его в краткой, емкой и торжественной формуле: *Я исшел от Отца и пришел в мир;*

⁹⁴ См.: Nicol W. The Sêmeia in the Fourth Gospel. P. 126.

и опять оставляю мир и иду к Отцу (Ин. 16:28). Эта формула в полной мере отражает то богословское видение пришествия в мир Сына Божия, которое раскрывается в Евангелии от Иоанна с первых его страниц — с того самого момента, когда евангелист говорит о вечном Слове Божиим, ставшем плотью и пришедшем в мир (Ин. 1:1–10).

В изложении синоптиков евангельская история движется по горизонтали: из прошлого в будущее. У Иоанна история движется по вертикали: сверху вниз⁹⁵. На первый взгляд, это богословское видение контрастирует с портретом Иисуса, представленным в синоптических Евангелиях:

Для большинства современных читателей синоптический портрет... проще и в то же время привлекательнее, — пишет Дж. Эштон. — Это портрет Человека, имеющего особые отношения с Богом, Которого Он называет ласковым именем «Авва», Отец. Он — обетованный Мессия, и Он послан Богом проповедовать Царство, тем самым исполняя пророчество Ветхого Завета. Его рождение было чудесным и Его воскресение из мертвых после ужасающих страданий уникальным. Но несмотря на все это, Он был Человеком Своего времени: Его учение, и проповедь, и даже Его чудеса и исцеления могут быть легко помещены в контекст палестинского иудаизма I века... У Иоанна Христос не таков. Он вообще не принадлежит к этому миру: можно сказать, что Он входит в него с целью покинуть его, или нисходит, чтобы взойти... Его подлинным домом является небо, но Он входит в чуждый для Него мир с беспрецедентной

⁹⁵ *Fredriksen P. From Jesus to Christ. P. 200.*

уверенностью и смелостью, точно зная, Кто Он, откуда пришел и куда идет... Несомненно, Он изображен подверженным человеческой слабости, голоду, усталости, печали, но эти качества никоим образом не умаляют тот факт, что Он полностью контролирует Свою судьбу⁹⁶.

В то же время два портрета Иисуса — синоптический и Иоаннов — являются не взаимоисключающими, а взаимодополняющими. Разница между ними — в расстановке акцентов. Авторы синоптических Евангелий вполне могли знать о беседе Иисуса с учениками на Тайной Вечере, но не посчитали нужным включить ее в свои повествования. С другой стороны, Иоанн, несомненно, знал о том, что Иисус на Тайной Вечере преподал ученикам Свои Тело и Кровь под видом хлеба и вина, но не посчитал нужным об этом рассказать, имея в виду, что об этом уже рассказали другие. Вместо этого он, возлежавший у груди Иисуса (Ин. 13:23) и запомнивший беседу слово в слово, сделал ее главным пунктом своего рассказа о Тайной Вечере.

Рассказ Иоанна о последних днях земной жизни Иисуса далек от того, чтобы изобразить Его лишенным человеческих эмоций, естественного для человека страха перед смертью. Как мы видели, на эмоциональной стороне действий и слов Иисуса евангелист неоднократно акцентирует внимание читателя. Но эта эмоциональная составляющая естественным образом соединяется в Иисусе с той уверенностью в Своих действиях, которая была для Него характерна. Рассказывая о воскрешении Лазаря, евангелист неоднократно обращает внимание на человеческие переживания

⁹⁶ *Ashton J.* Understanding the Fourth Gospel. P. 141–142; *Ashton J.* The Gospel of John and Christian Origins. P. 158–159.

Воскреше-
ние
Лазаря.
Икона.
XV в.



Иисуса, Его эмоциональное состояние (Ин. 11:33, 35, 38). В то же время перед нами предстает Человек, с твердостью говорящий Марфе: *Воскреснет брат твой... Я есмь воскресение и жизнь* (Ин. 11:23, 25).

То же самое уникальное сочетание человеческих качеств и божественного достоинства, глубокой эмоциональности и в то же время полной уверенности в неотвратимости наступающего часа и в том, что происходящее в полной мере соответствует воле Божией, мы видим в рассказе Иоанна о Тайной Вечере. С искренним и сердечным чувством Иисус

прощается с учениками, называет их друзьями и детьми, дает им последние наставления, говорит им об ожидающих их скорбях, о печали и радости, которые им предстоит испытать. По-человечески Он боится смерти, Его душа «возмущена» от мысли о предстоящих Ему страданиях и смерти (Ин. 12:27). При этом Он уверен в том, что воскреснет и вернется к Отцу, — туда, откуда пришел. И что другого пути для Него нет.

Он «контролирует Свою судьбу» в том смысле, что сознательно и уверенно идет на смерть. Но Он пришел в мир не по Своей воле. И Его смерть произошла тоже не по Его инициативе или желанию. Такова была воля Бога Отца, и Он со смирением и полным послушанием принял эту волю.

Уверенность и неумолимость, с которой Иисус движется к Своему «часу», очевидно, передалась ученикам. Они не без удивления отмечают, что теперь Он говорит прямо, а не притчами, и заявляют о своей вере в то, что Он *от Бога исшел*. После всего, что было сказано и сделано Иисусом на их глазах, они исповедуют Его не Богом воплотившимся, не Мессией и Спасителем мира, — они лишь констатируют, что Он послан от Бога, потому что знает все и не нуждается в вопросах. Эта реплика имеет параллель в словах евангелиста, относящихся к ранней стадии служения Иисуса, о том, что Он *знал всех и не имел нужды, чтобы кто засвидетельствовал о человеке, ибо Сам знал, что в человеке* (Ин. 2:24–25).

В ответе Иисуса на реплику учеников присутствует оттенок разочарования. Иисус предсказывает, как их слабая вера проявит себя в ближайшие часы, когда они оставят Его в одиночестве, не захотят или не смогут встать на Его защиту ни на суде у первосвященников, ни на суде у Пилата, ни перед лицом разъяренной толпы. Иисус знает об этом, но знает также о том, что в долгосрочной перспективе — после



Прощаль-
ная
беседа
Иисуса
Хри-
ста с уче-
никами.
Фреска.
*Дуччо ди
Буони-
сенья.*
1308–
1311 гг.

того как Утешитель укрепит их ослабевшую веру — они сумеют искупить свою вину и доказать преданность Учителю. Он заранее прощает им маловерие и малодушие и удостоверяет в любви к ним Отца, одновременно уверяя их в том, что Отец не оставит Его.

Иисус призывает учеников «иметь в Нем мир» и «мужаться», то есть быть смелыми, отважными, ничего не бояться (таков смысл глагола *θαρσέω*). Эти два призыва связаны между собой. Для того чтобы не бояться, человеку необходимо глубокое внутреннее спокойствие. Это спокойствие,

источником которого является Сам Бог, помогало мученикам во все эпохи претерпевать тяжкие физические страдания и психический стресс, сопряженные с опытом мученичества и исповедничества. Этим спокойствием обладает Иисус в силу того, что Его человеческое естество соединено с Богом, а человеческая воля подчинена воле Отца. Спокойствие и уверенность — то, что Иисус имеет в Себе и хочет передать ученикам, уходя из мира.

Беседа завершается торжественным провозглашением победы Иисуса над миром. Арест, суд, страдания и смерть — все это еще только предстоит. Но победа над миром и князем мира сего уже одержана, потому что Сын Божий вышел в Свой последний путь, с которого не свернет.

В современной новозаветной науке считается дурным тоном рассматривать текст Евангелия через призму церковного догматического учения. Скрытое или явное недоверие к церковной традиции толкования Евангелия уходит корнями в ту эпоху, когда начался поиск «исторического Иисуса». Главным условием объективности этого поиска еще в XVIII веке был объявлен отказ от всего, что может быть интерпретировано как позднейшее напластование, появившееся под влиянием церковного вероучения поверх изначального аутентичного зерна, содержащегося в евангельском повествовании. Авторы большинства трудов по Новому Завету, появившихся за последние два с лишним столетия, последовательно и сознательно игнорируют традицию, отразившуюся в творениях отцов Церкви и догматических вероопределениях Вселенских Соборов. При этом считается вполне нормальным и легитимным привлекать к исследованиям данные, почерпнутые из многих других

сфер, будь то история или сравнительная лингвистика, изучение античной философии или раввинистического иудаизма, исследование древних гностических ересей или богословия кумранской общины.

Если рассматривать последнюю беседу Иисуса с учениками исходя из этих позиций, то ее смысл останется по большей части сокрытым для читателя. Ни античная философия, ни иудейская традиция, ни кумранские рукописи, ни гностицизм не помогут прояснить значение того, что говорил Иисус на Тайной Вечере о Себе, Своем Отце, об Утешителе, но лишь внесут путаницу и сумятицу в понимание и без того непростого и чрезвычайно богословски насыщенного текста.

Хотят ли этого ученые или нет, текст последней беседы Иисуса с учениками в полной мере обретает смысл и богословскую значимость только в том случае, если его рассматривать с учетом толкования, которое она получила в последующей церковной традиции. Именно внутри этой традиции она на протяжении веков читалась, изучалась, звучала за богослужением, осмысливалась в трудах отцов Церкви и в молитвенном опыте миллионов верующих.

Церковь на очень раннем этапе усмотрела в беседе на Тайной Вечере, как она представлена в Евангелии от Иоанна, последовательное изложение учения о Боге, едином в трех Лицах. Заповедью крестить *во имя Отца и Сына и Святого Духа* заканчивается Евангелие от Матфея (Мф. 28:19), и с самого начала именно такая формулировка стала крещальной формулой Древней Церкви. Но Церкви понадобилось три с лишним столетия, чтобы сформулировать учение о Троице в четких догматических определениях. Разработка этого учения происходила из-за появления ересей и необходимости для Церкви давать на них внятный ответ. Победа

над арианством стала одновременно и тем моментом, когда учение о Боге, едином в трех Лицах, получило свою окончательную форму. В этой форме оно сохраняется в Церкви до сего дня.

Христианское учение о Троице может быть сведено к нескольким простым тезисам:

1. *Бог един.* Существует только один Бог — Тот, Который открывал Себя Аврааму, Моисею, другим ветхозаветным праведникам и пророкам. Христианское откровение является продолжением ветхозаветного откровения о том же самом едином Боге.

2. *Бог един, но в трех Лицах.* Отец, Сын и Святой Дух — не три бога, но один и тот же Бог, условно называемый Святой Троицей (первое известное употребление этого термина относится к III веку), но остающийся единым и неделимым. Отец, Сын и Святой Дух — не три части единого Бога. Каждый из Них по отдельности есть Бог, и все трое вместе тоже суть единый Бог.

3. *Три Лица Святой Троицы не являются тремя проявлениями единого Бога,* Его эманациями (излияниями) или масками, под которыми Он действует в истории. Такое понимание, высказанное в III веке еретиком Савелием, было отвергнуто Церковью. В Боге существует три Лица, или три «Ипостаси» (термин «Ипостась», означающий «существование», «бытие», окончательно закрепился за Лицами Святой Троицы в IV веке). Иными словами, вечный Бог всегда существовал в трех Лицах: Отца, Сына и Святого Духа.

4. *Отец, Сын и Святой Дух по Своей Божественной природе равны.* Отец «больше» Сына, если иметь в виду человеческую природу Сына или то, что Сын рожден от Отца. Отец больше Святого Духа, если иметь в виду, что



Гостепри-
имство
Авраама
(Троица).
Мозаика.
XIII в.

Дух исходит от Отца. Но по Своему Божественному достоинству Отец, Сын и Святой Дух равны.

5. *Источником Божества в Троице является Отец.* От Него рождается Сын и от Него же исходит Святой Дух. Это рождение и исхождение не связаны с каким-либо конкретным пунктом во времени, не имеют отношения к человеческой истории. На вопрос, когда Сын родился и Дух изшел от Отца, отцы IV века отвечали: «Прежде самого “когда”... Тогда же, когда и Отец... Никогда не было, чтобы

не было Отца. То же относится к Сыну и Духу Святому»⁹⁷. Единоначалие (монархия) Отца в Троице не означает субординации — подчиненного положения двух других Лиц.

6. *Три Лица Святой Троицы имеют единую волю.* Это проявилось в том, как Они действовали в истории мира и человека. Все три Лица участвовали в сотворении мира и создании человека по образу и подобию Божию. Пришествие в мир Сына Божия осуществилось по инициативе Отца и при содействии Святого Духа. Дважды во время земной жизни Иисуса Христа все три Лица Троицы были явлены людям одновременно — в событиях крещения Иисуса от Иоанна и Преображения. Смерть Сына Божия на кресте была следствием воли Бога Отца, но для Самого Сына Божия была добровольной, так как Его воля не противоречила воле Отца. Пришествие Святого Духа в мир стало следствием крестной смерти Сына Божия.

7. *Тайна Троицы раскрывалась человечеству постепенно и поэтапно.* Ветхий Завет был откровением единого Бога, Которого богоизбранный народ знал под различными именами: Господь, Сущий, Отец. Новый Завет стал откровением Сына Божия, принявшего на Себя человеческую плоть и через нее явившего человечеству невидимый лик Божий. Последующая история Церкви стала эрой откровения Святого Духа, многообразно действующего в ней.

Изложенное выше учение, с точки зрения многих протестантских и светских исследователей Нового Завета, является самостоятельным измышлением богословов II–IV веков, не имеющим достаточных оснований в Евангелии. С точки зрения самой Церкви, это учение является закономерным

⁹⁷ Григорий Богослов. Слово 29, 3, 1–11 (SC 250, 180–182). Рус. пер.: С. 414–415.

Троица.
Икона.
XVII в.



продолжением и раскрытием того, что говорил об Отце, Сыне и Святом Духе Иисус Христос. В трудах отцов Церкви и постановлениях Вселенских Соборов усматривается действие Того Самого Духа, о Котором Иисус сказал ученикам: *Утешитель же, Дух Святый... научит вас всему и напомнит вам все, что Я говорил вам* (Ин. 14:26). Учение Церкви, родившееся из учения Иисуса и основанное на нем, развивалось не самостоятельно, но под воздействием Святого

Духа, Который напоминал Отцам Церкви о словах Иисуса и помогал истолковывать их.

Церковь продолжает оставаться хранительницей и легитимной толковательницей учения Иисуса Христа. Конечно, Евангелие доступно для каждого, и каждый исследователь может попробовать свои силы в толковании тех или иных евангельских эпизодов и концептов. Однако чем дальше интерпретатор уходит от церковной традиции, отраженной в догматическом учении ранней Церкви, тем более произвольной и далекой от изначального смысла становится его интерпретация.

Ученому же, работающему в русле церковной традиции толкования Писания, следует избегать другой крайности — растаскивания Евангелия на цитаты с исключительной целью подтвердить при их помощи те или иные богословские установки. Евангелие — не сборник афоризмов или цитат. Это цельный, законченный рассказ о главном событии человеческой истории, — рассказ, изложенный в четырех взаимодополняющих версиях.

Каждая версия имеет свою ценность, но ни одна не должна рассматриваться в отрыве от трех других. Каждое утверждение или высказывание, содержащееся в том или ином Евангелии, следует рассматривать прежде всего через призму других высказываний на ту же тему в этом и трех других Евангелиях. И церковная традиция интерпретации Евангелия служит здесь важным подспорьем. В числе прочего она помогает понять утверждения, кажущиеся внутренне противоречивыми или взаимоисключающими, и гармонизовать портрет, нарисованный одним евангелистом, с тремя другими портретами.

The background of the page is a grayscale photograph of a stone archway. The arch is supported by two thick, fluted columns. The capitals of the columns are decorated with intricate carvings of grapevines and clusters of grapes. In the center of the arch, there is a large, circular stone plaque featuring a cross with four arms. Each arm of the cross contains a Cyrillic letter: 'А' (A) on the left, 'В' (V) on the right, 'С' (S) at the top, and 'Д' (D) at the bottom. The entire cross is encircled by a decorative border. Below the arch, there is a decorative horizontal band with a wavy, vine-like pattern.

Глава 13

МОЛИТВА
О ЕДИНСТВЕ



Прощальная беседа с учениками завершается молитвой, которую Иисус произнес в их присутствии. В христианской традиции эта молитва часто именуется первосвященнической, по-видимому, под влиянием богословия Послания к Евреям, где Иисус представлен как Тот, Кто должен был во всем уподобиться братиям, чтобы быть милостивым и верным первосвященником пред Богом, для умилоствления за грехи народа (Евр. 2:17). Называя Иисуса Первосвященником великим, прошедшим небеса (Евр. 4:14), автор Послания пишет: Он, во дни плоти Своей, с сильным воплем и со слезами принес молитвы и моления Могущему спасти Его от смерти; и услышан был за Свое благословение (Евр. 5:7). По словам Кирилла Александрийского, Сын Божий «ходатайствует опять как человек, Примиритель и Посредник Бога и человеков (1 Тим. 2:5), и как истинно великий и всесвятой Первосвященник наш Своими молитвами умилоствует

Святитель
Кирилл
Александрийский.
Фреска.
XIII в.



Своего Родителя, Самого Себя священнодействуя за нас. Ведь Сам Он есть Жертва и Сам — Священник, Сам — Посредник, Сам — всенепорочное приношение, Агнец истинный, берущий *грех мира* (Ин. 1:29)¹».

Иисус находился в постоянном молитвенном общении со Своим Отцом. Это явствует из упоминаний синоптиков о том, как Он восходил на гору, чтобы помолиться (Мф. 14:23; Мк. 6:46); уходил для молитвы в пустынные места (Лк. 5:16); воссылал Богу благодарение (Мф. 26:27; Мк. 14:23; Лк. 22:17); возводил взор на небо (Мф. 14:19; Мк. 6:41; 7:34; Лк. 9:16). Иоанн приводит два случая, когда Иисус обращается к Отцу с молитвой: перед воскрешением Лазаря (Ин. 11:41) и во время беседы с иудеями (Ин. 13:28). Во втором случае ответом на молитву Иисуса становится голос Бога Отца, который слышат многие присутствующие. Все три синоптика приводят слова молитвы Иисуса в Гефсиманском саду (Мф. 26:39, 42; Мк. 14:36; Лк. 22:42), а Матфей и Марк — Его молитвенный вопль на кресте (Мф. 27:46; Мк. 15:34). Наконец, произнесенные Им в последние минуты перед смертью слова, согласно Луке, были обращены к Отцу (Лк. 23:46).

Молитва, которую Иисус вознес Отцу в завершение Своей прощальной беседы с учениками, — самая продолжительная из всех, донесенных до нас евангелистами: она занимает целую главу в четвертом Евангелии. Эта молитва справедливо считается кульминацией Евангелия от Иоанна, поскольку в ней мы видим Иисуса, Который уже выходит за пределы времени и переступает порог вечности², возвращаясь из земного бытия в славу, извечно присущую Ему как Сыну Божию.

¹ Кирилл Александрийский. Толкование на Евангелие от Иоанна. 11, 8 (PG 74, 505–508). Рус. пер.: С. 720.

² Byrne B. Life Abounding. P. 280.

Хотя молитва совершается в присутствии учеников, она представляет собой личную встречу между Сыном, завершающим Свою миссию на земле, и Отцом, пославшим Его с этой миссией. Ученики не участвуют в беседе: они лишь свидетели и невольные слушатели того, что происходит между Отцом и Сыном. Беседа выражает ту особую близость между Ними, которая не имеет аналогов в человеческих взаимоотношениях.

В то же время Иисус не случайно молится в присутствии учеников. Когда Он захочет помолиться наедине, Он отойдет от них на расстояние брошенного камня (Лк. 22:41), но сейчас Он не делает этого, потому что молится не только о Себе, но и о них. И он хочет, чтобы они знали, о чем Он молится и чего просит для них у Отца. Он хочет, чтобы то нерасторжимое и сверхчеловеческое единство, которое присуще Отцу и Сыну по природе, по благодати передалось также Его ученикам.

В молитве много повторяющихся слов и выражений. Обращение «Отче» (Πάτερ) повторяется 6 раз, существительное «мир» (κόσμος) — 18 раз, глагол «дать» (δίδωμι) — 12 раз, термин «слава» (δόξα) вместе с однокоренными глаголами «прославить» и «прославиться» — 8 раз, числительное среднего рода «едино» (ἓν) — 5 раз, существительное «любовь» (ἀγάπη) вместе с глаголом «любить» — 5 раз, словосочетания «имя Твое» и «жизнь вечная» — 4 и 2 раза соответственно.

Один этот список повторяющихся слов и словосочетаний (который можно продолжить) показывает, что молитва, во-первых, обладает внутренним единством, во-вторых, тематически связана со многими ранее звучавшими речами Иисуса.



Христос
в Геф-
симан-
ском саду.
Г. Риччи.
1730 г.

Бросается в глаза сходство многих выражений молитвы с формулировками из беседы с иудеями на празднике Обновления: *Я и Отец — одно* (Ин. 10:30); *...Которого Отец освятил и послал в мир* (Ин. 10:36); *Отец во Мне и Я в Нем* (Ин. 10:38)³. Некоторые выражения по содержанию близки к молитве «Отче наш»: обращение к Богу как Отцу, упоминание об имени Божием, прошение об избавлении от зла⁴.

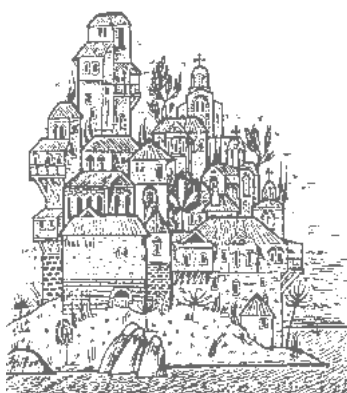
Молитву можно весьма условно разделить на три части. В первой доминирует тема славы: Иисус просит Отца прославить Сына той славой, которую Он имел у Отца *прежде бытия мира* (Ин. 17:1–5). Вторая часть — молитва об учениках: Иисус просит Отца соблюсти их в единстве, освятить

³ Bauckham R. The Testimony of the Beloved Disciple. P. 266.

⁴ Walker W. O. The Lord's Prayer in Matthew and John. P. 238.

их истиной, сохранить от зла (Ин. 17:6–19). Наконец, в третьей части Иисус молится о тех, кто уверует по слову учеников, то есть обо всех будущих поколениях Своих последователей (Ин. 17:20–26).

Евангелист не говорит, где была произнесена молитва — в комнате, где совершалась Тайная Вечеря, или уже на пути к Гефсиманскому саду. Возможен и тот и другой варианты. Первый подкрепляется тем, что лишь после окончания молитвы *Иисус вышел с учениками Своими за поток Кедрон, где был сад, в который вошел Сам и ученики Его* (Ин. 18:1). Второй вариант основывается на предположении, что та часть беседы с учениками, которая следует за словами *Встаньте, пойдем отсюда* (Ин. 14:31), была произнесена на пути в Гефсиманию.





МОЛИТВА О СЛАВЕ

Лейтмотивом прощальной беседы Иисуса с учениками была мысль о Его восхождении к Отцу. Это восхождение, отмечает известный богослов, не может быть сведено к какому-либо конкретному событию, произошедшему во времени и пространстве, будь то смерть Иисуса на кресте, Его воскресение или Его вознесение на небеса⁵. Восхождение Сына к Отцу начинается после того, как от беседы с учениками Он обращается к беседе с Отцом:

После сих слов Иисус возвел очи Свои на небо и сказал: Отче! пришел час, прославь Сына Твоего, да и Сын Твой прославит Тебя, так как Ты дал Ему власть над всякою плотью, да всему, что Ты дал Ему, даст Он жизнь вечную. Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа. Я прославил Тебя на земле, совершил дело, которое Ты поручил Мне исполнить. И ныне прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира (Ин. 17:1–5).

⁵ Dodd C. H. The Interpretation of the Fourth Gospel. P. 419.

Начало молитвы созвучно словам, которые Иисус обратил к Отцу, когда душа Его возмутилась при мысли о предстоящем «часе» страданий и смерти: *Отче! прославь имя Твое* (Ин. 12:27–28). Оно также напоминает о первых словах беседы с учениками: *Ныне прославился Сын Человеческий* (Ин. 13:31).

Как мы помним, термин «слава» в языке Иисуса и евангелиста Иоанна обладал богатым богословским смыслом. Славой евангелист называет то, что присуще Иисусу как Единородному Сыну Божию и что было явлено людям в Его пришествии в мир, Его земном служении (Ин. 1:14) и Его страданиях (Ин. 12:41). Первое чудо — претворение воды в вино в Кане Галилейской — интерпретируется как явление славы Иисуса (Ин. 2:11). Сам Иисус говорит о том, что не принимает славы от человеков (Ин. 5:41) и ищет славы не Себе, а Пославшему Его (Ин. 7:18). Он не славит Себя — Его прославляет Отец (Ин. 7:54). Своих противников Иисус обвиняет в том, что не ищут славы, которая от единого Бога (Ин. 5:44), *ибо возлюбили больше славу человеческую, нежели славу Божию* (Ин. 12:43).

В молитве после Тайной Вечери Иисус просит Отца прославить Его той славой, Которой Он изначально обладает как Единородный Сын Божий. Но разве Он потерял эту славу, став человеком? Разве Отец отнял ее у Него? Богословский смысл молитвы заключается в том, что раньше, до воплощения, Сын Божий обладал этой славой только Сам, и обладал ею по Своей Божественной природе. Теперь Он хочет, чтобы эта слава была явлена и в Его человеческом естестве. Для чего это необходимо? Чтобы Он мог через Свое человеческое естество поделиться этой славой с учениками, передать ее им, ввести их в нее.

Иисус прославил Отца среди людей и хочет теперь, чтобы среди людей же Отец прославил Его. Благодаря этому люди смогут познать Отца как *единого истинного Бога* и посланного Им Сына как Мессию-Христа. Отец дал Ему власть *над всякой плотью*, и теперь Он хочет всему, что дал Ему Отец, передать жизнь вечную, наполнить мир Своим присутствием и знанием об истинном Боге.

Жизнь вечная проистекает от познания Бога. В прологе Евангелия от Иоанна мы читали о том, что Свет истинный *в мире был, и мир чрез Него начал быть, и мир Его не познал* (Ин. 1:10). Иисус говорил иудеям: *Вы не знаете ни Меня, ни Отца Моего* (Ин. 8:19). Он предлагал им путь к познанию истины — через пребывание в Его слове (Ин. 8:31–32). Но они отказались от этого пути. Сейчас Иисус молится о том, чтобы, несмотря на сопротивление, которое встретила Его проповедь, плоды Его пребывания на земле распространились на всякую плоть.

Слова *Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа* некоторые толкователи воспринимают как авторский текст евангелиста, вставленный в молитву Иисуса в качестве пояснительного «комментария в скобках». Считают, что было бы странно, если бы Иисус, говоря о Себе в третьем лице, называл Себя «Иисусом Христом»⁶.

Сам текст Евангелия, однако, не дает оснований для такого предположения, поскольку фраза обращена к Отцу и является частью молитвы. Более того, она — отнюдь не «комментарий в скобках». В нескольких словах она суммирует все учение Иисуса, отраженное на страницах Евангелий:

⁶ Brown R. E. The Gospel according to John (XIII–XXI). P. 741, 752.



Моление
о чаше.
Эль Греко.
1605 г.

Все богатство христианского Откровения, вся глубина новозаветной истины здесь сконцентрированы в нескольких словах. В чем смысл жизни и тайна бытия? Судьба каждого человека зависит от того, как отвечает он на эти вопросы. И от того, насколько верны или ошибочны ответы, зависит само существование личности... Словами первосвященнической молитвы Господь утверждает, что смысл бытия — в вечной жизни. Приняв эту истину, каждый человек должен в соответствии с нею определить цель своего земного существования. Такой целью не может стать нечто преходящее и необязательное. Подлинной целью человеческого бытия должно быть то, что открывает жизнь вечную... В этих немногих словах заключена вся полнота Нового Завета, весь смысл истинно религиозного взгляда на жизнь. Жизнь вечна,

она не исчерпывается временным земным бытием. Чтобы войти в эту жизнь, нужно знать Бога. А Бога узнать невозможно иначе, как через посланного Им Иисуса Христа. Через общение с Богом во Христе мы входим в жизнь вечную, достигаем подлинной и конечной цели бытия⁷.

Выражение «всякая плоть» имеет библейские корни. Будучи типичным семитизмом, в еврейском языке оно обозначает весь род человеческий, иногда вместе со всем животным миром. В книге Бытия рассказывается о том, как *всякая плоть извратила путь свой на земле* (Быт. 6:12): здесь выражение «всякая плоть» относится к людям. Далее, в рассказе о потопе, то же выражение включает в себя людей и животных (Быт. 6:13, 19; 7:15–16; 8:17, 21–22). После того как земля обновилась водами потопа, Бог обещает Ною и его потомству: *Поставляю завет Мой с вами, что не будет более истреблена всякая плоть водами потопа* (Быт. 9:11).

Бог является источником жизни для всякой плоти: *Если бы Он... взял к Себе дух ее и дыхание ее, вдруг погибла бы всякая плоть, и человек возвратился бы в прах* (Иов 34:14–15). Бог слышит молитву, к Нему прибегает всякая плоть (Пс. 64:3). Псалмопевец молится о том, чтобы всякая плоть восхваляла святое имя Божие во веки (Пс. 144:21). А пророк Исаия предсказывает день, когда *явится слава Господня, и узрит всякая плоть спасение Божие* (Ис. 40:5). Этот день наступил, когда Бог послал в мир Своего Единородного Сына, Которому *дал власть над всякой плотью*. В Его Лице слава Господня была явлена, и всякая плоть узрела спасение.

⁷ Кирилл, митр. Слово пастыря. С. 335.

Некоторые комментаторы видят в выражении «всякая плоть» указание на то, что объектом церковной проповеди станут не только иудеи, но и язычники. Об этом говорит Иоанн Златоуст, который в первых стихах молитвы видит подтверждение добровольного характера искупительной смерти Иисуса на кресте:

Снова показывает нам, что Он не против воли идет на крест. Иначе как бы Он стал молиться о том, чтобы это сбылось, и называет крест славою не для самого только Распинаемого, но и для Отца? Так действительно и было: не Сын только прославился, но и Отец. До креста даже и иудеи не знали Его... а после креста прибежала (к Нему) вся вселенная... Этим показывает, что дело проповеди не ограничится одними иудеями, но прострется на всю вселенную, и полагает начало призванию язычников...⁸



⁸ *Иоанн Златоуст. Толкование на Евангелие от Иоанна. 80, 1 (PG 59, 433). Рус. пер.: С. 536–537.*



МОЛИТВА ОБ УЧЕНИКАХ

От молитвы обо «всякой плоти» Иисус обращается к молитве о тех, кого Отец дал Ему:

Я открыл имя Твое человекам, которых Ты дал Мне от мира; они были Твои, и Ты дал их Мне, и они сохранили слово Твое. Ныне уразумели они, что все, что Ты дал Мне, от Тебя есть, ибо слова, которые Ты дал Мне, Я передал им, и они приняли, и уразумели истинно, что Я исшел от Тебя, и уверовали, что Ты послал Меня. Я о них молю: не о всем мире молю, но о тех, которых Ты дал Мне, потому что они Твои. И все Мое Твое, и Твое Мое; и Я прославился в них. Я уже не в мире, но они в мире, а Я к Тебе иду.

Отче Святый! соблюди их во имя Твое, тех, которых Ты Мне дал, чтобы они были едино, как и Мы. Когда Я был с ними в мире, Я соблюдал их во имя Твое; тех, которых Ты дал Мне, Я сохранил, и никто из них не погиб, кроме сына погибели, да сбудется Писание. Ныне же к Тебе иду, и сие говорю в мире, чтобы они имели в себе радость Мою совершенную.

Я передал им слово Твое; и мир возненавидел их, потому что они не от мира, как и Я не от мира. Не молю, чтобы Ты взял их из мира, но чтобы сохранил их от

зла. Они не от мира, как и Я не от мира. Освяти их истиною Твоею; слово Твое есть истина. Как Ты послал Меня в мир, так и Я послал их в мир. И за них Я посвящаю Себя, чтобы и они были освящены истиною (Ин. 17:6–19).

Словосочетание «Ты дал Мне» повторяется здесь снова и снова. Сын Божий имеет власть над *всякой* плотью (Ин. 17:2), и Свою плоть Он отдает за жизнь *всего* мира (Ин. 6:51). Но не всякая плоть способна уверовать в Него, не весь мир способен вместить Его откровение. Есть те, которых Отец дал Ему, чтобы они стали объектом Его непосредственной проповеди и чтобы через Него они услышали то, что хочет сказать им Отец. Они принадлежали Отцу, Он выделил их из мира и отдал Своему Сыну.

Слова *они были Твои, и Ты дал их Мне* не следует понимать в том смысле, что Отец передал Сыну власть над Его учениками, отказавшись от этой власти в пользу Сына. *Ты дал Мне, потому что они Твои*: это значит, что они продолжают оставаться достоянием Отца даже после того, как Отец вручил их Сыну⁹.

Я открыл имя Твое. Чтобы понять смысл этих слов, необходимо вспомнить, что в Ветхом Завете откровение Бога человеку описывалось в терминах откровения ему священного имени Бога. Когда Бог посылает Моисея к народу израильскому, Моисей первым делом спрашивает, с каким именем он должен представить Бога народу. В ответ Бог открывает ему Свое имя: *И сказал Моисей Богу: вот, я приду к сынам Израилевым и скажу им: Бог отцов ваших послал меня к вам. А они скажут мне: как Ему имя? Что*

⁹ Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна. 81, 1 (PG 59, 437–438). Рус. пер.: С. 542–543.

Лоно
Авра-
амово.
Фреска.
1408 г.



сказать мне им? Бог сказал Моисею: Я есмь Сущий (אֲשֶׁר אֶהְיֶה *’āšer ’ehyē*¹⁰). И сказал: так скажи сынам Израилевым: Сущий (יְהוָה *Yahwē*) послал меня к вам (Исх. 3:13–14). Когда Моисей восходит на гору для встречи с Богом, откровение Божие выражается в том, что Бог проводит над ним Свою славу и торжественно провозглашает Свое священное имя יהוה *Yahwē* (Исх. 33:19). Это откровение имени «Сущий», или «Господь», отличается от того откровения, которое Бог дал Аврааму, Исааку и Иакову, знавшим Его под именем «Бог всемогущий», но не знавшим Его под именем «Господь» (Исх. 6:2–3).

Выше мы говорили о том, что неоднократно употребленное Иисусом по отношению к Себе словосочетание ἐγώ εἰμι (буквально: «Я есмь», «это Я») могло звучать как имя Божие יהוה *Yahwē* («Сущий», «Я есмь») или одно из родственных ему имен. Вполне возможно, что это имя Он имеет в виду, когда говорит, что открыл его человекам.

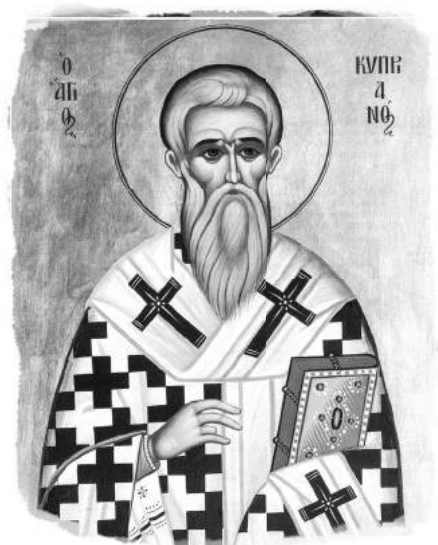
¹⁰ Букв.: «Я есмь Тот, Кто Я есмь».

Возможно также, что Он имеет в виду имя «Отец», которое в Его речи стало основным наименованием Бога: этим именем он Сам называл Бога и призывал учеников, обращаясь к Богу, называть Его Отцом (Мф. 6:9; Лк. 11:2). Наконец, вполне вероятно, что слова *открыл имя Твое человекам* не указывают на то или иное наименование Бога, будь то Сущий или Отец, а призваны подчеркнуть, что через Иисуса ученикам был открыт прямой доступ к Отцу, возможность говорить с Ним *лицом к лицу, как бы говорил кто с другом своим* (Исх. 33:11).

Ныне уразумели они, что все, что Ты дал Мне, от Тебя есть, ибо слова, которые Ты дал Мне, Я передал им, и они приняли, и уразумели истинно, что Я исшел от Тебя, и уверовали, что Ты послал Меня. Эта фраза построена на словах учеников: *Теперь видим, что Ты знаешь все и не имеешь нужды, чтобы кто спрашивал Тебя. Посему веруем, что Ты от Бога исшел* (Ин. 16:30). Этого весьма несовершенного исповедания веры, в котором Иисус не назван ни Богом, ни Мессией, оказывается достаточно, чтобы Иисус представил Своих учеников Отцу как уверовавших в Него.

Очевидно, что Он говорит здесь не столько о состоянии веры учеников на момент Его отшествия от них, сколько о том подвиге веры, который надлежит им совершить в будущем, после того как Святой Дух сойдет на них. Это особенно явствует из слов о ненависти мира к ученикам: эта ненависть еще не проявилась в полной мере (в Евангелиях мы не встречаем упоминаний о проявлениях ненависти к ученикам Иисуса при Его жизни). Но она проявится после смерти и воскресения Иисуса. Та ненависть, которая стала причиной Его смерти, перекинется на Его учеников и последователей.

Иисус напоминает Отцу, что Он сохранил всех, кого получил от Отца, *кроме сына погибели*. Изъятие сына погибели из числа тех, кого Отец дал Сыну, произошло во исполнение Писания, ибо *так написано, и так надлежало пострадать Христу* (Лк. 24:46). Сознание того, что события Его жизни и обстоятельства Его смерти предсказаны в Писании, было остро присуще Иисусу. В пророчествах Писания Он видел выражение воли Божией. Об Иуде Он сказал: *Но да сбудется Писание: ядущий со Мною хлеб поднял на Меня пядь свою* (Ин. 13:18).



Священно-
мученик
Киприан
Карфаген-
ский.
Икона

Чтобы они были едино, как и Мы. В этих словах с наибольшей силой и полнотой раскрывается учение о Церкви как общине тех, кому Бог вверил дар единства, принадлежащий Ему по природе. «Бог один, и один Христос, одна Церковь Его, и вера одна, и один народ, соединенный в единство тела союзом согласия», — говорит Киприан Карфагенский, подчеркивая, что условием сохранения дара единства является сохранение мира внутри христи-

анской общины¹¹. Дар единства, полученный от Отца через Сына Божия, ученики должны бережно хранить, так же как и оставленный им Сыном Божиим дар мира (Ин. 14:27).

Сверхъестественное, Божественное единство, которым обладает Бог внутри Себя, не имеет аналогов в человеческом сообществе: никакие естественные связи между

¹¹ Киприан Карфагенский. Книга о единстве Церкви. 23 (CSEL 3, 231). Рус. пер.: С. 306.

родственниками не могут служить подобием этого единства. И хотя в молитве к Отцу Иисус говорит только о единстве Сына с Отцом, сказанное им ранее об Утешителе дополняет картину, являя полноту Божественного триединства:

Об Отце, Сыне и Святом Духе написано: *И сии три суть едино* (1 Ин. 5:7). Кто же подумает, что это единство, основывающееся на божественной неизменяемости и соединенное с небесными таинствами, может быть нарушено в Церкви и раздроблено разногласием противоборствующих желаний? Нет, не хранящий такового единства не соблюдает закона Божия, не хранит веры в Отца и Сына, не держится жизни и спасения¹².

Единство Отца, Сына и Святого Духа, отмечает современный исследователь, не является единством закрытого типа подобно кругу или треугольнику: это «открытое, приглашающее и интегрирующее единство». К единству Святой Троицы может приобщиться «всякая плоть», найдя в Троице свою свободу, пространство для жизни и духовный дом¹³. По словам другого исследователя, суть молитвы Иисуса о единстве заключается в том, что верующие вовлекаются во взаимоотношения между Отцом и Сыном и через это — в трансцендентное бытие Отца и Сына на небесах¹⁴.

Иисус оставляет учеников в мире, который не познал и не принял Его, в мире, враждебном к Нему и Его проповеди. Он не просит Отца взять учеников из мира, но

¹² Киприан Карфагенский. Книга о единстве Церкви. 6 (CSEL 3, 215). Рус. пер.: С. 298.

¹³ Moltmann J. God in the World — the World in God. P. 375.

¹⁴ Akala A. J. The Son-Father Relationship. P. 209–210.

просит *сохранить их от зла*. Эти слова созвучны заключительному прошению молитвы «Отче наш»: *И не введи нас в искушение, но избавь нас от лукавого* (Мф. 6:13). Зло, выразителем которого является лукавый (диавол), действует в мире. И оно продолжает свое действие даже после того, как Иисус *победил мир* (Ин. 16:33).

К победе Иисуса над миром приобщаются те, кто веруют в Него и следуют Его заповедям. Но до тех пор, пока зло не будет окончательно побеждено и уничтожено и диавол не будет ввержен в озеро огненное (Откр. 20:10), зло сохраняет свою опасность для всех, в том числе для находящихся в непосредственной близости к Источнику абсолютного добра. Судьба «сына погибели» служит наглядным примером того, как зло действует в самой сердцевине спасительного дела, совершаемого Сыном Божиим, и диавол вторгается в среду тех, кого Бог дал Ему, изымая одного из числа двенадцати.

Как Ты послал Меня в мир, так и Я послал их в мир. В этих словах миссия учеников Иисуса в мире представлена как прямое продолжение миссии, с которой в мир был послан Сын Божий. И именно потому, что ученикам надлежит продолжить дело, порученное Отцом Сыну, им необходимо то единство, которым обладают Отец и Сын. Миссия Сына Божия в мире не могла бы осуществиться, если бы был возможен конфликт между Его волей и волей Отца, если бы между Отцом и Сыном возникли разногласия и противоречия. Условием успеха миссии учеников должно быть внутреннее единство церковной общины.

Иисус говорит, что «посвящает» Себя за учеников, и дважды просит Отца «освятить» их истиной. В обоих случаях в греческом тексте употреблен глагол *ἁγιάζω*, означающий и «освятить», и «посвятить» (от слова *ἅγιος* — «святой»), несущий важную богословскую нагрузку. Он

встречается в Евангелии от Иоанна всего четыре раза, из них один раз в беседе на празднике Обновления и три — в молитве после Тайной Вечери¹⁵. В беседе на празднике Обновления Иисус говорил о Сыне, *Которого Отец освятил и послал в мир* (Ин. 10:36). Здесь Сам Сын «посвящает» Себя за учеников, прося Отца освятить их¹⁶.

В Ветхом Завете идея освящения была связана с представлением об избрании на особое служение — священника (Исх. 40:13; Лев. 8:30) или пророка (Иер. 1:5). Освящение, или посвящение, также связано с жертвой (Втор. 15:19). Иисус совмещает в Себе служения священника и пророка, одновременно принося себя в жертву за всех людей. В Послании к Евреям говорится:

Сей, будучи сияние славы и образ ипостаси Его и держа все словом силы Своей, совершив Собою очищение грехов наших, воссел одесную величия на высоте, будучи столько превосходнее Ангелов, сколько славнейшее пред ними наследовал имя... За претерпение смерти увенчан славою и честью Иисус, Который не много был унижен пред Ангелами, дабы Ему, по благодати Божией, вкусить смерть за всех... Ибо и освящающий и освящаемые, все — от Единого; поэтому Он не стыдится называть их братьями, говоря: возведу имя Твое братьям Моим, посреди церкви воспою Тебя (Пс. 21:23). И еще: Я буду уповать на Него (2 Цар. 22:3). И еще: вот Я и дети, которых дал Мне Бог (Ис. 8:18). А как

¹⁵ Bauckham R. The Testimony of the Beloved Disciple. P. 266.

¹⁶ Об использовании глагола ἁγιάζω в Евангелии от Иоанна см., в частности: Tukai E. O. Determinism and Petitionary Prayer in John and the Dead Sea Scrolls. P. 129–131; Counet P. C. John, A Postmodern Gospel. P. 293.

дети причастны плоти и крови, то и Он также воспринял оные, дабы смертью лишить силы имеющего державу смерти, то есть диавола, и избавить тех, которые от страха смерти через всю жизнь были подвержены рабству (Евр. 1:3–4; 2:9, 11–15).

Этот насыщенный цитатами из Ветхого Завета текст имеет тематическое сходство с молитвой Иисуса из 17-й главы Евангелия от Иоанна. В ней тоже есть освящающий и освящаемые: Бог и люди, за которых Сын Божий приносит Себя в жертву. Он воспринял на Себя человеческую плоть, чтобы освятить всякую плоть. Он принимает смерть за людей, чтобы лишить силы диавола и избавить от его власти тех, кого Бог дал Ему.

Не случайно молитва об освящении учеников предваряется обращением «Отче Святой!» В Ветхом Завете Бог называется именами «Святой» (Пс. 21:4; Ис. 40:25); «Бог Святой» (Нав. 24:19; Ис. 5:16), «Святой Израилев» (Пс. 70:22; Ис. 12:6; 30:12, 15). Святость присуща Богу по естеству, она является Его неотъемлемым качеством. Поэтому *Святой имя Его* (Ис. 57:15).

Святость, которой Бог обладает в Самом Себе, должна передаться ученикам через Иисуса, посвящающего Себя за них, и через истину, которой Бог должен освятить их. Ранее Иисус возвещал ученикам очистительную силу слова Божия (Ин. 15:3), а теперь говорит Отцу: *Слово Твое есть истина*. В то же время истиной Он называет Себя (Ин. 14:6), а об Утешителе говорит как о «Духе истины» (Ин. 15:26). Можно предположить, что слова «освяти их истиною Твоею» имеют тринитарный характер, относясь к освящению учеников и через истину Отца, и через Сына, и через сошествие на них Святого Духа.



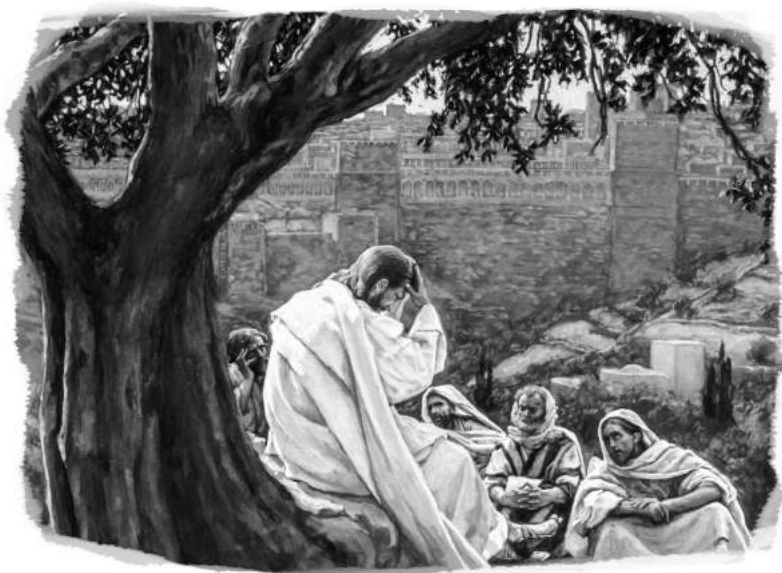
МОЛИТВА О ВЕРУЮЩИХ

От молитвы об учениках Иисус переходит к молитве о тех, кто уверует в Него по слову их, то есть о Своих будущих учениках и последователях. Ранее Иисус говорил: *Есть у Меня и другие овцы, которые не сего двора, и тех надлежит Мне привести: и они услышат голос Мой, и будет одно стадо и один Пастырь* (Ин. 10:16). Сейчас Он молится о том, чтобы единство, которое Он оставляет ученикам, перешло и всем последующим поколениям уверовавших в Него:

Не о них же только молю, но и о верующих в Меня по слову их, да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино, — да уверует мир, что Ты послал Меня. И славу, которую Ты дал Мне, Я дал им: да будут едино, как Мы едино. Я в них, и Ты во Мне; да будут совершены воедино, и да познает мир, что Ты послал Меня и возлюбил их, как возлюбил Меня. Отче! которых Ты дал Мне, хочу, чтобы там, где Я, и они были со Мною, да видят славу Мою, которую Ты дал Мне, потому что возлюбил Меня прежде основания мира (Ин. 17:20–24).

О грядущих поколениях Своих учеников и последователей Иисус говорит так, будто они присутствуют рядом

Иисус
Христос
с апо-
столами.
Дж. Тиссо.
1886–
1894 гг.



с Ним. Преодолевая пространство между настоящим и будущим, Он вмещает в Свою молитву всех тех, кто в течение веков будут приходить к вере благодаря миссионерским трудам апостолов и их преемников.

Просьба о единстве повторяется четыре раза в близких по смыслу формулах: *да будут все едино; да будут в Нас едино; да будут едино, как Мы едино; да будут совершены воедино*. Последнее выражение включает глагол *τελέω*, означающий «завершать», «заканчивать», «доводить до совершенства», «совершать», «выполнять». В начале молитвы этот глагол был употреблен в активном залоге: *Я прославил Тебя на земле, совершил (τελειώσας) дело, которое Ты поручил Мне исполнить* (Ин. 17:4). Сейчас тот же глагол звучит в пассивном залоге: *да будут совершены воедино (τετελειωμένοι εἰς ἓν)*, то есть приведены в то совершенство, которое имеет свое наивысшее выражение в единстве.

Единство, в свою очередь, напрямую вытекает из любви, которой Отец возлюбил Сына и которую Сын хочет

передать ученикам (*да любовь, которую Ты возлюбил Меня, в них будет*). О тесной связи между любовью и христианским совершенством апостол Иоанн говорит в Первом послании: *Если мы любим друг друга, то Бог в нас пребывает, и любовь Его совершенна есть в нас... Любовь до того совершенства достигает в нас, что мы имеем дерзновение в день суда, потому что поступаем в мире сем, как Он. В любви нет страха, но совершенная любовь изгоняет страх, потому что в страхе есть мучение. Боящийся несовершен в любви* (1 Ин. 2:12, 17–18).

Настойчивая просьба Иисуса о том, чтобы Отец сохранил Его последователей в единстве, вновь подчеркивает, что единство, о котором Он молится, не является плодом человеческих усилий. Это единство укоренено в Боге и передается людям прежде всего через Евхаристию. *Как послал Меня живой Отец, и Я живу Отцем, так и ядущий Меня жив будет Мною*, — говорил Иисус иудеям (Ин. 6:57). Отец является источником жизни для Сына, а Сын — для Своих учеников. Эта жизнь передается ученикам вместе с плотью и кровью Сына Божия, которую они вкушают в Евхаристии. Одновременно им передается дар единства, присущий Отцу и Сыну.

Дважды звучат формулы «Ты во Мне» и «Я в них», один раз «Я в Тебе». В условиях физического бытия меньшее оказывается внутри большего, но в духовной реальности пребывание одного в другом не означает ни субординации, ни поглощения одного другим. В человеческом сообществе единственной возможной формой пребывания одного в другом является пребывание зародыша в утробе матери. Эта аналогия была использована евангелистом Иоанном, когда он говорил о Единородном Сыне как «сущем в недрах Отчем» (Ин. 1:18). Сын пребывает в Отце, подобно тому

как зародыш пребывает в утробе матери. Таким же образом Сын Божий хочет взять в Свое «недро», внутрь Себя, тех, кто уверуют в Него.

Он исшел от Отца и возвращается к Отцу. Но исходил Он один, а вернуться хочет с теми, кого приобрел, пока был на земле: *Отче! которых Ты дал Мне, хочу, чтобы там, где Я, и они были со Мною*. Иисус говорит почти детским языком: решительное «хочу» (θέλω) напоминает манеру, в которой дети требуют у родителей, чтобы им позволили взять с собой в поездку любимые игрушки. Помимо того возвышенного смысла, который вытекает из представления о жертвенной любви Сына Божия, эти слова также свидетельствуют о глубокой человеческой привязанности Иисуса к Своим ученикам, — привязанности, которая позволяет Ему не просто просить, но дерзновенно требовать у Отца, чтобы ученики, прошедшие вместе с Ним по Его земному пути, остались при Нем и в Его будущей славе.

Слова «да уверует мир» и «да познает мир» свидетельствуют о том, что, несмотря на отторжение миром Иисуса, Его вести и Его учеников, Иисус не отторгает мир и не теряет надежды на то, что Его спасительное дело распространится на весь мир, выйдя за пределы той группы избранных, которых Отец дал Ему. Мир враждебен Иисусу, но Иисус не враждебен миру. Он избирает Своих учеников «от мира» (Ин. 15:19), но при этом оставляет их «в мире» (Ин. 17:11). Для чего? Чтобы они были «солью земли» и «светом мира» (Мф. 5:13–14), чтобы шли «по всему миру» и проповедовали Евангелие «всей твари» (Мк. 16:15).

Молитва завершается торжественным эпилогом, в котором вновь прошлое соединяется с будущим:

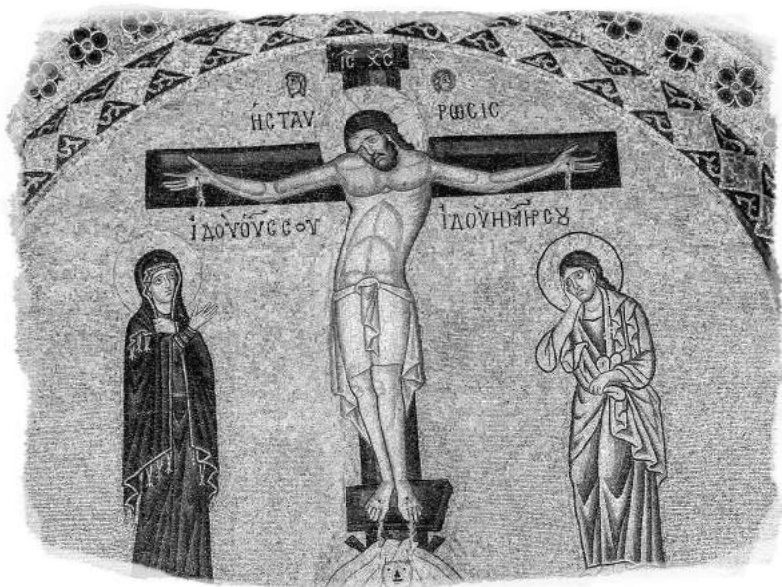
Отче праведный! и мир Тебя не познал; а Я познал Тебя, и сии познали, что Ты послал Меня. И Я открыл им имя Твое и открою, да любовь, которую Ты возлюбил Меня, в них будет, и Я в них (Ин. 17:25–26).

Говоря о посвящении Себя и освящении учеников, Иисус назвал Отца *ἅγιος* («святый»). Теперь он называет Его *δίκαιος* («праведный», «справедливый»), что соответствует еврейскому *רַחֵם* *ṣaddīq*. Этим словом царь Давид выражал идею Божественной справедливости: *Бог — судия праведный* (Пс. 7:12); *Ибо Ты производил мой суд и мою тяжбу; Ты воссел на престоле, Судия праведный* (Пс. 9:5). Этим же словом Потомок Давида, обетованный Мессия, выражает полное подчинение воле Отца, согласие с Его «судом», по приговору которого Он должен умереть, чтобы дать людям вечную жизнь.



Несение
креста.
Ф. А. Мол-
лер. 1869 г.

Распятие.
Мозаика.
XI в.



Через Свое учение и служение Иисус открыл имя Отца ученикам, но теперь Ему предстоит открыть его им по-иному — через Свои страдания, смерть и воскресение.

В том, что ожидает Его в ближайшие часы, Иисус видит не только справедливость Отца, но и Его любовь, в которой Он не сомневается ни на мгновение. Он просит, чтобы эта любовь пребывала в Его учениках и чтобы Он Сам, разлучившись с ними физически, духовно остался в них.

В последних словах молитвы Иисус, идущий на казнь, выражает Свою последнюю волю.

17-я глава Евангелия от Иоанна в течение многих веков воспринималась как содержащая законченное и цельное изложение учения о единстве Церкви. В V веке, размышляя над словами молитвы Иисуса о единстве верующих (Ин. 17:20–21), Кирилл Александрийский развивал учение

о том, что единство верующих в лоне единой Церкви является образом единства, существующего между Лицами Святой Троицы:

Какое же это прошение и в чем оно состоит? Чтобы, говорит, одно были, как Ты, Отче, во Мне и Я в Тебе, да в Нас одно будут. Итак, просит союза любви, единомыслия и мира, — союза, приводящего верующих к духовному единству, так что согласное во всем и нераздельно единодушное единение отражает черты природного и существенного единства, мыслимого в Отце и Сыне. Впрочем, этот союз любви между нами и сила единомыслия отнюдь, конечно, не доходят до такой нераздельности, какую имеют Отец и Сын, сохраняя единство в Божестве сущности. Здесь мыслится единство природное истинное и созерцаемое в самом существовании, а там — внешний вид и подражание истинному единству¹⁷.

Для Кирилла Александрийского единство Святой Троицы представляет прежде всего нравственный пример для христиан:

В пример и образ нераздельной любви, согласия и единства, мыслимого в единодушии, Христос, взяв существенное единство, какое Отец имеет с Ним, а Он со Своей стороны с Отцом, желает объединиться некоторым образом и нам друг с другом, очевидно, так же, как Святая и Единосушая Троица, так что одним мыслится все тело Церкви, восходящее

¹⁷ Кирилл Александрийский. Толкование на Евангелие от Иоанна. 11, 11 (PG 74, 556). Рус. пер.: С. 753.

во Христе чрез слитие и соединение двух народов¹⁸ в состав нового совершенного... Это и совершенно тем, что уверовавшие во Христа имеют единомушие между собою и усвоили как бы одно сердце чрез всецелое сходство в религии, послушание в вере и добродюбивый ум... Образ Божественного единства и существенное тождество Святой Троицы, как и совершеннейшее взаимопроникновение, должно находить отражение в единении единомыслия и единомуших верующих¹⁹.

Впрочем, речь идет не только о нравственном и духовном единомыслии верующих, но и о природном единстве членов Церкви Христовой. Главным фактором этого единства Кирилл Александрийский считает Евхаристию — причастие Плоти и Крови Христа, делающее христиан единым церковным телом:

Единородный определил некоторый изысканный подобающей Ему премудростью и советом Отца способ к тому, чтобы и сами мы сходились и смешивались в единство с Богом и друг с другом, хотя и отделяясь каждый от другого душами и телами в особую личность, именно (такой способ): в одном теле, очевидно Своем собственном, благословляя верующих в Него посредством таинственного причастия, делает их сотелесными как Ему Самому, так и друг другу. Кто в самом деле мог бы разделить и от природного единения друг с другом отторгнуть тех, кто

¹⁸ Имеются в виду иудеи и язычники.

¹⁹ *Кирилл Александрийский. Толкование на Евангелие от Иоанна. 11, 11 (PG 74, 557). Рус. пер.: С. 754.*

посредством одного святого тела связаны в единство со Христом? Поэтому и Телом Христовым называется Церковь, а мы — отдельные члены...²⁰

Единство христиан через причастие Плоти и Крови Христа неотделимо от их единства через единение в Святом Духе:

Относительно же единения в Духе скажем опять, что все, одного и того же приняв Духа, разумею Святого, соединяемся некоторым образом и друг с другом и с Богом... Как сила святой Плоти делает сотелесными тех, в ком она будет, таким точно, думаю, образом единый во всех нераздельно живущий Дух Божий приводит всех к единству духовному... Итак, одно все мы в Отце и Сыне и Святом Духе, одно разумею по тождеству свойств, и по однообразию в религии и общению со Святой плотью Христа, и по общению с одним и тем же Святым Духом²¹.

Изложенное здесь учение, с точки зрения Церкви, отнюдь не является массивной богословской надстройкой над изначально более простым и составленным из метафор базисом, каковым, по мнению многих исследователей, является молитва Иисуса, переданная в 17-й главе Евангелия от Иоанна. Напротив, это учение естественным образом вытекает из слов молитвы и предшествующей ей беседы с учениками.

²⁰ Кирилл Александрийский. Толкование на Евангелие от Иоанна. 11, 11 (PG 74, 560). Рус. пер.: С. 755–756.

²¹ Там же (PG 74, 561). Рус. пер.: С. 756–757.

Единство, которым Церковь обладает в силу полученного ею от Христа дара, функционирует как на вселенском, так на местном уровне. И хотя в административном отношении Вселенская Церковь делится на местные Церкви, а каждая местная Церковь состоит из множества «приходов» (общин, храмов), каждая местная церковная община обладает всей полнотой единства и имеет все необходимое для того, чтобы соединять верующего с Христом. В каждом храме, где совершается Евхаристия, верующие через принятие Тела и Крови Христа соединяются в единое тело и общаются благодати Святого Духа. Так в жизни общины реализуется последняя воля Иисуса Христа: *Да будут совершены воедино* (Ин. 17:23).

Каким образом изложенное учение о единстве Церкви соотносится с реальностью церковной жизни? Удалось ли ученикам и последователем Иисуса Христа воплотить в жизнь то, о чем Он молился в последние минуты перед арестом?

Даже самый поверхностный взгляд на мировое христианство в том виде, в каком оно существует сегодня, не может не отметить наличия в мире множества конфессий, именующих себя христианскими, но находящимися вне евхаристического общения одна с другой. Между этими конфессиями ведется многовековая полемика, иногда выливающаяся в вооруженное противостояние и насилие. Конфликт между католиками и протестантами в Северной Ирландии, унесший множество жизней, — лишь один из многих имевших место в истории и не изжитых до сего дня примеров такого противостояния.

Между христианами разных конфессий ведется богословская полемика, затрагивающая самые разные вопросы — от исхождения Святого Духа (постоянный пункт

полемики между католиками и православными) до различных вопросов, касающихся церковного устройства и учения о таинствах. К этим расхождениям в последние десятилетия прибавились относящиеся к сфере нравственности: некоторые протестантские общины находят богословское оправдание и даже преподают «церковное благословение» таким формам сожителства (однополые союзы), которые в традиционных конфессиях воспринимаются как неприемлемые и греховные.

Понятие «христианство» ныне существует в виде некоего зонтичного бренда, позволяющего выпускать самые разные продукты под одной и той же маркой. На религиозном рынке различные христианские конфессии нередко находятся в состоянии активной конкуренции — даже в той ситуации, когда, казалось бы, они должны были бы сплотиться перед лицом опасного внешнего врага. В лучшем случае солидарность между представителями разных конфессий выражается в благотворительных акциях одной конфессии в пользу другой, в обмене поздравлениями или соболезнованиями между лидерами конфессий, в участии в совместных конференциях и диалогах.

Соответствует ли эта картина последней воле Основателя христианства? Очевидно, что нет. Единство, о котором Он молился, выражается не в конференциях и симпозиумах, а в том, что Кирилл Александрийский назвал «изысканным», одному Христу подобающим способом объединять людей: в совместном причащении Тела и Крови Христа на Евхаристии. Там, где утрачивается евхаристическое единство, человеческая воля, ставшая причиной этого, вступает в неумолимое противоречие с волей Божией.

С богословской точки зрения единство Церкви не утрачивается при отпадении от нее отдельных членов или целых

групп, подобно тому как единство апостольской общины не утратилось, когда от нее отпал Иуда. Этот взгляд, выраженный с предельной четкостью Киприаном Карфагенским еще в III веке, сохраняет актуальность в богословии Православной и Католической Церквей при всех нюансах, которые были привнесены в него реальностью. Согласно Киприану, добрые люди не могут отделиться от Церкви: от нее отделяются только волки, псы и змеи. И «надо радоваться, когда люди, подобные им, отделяются от Церкви, чтобы своей свирепой и ядовитой заразой не погубили голубей и овец Христовых». Отделившиеся от Церкви — это те, о которых апостол Иоанн сказал: *Они вышли от нас, но не были наши: ибо если бы они были наши, то остались бы с нами* (1 Ин. 2:19). По словам Киприана, «ереси происходили и происходят часто оттого, что строптивый ум не имеет в себе мира и сеющее раздор вероломство не держится единства». Но отделение еретиков от Церкви не что иное, как отделение плевелов от пшеницы²².

На основании этого взгляда в православной и католической традициях сохраняется твердое убеждение в том, что, несмотря на все существующие в христианском мире разделения, основанная Христом Церковь остается единой. Официальный документ Русской Православной Церкви гласит: «Православная Церковь есть истинная Церковь Христова, созданная Самим Господом и Спасителем нашим, Церковь утвержденная и исполняемая Духом Святым... Она есть Единая, Святая, Соборная (Кафолическая) и Апостольская Церковь»²³. Подобные самоопределения

²² Киприан Карфагенский. Книга о единстве Церкви. 9–10 (CSEL 3, 217–218). Рус. пер.: С. 299–300).

²³ Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославиям. 1, 1. С. 305.

мы находим также в официальных документах Католической Церкви: «Единственная Церковь Христова... та, которую наш Спаситель по воскресении Своем поручил пасти Петру, и ему же и другим апостолам вверил ее распространение и управление... Эта Церковь, основанная и устроенная в мире как общество, пребывает в (*subsistit in*) Католической Церкви, управляемой Преемником Петра и епископами, находящимися в общении с ним»²⁴.

В настоящей книге мы не можем вдаваться в разбор полемики между православными и католиками по экклезиологическому вопросу, а также многочисленных оговорок и разъяснений, которыми приведенные взаимоисключающие самоопределения сопровождаются в трудах православных и католических богословов. Мы можем лишь констатировать, что и с православной, и с католической точек зрения единство Церкви не утрачено, хотя границы Церкви определяются в двух традициях по-разному.

Сложнее обстоит дело с протестантским сообществом. Современный протестантизм представляет собой настолько многообразную группу общин, что само понятие «протестантизм», в свою очередь, давно уже превратилось в зонтичный бренд (чего нельзя сказать о понятиях «католичество» и «православие»). Во многих протестантских деноминациях бытует размытое представление о Церкви как совокупности различных ветвей, выросших из общего ствола. Эта так называемая «теория ветвей» никогда не принималась ни католиками, ни православными.

В середине XX века в христианском мире началось движение за восстановление единства, зародившееся сначала в протестантской среде, но затем включившее также

²⁴ Lumen Gentium. 8. Цит. по: Катехизис Католической Церкви. 816. С. 205.

католиков и православных. Была развернута широкая программа, направленная на сближение христиан разных конфессий. Эта программа помогла христианам разных направлений лучше узнать друг друга, избавиться от предубеждений, перейти от ситуации постоянного — то затухающего, то снова вспыхивающего — конфликта к мирному сосуществованию и даже некоторой взаимной заинтересованности.

Однако движение не приблизило христиан к той цели, ради которой создавалось: восстановлению между ними евхаристического единства. Этого единства невозможно достичь лишь человеческими усилиями: оно является даром Божиим. И оно не может быть достигнуто за счет административного слияния общин, отличающихся между собой в вероучительных и нравственных вопросах. Только единство веры может стать основой для воссоединения в единой Евхаристии.

Церковь вслед за своим Основателем молится о том, чтобы к таинственному и невыразимому единству, которым она обладает по образу единства между Отцом и Сыном, вернулись все отпавшие от него по разным причинам христианские общины.



Заключение

Евангелие от Иоанна не просто существенным образом дополняет то, что мы узнаем об Иисусе из трех синоптических Евангелий. По сути, оно открывает новые горизонты во взгляде на Его жизнь и учение. С самых первых слов этого Евангелия автор выводит читателя за пределы земной истории Иисуса из Назарета, помещая эту историю в перспективу вечного Божественного бытия и говоря об Иисусе как предвечном Слове Божиим, принявшем человеческую плоть и пришедшем в мир. Если евангелисты-синоптики с самого начала своих повествований описывают события, происходившие на земле, и через образ Человека Иисуса постепенно раскрывают образ Сына Божия, то для Иоанна исходной позицией является утверждение о том, что Иисус — Бог воплотившийся.

Данное основополагающее утверждение затем последовательно раскрывается во всем корпусе Иоанновых писаний, включающем помимо Евангелия три послания и Апокалипсис. Этот корпус обладает цельностью и богословской завершенностью. По своей богословской значимости он сопоставим с корпусом Павловых посланий, от которого отличается тем, что принадлежит реальному очевидцу земной жизни Иисуса.

Синоптические Евангелия, по мнению большинства ученых, основаны на изречениях и преданиях, в течение некоторого времени бытовавших изолированно одно от другого и лишь на каком-то этапе — раньше или позже — соединенных в связное повествование. Евангелие от Иоанна отличается значительно большей композиционной цельностью и последовательностью развития. Иоанн не ставит



Иоанн
Богослов.
Икона.
XVII в.

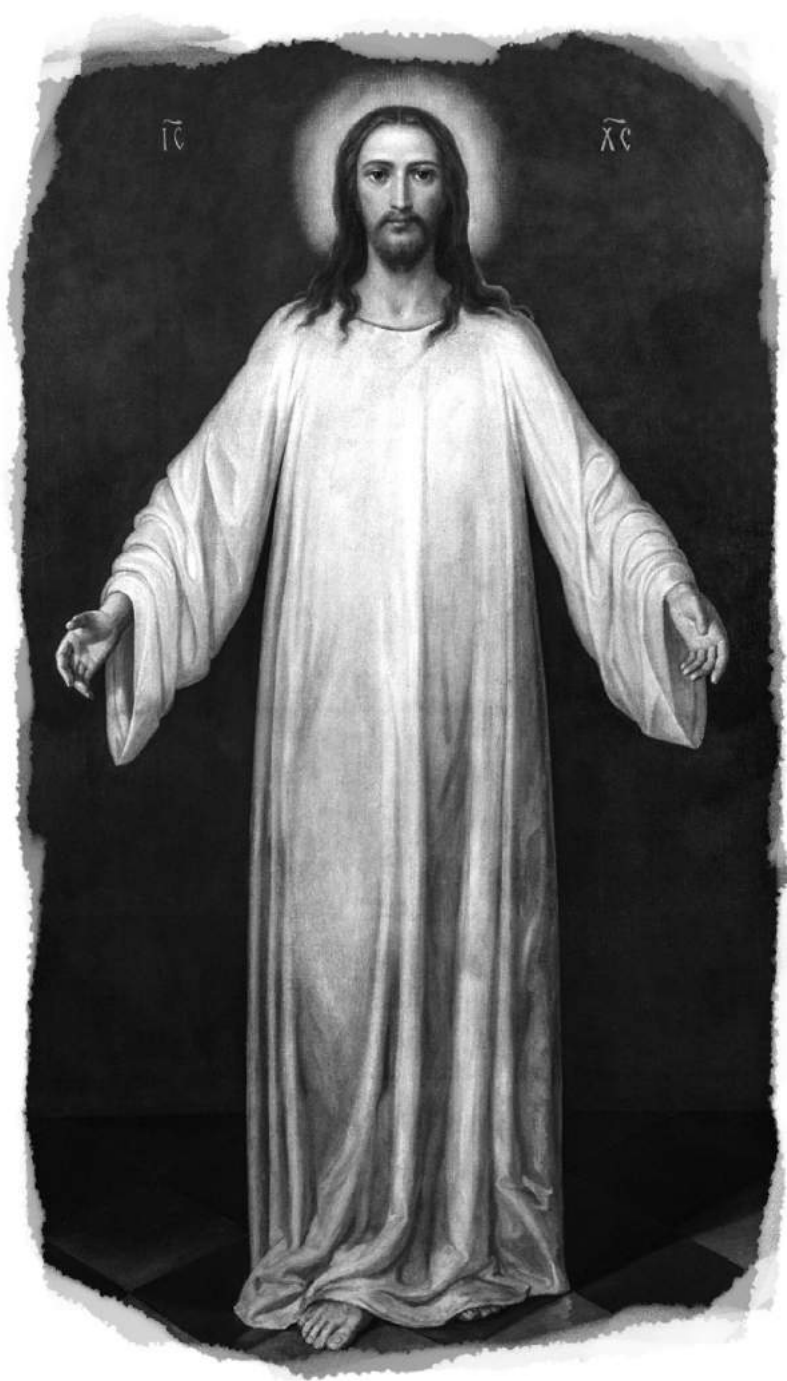
перед собой задачу собрать все доступные ему предания: он опускает существенную часть материала, вошедшего в синоптические Евангелия¹, и из имеющихся преданий об Иисусе выбирает только то, что считает необходимым, однако выбранные эпизоды представляет гораздо более подробно, чем это сделали бы синоптики². Его интересует не столько набор изречений и фактов, сколько их богословское осмысление.

Будучи очевидцем событий, Иоанн является и их интерпретатором. Уже в прологе этого Евангелия мы узнаем о том, что речь в нем пойдет о Слове, Которое изначально *было у Бога* и без Которого *ничто не начало быть, что начало быть* (Ин. 1:1–3). О Нем говорится как о *Свете истинном, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир* (Ин. 1:9). Из следующего рассказа — о том, как Иисус пришел к Иоанну Крестителю, — мы узнаем, что Иисус — это *Агнец Божий, Который берет на Себя грехи мира* (Ин. 1:29).

Шаг за шагом, последовательно и поступательно Иоанн вводит богословские понятия, которые позволяют читателю осмыслить евангельскую историю в общем контексте

¹ Как отметил еще сто лет назад один из исследователей Евангелия от Иоанна (*Hayes D. A. John and His Writings*. P. 82–88), в этом Евангелии, в отличие от синоптических, не упоминаются ни одержимые демонами, ни прокаженные, ни книжники, ни саддукеи, ни мытари, ни дети; в нем отсутствуют многие ключевые моменты синоптической истории Иисуса; отсутствуют притчи и большинство чудес.

² *Windisch H. John's Narrative Style*. P. 26.



Иисус
Христос
в белом
хитоне.
Икона.
Священ-
номученик
Серафим
(Чичагов).
XX в.

истории человечества. Эта история начинается с сотворения неба и земли, описанного в первых стихах книги Бытия, и заканчивается описанным в Апокалипсисе появлением «нового неба и новой земли» после того, как *прежнее небо и прежняя земля миновали* (Откр. 21:1). Бытие вечного Бога и Его Единородного Сына находится за пределами этой истории, протекающей во времени и пространстве. Но Иоанн в своем повествовании показывает, как вечное бытие Бога входит в человеческую историю благодаря тому, что *Слово стало плотью, и обитало с нами* (Ин. 1:14).

Кроме того, Евангелие от Иоанна соединяет историю земной жизни Иисуса с историей Церкви через раскрытие тех богословских истин, которые лежат в основе бытия Церкви. Парадоксальным образом в этом Евангелии отсутствуют рассказы о крещении Иисуса от Иоанна в Иордане и о том, как на Тайной Вечере Иисус преподал ученикам Свои Тело и Кровь под видом хлеба и вина. При этом именно благодаря Евангелию от Иоанна в значительной степени сформировалось учение о двух главных таинствах Церкви — Крещении и Евхаристии. Темы воды и хлеба ни в одном другом Евангелии не раскрыты с такой полнотой.

Наибольшую близость к синоптическим повествованиям Евангелие от Иоанна обнаруживает в той части, где речь идет о последних часах земной жизни Иисуса, — о суде над Ним, Его страданиях и смерти на кресте. Однако и здесь четвертое Евангелие вносит существенные коррективы в картину, воссоздаваемую по рассказам синоптиков.

Об этом будет подробно сказано в книге «Смерть и воскресение» — заключительном томе серии «Иисус Христос. Жизнь и учение». В ней наряду с соответствующим синоптическим материалом будут рассмотрены последние четыре главы Евангелия от Иоанна.

Библиография³

I. СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ ВЕТХОГО И НОВОГО ЗАВЕТА

Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 1988.

Aland K. Synopsis quattuor Evangeliorum / editio tertia decima revisa. Stuttgart, 1988 (3. Druck).

Biblia Hebraica Stuttgartensia / ediderunt K. Elliger et W. Rudolph: Adjuvantibus H. Bardke et al. Textum Masoreticum curavit H. P. Rüger. Stuttgart, 1990.

Novum Testamentum graece. Cum apparatu critico curavit Eberhard Nestle. Novis curis elaboraverunt Ewrin Nestle et Kurt Aland / editio vicesima quinta. London, 1975.

Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes / edidit A. Rahlfs. Duo volumina in uno. Stuttgart, 1979.

II. ТВОРЕНИЯ ОТЦОВ И УЧИТЕЛЕЙ ЦЕРКВИ

Августин

О согласии евангелистов: *De consensu evangelistarum* // PL 34, 1041–1230. *Русский перевод: Августин, блж.* О согласии евангелистов // Творения. Ч. 10. К., 1906.

Против прелюбодеев: *De coniugiis adulterinis* // PL 40, 451–486.

Толкование на Евангелие от Иоанна: *In Ioannis Evangelium* // PL 35.

Амвросий Медиоланский

Письмо к Студию: *Epistola* 25 PL 16, 1039–1042.

Амфилохий Иконийский

О правой вере: *De recta fide* // *Amphilochii Iconiensis. Opera*. CCSG 3. Louvain, 1978. *Русский перевод: Восточные Отцы и учителя Церкви IV века. Антология.* М., 2000. Т. 2. С. 408–409.

³ В Библиографию включены только печатные издания, цитированные в настоящей книге.

Апостольские постановления

Апостольских постановления: *Didascalia apostolorum* // SC 320, 329, 336.

Василий Великий

Беседа 13: *Homilia 13, exhortatoria ad sanctum baptismum* // PG 31.

Col. 424–444. *Русский перевод: Василий Великий, свт.* Беседа 13: Побудительная к приятию святого Крещения // Творения. М., 1846. Т. 4. С. 224–242.

Беседы на Шестоднев: *Homiliae IX in Hexaemeron* // PG 29, 3–208.

Русский перевод: Василий Великий, свт. Беседы на Шестоднев // Творения. М., 1845. С. 1–174.

О Святом Духе = О Святом Духе, к Амфилохию, епископу Иконийскому: *De Spiritu Sancto*. PG 32, 67–217. *Русский перевод: Василий Великий, свт.* О Святом Духе, к св. Амфилохию, еп. Иконийскому // Творения. М., 1847. Т. 3. С. 231–356.

Письмо 38, Григорию брату о различии сущности и ипостасей: *Epistula 38, Gregorio fratri de discrimine essentiae et hypostasis* // PG 32, 325–340. *Русский перевод: Василий Великий, свт.* Письмо 38. К Григорию брату // Творения. М., 1847. Т. 6. С. 92–105.

Григорий Богослов

Слова 1–3: *Grégoire de Nazianze. Discours 1–3* / ed. J. Bernardi. SC 247. Paris, 1978; Слова 27–31: *Grégoire de Nazianze. Discours 27–31* / ed. P. Gallay, M. Jourjon // SC 250. Paris, 1978; Слова 38–41: *Grégoire de Nazianze. Discours 38–41* / ed. C. Moreschini, P. Gallay // SC 358. Paris, 1990.

Стихотворения догматические: *Carmina dogmatica* // PG 37, 397–522. *Русский перевод: Григорий Богослов, свт.* Догматические поэмы / пер., коммент. Т. Г. Сидаш. СПб., 2012. С. 5–108.

Григорий Нисский

Большое огласительное слово: *Oratio catechetica magna* // PG 45, 9–105. *Русский перевод: Творения. М., 1862. Ч. 4. С. 1–110* (Творения святых отцов в русском переводе. Т. 40. Кн. 3.)

К Авлавию, о том, что не три Бога: *Ad Ablabium quod non sint tres dii* // PG 45, 115–136; GNO. Т. 3. Pt. 1. P. 47–52. *Русский перевод: Творения. М., 1862. Ч. 4. С. 111–132.* (Творения святых отцов в русском переводе. Т. 40. Кн. 3.)

Диадох, епископ Фотики

Слово подвижническое: *De perfectione spirituali* // PG 65, 1167–1212. *Русский перевод: Диадох, еп. Фотики.* Подвижническое слово // Добротолюбие. М., 1900. Т. 3. С. 8–74.

Дидахи

Дидахи (Учение двенадцати апостолов) // SC 248. *Русский перевод: Учение двенадцати апостолов* // Писания мужей апостольских. Рига, 1994. С. 17–38.

Дидим Слепец

Толкование на Екклесиаст. *Didymos der Blinde.* Kommentar zum Ecclesiastes / ed. J. Kramer, B. Krebber // *Papyrologische Texte und Abhandlungen.* 16. Bonn, 1972.

Епифаний Кипрский

Панарион: *Ephraimius.* Anchoratus und Panarion / ed. K. Holl // GC S25. Leipzig, 1915; GC S31. Leipzig, 1922. *Русский перевод: Епифаний Кипрский, свт.* На 80 ересей Панарий, или Ковчег // Творения. М., 1863–1885. Ч. 1–5.

Ерм

Пастырь: *Pastor* // SC 53. *Русский перевод: Ерм.* Пастырь // Писания мужей апостольских / пер. прот. П. Преображенского. Рига, 1994. С. 198–285.

Игнатий Богоносец

Послание к Римлянам: *Epistula ad Romanos.* *Ignace d'Antioche. Polycarpe de Smyrne.* Lettres. Martyre de Polycarpe / ed. P. T. Camelot. Paris, 1969 // SC 10, 124–139.

Послание к Филадельфийцам: *Epistula ad Philadelphienses.* *Ignace d'Antioche. Polycarpe de Smyrne.* Lettres. Martyre de Polycarpe / ed. P. T. Camelot. Paris, 1969 // SC 10, 140–153.

Русский перевод: Игнатий Богоносец, свт. Послания // Писания мужей апостольских / пер. прот. П. Преображенского. Рига, 1994.

Иустин Философ

Первая апология: *Apologia prima pro Christianis* // PG 6, 328–440. *Русский перевод: Иустин Мученик, св.* Первая апология // Творения / пер. прот. П. Преображенского. М., 1892, 1995⁹. С. 31–104.

Иероним Стридонский

Диалог против Пелагиан: *Dialogus adversus Pelagianos* // PL 23, 495–590.

Иоанн Дамаскин

Точное изложение православной веры: *Expositio fidei* // SC 535, 540. *Русский перевод: Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. М., 1992.

Иоанн Златоуст

Беседы на Евангелие от Иоанна: *Homiliae in Ioannem* // PG 59. *Русский перевод: Иоанн Златоуст, свт.* Творения. СПб., 1902. Т. 8. Кн. 1–2.

Толкование на пророка Исаию: *In Isaiam prophetam interpretatio S. Ioannis Chrysostomi. Venetiis, 1887. Русский перевод: Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на пророка Исаию // Творения: В 12 т. СПб., 1900. Т. 6. Кн. 1. С. 1–442.

Толкование на святого Матфея-евангелиста: *Homiliae in Mattheum, 1–90* // PG 57–58. *Русский перевод: Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на святого Матфея-евангелиста // Творения. СПб., 1901. Т. 7. Кн. 1–2.

Ириней Лионский

Против ересей: *Adversus haereses. Libri I–V* // SC 263–264, 293–294, 210–211, 100, 152–153. *Русский перевод: Ириней Лионский, сицмч.* Творения / пер. прот. П. Преображенского. СПб., 1900. М., 1996^р.

Исаак Сирин

Слова подвижнические: *Mar Isaacus Ninivita. De perfectione religiosa* / ed. P. Bedjan. Paris, 1909. *Русский перевод: Аввы Исаака Сириянина Слова подвижнические* / пер. под ред. С. И. Соболевского. Сергиев Посад, 1911.

Второе собрание: *The Second Part. Chapters IV–XLI* / ed. S. P. Brock // CSCO 554–555. *Русский перевод: Исаак Сирин, прп.* О Божественных тайнах и о духовной жизни: Новооткрытые тексты / пер. митр. Илариона (Алфеева). СПб., 2003.

Киприан Карфагенский

Книга о единстве Церкви: *De unitate Ecclesiae* // CSEL 3, 207–233. *Русский перевод: Отцы и учителя Церкви III в. М., 1996. Т. 2. С. 295–308.*

Письмо 71. К Квинту, о крещении еретиков: *Epistula 71* // CSEL 3, 771–774. *Русский перевод: Киприан Карфагенский, свт.* Письмо к Квинту, о крещении еретиков // Творения. К., 1891. Т. 1.

С. 325–328 (в русском дореволюционном переводе данное письмо имеет номер 58).

Кирилл Александрийский

Толкование на Евангелие от Иоанна: *Expositio sive Commentarius in Ioannis Evangelium*. PG 73–74. *Русский перевод: Кирилл Александрийский, свт.* Толкование на Евангелие от Иоанна // Творения. М., 2001. Т. 2. С. 431–793; 2002. Т. 3. С. 4–907.

Максим Исповедник, прп.

Слово подвижническое: *Liber asceticus* // PG 90, 911–956.

Главы о богословии и Домостроительстве воплощения Сына Божия: *Capita theologiae et oeconomiae* // PG 90, 1083–1176. *Русский перевод: Максим Исповедник, прп.* Главы о богословии и о домостроительстве Воплощения Сына Божия // Творения. М., 1993. Кн. 1. С. 215–256.

Книга недоуменных вопросов: *Ambiguorum Liber* // PG 91, 1031–1418.

Ориген

Беседы на Евангелие от Луки: *Homiliae in Lucam* // PG 13, 1801–1902.

Беседы на Песнь Песней: *Homiliae in Canticum Canticorum* // GCS 33, 26–60.

О молитве: *De oratione libellus* // PG 11, 415–562. *Русский перевод: Ориген.* О молитве / пер. Н. И. Корсунского // *Ориген.*

О молитве. Увещание к мученичеству. СПб., 1897. С. 6–164.

Толкование на Евангелие от Иоанна: *In Ioannem commentariorum* // GCS 10.

Симеон Новый Богослов

Гимны: *Hymnes*. *Hymnes* // SC 156, 174, 196. *Русский перевод: Симеон Новый Богослов, прп.* Божественные гимны // Творения. Сергиев Посад, 1993. Т. 3.; *Симеон Новый Богослов, прп.* «Прииди, свет истинный». Избранные гимны в стихотворном переводе / пер. игум. Илариона (Алфеева). СПб., 2000.

Слова нравственные // SC 122 (Theol. 1–3; Eth. 1–3); 129 (Eth. 4–15). *Русский перевод: Слова преподобного Симеона Нового Богослова в переводе на русский язык с новогреческого еп. Феофана.* М., 1890–1892. Вып. I–II.

Тертуллиан

О крещении: *De baptismo* // CCSL 1, 288. *Русский перевод: Тертуллиан. О крещении* // Избранные сочинения. М., 1994. С. 93–105.

Феодор Мопсуестийский

На Евангелие от Иоанна: *Commentarius in Evangelium Ioannis Apostoli* // PG 66, 728–786.

III. ДРУГИЕ ИСТОЧНИКИ

Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 4. Записки из мертвого дома. Л., 1972.

Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 28. Кн. 1. Письма 1832–1859. Л., 1985.

Евсевий Кесарийский (Памфил). Церковная история. М., 1993.

Иосиф Флавий. Иудейские древности. Иудейская война. Против Апиона. М., 2011.

О цели жизни нашей христианской. Беседа преподобного Серафима Саровского с Н. А. Мотовиловым. Киево-Печерская лавра, 2013.

Плиний Младший. Письма. М., 1982.

Порфирий. Жизнь Плотина: *Vita Plotini* / ed. P. Henry, H.-R. Schwyzler. — *Plotini opera*. Leiden, 1951. Vol. 1 (*Museum Lessianum. Series philosophica* 33). P. 1–41.

Толстой А. Н. Исповедь // Полное собрание сочинений: в 90 т. Т. 23. М., 1957. С. 1–59.

Филон Александрийский. О том, что Бог неизменяем: *Quod Deus sit immutabilis* // *Philonis Alexandrini Opera*. В., 1897, 1962^г. Vol. 2. P. 56–93.

Филон Александрийский. О сотворении мира: *De opificio mundi* / ed. L. Cohn // *Philonis Alexandrini Opera*. В., 1896, 1962^г. Vol. 1. P. 1–60.

Филон Александрийский. О смешении языков: *De confusione linguarum* / Hrsg. P. Wendland // *Philonis Alexandrini Opera*. В., 1897, 1962^г. Vol. 2. P. 229–267.

- Филон Александрийский. О том, кто наследует Божественное: *Quis rerum divinarum heres sit* / ed. P. Wendland // *Philonis Alexandrini Opera*. В., 1898, 1962^г. Vol. 3. P. 1–71.
- Филон Александрийский. Аллегии законов: *Legum allegoriarum libri I–III* / ed. L. Cohn // *Philonis Alexandrini Opera*. В., 1896, 1962^г. Vol. 1. P. 61–169.
- Филон Александрийский. О сновидениях: *De somniis* / ed. P. Wendland // *Philonis Alexandrini Opera*. В., 1898, 1962^г. Vol. 3. P. 204–306.
- Филон Александрийский. О бегстве и обретении: *De fuga et inventione* / ed. P. Wendland // *Philonis Alexandrini Opera*. В., 1898, 1962^г. Vol. 3. P. 110–155.
- Филон Александрийский. О Промысле: *De providentia* / ed. F. H. Colson // *Philo*. Vol. 9. Cambridge; London, 1985. P. 454–507.
- Филон Александрийский. О сельском хозяйстве: *De agricultura* / ed. L. et P. Wendland // *Philonis Alexandrini Opera*. В., 1897, 1962^г. Vol. 2. P. 95–132.
- Филон Александрийский. Вопросы на книгу Бытия: *Quaestiones in Genesim et in Exodum: Fragm. gr* / ed. F. Petit // *Les œuvres complètes de Philon d’Alexandrie*. П., 1975. Т. 33. P. 233–278.
- Филон Александрийский. Фрагменты: *Fragmenta* // *Opera omnia*. Vol. 5 / ed. C. E. Richter. Lipsiae, 1828. P. 175–245. — (*Bibliotheca Sacra Patrum Ecclesiae Graecorum*. 2).
- Samaritan Documents* / translated and edited by J. Bowman. Pittsburgh, 1977.

IV. ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

- Бердяев Н. А. Собрание сочинений. Т. 5: Алексей Степанович Хомяков. Мирозерцание Достоевского. Константин Леонтьев. Париж, 1997.
- Иларион (Алфеев), митр. Иисус Христос. Жизнь и учение. Кн. I: Начало Евангелия. М., 2016.
- Иларион (Алфеев), митр. Иисус Христос. Жизнь и учение. Кн. II: Нагорная проповедь. М., 2016.

- Иларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос. Жизнь и учение. Кн. III: Чудеса Иисуса. М., 2017.
- Иларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос. Жизнь и учение. Кн. IV: Притчи Иисуса. М., 2017.
- Иларион (Алфеев), митр.* Православие. Т. 1: История, вероучение и каноническое устройство Православной Церкви. Изд. 3-е. М., 2010.
- Иустин (Попович), иером.* Достоевский о Европе и славянстве. СПб., 1998.
- Кассиан (Безобразов), еп.* Лекции по Новому Завету. Евангелие от Иоанна. Париж, 2006.
- Кассиан (Безобразов), еп.* Христос и первое христианское поколение. Париж, 1992.
- Катехизис Католической Церкви. М., 2001⁴.
- Кашкин А. С.* Великая песнь Моисея. Экзегетический анализ Втор. 32:1–43 // Христианское чтение. 2011. № 3 (38). С. 67–122.
- Кирилл, митр.* Слово пастыря. Бог и человек. История спасения. М., 2004.
- Муретов М. Д.* Учение о Логосе. СПб., 2012.
- Небольсин А. С.* Иоанна Богослова Откровение. Жанр // Православная энциклопедия. Т. 24. М., 2010. С. 712–714.
- Николай (Сахаров), иером.* Евангелие от Иоанна. Структура и содержание // Православная энциклопедия. М., 2010. Т. 23. С. 710–712.
- Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию // Юбилейный Архиерейский Собор Русской Православной Церкви: Храм Христа Спасителя, 13–16 августа 2000 года: Материалы. М., 2001. С. 305–328.
- Шмеман Александр, протопресв.* За жизнь мира. Нью-Йорк, 1983.
- Akala A. J.* The Son-Father Relationship and Christological Symbolism in the Gospel of John. London; New York, 2014.
- Allen D. M.* Secret Disciples // Jesus among Friends and Enemies. A Historical and Literary Introduction to Jesus in the Gospels / ed. by C. Keith and L. W. Hurtado. Grand Rapids, 2011. P. 149–169.
- Anderson P. N.* The Christology of the Fourth Gospel. Its Unity and Disunity in the Light of John 6. Valley Forge, PA, 1996.
- Ashton J.* The Gospel of John and Christian Origins. Minneapolis, 2014.

- Ashton J.* Understanding the Fourth Gospel. 2nd ed. Oxford, 2007.
- Attridge H. W.* Essays on John and Hebrews. Grand Rapids, 2010.
- Aviam M.* Reverence for Jerusalem and the Temple // Jesus and the Temple. Textual and Archaeological Explorations / ed. J. H. Charlesworth. Minneapolis, 2014. P. 123–144.
- Barker M.* King of the Jews. Temple Theology in John's Gospel. London, 2014.
- Barker M.* The Revelation of Jesus Christ. Edinburgh, 2000.
- Barrera J. T.* The Jewish Bible and the Christian Bible. An Introduction to the History of the Bible. Leiden; New York; Köln; Grand Rapids; Cambridge, 1998.
- Barrett C. K.* "The Father is Greater than I" (John 14:28): Subordinationist Christology in the New Testament // Neues Testament und Kirche. Festschrift R. Schnackenburg. Freiburg, 1974. P. 144–159.
- Barrett C. K.* The Old Testament in the Fourth Gospel // Journal of Theological Studies 1947. № 48. P. 155–169.
- Barrett C. K.* The Gospel according to St. John. 2nd ed. London, 1978.
- Bauckham R.* Jesus and the God of Israel. God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity. Grand Rapids; Cambridge, 2009.
- Bauckham R.* The Jewish World around the New Testament. Grand Rapids, 2008.
- Bauckham R.* The Testimony of the Beloved Disciple. Narrative, History, and Theology in the Gospel of John. Grand Rapids, 2007.
- Beasley-Murray G. R.* John. Waco, 1987.
- Behr J.* Formation of Christian Theology. Vol. I: The Way to Nicaea. Crestwood, New York, 2001.
- Behr J.* The Apocalypse of the Cross: The Gospel of John and the Beginning of Christian Theology // Studies in Hermeneutics. A Festschrift in Honor of Theodore G. Stylianopoulos. Brookline, MA, 2016. P. 313–347.
- Beirne M. M.* Women and Men in the Fourth Gospel. A Genuine Discipleship of Equals. London; New York, 2003.
- Belle G., von.* "Salvation is from the Jews": The Parenthesis in John 4:22b // Anti-Judaism and the Fourth Gospel. Papers of the Leuven Colloquium, 2000 / ed. by R. Bieringer, D. Pollefeyt, F. Vandecasteele-Vanneuville. Assen, 2001. P. 370–400.

- Bennema C.* Encountering Jesus. Character Studies in the Gospel of John. Milton Keynes; Colorado Springs, 2009.
- Bennema C.* The Identity and Composition of *οἱ Ἰουδαῖοι* in the Gospel of John // Tyndale Bulletin. 2009. № 60, 2. P. 239–263.
- Bernard J. H.* A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John. Vol. 1. Edinburgh, 1953.
- Beutler J.* The Identity of the ‘Jews’ for the Readers of John // Anti-Judaism and the Fourth Gospel. Papers of the Leuven Colloquium, 2000 / ed. by R. Bieringer, D. Pollefeyt, F. Vandecasteele-Vanneuville. Assen, 2001. P. 229–238.
- Bieringer R.* “...Because the Father is Greater than I” (John 14:28). Johannine Christology in Light of the Relationship Between the Father and the Son // Gospel Images of Jesus Christ in Church Tradition and in Biblical Scholarship / ed. by Ch. Karakolis, K.-W. Niebuhr and S. Rogalsky. Tübingen, 2012. P. 181–204.
- Blinzler J.* The Trial of Jesus. Cork, 1959.
- Blomberg C. L.* The Historical Reliability of John’s Gospel. Issues and Commentary. Illinois, 2001.
- Bockmuehl M.* Seeing the Word. Refocusing New Testament Study. Grand Rapids, 2006.
- Borgen P.* Logos Was the True Light // The Composition of John’s Gospel. Selected Studies from *Novum Testamentum* / compiled by D. E. Orton. Leiden; Boston; Köln, 1999. P. 107–122.
- Borgen P.* Philo, John and Paul: New Perspectives on Judaism and Early Christianity. Atlanta, 1987.
- Botha J. E.* Jesus and the Samaritan Woman. A Speech Act Reading of John 4:1–42. Leiden; New York; København; Köln, 1991.
- Bovey E. H.* L’Évangile de Jean. Résumé du commentaire de Fr. Godet. Le-Mont-sur-Lausanne, 2010.
- Boyarín D.* The Ioudaioi in John and the Prehistory of “Judaism” // Pauline Conversations in Context. Essays in Honor of Calvin J. Roetzel. Sheffield, 2002. P. 216–239.
- Boyarín D.* What Kind of a Jew Is an Evangelist? // Those Outside. Noncanonical Readings of the Canonical Gospels / ed. by G. Aichele and R. Walsh. New York; London, 2005. P. 109–153.
- Brant J.-A. A.* Dialogue and Drama. Elements of Greek Tragedy in the Fourth Gospel. Peabody, 2004.

- Brant J.-A. A. John*. Grand Rapids, 2011.
- Brown R. E.* An Introduction to the Gospel of John. New Haven; London, 2003.
- Brown R. E.* An Introduction to the New Testament. New Haven; London, 2010.
- Brown R. E.* The Community of the Beloved Disciple: The Life, Love and Hates of an Individual Church in New Testament Times. New York; London, 1979.
- Brown R. E.* The Gospel according to John (I–XII) / Introduction, translation and Notes. New York, 1966.
- Brown R. E.* The Gospel according to John (XIII–XXI) / Introduction, translation and Notes. New York, 1970.
- Buchanan G. W.* The Samaritan Origin of the Gospel of John // Religions in Antiquity. Essays in Memory of E. G. Goodenough / ed. J. Neusner. Leiden, 1968. P. 149–175.
- Bultmann R.* Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannesevangelium // eucharisterion für H. Gunkel. S. 1–26.
- Bultmann R.* The Gospel of John. A Commentary. Philadelphia, 1971.
- Burge G. M.* Interpreting the Gospel of John. A Practical Guide. 2nd ed. Grand Rapids, 2013.
- Byrne B.* Life Abounding. A Reading of John's Gospel. Collegeville, Minnesota, 2014.
- Calme P. Th.* L'Évangile selon saint Jean. Traduction critique. Introduction et commentaire. Paris; Rome, 1904.
- Campenhause H. E., von.* Zur Perikope von der Ehebrecherin (Joh. 7:53–8:11) // ZNW 68 (1977). S. 164–175.
- Caragounis Ch.* What did Jesus mean by τὴν ἀρχὴν in John 8:25? // Novum Testamentum. 2007. № 49 P. 129–47.
- Carson D. A.* The Gospel according to St. John. Grand Rapids, 1991.
- Carter W.* John and Empire. Initial Explorations. New York; London, 2008.
- Casey M.* Jesus of Nazareth. An Independent Historian's Account of His Life and Teaching. New York, 2010.
- Charlesworth J. H.* A Critical Comparison of the Dualism in 1QS3:13–4:26 and the 'Dualism' Contained in the Gospel of John // John and the Dead Sea Scrolls / ed. by J. H. Charlesworth. New York, 1990. P. 76–106.

- Charlesworth J. H.* Introduction: Devotion to and Worship in Jerusalem's Temple // *Jesus and the Temple. Textual and Archaeological Explorations* / ed. by J. H. Charlesworth. Minneapolis, 2014. P. 1–18.
- Charlesworth J. H.* Jesus and the Temple // *Jesus and the Temple / Textual and Archaeological Explorations* / ed. by J. H. Charlesworth. Minneapolis, 2014. P. 145–182.
- Charlier J.-P.* L'exégèse johannique d'un précepte légal: Jean VIII:17 // *Revue biblique*. 1960. № 67. P. 503–515.
- Chennattu R. M.* Johannine Discipleship as a Covenant Relationship. Peabody, 2006.
- Clark-Soles J.* Death and the Afterlife in the New Testament. New York; London, 2006.
- Clark-Soles J.* Scripture Cannot Be Broken. The Social Function of the Use of Scripture in the Fourth Gospel. Boston; Leiden, 2003.
- Collins R. F.* John and His Witness. Collegeville, 1991.
- Collins R. F.* Speaking of the Jews: 'Jews' in the Discourse Material of the Fourth Gospel // *Anti-Judaism and the Fourth Gospel. Papers of the Leuven Colloquium, 2000* / ed. by R. Bieringer, D. Pollefeyt, F. Vandecasteele-Vanneuville. Assen, 2001. P. 279–300.
- Cotterell F. P.* The Nicodemus Conversation: A Fresh Appraisal // *Expository Times* 96 (1984–1985). P. 237–242.
- Conzelmann H.* 1 Corinthians. Philadelphia, 1975.
- Counet P. C.* John, A Postmodern Gospel. Introduction to Deconstructive Exegesis Applied to the Fourth Gospel. Leiden; Boston; Köln, 2000.
- Crossan J. D.* The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant. New York, 1991.
- Cullmann O.* Early Christian Worship. London, 1953.
- Cullmann O.* The Christology of the New Testament. 2nd ed., 2nd impr. London, 1967.
- Cullmann O.* The Johannine Circle: Its Place in Judaism, among the Disciples of Jesus and in Early Christianity. A Study in the Origin of the Gospel of John. London, 1976.
- Culpepper R. A.* John, the Son of Zebedee. The Life of a Legend. Minneapolis, 2000.
- Dale Bruner F.* The Gospel of John. A Commentary. Grand Rapids; Cambridge, 2012.

- Daly-Denton M.* David in the Fourth Gospel. The Johannine Reception of the Psalms. Leiden; Boston; Köln, 2000.
- Davey J. E.* The Jesus of St. John: Historical and Christological Studies in the Fourth Gospel. London, 1958.
- Davis C. J.* The Name and the Way of the Lord. Sheffield, 1996.
- Dodd C. H.* Historical Tradition in the Fourth Gospel. Cambridge, 1963.
- Dodd C. H.* More New Testament Studies. Manchester, 1968.
- Dodd C. H.* The Interpretation of the Fourth Gospel. Cambridge, 1995[†].
- Donaldson T. L.* Jews and Anti-Judaism in the New Testament. Decision Points and Divergent Interpretations. London; Waco, Texas, 2010.
- Dunn J. D. G., Mackey J. P.* New Testament Theology in Dialogue. Christology and Ministry. Philadelphia, 1987.
- Dunn J. D. G.* Messianic Ideas and Their Influence on the Jesus of History // The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity / ed. J. Charlesworth. Minneapolis, 2010. P. 365–381.
- Evans C. A.* Jesus and His Contemporaries. Comparative Studies. Boston; Leiden, 2001.
- Evans C. A.* Word and Glory. On the Exegetical and Theological Background of John's Prologue. Sheffield, 1993.
- Feuerbach L.* Das Geheimnis des Opfers oder der Mensch ist was er isst // Ludwig Feuerbach Sämtliche Werke / ed. W. Bolin, F. Jodl. Bd. 10. Stuttgart-Bad; Cannstatt, 1960. S. 41–67.
- Fitzmyer J. A.* The Gospel according to Luke (X–XXIV). Introduction, Translation and Notes. New York, 1985.
- Fortna R. T.* The Fourth Gospel and Its Predecessor. From Narrative Source to Present Gospel. London; New York, 1988.
- Fredriksen P.* From Jesus to Christ. The Origins of the New Testament Images of Christ. 2nd ed. New Haven; London, 2000.
- Fuglseth K. S.* Johannine Sectarianism in Perspective. A Sociological, Historical, and Comparative Analysis of Temple and Social Relationships in the Gospel of John, Philo and Qumran. Leiden; Boston, 2005.
- Gray T. C.* The Temple in the Gospel of Mark. A Study in Its Narrative Role. Grand Rapids, 2010.

- Griffith T.* "The Jews Who Had Believed in Him" (John 8:31) and the Motif of Apostasy in the Gospel of John // *The Gospel of John and Christian Theology* / ed. R. Baucham and C. Mosser. Grand Rapids; Cambridge, 2008. P. 183–192.
- Grillmeier A.* Christ in Christian Tradition. Vol. I: From the Apostolic Age to Chalcedon (451). 2nd ed. Atlanta, 1975.
- Hanson A. T.* The Prophetic Gospel. A Study of John and the Old Testament. London; New York, 1991.
- Hanson K. C., Oakman D. E.* Palestine in the Time of Jesus. Social Structures and Social Conflicts. Minneapolis, 1998.
- Harris E.* Prologue and Gospel. The Theology of the Fourth Evangelist. London; New York, 1994.
- Hayes D. A.* John and His Writings. New York, 1917.
- Hasitschka M.* Befreiung von Sünde nach dem Johannesevangelium. Eine bibeltheologische Untersuchung. Innsbruck; Wien, 1989.
- Hengel M.* The Prologue of the Gospel of John as a Gateway to Christological Truth // *The Gospel of John and Christian Theology* / ed. R. Baucham and C. Mosser. Grand Rapids; Cambridge, 2008. P. 265–294.
- Hoet H.* "Abraham is Our Father" // Anti-Judaism and the Fourth Gospel. Papers of the Leuven Colloquium, 2000 / ed. by R. Bieringer, D. Pollefeyt, F. Vandecasteele-Vanneuville. Assen, 2001. P. 187–201.
- Horsley R. A.* "Messianic" Figures and Movements in First-Century Palestine // *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity* / ed. J. Charlesworth. Minneapolis, 2010. P. 276–295.
- Hurtado L. W.* Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity. Grand Rapids; Cambridge, 2003.
- Hurtado L. W.* One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism. 2nd ed. Edinburgh, 1998.
- Jeremias J.* Infant Baptism in the First Four Centuries. London, 1940.
- Johnson L. T.* Living Jesus. Learning the Heart of the Gospel. NY, 1999.
- Johnson L. T.* The Real Jesus. The Misguided Quest for the Historical Jesus and the Truth of the Traditional Gospels. NY, 1996.
- Jonge J. H., de.* The 'Jews' in the Gospel of John // Anti-Judaism and the Fourth Gospel. Papers of the Leuven Colloquium, 2000 / ed.

- by R. Bieringer, D. Pollefeyt, F. Vandecasteele-Vanneuville. Assen, 2001. P. 239–259.
- Käsemann E.* New Testament Questions of Today. Philadelphia, 1969.
- Keener C. S.* The Gospel of John. A Commentary. Vol. 1–2. Peabody, 2010.
- Keith C.* Jesus against the Scribal Elite. The Origins of the Conflict. Grand Rapids, 2014.
- Kerr A. R.* The Temple of Jesus' Body. The Temple Theme in the Gospel of John. Sheffield, 2002.
- Kippenberg H. G.* Garizim und Synagoge. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Samaritanischen Religion der aramäischen Periode. Berlin, 1971.
- Koehler L., Baumgartner W., Stamm J. J.* Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament. Bd. 1. Leiden, 1967; Bd. 2. Leiden, 1974; Bd. 3. Leiden, 1983; Bd. 4. Leiden, 1990.
- Koester C. R.* The World of Life. A Theology of John's Gospel. Grand Rapids; Cambridge, 2008.
- Köstenberger A. J.* A Theology of John's Gospel and Letters. Grand Rapids, 2009.
- Kysar R.* John: The Maverick Gospel. Louisville, 2007.
- LaVerdiere E.* The Eucharist in the New Testament and the Early Church. Collegeville, Minnesota, 1986.
- Lieu J.* Anti-Judaism, the Jews, and the Worlds of the Fourth Gospel // The Gospel of John and Christian Theology / ed. R. Bauckham and C. Mosser. Grand Rapids; Cambridge, 2008. P. 168–182.
- Lincoln A. T.* The Gospel according to Saint John. NY, 2005.
- Lindars B.* John. Sheffield, 1990.
- Magness J.* The Archaeology of the Holy Land. From the Destruction of Solomon's Temple to the Muslim Conquest. Cambridge, 2012.
- Malina B. J.* The Palestinian Manna Tradition. The Manna Tradition in the Palestinian Targums and Its Relationship to the New Testament Writings. Leiden, 1968.
- Martyn J. L.* History and Theology in the Fourth Gospel. Nashville, 1968.
- Maynard M.* A History of the Debate Over 1 John 5:7–8: A Tracing of the Longevity of the Comma Johanneum, with Evaluations of Arguments Against Its Authenticity. Tempe, Arizona, 1995.

- McGrath J.* John's Apologetic Christology. Legitimation and Development in Johannine Christology. Cambridge, 2001.
- McWhirter J.* The Bridegroom Messiah and the People of God. Marriage in the Fourth Gospel. Cambridge, 2006.
- Meeks W. A.* Equal to God // The Conversation Continues. Studies in Paul and John / In Honor of J. Louis Martin. Eds. R. T. Fortna and B. R. Gavetta, Nashville, 1990. P. 309–321.
- Meier J. P.* A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. Vol. III: Companions and Competitors. New Haven; London, 2001.
- Metzner R.* Das Verständnis der Sünde im Johannesevangelium. Tübingen, 2000.
- Mihalios S.* The Danielic Eschatological Hour in the Johannine Literature. London; New York, 2011.
- Moloney F. J.* "A Hard Saying". The Gospel and Culture. Collegeville, 2001.
- Moloney F. J.* Glory Not Dishonor. Reading John 13–21. Minneapolis, 1998.
- Moloney F. J.* Love in the Gospel of John. An Exegetical, Theological and Literary Study. Grand Rapids, 2013.
- Moltmann J.* God in the World — the World in God: Perichoresis in Trinity and Eschatology // The Gospel of John and Christian Theology / ed. R. Baucham and C. Mosser. Grand Rapids; Cambridge, 2008. P. 369–381.
- Moody Smith D.* John. Nashville, 1999.
- Moody Smith D.* The Theology of the Gospel of John. Cambridge, 1995.
- Morris L.* The Gospel according to John. Grand Rapids, 1971.
- Morris L.* Studies in the Fourth Gospel. Grand Rapids, 1969.
- Motyer S.* Bridging the Gap: How Might the Fourth Gospel Help Us Cope with the Legacy of Christianity's Exclusive Claim over against Judaism? // The Gospel of John and Christian Theology / ed. R. Baucham and C. Mosser. Grand Rapids; Cambridge, 2008. P. 143–167.
- Motyer S.* The Fourth Gospel and the Salvation of Israel: An Appeal for a New Start // Anti-Judaism and the Fourth Gospel. Papers of the Leuven Colloquium, 2000 / ed. by R. Bieringer, D. Pollefeyt, F. Vandecasteele-Vanneuville. Assen, 2001. P. 92–110.

- Motyer S.* Your Father the Devil? A New Approach to John and 'the Jews'. Colorado Springs, 1997.
- Mowinkel S.* He That Cometh. The Messiah Concept in the Old Testament and Later Judaism. Grand Rapids; Cambridge, 2005.
- Moyise S.* Jesus and Scripture. London, 2010.
- Neville D. J.* A Peacable Hope. Contesting Violent Eschatology in New Testament Narratives. Grand Rapids, 2013.
- Neyrey J. H.* Jacob's Traditions and Interpretation of John 4:10–26 // Catholic Biblical Quarterly. 1979. № 41. P. 419–437.
- Neyrey J. H.* The Gospel of John in Cultural and Rhetorical Perspective. Grand Rapids; Cambridge, 2009.
- Nicol W.* The Sēmeia in the Fourth Gospel. Tradition and Redaction. Leiden, 1972.
- Nielsen K.* Old Testament Imagery in John // New Readings in John / ed. by J. Nissen and S. Pedersen. Literary and Theological Perspectives. Essays from the Scandinavian Conference on the Fourth Gospel (Århus, 1997). London; New York, 1999. P. 66–82.
- Novakovic L.* Messiah, the Healer of the Sick. A Study of Jesus as the Son of David in the Gospel of Matthew. Tübingen, 2003.
- O'Day G.* The Gospel of John // New Interpreter's Bible. Nashville, 1995. P. 491–865.
- Odeberg H.* The Fourth Gospel, Interpreted in Its Relation to Contemporaneous Religious Currents in Palestine and the Hellenistic-Oriental World. Uppsala, 1929.
- O'Loughlin T.* A Woman's Plight and the Western Fathers // Ciphers in the Sand. Interpretation of the Woman Taken in Adultery (John 7.53–8.11) / ed. by L. J. Kreitzer and D. W. Rooke. Sheffield, 2000. P. 83–104.
- Okure T.* The Johannine Approach to Mission. A Contextual Study of John 4:1–42. Tübingen, 1988.
- Paddison A.* Scripture: A Very Theological Proposal. London; New York, 2009.
- Painter J.* "The Light Shines in the Darkness...". Creation, Incarnation and Resurrection in John // The Resurrection of Jesus in the Gospel of John / ed. by C. R. Koester and R. Bieringer. Tübingen, 2008. P. 21–46.
- Perrin N.* Jesus the Temple. London, 2010.

- Purvis J. D.* The Fourth Gospel and the Samaritans // *Novum Testamentum*. 1975. № 17. P. 161–198.
- Reinhartz A.* 'Jews' and Jews in the Fourth Gospel // *Anti-Judaism and the Fourth Gospel. Papers of the Leuven Colloquium, 2000* / ed. by R. Bieringer, D. Pollefeyt, F. Vandecasteele-Vanneuville. Assen, 2001. P. 341–356.
- Reinhartz A.* The Word in the World. The Cosmological Tale in the Fourth Gospel. Atlanta, 1992.
- Reisinger E. C.* The Law and the Gospel. Phillipsburg, NJ, 1997.
- Rensberger D.* Anti-Judaism and the Gospel of John // *Anti-Judaism and the Gospels* / ed. by W. R. Farmer. Harrisburg, PA, 1999. P. 120–157.
- Rico C.* Jn 8:25 au risque de la philologie: l'histoire d'une expression grecque // *Revue biblique*. 2005. № 112. P. 596–627.
- Ritmeyer L.* Imaging the Temple Known to Jesus and to Early Jews // *Jesus and the Temple. Textual and Archaeological Explorations* / ed. by J. H. Charlesworth. Minneapolis, 2014. P. 19–57.
- Robinson J. A. T.* The Priority of John. London, 1985.
- Robinson J. A. T.* Twelve New Testament Studies. Naperville, 1962.
- Rochais G.* La formation du Prologue (Jn. 1.1–18) // *Science et Esprit*. 1985. № 37.
- Samkutty V. J.* The Samaritan Mission in Acts. London; New York, 2006.
- Sanders E. P.* Jesus and Judaism. Philadelphia, 1985.
- Sanders J. A.* The Hermeneutics of Translation // *Removing the Anti-Judaism from the New Testament* / ed. by H. C. Kee and I. J. Borovsky. Philadelphia, 1998. P. 43–62.
- Schnackenburg R.* The Gospel according to St. John. Vol. 1. Montreal, 1968; Vol. 2. NY, 1980; Vol. 3. New York, 1982.
- Schreiner T. R.* The King in His Beauty. A Biblical Theology of the Old and New Testaments. Grand Rapids, 2013.
- Schuchard B. G.* Scripture within Scripture. The Interpretation of Form and Function in the Explicit Old Testament Citations in the Gospel of John. Atlanta, 1992.
- Scott J. M.* On the Trial of a Good Story // *Ciphers in the Sand. Interpretation of the Woman Taken in Adultery (John 7.53–8.11)* / ed. by L. J. Kreitzer and D. W. Rooke. Sheffield, 2000. P. 53–82.

- Scott Kellum L.* The Unity of the Farewell Discourse. The Literary Integrity of John 13.31–16.33. London; New York, 2004.
- Scroggie G.* A Guide to the Gospels. London, 1948.
- Segovia F. F.* The Farewell of the Word: A Johannine Call to Abide. Minneapolis, 1991.
- Simoens Y.* Évangile selon Jean. Paris, 2016.
- Skinner C. W.* John and Thomas: Gospels in Conflict? A Study in Johannine Characterization in Light of the Thomas Question. A Dissertation. Washington, 2008.
- Stibbe M. W. G.* John's Gospel. London; New York, 1994.
- Swartley W. M.* Covenant of Peace. The Missing Peace in New Testament Theology and Ethics. Grand Rapids; Cambridge, 2006.
- Taylor V.* The Person of Christ in New Testament Teaching. London; Melbourne; Toronto; New York, 1966.
- Templeton D. A.* The New Testament as True Fiction. Literature, Literary Criticism, Aesthetics. London; New York, 1999.
- Tenney M. C.* The Old Testament and the Fourth Gospel // *Bibliotheca sacra*. 1963. № 120. P. 300–308.
- Tilborg S., van.* Reading John in Ephesus. Leiden; New York; Köln, 1996.
- Timmins N. G.* Variation in Style in the Johannine Literature // *Journal for the Study of the New Testament*, 1994. № 16 (53). P. 47–64.
- Tolmie D. F.* Jesus' Farewell to the Disciples. John 13:1–17:26 in Narratological Perspective. Leiden; New York; Köln, 1995.
- Tomson P. J.* "If This Be from Heaven...". Jesus and the New Testament Authors in Their Relationship to Judaism. Sheffield, 2001.
- Trautmann N.* Zeichenhafte Handlungen Jesu. Ein Beitrag zum Frage nach dem historischen Jesus. Würzburg, 1980.
- Tukasi E. O.* Determinism and Petitionary Prayer in John and the Dead Sea Scrolls. Ideological Reading of John and the Rule of the Community (1QS). London; New York, 2008.
- Voorwinde S.* Jesus' Emotions in the Fourth Gospel: Human or Divine? London, 2005.
- Voorwinde S.* Jesus' Emotions in the Gospels. London; New York, 2011.
- Waetjen H. C.* The Gospel of the Beloved Disciple. A Work in Two Editions. New York; London, 2005.

- Wahle U. C., von.* "You Are of Your Father the Devil" in its Context: Stereotyped Apocalyptic Polemic in John 8:38–47 // Anti-Judaism and the Fourth Gospel. Papers of the Leuven Colloquium, 2000 / ed. by R. Bieringer, D. Pollefeyt, F. Vandecasteele-Vanneuville. Assen, 2001. P. 418–444.
- Walker W. O.* The Lord's Prayer in Matthew and John (Matt 6:9–13 and Jn 17) // New Testament Studies. 1982. № 28. P. 237–256.
- Westcott B. F.* The Gospel according to St. John. Grand Rapids, 1973.
- Windisch H.* John's Narrative Style // The Gospel of John as Literature. An Anthology of Twentieth-Century Perspectives / ed. by M. W. G. Stibbe. Leiden; New York; Köln, 1993. P. 25–64.
- Young B. H.* Jesus the Jewish Theologian. Peabody, 1995.
- Zahn T.* Das Evangelium des Johannes. Leipzig, 1908.
- Zumstein J.* Jesus' Resurrection in the Farewell Discourses // The Resurrection of Jesus in the Gospel of John / ed. by C. R. Koester and R. Bieringer. Tübingen, 2008. P. 103–126.
- Zumstein J.* Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium. Zürich, 2004.

Список сокращений

CCSL = Corpus Christianorum, series latina. Turnhout.

CSEL = Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Louvain.

PG = Patrologiae cursus completus, series graeca / ed. J.-P. Migne. Paris.

PL = Patrologiae cursus completus, series latina / ed. J.-P. Migne. Paris.

SC = Sources Chrétiennes. Paris.

TU = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen
Literatur. Berlin.

Именной указатель

БИБЛЕЙСКИЕ ИМЕНА

- А**арон 78, 87, 166, 242
Авель 361
Авраам 42, 77, 122, 126, 188, 196,
234, 269, 293–294, 308, 333,
349–351, 355–360, 362, 364,
367, 387, 406, 511, 588, 608
Адам 29, 372, 384
Анания 155
Андрей Первозванный 64, 196, 303,
416–417, 420–421, 424
Анна, первосвященник 72
Асаф 85, 245, 517
Давид 42, 79, 84–86, 99, 126, 196,
206, 269, 306, 375–376, 515, 619
Даниил 320–321, 430
Еман 85
Ефрем 176
Захария 306–307, 376
Иаир 223
Иаков Зевсеев 6, 42, 260, 573
Иаков (Израиль) 77, 126, 184–185,
187–188, 196, 251, 293, 308,
375, 387, 511, 608
Идифун 85
Иезекииль 81, 211, 374, 517
Иеремия 101, 261, 323, 373, 517
Иисус Навин 245
Иоанн Богослов, ап. и еванг. 5–8,
11–19, 21–22, 24, 27–28, 30,
32–34, 36–43, 45, 47–57, 60–61,
64–65, 67, 71–72, 74–75, 94–
95, 99, 103–104, 108, 111, 113,
115–120, 123–124, 126, 129,
132, 135, 140–142, 145, 151,
155–157, 159, 161–162, 166,
168, 173, 176, 180, 187, 193–
195, 204–205, 207–208, 210,
215, 217, 222, 224, 230–231,
234, 241, 258, 264–265, 279–
281, 283, 285, 289, 292, 297–
298, 311–313, 316–320, 322,
328–330, 333–334, 344, 346,
352, 354–355, 357, 361–362,
366–367, 371, 376, 380, 388,
415, 418, 420–421, 425–426,
429, 434, 439–443, 445, 452,
454–456, 461, 463, 469–472,
491, 498, 511, 534–535, 537,
550, 553, 555–556, 573, 581–
583, 590, 596, 601–602, 614,
617, 623, 626, 629–630, 632
Иоанн, Пророк, Предтеча и Крести-
тель 5, 11, 13–14, 30, 35, 41, 57–
64, 68, 71, 76, 109, 111, 120–
121, 134–135, 157, 162–175,
188, 217, 226–229, 238, 337,
360, 395, 399, 408, 505, 511, 519,
549–550, 556, 630, 632
Иоиль 538
Иона 110, 308
Иосиф Аримафейский 453
Иосиф (Израиль) 42, 177, 185, 251–
252, 373, 509
Иосиф Обручник 234, 260, 339
Иосия 260

Илия 196, 251–252

Ирод Великий 82–83, 87–88, 176,
282, 386, 573

Исаак 42, 77, 196, 292, 359, 387, 608

Исаия 36, 61, 63, 101, 230, 261, 352,
365, 376, 422, 450–451, 453,
460, 550, 604

Иуда Искарот 115–116, 180, 232,
261, 415, 478, 489–490

Иуда Маккавей 82, 396–397

Канафа 109, 419

Каин 361, 372

Лазарь, нищий 234

Лазарь Четверодневный 5, 74, 224–
225, 352–353, 415, 426, 505, 596

Лука, ап. и еванг. 5–6, 19, 39–40, 53,
72, 93–94, 101, 117, 142, 149,
168, 175–176, 205–206, 224,
230–231, 260, 282–283, 312,
318–319, 427, 447, 450, 596

Манассия 176

Мария Магдалина, равноап. 180

Мария, Пресвятая Богородица 40,
93, 260, 549

Марк, ап. и еванг. 5–6, 53, 57, 60, 72,
101, 109, 117, 142, 176, 230–
231, 241, 260, 425, 450, 506, 596

Марфа, сестра Лазаря 180, 224–225,
363, 505, 589

Матфей, ап. и еванг. 5–6, 43, 53, 57,
72, 101, 109, 117, 140, 142, 149,
168, 175, 201, 222, 230, 232,
241, 260, 290, 420, 450, 452, 469,
490–491, 501, 572, 575, 580,
587, 596

Моисей 42–46, 56, 77, 89, 93, 105,
122, 126, 134, 143, 146–148,
177–178, 188, 192, 195, 197–
198, 204, 232–238, 242–243,

256, 260, 287, 289–292, 308,
321, 324, 336, 404, 406, 458–
459, 511, 588, 607–608

Нафанаил 234

Никодим 33, 37, 121, 130, 132, 136–
146, 149–152, 154, 157, 159,
160–162, 169, 171–173, 175,
180–181, 193–194, 208, 222,
247, 281, 285, 297, 303–304,
337, 340, 347, 383, 443, 453, 457,
550

Ной 517

Ония 86

Осия 86

Павел 45, 48–51, 53–54, 56, 67, 113,
117, 125, 129, 135, 154–155,
157, 169, 205–207, 265, 294,
298, 360, 367–368, 391–392,
417–418, 447, 451, 494, 521,
523–524, 537–538, 541, 553,
568, 570, 574, 629

Петр (Симон, Кифа) 20, 39, 63–64,
72, 95, 133, 155, 196, 206–207,
210, 303, 391, 474–475, 481–
482, 502, 504, 511, 522, 534–
535, 537, 553, 573, 579

Понтий Пилат 31, 72, 197, 226, 461,
505, 584

Саваоф 102, 261

Самуил 237

Симеон Богоприимец 93

Симон, первосвящ. 86, 180

Сирах 26, 86

Соломон 25, 42, 79–81, 83, 85–86,
97, 148, 398

Сусанна 320–321

Тимофей 42

Тит 157, 206

Филипп 234, 303, 322, 340, 416–
417, 420–421, 424, 457, 503
Фома 41, 180, 303, 504

Хенаний 84

Яхве (Иегова) 88, 93, 198, 343, 538

СВЯТЫЕ, ЦЕРКОВНЫЕ ДЕЯТЕЛИ, УЧЕНЫЕ, ПИСАТЕЛИ, КОМПОЗИТОРЫ, ИСТОРИКИ, РЕДАКТОРЫ, ПЕРЕВОДЧИКИ, МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПЕРСОНАЖИ

Августин, блж. 76, 298, 315, 324–
328, 395, 524, 633

Амвросий Медиоланский 314–315,
323, 634

Александр Македонский 177

Амфилохий Иконийский 37

Антиох Епифан 82, 396

Бах Иоганн Себастьян 274–276

Бердяев Н. А. 433, 453, 639

Бохэм Р. 448

Браун Р. 185, 246, 319, 406

Бультман Р. 11, 191, 265

Василий Великий, свт. 37, 134–135,
526–527, 542, 544, 554, 634

Гай Цестий Галл 89

Гераклит 20

Григорий Богослов, свт. 134, 186,
392–393, 409, 512–513, 543,
553–555, 560, 590, 634

Григорий Нисский, свт. 37, 554–555,
635

Диадох, еп. Фотики 547, 635

Дидим Слепец 314, 636

Доад Ч. 21–22, 282, 441, 471

Достоевский Ф. М. 430, 432–436,
638

Евсевий Кесарийский (Памфил)
313, 638

Евфимий Зигабен 312

Епифаний Кипрский, свт. 285, 635

Ерм 539, 635

Игнатий Богоносец, свт. 269, 387,
635

Иероним Стридонский 184, 311,
314–315, 346, 635

Иларион (Алфеев), митр. 5–6, 72,
126, 162, 215, 241, 250, 283, 322,
364, 371, 408, 415, 465, 524, 555,
636–637, 639–640

Иоанн Дамаскин, прп. 529, 636

Иоанн Златоуст, свт. 27, 75–76, 110–
111, 160, 164–165, 186, 190,
193, 200, 202, 209, 219, 270–
271, 286, 289, 297, 301–302,
312, 346, 393–395, 401–402,
405–406, 417, 420–421, 427–
428, 443–445, 476, 482, 501,
507, 514, 534, 544–546, 577–
578, 605, 607, 636

Иосиф Флавий 78, 83–84, 87–91,
103, 166, 178–179, 197, 305,
386–387, 397–398, 573, 638

Ириней Лионский, сщмч. 500, 636

Исаак Сирий, прп. 495–496, 500, 636

Иустин (Попович), прп. 432, 434–
435, 640

Иустин Философ 158–159, 635

Кальвин 524

Кассиан (Безобразов), еп. 316–317, 640

Карагунис Х. 346

Кашкин А. С. 237, 640

Киприан Карфагенский, свт. 389, 525, 610–611, 626, 636

Кирилл, Святейший Патриарх 604, 640

Кирилл Александрийский, свт. 190, 209, 403, 595–596, 620–623, 625, 637

Корсунский Н. И. 637

Кроссан Дж. Д. 92

Кульман О. 59

Максим Исповедник, прп. 410–411, 637

Мецгер Б. 311–312

Мотовилов Н. А. 466, 565–566, 568, 639

Муретов М. Д. 21–23, 640

Небольсин А. С. 540, 640

Николай (Сахаров), иером. 14, 640

Нонн Панополитанский 312

Ориген 195, 312, 542, 545, 638

Перрин Н. 93

Платон 54, 442

Плиний Младший 542, 638

Порфирий 255, 638

Преображенский П., прот. 635, 636

Райт Н. Т. 106

Сандерс Э. П. 92, 106

Савеллий 588

Серафим Саровский, прп. 466, 565–568, 639

Сидаш Т. Г. 634

Симеон Новый Богослов, прп. 411–412, 465–466, 527–528, 637

Соболевский С. И. 636

Стефан Первомученик 537, 573

Тертуллиан 131–132, 168–170, 638

Тимминс Н. 319

Толстой Л. Н., граф 272–273, 638

Траутман М. 92

Траян 542

Фейербах Л. А. 253–254

Феодор Мопсуестийский 394, 638

Феофан Затворник 637

Феофилакт Болгарский 312

Филон Александрийский 20–24, 35, 47, 78, 91, 442, 463, 638

Флоренский Павел, свящ. 89

Чарлсворт Дж. 104

Шеман Александр, протопресв. 254, 640

Шнакенбург Р. 74, 185

Эванс К. 43

Эштон Дж. 44, 121, 212, 581

Юстиниан I 37

Akala A. J. 611, 640

Alland K. 27, 37, 184, 320, 323, 350, 364, 500, 633

Allen D. 137, 640

Anderson P. N. 265, 640

Ashton J. 27, 45, 47, 67, 118, 121, 123, 174, 196, 221, 280, 308, 356, 442, 448, 582, 640, 641

Attridge H. W. 281, 641

Aviam M. 91, 641

Barker M. 49, 80, 104, 204, 542, 641

Barrett C. K. 230, 448, 478, 513, 577, 641

Barrera J. T. 178, 641

Bauckham R. 137, 178, 449, 542, 598, 613, 641, 646–648

Baumgartner W. 80, 647

Beasley-Murray G. R. 490, 641

Bedjan P. 636

Behr J. 67, 538, 641

Beirne M. M. 180–181, 641

Belle G., van 191, 641

Bennema C. 118, 138, 642

Bernard J. H. 16, 642

Beutler J. 118, 642

Bieringer R. 402, 511, 642, 644, 646–647, 649, 650, 652–653

Blinzler J. 297, 642

Blomberg C. L. 124, 226, 642

Bockmuehl M. 562, 642

Bolin W. 645

Borgen P. 18, 511, 642

Borovsky I. J. 650

Botha J. E. 191, 642

Bovey E. H. 454, 642

Boyarín D. 118, 642

Brant J.-A. A. 267, 642, 643

Brock S. P. 636

Brown R. E. 7, 12, 49–50, 60, 74, 145, 155, 185, 195–196, 203, 205, 246–247, 283, 301, 306, 312, 319, 378, 400, 405, 407, 417, 472, 474, 520, 541, 602, 643

Buchanan G. W. 204, 539, 643

Bultmann R. 11–12, 265, 643

Burge G. M. 7, 643

Byrne B. 103, 279, 596, 643

Calme P. Th. 49, 643

Camelot P. T. 635

Campanhausen H. E., von 327, 643

Caragounis Ch. 142, 347, 643

Carson D. A. 138, 292, 456, 511, 643

Carter W. 118, 643

Casey M. 563, 643

Charlesworth J. H. 91, 104, 398, 448, 641, 643–646

Charlier J.-P. 337, 644

Chennattu R. M. 469, 644

Clark-Soles J. 171, 260, 644

Cohn L. 638–639

Collins R. F. 191, 416, 644

Colson F. H. 639

Conzelmann H. 541, 644

Cotterell F. P. 138, 644

Counet P. C. 613, 644

Crossan J. D. 92, 644

Cullmann O. 20, 59, 204, 520, 541, 644

Culpepper R. A. 6, 644

Dale Bruner F. 473, 576, 644

Daly-Denton M. 300, 405, 515, 645

Davey J. E. 513, 645

Davis C. J. 645

Dodd C. H. 22–23, 47, 59, 61, 110, 140, 144, 194, 217, 365–366, 442, 463, 471, 517, 600, 645

Donaldson T. L. 454, 646

Dunn J. D. G. 41, 430, 645

Evans C. A. 18, 24, 43, 47, 103, 645
Elliger K. 633

Famer W. R. 650

Feuerbach L. 253, 645

Fitzmyer J. A. 448, 645

Fortna R. T. 13, 645, 648

Fredriksen P. 581, 645

Fuglseth K. S. 7, 645

Gallay P. 634

Gavetta B. R. 648

Gray T. C. 101, 645

Griffith T. 353, 646

Grillmeier A. 35, 646

Hanson K. C. 83, 303, 646

Harris E. 37, 43, 646

Hasitschka M. 52, 646

Hayes D. A. 630, 646

Hengel M. 19, 35, 48, 646

Henry P. 639

Hoet H. 123, 646

Holl K. 636

Horsley R. A. 387, 646

Hurtado L. W. 540–541, 548, 646

Jeremias J. 119, 159, 646

Jodl F. 645

Johnson L. T. 32, 563, 646

Jonge J. H., de 117, 646

Karakolis Ch. 642

Käsemann E. 11, 647

Kee H. C. 650

Keener C. S. 6, 8, 12, 24–25, 37, 74, 647

Keith M. C. 229, 647

Kerr A. R. 36, 126, 647

Kippenberg H. G. 196, 647

Koehler L. 80, 647

Koester C. R. 30, 647, 649, 652

Köstenberger A. J. 7, 647

Kramer J. 635

Krebber B. 635

Kreitzer L. J. 649

Kysar R. 502, 647

LaVerdiere, la E. 265, 651

Lieu J. 125, 647

Lincoln A. T. 647

Lindars B. 448, 647

Mackey J. P. 41, 645

Magness J. 82, 647

Malina B. J. 231, 245, 647

Martyn J. L. 7, 647

Maynard M. 157, 647

McGrath J. 256, 647

McWhirter J. 172, 648

Meeks W. A. 219, 648

Meier J. P. 177, 648

Metzner R. 52, 648

Mihalios S. 285, 648

Moloney F. J. 7, 285, 470, 648

Moltmann J. 611, 649

Moody Smith D. 448, 463, 562, 648

Moreschini C. 634

Morris L. 5, 473, 648

Mosser C. 646–648

Motyer S. 118, 489, 648–650

Moyise S. 262, 649

Mowinckel S. 430, 649

Neville D. J. 510, 649

Neyrey J. H. 183, 188, 221, 649

Nicol W. 6, 557, 580, 649

Niebuhr K.-W. 642

Nielsen K. 517, 649

Novakovic L. 375, 649, 675

Oakman D. E. 83, 646

O'Day G. 556, 649

Odeberg H. 365, 388, 442, 649

Okure T. 196, 649

O'Loughlin T. 315, 649

Orton D. E. 642

Paddison A. 262, 626, 649

Painter J. 29, 649

Perrin N. 93, 649

Petit F. 639

Pollefeyt F. 642, 646–651

Purvis J. D. 204, 649

Rahlfs A. 633

Reinhartz A. 118, 379, 650

Reisinger E. C. 44, 650

Rensberger D. 126, 650

Richter C. E. 639

Rico C. 346, 650

Ritmeyer L. 83

Robinson J. A. 74, 124, 298, 417, 650

Rochais G. 25, 650

Roetzel J. 642

Rogalsky S. 642

Rooke D. W. 649

Rudolph W. 634

Ruger H. P. 633

Samkutty V. J. 177, 650

Sanders E. P. 92, 106, 650

Sanders J. A. 117, 650

Schnackenburg R. T. 34, 74, 185, 395,
405, 513, 650

Schreiner T. R. 343, 650

Schuchard B. G. 261, 650

Schwyzer H.-R. 639

Scott D. W. 650

Scott J. M. 324, 650

Scott Kellum L. 471, 650

Scroggie G. 231, 650

Segovia F. F. 471, 650

Simoens Y. 171, 651

Skinner C. W. 180, 651

Stamm J. J. 80, 647

Stibbe M. W. G. 125, 651–652

Swartley W. M. 498, 651

Taylor V. 6, 651

Templeton D. A. 13, 651

Tenney M. C. 231, 651

Tilborg S., van 42, 651

Timmins N. G. 320, 651

Tolmie D. F. 472, 651

Tomson P. J. 118, 651

Trautmann N. 92, 651

Tukasi E. O. 613, 651

Vandecasteele-Vanneuville F. 642,
647, 650–651, 653

Voorwinde S. 100, 426, 651

Waetjen H. C. 39, 651

Wahlde U. C., von 356, 652

Walker W. O. 598, 652

Wendland P. 639

Westcott B. F. 231, 476, 652

Windisch H. 630, 652

Young B. H. 293, 652

Zahn T. 395, 652

Zumstein J. 53, 576, 652

ПЕРСОНАЖИ ПРОИЗВЕДЕНИЙ

Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО

Зосима, старец («Братья Карамазо-
вы») 435

Карамазов Алеша («Братья Кара-
мазовы») 435

Мышкин Лев Николаевич, князь
(«Идиот») 435

Тихон («Бесы») 435

Указатель цитат из Священного Писания

ВЕТХИЙ ЗАВЕТ

Бытие

Быт. 1:1	17	Быт. 41:53–42:2	51
Быт. 1:1–2	131	Быт. 43:27	509
Быт. 1:1–4, 15, 24, 26–27	18	Быт. 48:21–22	184
Быт. 1:6–10	132	Быт. 49:24	373
Быт. 1:21	408		
Быт. 1:26–27	408		
Быт. 1:29	254		
Быт. 2:9	211		
Быт. 2:19–20	384		
Быт. 3:1–7	361		
Быт. 3:5	408		
Быт. 3:22	211		
Быт. 4:2	372		
Быт. 5: 3–8	361		
Быт. 6:12	604		
Быт. 6:13, 19	604		
Быт. 7:15–16	604		
Быт. 8:17, 21–22	604		
Быт. 8:20	77		
Быт. 9:4	264		
Быт. 9:11	604		
Быт. 9:20	517		
Быт. 17:10–13	292		
Быт. 21:4	292		
Быт. 22:17–18	292		
Быт. 28:18–22	77		
Быт. 29:1–10	187		
Быт. 32:28	184		
Быт. 32:30	46, 77		
Быт. 33:20	77		

Исход

Исх. 3:14	64
Исх. 3:3–14	608
Исх. 6:2–3	608
Исх. 16:1–35	243
Исх. 16:7–10	38
Исх. 17:3	260
Исх. 20:5	33
Исх. 23:14–17	91
Исх. 24:15–17	38, 363
Исх. 25:8	77
Исх. 25:10–17	78
Исх. 25:22	39
Исх. 25:23–30	78
Исх. 25:31–37	78
Исх., гл. 26–27	77
Исх. 26:31–32	78
Исх. 27:18	78
Исх. 30:1–6	78
Исх. 30:17–21	78
Исх. 32:7–14, 30–32	235
Исх. 33:11	46, 609
Исх. 33:19	608
Исх. 33:22	232
Исх. 34:14	33
Исх. 34:15–17	33

Исх. 34:29	232	Втор. 19:15	336
Исх. 40:13	613	Втор. 21:22	404
Исх. 40:34–35	39, 363	Втор. 27:4	178
Левит		Втор. 31:19–21, 24–28	236
Лев., гл. 1–5	78	Втор. 32:1	237
Лев. 7:26–27	264	Втор. 32:6	237
Лев. 8:30	613	Втор. 32:7–14	237
Лев. 12:1–4	93	Втор. 32:15–18	237
Лев. 12:3	292	Втор. 32:19–25	237
Лев. 16:13	39, 363	Втор. 32:26–43	237
Лев. 19:18	488	Иисуса Навина	
Лев. 20:10	322	Нав. 5:11–12	245
Лев. 22:4–6	166	Нав. 21:45	25
Числа		Нав. 23:14–15	25
Чис. 7:1	406	Нав. 24:19	614
Чис. 7:10–11	406	Нав. 24:32	185
Чис. 11:1	260	Судей	
Чис. 11:5–6	243	Суд. 6:23	509
Чис. 11:11–15	235	Суд. 6:24	508
Чис. 14:13–19	235	1 Царств	
Чис. 14:27–29	260	1 Цар. 12:6–7	237
Чис. 15:30–31	404	2 Царств	
Чис. 21:4–5	243	2 Цар. 6:16	85
Чис. 21:4–9	147	2 Цар. 7:1–17	79
Чис. 21:6–8	243	2 Цар. 7:12–16	375
Чис. 21:7	235	2 Цар. 23:2	25
Второзаконие		3 Царств	
Втор. 8:3	244, 253	3 Цар. 5:12–18	80
Втор. 8:16	243	3 Цар. 6:2–3	80
Втор. 9:18–19, 25–29	235	3 Цар. 6:10	80
Втор. 12:16	264	3 Цар. 6:38	80
Втор. 15:19	613	3 Цар. 8:9	78
Втор. 17:6	336	3 Цар. 8:10–39	81
Втор. 17:7	324	3 Цар. 8:12–13	97
Втор. 18:15–19	43		
Втор. 18:18	178, 196,		
	233		

3 Цар. 8:27–30	97	Пс. 22:1–2	373
3 Цар. 8:31–36, 38–39	98	Пс. 28:11	509
3 Цар. 8:63–64	81	Пс. 32:6	25, 27
3 Цар. 17:12	252	Пс. 32:9	25
		Пс. 34:19	515
4 Царств		Пс. 35:10	28
4 Цар. 17:24	195	Пс. 39:9	301
4 Цар. 25:9	81	Пс. 41:3	190
		Пс. 46:2	85
1-я Паралипоменон		Пс. 55:14	28
1 Пар. 15:16	84	Пс. 64:3	604
1 Пар. 15:23	84	Пс. 68:2, 5, 9–10, 13, 18, 21–22	100
1 Пар. 16:8–9	85	Пс. 68:5	515
1 Пар. 23:5	85	Пс. 70:22	614
1 Пар. 25:1, 6–7	85	Пс. 77:16, 20	300
		Пс. 77:25	245
2-я Паралипоменон		Пс. 77:70–72	373
2 Пар. 4:9	80	Пс. 78:13	373
2 Пар. 5:11–14	86	Пс. 79:2	373
		Пс. 79:9–20	518
1-я Ездры		Пс., гл. 81	405
1 Ездр. 4:12, 23	118	Пс. 88:37	429
		Пс. 94:7	373
Неемии		Пс. 99:3	373
Неем. 9:15, 20	245	Пс. 103:15	517
		Пс. 104:1–2	85
Иова		Пс. 104:6–10	359
Иов 12:13	25	Пс. 104:40	245
Иов 12:16	25	Пс. 106:20	25
Иов 27:3	549	Пс. 118:89	24
Иов 31:6	201	Пс. 121:1–9	99
Иов 33:4	549	Пс. 121:8	509
Иов 33:29–30	28	Пс. 125:5	201
Иов 34:14–15	604	Пс., гл. 135	86
		Пс. 144:21	604
		Пс. 147:4–7	24
Псалтирь		Притчей Соломоновых	
Пс. 7:12	619	Притч. 8:22–31	26–27
Пс. 9:5	619	Притч. 18:4	300
Пс. 21:4	614		

Песни песней

Песн. 8:13 172

Премудрости Соломона

Прем. 9:1–2, 9 26

Прем. 16:11–12 148

Прем. 18:15–16 25

**Премудрости Иисуса, Сына
Сирахова**

Сир. 24:1–10 26

Сир. 50:1, 12–21 87

Исаии

Ис. 1:11–17 102

Ис. 5:1–7 517

Ис. 5:1–2 527

Ис. 5:16 614

Ис. 6:8–10 452

Ис. 8:18 614

Ис. 11:2 549

Ис. 12:3 306

Ис. 12:6 614

Ис. 28:29 25

Ис. 30:12, 15 614

Ис., гл. 40–55 365

Ис. 40:3 61

Ис. 40:3–6, 8 36

Ис. 40:5 604

Ис. 40:8 24

Ис. 40:25 614

Ис. 48:12 365

Ис. 52:6 365

Ис. 53:1–8 451

Ис. 53:2–3 63

Ис. 53:5–7 63

Ис. 53:6–7 376

Ис. 53:7 390, 460

Ис. 54:1–12 261

Ис. 54:5 33

Ис. 54:13 261

Ис. 55:11 25

Ис. 56:7 101

Ис. 57:15 614

Ис. 58:4 300

Иеремии

Иер. 1:5 613

Иер. 2:2 172

Иер. 2:8 373

Иер. 2:21 517

Иер. 3:6–9 33

Иер. 7:3–4, 8–11 102

Иер. 10:21 373

Иер. 12:10 323

Иер. 22:29–30 323

Иер. 23:1–2 373

Иер. 23:29 25

Иер. 31:10 374

Иер. 31:31–34 262

Иер. 33:10 172

Иер. 50:19 375

Иезекииля

Иез. 3:18 343

Иез. 16:1–43 33

Иез. 19:10–14 517

Иез. 20:35–36 238

Иез. 34:2–10 374

Иез. 34:11–16 375

Иез. 34:23–25, 30–31 375

Иез. 37:23–26 376

Иез. 40:3 82

Иез. 40:3–5 82

Иез. 47:1–12 301

Иез. 47:5–7 211

Даниила

Дан. 7:13–14 430

Дан. 10:19 509

Дан. 13:34–41	321	Захарии	
		Зах. 9:9	306
Осии		Зах. 12:10	306, 376
Ос. 1–3	172	Зах. 13:7	376
		Зах. 14:16	306
Иоиля			
Иоиля. 3:5	538		
		1 Маккавейская	
Михея		1 Мак. 4:36–51	397
Мих. 6:15	201	1 Мак. 4:59	397

НОВЫЙ ЗАВЕТ

От Матфея		Мф. 5:12	579
Мф. 1:18–20	549	Мф. 5:13–14	618
Мф. 1:22	230, 450	Мф. 5:16	491, 495
Мф. 2:15	230	Мф. 5:17–18	43, 289
Мф. 2:15, 23	450	Мф. 5:21–47	43
Мф. 2:23	230	Мф. 5:25	509
Мф. 3:3	61	Мф. 5:32	325
Мф. 3:7–10	175	Мф. 5:39	356, 509
Мф. 3:9	293, 356,	Мф. 5:39–41	461
360		Мф. 5:44	495, 509
Мф. 3:11	61, 135,	Мф. 6:9	338, 609
164, 168, 549		Мф. 6:13	612
Мф. 3:16	550	Мф. 7:1–5	323
Мф. 3:17	228, 427	Мф. 7:7–8	531
Мф. 4:1	550	Мф. 7:12	234
Мф. 4:1–11	283	Мф. 7:13–14	505
Мф. 4:2	255	Мф. 7:21–23	533
Мф. 4:4	244	Мф. 7:28	354
Мф. 4:8–10	387	Мф. 7:28–29	304
Мф. 4:14	230, 450	Мф. 8:10	192
Мф. 4:23–24	113	Мф. 8:11	385
Мф., гл. 5–7	75, 469	Мф. 8:17	230, 450
Мф. 5:1	354	Мф. 9:15	172
Мф. 5:9	509	Мф. 9:16	328
Мф. 5:11	533	Мф. 9:18–19, 23–26	223
Мф. 5:11–12	575	Мф. 9:22	170

Мф. 9:27–31	465	Мф. 15:24	150, 191, 377, 420
Мф. 9:28	32		
Мф. 9:34	291	Мф. 15:28	192
Мф. 9:35	113	Мф. 15:29–30	113
Мф. 9:35–38	201	Мф. 15:31	465
Мф. 9:36	377	Мф. 16:1	322
Мф. 10:5–6	150, 420	Мф. 16:3	357
Мф. 10:17–22, 24	572	Мф. 16:13–14	188
Мф. 10:19–20	556	Мф. 16:18	490
Мф. 10:20	550	Мф. 16:23	511
Мф. 10:37	488	Мф. 16:27	221
Мф. 10:38	149, 425	Мф. 16:27–31	39
Мф. 10:39	425	Мф. 16:29, 31	464
Мф. 11:11	170	Мф. 17:1–6	228
Мф. 11:18	291	Мф. 17:2	427
Мф. 11:29	356	Мф. 17:5	228
Мф. 12:15	113	Мф. 17:6	427
Мф. 12:17	230, 450	Мф. 17:10	196
Мф. 12:22	465	Мф. 17:20	32
Мф. 12:24	291	Мф. 18:3	159
Мф. 12:32	550	Мф. 18:5	532
Мф. 12:39–40	110	Мф. 18:19–20	531
Мф. 12:41–42	308	Мф. 19:3	322
Мф. 13:14–15	452	Мф. 19:9, 18	325
Мф. 13:20–21	115	Мф. 19:16–22	180
Мф. 13:24–30	152	Мф. 19:17	459
Мф. 13:31–32	422	Мф. 19:18–19	255
Мф. 13:35	230, 450	Мф. 19:28	140
Мф. 13:36–43	222	Мф. 20:1–15	519
Мф. 13:49–50	222	Мф. 20:34	465
Мф. 13:55–56	260	Мф. 21:4	230, 450
Мф. 14:15–21	241	Мф. 21:12	104
Мф. 14:19	596	Мф. 21:12–13	201
Мф. 14:22–27	241	Мф. 21:14	465
Мф. 14:23	596	Мф. 21:18	255
Мф. 14:35–36	113	Мф. 21:21–22	531
Мф. 15:3, 6	459, 574	Мф. 21:23–27	109
Мф. 15:7	357	Мф. 21:33–41	519
Мф. 15:19	322, 325	Мф. 22:18	357
		Мф. 22:35	322

Мф. 22:36–40	459, 488	Мф. 26:61	109
Мф. 22:40	234	Мф. 27:12	460
Мф. 23:1–12	354	Мф. 27:34	100
Мф. 23:2	105	Мф. 27:39–40	109
Мф. 23:2–4	290	Мф. 27:46	348, 596
Мф. 23:2–10	146	Мф. 27:52	507
Мф. 23:5–7	232	Мф. 28:19	130, 168, 587
Мф. 23:13–29	357		
Мф. 23:13–35	354	Мф. 28:20	464, 562
Мф. 23:32	357		
Мф. 23:37	421	От Марка	
Мф. 24:3–42	489	Мк. 1:1	6
Мф. 24:3–44	501	Мк. 1:1–3	60–61
Мф. 24:4–5	532	Мк. 1:4	60
Мф. 24:5	345	Мк. 1:7	61
Мф. 24:6	179	Мк. 1:8	549
Мф. 24:9	532, 533	Мк. 1:10	550
Мф. 24:9–10	573	Мк. 1:11	228, 427
Мф. 24:23–24	232	Мк. 1:12	550
Мф. 25:1–13	172, 567	Мк. 1:32–34, 39	113
Мф. 25:14–30	75	Мк. 2:19–20	172
Мф. 25:31	402	Мк. 3:10–11	113
Мф. 25:31–46	152, 222	Мк. 3:21	283
Мф. 25:32–33	377	Мк. 3:29	550
Мф. 25:34	143	Мк. 4:11	490
Мф. 25:46	143	Мк. 4:26–28	422
Мф. 26:18	580	Мк. 5:21–24, 35–43	223
Мф. 26:21–25	470	Мк. 6:2–3	160
Мф. 26:26–28	267, 520	Мк. 6:14–15	188
Мф. 26:26–29	469	Мк. 6:34	377
Мф. 26:29	427, 501	Мк. 6:34–44	241
Мф. 26:39, 42	596	Мк. 6:41	596
Мф. 26:45	580	Мк. 6:46	596
Мф. 26:27	543, 596	Мк. 6:47–51	241
Мф. 26:27–29	516	Мк. 6:54–56	113
Мф. 26:31	376	Мк. 7:8–9	459
Мф. 27:36–46	477	Мк. 7:21	325
Мф. 26:41	35	Мк. 7:34	596
Мф. 26:56	230	Мк. 8:11	322
Мф. 26:60	109	Мк. 8:22–26	465

Мк. 8:27–28	188	Мк. 14:37	35, 376
Мк. 8:35	425	Мк. 14:57	109
Мк. 9:7	427	Мк. 14:58	109
Мк. 9:2–3	464	Мк. 14:61	460
Мк. 9:2–7	39	Мк. 15:5	460
Мк. 9:7	228	Мк. 15:29–30	109
Мк. 9:37	532	Мк. 15:34	348, 596
Мк. 9:39	532	Мк. 16:15	618
Мк. 9:41	532	Мк. 16:17–18	506
Мк. 9:47	143		
Мк. 10:2	322	От Луки	
Мк. 10:5, 19	459	Лк. 1:2	19
Мк. 10:11–12, 19	325	Лк. 1:15	549
Мк. 10:15	159	Лк. 1:30	40
Мк. 10:17	143	Лк. 1:35	549
Мк. 10:17–22	180	Лк. 1:47	206
Мк. 10:21	425	Лк. 1:52	293
Мк. 10:23–25	143	Лк. 1:73	293
Мк. 10:46:52	465	Лк. 2:4	196
Мк. 10:52	170	Лк. 2:10–11	206
Мк. 11:2	602	Лк. 2:11	206
Мк. 11:12	255	Лк. 2:22	93
Мк. 11:15	104	Лк. 2:34	93
Мк. 11:15–17	101	Лк. 2:40	40
Мк. 11:23–24	499	Лк. 2:42–49	93
Мк. 11:24	532	Лк. 2:49	96
Мк. 11:27–33	109	Лк. 3:4	61
Мк. 12:28–31	459	Лк. 3:7–9	175
Мк. 12:41–42	334	Лк. 3:8	293, 356, 360
Мк. 13:5–6	345	Лк. 3:16	61, 135, 164, 168, 549
Мк. 13:6	532		
Мк. 13:9–13	573	Лк. 3:22	228, 427, 550
Мк. 13:11	550, 556		
Мк. 14:18–21	470	Лк. 4:1	550
Мк. 14:22, 24	267, 520	Лк. 4:2	255
Мк. 14:22–25	469	Лк. 4:1–13	283
Мк. 14:23	543, 596	Лк. 4:4	244
Мк. 14:33–42	477	Лк. 4:5–8	388
Мк. 14:36	596		

Лк. 4:16	94	Лк. 14:26	425, 488
Лк. 4:16–22	260	Лк. 14:27	149, 425
Лк. 4:16–30	352	Лк. 15:4–6	377
Лк. 4:18–19	550	Лк. 15:22–24	330
Лк. 4:32	204	Лк. 16:8	447
Лк. 4:40–41	113	Лк. 16:16	234
Лк. 5:16	596	Лк. 16:18	325
Лк. 5:34–35	172	Лк. 16:22	356
Лк. 6:17–19	113	Лк. 16: 27–31	234
Лк. 6:17–49	75, 173	Лк. 16:29, 31	234
Лк. 6:36	495	Лк. 17:16	192
Лк. 7:1–10	75	Лк. 17:25	179
Лк. 7:11–16	188, 224	Лк. 18:17	159
Лк. 7:21	113, 465	Лк. 18:18–23	180
Лк. 7:40–47	180	Лк. 18:20	325, 459
Лк. 8:5–13	75	Лк. 18:35–43	465
Лк. 8:41–42, 49–56	223	Лк. 19:11–27	75
Лк. 9:12–17	241	Лк. 19:41	105
Лк. 9:16	596	Лк. 19:41–44	106
Лк. 9:19	188	Лк. 19:45–46	101
Лк. 9:24	425	Лк. 20:1–8	109
Лк. 9:28–35	39	Лк. 20:20–26	316
Лк. 9:29	464	Лк. 21:8	345, 532
Лк. 9:34	39	Лк. 21:12, 17	533
Лк. 9:35	228, 427	Лк. 21:12–17	573
Лк. 9:48	532	Лк. 21:37–38	318
Лк. 10:17	533	Лк. 21:38	312
Лк. 10:19	395	Лк. 22:14–20	469
Лк. 10:25	322	Лк. 22:17	543, 596
Лк. 11:2	427	Лк. 22:19	562
Лк. 11:9–10	531	Лк. 22:19–20	267–268,
Лк. 11:13	555		520
Лк. 11:15	291	Лк. 22:21–23	470
Лк. 11:31–32	308	Лк. 22:30	254
Лк. 12:10	555	Лк. 22:41	597
Лк. 12:11–12	556	Лк. 22:41–46	477
Лк. 12:12	550	Лк. 22:42	596
Лк. 12:32	377	Лк. 23:46	596
Лк. 13:31–33	283	Лк. 23:56	459
Лк. 14:12	488	Лк. 24:46	610

От Иоанна

Ин. 1:1	17	Ин. 1:19–51	5
Ин. 1:1–3	6, 26, 630	Ин. 1:23	61
Ин. 1:1–5	16	Ин. 1:24	121
Ин. 1:1–5, 9, 10	18	Ин. 1:27	61
Ин. 1:1–10	581	Ин. 1:29	343, 395, 408, 596,
Ин. 1:1–18	8, 50		631
Ин. 1:4	507	Ин. 1:29–31	62
Ин. 1:4–5, 9	441	Ин. 1:32–33	550
Ин. 1:5	443	Ин. 1:32–34	62, 173
Ин. 1:6–8	57	Ин. 1:35–39	59
Ин. 1:6–8, 15	14	Ин. 1:35–40	395
Ин. 1:7	228, 507	Ин. 1:35–51	171
Ин. 1:7–8	172	Ин. 1:36	395
Ин. 1:8	59	Ин. 1:41	196
Ин. 1:9	19, 361, 457, 630	Ин. 1:42–44	64
Ин. 1:9–11	152, 208, 419, 450	Ин. 1:50	511
Ин. 1:9–13	30	Ин. 2:1, 11	5, 71
Ин. 1:10	487, 602	Ин. 2:1–12	171, 180
Ин. 1:10–13	14	Ин. 2:4	285, 297, 422, 580
Ин. 1:11	125, 452	Ин. 2:6	166, 194
Ин. 1:12–13	141, 154, 175, 449	Ин. 2:11	353, 601
Ин. 1:14	5, 260, 363, 631	Ин. 2:12	71
Ин. 1:14, 16–18	34	Ин. 2:13–17	96
Ин. 1:14, 17	631	Ин. 2:13, 23	129
Ин. 1:15	58, 172	Ин. 2:14	104
Ин. 1:17	188, 234, 289, 330, 505, 553	Ин. 2:14–16	194
Ин. 1:17–18	14	Ин. 2:14–22	71
Ин. 1:17, 45	42	Ин. 2:18–22	108
Ин. 1:18	457, 508, 617	Ин. 2:19–21	308, 407
Ин. 1:19	172	Ин. 2:21–23	267
Ин. 1:19–27	62	Ин. 2:23	113
Ин. 1:19–34	171	Ин. 2:24–25	115, 384, 584
		Ин., гл. 3	120
		Ин. 3:1	121, 137
		Ин. 3:1–8	139
		Ин. 3:1–21	171
		Ин. 3:3	521

Ин. 3:3–7	449	Ин. 4:13–15	256
Ин. 3:4–5	33	Ин. 4:14	253, 443
Ин. 3:5	168, 463, 521, 550	Ин. 4:21–23	308
Ин. 3:6	35	Ин. 4:22	105, 117, 290
Ин. 3:8	340, 550	Ин. 4:23–24	41
Ин. 3:8–16	144	Ин. 4:24	338
Ин. 3:10	137	Ин. 4:25	563
Ин. 3:11	137	Ин. 4:26	400
Ин. 3:12	342	Ин. 4:27–38	199
Ин. 3:14	42, 179, 243, 347, 423	Ин. 4:35	202–203
Ин. 3:15–18	175	Ин. 4:39–42	203
Ин. 3:16	33, 193	Ин. 4:42	418
Ин. 3:16–17	208, 489	Ин. 4:45	114
Ин. 3:16, 18	37, 457	Ин. 4:46–54	75, 180
Ин. 3:17	222, 328, 458	Ин., гл. 5	130
Ин. 3:17–18	337	Ин. 5:1–17	71
Ин. 3:17–21	151	Ин. 5:2–4	209
Ин. 3:19	222, 443, 445, 457	Ин. 5:8–10	292
Ин. 3:19–21	557	Ин. 5:10	121
Ин. 3:22	130, 136	Ин. 5:14	324
Ин. 3:22–23	59	Ин. 5:15–16	215
Ин. 3:22–4:3	164	Ин. 5:16	5, 121, 304
Ин. 3:26–30	60	Ин. 5:16–17	308
Ин. 3:34	383	Ин. 5:17	403
Ин. 3:35	217, 486	Ин. 5:17–18	404
Ин. 3:36	450	Ин. 5:17–20	216
Ин., гл. 4	130	Ин. 5:17–26	238
Ин. 4:1–3	60	Ин. 5:18	15, 122, 456
Ин. 4:3	136	Ин. 5:18–21	512
Ин. 4:6	178	Ин. 5:19	403
Ин. 4:5, 12	42	Ин. 5:20	174
Ин. 4:5–26	182	Ин. 5:20, 36	511
Ин. 4:10–15	34	Ин. 5:21–30	220
Ин. 4:12	293, 308, 511	Ин. 5:22–23	403
		Ин. 5:23	456
		Ин. 5:24	459
		Ин. 5:26	28, 403
		Ин. 5:27	336
		Ин. 5:28–29	507

Ин. 5:30	403	Ин. 6:41–42	121
Ин. 5:31	335, 361	Ин. 6:41–59	259
Ин. 5:31–38	227, 337	Ин. 6:42	247, 292,
Ин. 5:32–33	41, 505		339
Ин. 5:32–35	556	Ин. 6:48	510
Ин. 5:36	401, 556	Ин. 6:51	297, 520,
Ин. 5:37	456, 556		607
Ин. 5:37–38	457	Ин. 6:51–58	246
Ин. 5:37–44	388	Ин. 6:53	463
Ин. 5:39	308, 401	Ин. 6:53–58	308
Ин. 5:39–44	229	Ин. 6:56	269, 403
Ин. 5:41	601	Ин. 6:57	617
Ин. 5:43	401	Ин. 6:57	520
Ин. 5:44	601	Ин. 6:58	267, 363
Ин. 5:45–46	42, 223	Ин. 6:59	246
Ин. 5:45–47	458	Ин. 6:60–63, 65–69	264
Ин. 5:46	308, 401	Ин. 6:63	273
Ин. 5:47	32	Ин. 6:64	116
Ин. 6:1–15	248	Ин. 6:65	403
Ин. 6:1–21	5	Ин. 6:66	115, 353
Ин. 6:4	129	Ин. 6:66–69	354
Ин. 6:5–9	416	Ин., гл. 7	130
Ин. 6:6	322	Ин. 7:1	121, 122,
Ин. 6:15	284		304
Ин. 6:16–21	241	Ин. 7:2–9	281
Ин. 6:24–25	246	Ин. 7:2–10:21	378
Ин. 6:25–35	249	Ин. 7:2–13	283
Ин. 6:26–50	246	Ин. 7:3–4	284
Ин. 6:26–58	238	Ин. 7:3–5	261
Ин. 6:30	401	Ин. 7:4	490
Ин. 6:30–31	284	Ин. 7:6	422, 580
Ин. 6:31–58	407	Ин. 7:6, 8	297
Ин. 6:32	42, 234	Ин. 7:8	422
Ин. 6:35	504	Ин. 7:11	121
Ин. 6:36–40	257	Ин. 7:11–13	281
Ин. 6:38	288, 401,	Ин. 7:12–13	122
	456	Ин. 7:14–27	288
Ин. 6:40	403, 456,	Ин. 7:14–33	312
	505	Ин. 7:15	121, 229
Ин. 6:41	247	Ин. 7:16	401

Ин. 7:16–17	460	Ин. 8:1–11	318
Ин. 7:16–29	281	Ин. 8:1–12	305
Ин. 7:18	361, 601	Ин. 8:5	290, 316
Ин. 7:19, 22, 23	42	Ин. 8:7	316, 324,
Ин. 7:22, 45–46, 48	120		343
Ин. 7:24	328, 338	Ин. 8:7–11	315
Ин. 7:25–27	281	Ин. 8:10–11	338
Ин. 7:27–36	342	Ин. 8:12	229, 238,
Ин. 7:28	456		313, 333,
Ин. 7:28–30	281		443, 457
Ин. 7:28–31	294	Ин. 8:12–20	333, 335
Ин. 7:28, 37	456	Ин. 8:13–16	41
Ин. 7:29	404	Ин. 8:13–20	333
Ин. 7:30	281	Ин. 8:14	340, 361,
Ин. 7:31	354		442
Ин. 7:32	281	Ин. 8:15	35, 328
Ин. 7:32–36	296	Ин. 8:15–16	458
Ин. 7:34–35	482	Ин. 8:16	456
Ин. 7:35	121–122	Ин. 8:17	289
Ин. 7:36	312	Ин. 8:18	404
Ин. 7:37	295	Ин. 8:19	339, 404,
Ин. 7:37–38	407		602
Ин. 7:37–39	34	Ин. 8:20	333
Ин. 7:37–44	281	Ин. 8:21–30	333, 342
Ин. 7:37–52	300, 313	Ин. 8:21–30, 33–59	333
Ин. 7:38	209	Ин. 8:22	121
Ин. 7:38–39	155, 189,	Ин. 8:23	31
	551	Ин. 8:24	344
Ин. 7:39	480	Ин. 8:26–27	524
Ин. 7:40–43	281	Ин. 8:28	344
Ин. 7:42	42	Ин. 8:29	404
Ин. 7:44	312	Ин. 8:31	123
Ин. 7:45	281	Ин. 8:31–32	33, 602
Ин. 7:45–49	281	Ин. 8:31–59	333, 351
Ин. 7:50–53	144, 281	Ин. 8:32	41, 505
Ин. 7:51	290	Ин. 8:33, 39, 41	355
Ин. 7:53	305, 317	Ин. 8:33, 37, 39–40, 52–53, 56–58	42
Ин. 7:53–8:11	313		
Ин. 7:54	601	Ин. 8:37	459
Ин. 8:3	316	Ин. 8:38	404

Ин. 8:39	293	Ин. 10:10	28
Ин. 8:40	361	Ин. 10:11	464
Ин. 8:42	401	Ин. 10:11, 14	504
Ин. 8:44	450	Ин. 10:11, 14–15	238
Ин. 8:48, 52	121	Ин. 10:11, 15	400
Ин. 8:48, 52, 57	355	Ин. 10:15	404
Ин. 8:50, 54	480	Ин. 10:15, 17, 29–30	238
Ин. 8:51	363, 459	Ин. 10:16	179, 419,
Ин. 8:51–52	142		615
Ин. 8:52	312	Ин. 10:17	404
Ин. 8:53	188, 293,	Ин. 10:17–18	219, 459
	511	Ин. 10:17–21	390, 486
Ин. 8:54	404	Ин. 10:18	508
Ин. 8:55	404	Ин. 10:20–21	123
Ин. 8:58	14, 344,	Ин. 10:22–42	378, 399
	364, 404	Ин. 10:22–42	402
Ин. 8:58–59	312	Ин. 10:28	29
Ин. 8:59	328, 333	Ин. 10:29	511
Ин. 9:1–7	456	Ин. 10:30	14, 457, 598
Ин. 9:1–38	5, 371	Ин. 10:31	121
Ин. 9:1–41	180	Ин. 10:33	122
Ин. 9:2–3	457	Ин. 10:34	289
Ин. 9:4	179, 447	Ин. 10:36	598
Ин. 9:4–5	443	Ин. 10:37–38	32, 500, 506
Ин. 9:5	447, 457	Ин. 10:38	598
Ин. 9:5, 39–41	443	Ин., гл. 11	415
Ин. 9:7	210	Ин. 11:1–46	5
Ин. 9:22	454	Ин. 11:1–54	180
Ин. 9:27–29	42	Ин. 11:21–27	225
Ин. 9:28	359	Ин. 11:23, 25	583
Ин. 9:28–29	42, 355	Ин. 11:25	505, 507
Ин. 9:35	32	Ин. 11:25–26	29, 363
Ин. 9:35–38	195, 465	Ин. 11:33, 35, 38	583
Ин. 9:39	257, 378	Ин. 11:41	596
Ин. 9:39–41	371, 444	Ин. 11:44	353
Ин. 9:41	458	Ин. 11:51–52	419
Ин. 10:1–16	379, 491,	Ин. 11:57	319
	520	Ин. 11:55	123
Ин. 10:1–21	377	Ин. 12:1	129
Ин. 10:9	238	Ин. 12:1–8	180

Ин. 12:1–11	415	Ин. 13:35	355
Ин. 12:11	123	Ин. 13:36	474, 501
Ин. 12:20–24	416	Ин. 13:36–38	504
Ин. 12:20–21	298	Ин., гл. 14	473
Ин. 12:23	6, 480	Ин. 14:1	498
Ин. 12:25–34	424	Ин. 14:1–3	498
Ин. 12:27	477, 580, 584	Ин. 14:4–12	504
Ин. 12:27–28	601	Ин. 14:6	41, 355, 361, 389, 507, 614
Ин. 12:28	480		
Ин. 12:31	513	Ин. 14:7	340
Ин. 12:35–36, 46	443	Ин. 14:8–9	46
Ин. 12:35–43	446	Ин. 14:9	457
Ин. 12:38	230, 450	Ин. 14:12	482
Ин. 12:41	422, 601	Ин. 14:12, 27	499
Ин. 12:42–44	454	Ин. 14:12, 28	511
Ин. 12:44–50	455	Ин. 14:13–14	530, 543
Ин. 12:45	505	Ин. 14:15, 21–25	485
Ин. 12:49	508	Ин. 14:16–17, 25–26	551
Ин. 13:1	129, 487	Ин. 14:16–17, 28	534
Ин. 13:1–20	415, 470	Ин. 14:18–19	464, 501
Ин. 13:1–30	8, 478	Ин. 14:18–20	506
Ин. 13:3	174	Ин. 14:19	447
Ин. 13:10	170	Ин. 14:20	512, 521
Ин. 13:16	511–512, 524	Ин. 14:21–24	508
Ин. 13:18	155, 232, 450, 610	Ин. 14:23	217
Ин. 13:19	344	Ин. 14:24	560
Ин. 13:21–30	415, 470	Ин. 14:28	482, 501
Ин. 13:26	115	Ин. 14:28, 31	485, 508
Ин. 13:27	115	Ин. 14:31	217, 474, 508, 599
Ин. 13:28	596	Ин., гл. 15	473
Ин. 13:30	516	Ин. 15:1–6	476
Ин. 13:31	428, 557, 601	Ин. 15:1–6, 8	517
Ин. 13:31–32	498	Ин. 15:1–7	491
Ин. 13:31–38	472, 479	Ин. 15:3	614
Ин. 13:33	117	Ин. 15:5	482, 520
Ин. 13:34–35	384	Ин. 15:7, 16	530, 543
		Ин. 15:9–10, 12–13	485
		Ин. 15:11	571

Ин. 15:13	520	Ин. 17:2	607
Ин. 15:13, 20	511	Ин. 17:4	616
Ин. 15:14–16	523	Ин. 17:5	363, 422,
Ин. 15:17–19	485		428, 453
Ин. 15:19	31, 618	Ин. 17:6–19	599, 607
Ин. 15:19–22	571	Ин. 17:11	482, 508
Ин. 15:22	343	Ин. 17:12	450, 525
Ин. 15:24	53	Ин. 17:20–21	619
Ин. 15:23–25	515	Ин. 17:20–24	615
Ин. 15:25	232, 289,	Ин. 17:22	453
	450	Ин. 17:9, 11, 14	31
Ин. 15:26	614	Ин. 17:11	487
Ин. 15:26–27	534, 551	Ин. 17:12	232
Ин., гл. 15–17	476	Ин. 17:20–26	599
Ин., гл. 16	473	Ин. 17:22	426
Ин. 16:1–4	572	Ин. 17:24	485
Ин. 16:5	474	Ин. 17:25–26	619
Ин. 16:5–15	552	Ин. 18:1	599
Ин. 16:6, 22	499	Ин. 18:1–21:25	8
Ин. 16:7–15	534	Ин. 18:4–21:25	345
Ин. 16:8–11	161	Ин. 18:5	198
Ин. 16:10	482, 577	Ин. 18:20, 36	117
Ин. 16:12	559, 560,	Ин. 18:36	31
	563	Ин. 18:38	505
Ин. 16:16	489	Ин. 18:39	129
Ин. 16:16–23	576	Ин. 19:7	291
Ин. 16:16, 22–23	501	Ин. 19:11	511
Ин. 16:20–22	483	Ин. 19:24	230
Ин. 16:21	580	Ин. 19:24, 36	450
Ин. 16:23, 26	507	Ин. 19:25–27	180
Ин. 16:23–24, 26–27	530, 543	Ин. 19:26	6
Ин. 16:25, 29	380	Ин. 19:28	255
Ин. 16:25–33	580	Ин. 19:34	210
Ин. 16:26	212	Ин. 19:35	5, 173, 228
Ин. 16:27	485	Ин. 19:37	376
Ин. 16:28	482, 581	Ин. 19:38	454
Ин. 16:30	609	Ин. 19:38–42	453
Ин. 16:33	612	Ин. 19:39	137, 144
Ин. 17:1	453	Ин. 19:40	181
Ин. 17:1–5	598, 600	Ин. 20:2	6

Ин. 20:11–18, 24–29	180	Иакова	
Ин. 20:17	513	Иак. 2:20	495
Ин. 20:28	512		
Ин. 20:30	113	1-е Петра	
Ин. 21:1	210	1 Пет. 1:5	207
Ин. 21:5	481	1 Пет. 1:11	553
Ин. 21:18–19	502	1 Пет. 1:18–21	64
Ин. 21:24	5, 312	1 Пет. 1:19–20	222
Ин. 21:38	312	1 Пет. 2:9–10	222
Ин. 23:9	460	1 Пет. 2:25	391
		1 Пет. 3:8	495
Деяния		1 Пет. 3:18–21	133
Деян. 1:4–5	135	1 Пет. 4:13	579
Деян. 2:1–4	490, 548	1 Пет. 4:14	537
Деян. 2:38	155, 537	1 Пет. 5:1–5	391
Деян. 2:42, 46	268	1 Пет. 5:8	395
Деян. 2:46	155		
Деян. 3:1	95	2-е Петра	
Деян. 3:6	534	2 Пет. 1:1	206
Деян. 3:11	398	2 Пет. 1:4	521
Деян. 4:11–12	206	2 Пет. 1:10	523
Деян. 4:5–19, 29–30	536	2 Пет. 1:11	206
Деян. 5:12	398	2 Пет. 1:17–18	40
Деян. 5:27–29, 40–41	536	2 Пет. 2:20	206
Деян. 7:59	537	2 Пет. 3:2	206
Деян. 8:15–17	155	2 Пет. 3:5–6	133
Деян. 9:17–20	155	2 Пет. 3:5, 7	20
Деян. 9:20	95	2 Пет. 3:18	206
Деян. 10:4–48	155		
Деян. 10:43, 48	537	1-е Иоанна	
Деян. 13:14, 44	95	1 Ин. 1:1	204, 276
Деян. 13:15	234	1 Ин. 1:3	173
Деян. 13:26	206	1 Ин. 1:5	193, 317,
Деян. 14:1	95		440, 443
Деян. 15:28	560	1 Ин. 1:6–7	440
Деян. 16:16	95	1 Ин. 1:6, 8	362
Деян. 17:26	521	1 Ин. 2:1	537, 553
Деян. 19:5	537	1 Ин. 2:4–5, 10–11, 15	492
Деян. 19:6	156	1 Ин. 2:4, 21	362
Деян. 19:8	95	1 Ин. 2:7–11	441

1 Ин. 2:9–11	447
1 Ин. 2:11	447
1 Ин. 2:12, 17–18	617
1 Ин. 2:19	626
1 Ин. 3:8–12, 15	362
1 Ин. 3:11, 13–14, 16, 18, 23–24	492
1 Ин. 3:23	537
1 Ин. 4:6	362
1 Ин. 4:7–12, 16	494
1 Ин. 4:8	193
1 Ин. 4:9	38
1 Ин. 4:12	456
1 Ин. 5:4	32, 156
1 Ин. 5:6	556
1 Ин. 5:6–8	156
1 Ин. 5:7	611
1 Ин. 5:8	155
1 Ин. 5:10–11	157
1 Ин. 5:13	537
1 Ин. 5:19–20	441

К Римлянам

Рим. 1:4–5	538
Рим. 1:16	298
Рим. 2:9–10	298, 418
Рим. 3:1–2	125
Рим. 3:9	298, 418
Рим. 3:21	234
Рим. 3:23–24	52
Рим. 4:9–13	294
Рим. 5:8–10	208
Рим. 5:13	52, 53
Рим. 5:20–21	51
Рим. 7:19–23	361
Рим. 8:1–2	361
Рим. 8:9	553
Рим. 8:24	207
Рим. 8:26	561
Рим. 9:4	212

Рим. 9:11–12	523
Рим. 10:12	298, 418
Рим. 10:9–13	538
Рим. 10:16–21	451
Рим. 11:1	125
Рим. 11:19–20	524
Рим. 11:25–26	125
Рим. 12:4–5	529
Рим. 14:25–27	67

1-е к Коринфянам

1 Кор. 1:10–15	537
1 Кор. 1:22–24	418
1 Кор. 3:2	271
1 Кор. 6:11	538
1 Кор. 6:19	273
1 Кор. 10:2	134
1 Кор. 10:4	188
1 Кор. 10:18	212
1 Кор. 10:32	418
1 Кор. 11:22–29	265
1 Кор. 11:24–25	562
1 Кор. 12:3	546
1 Кор. 12:4–13	570
1 Кор. 12:13	157, 418
1 Кор. 12:28	527
1 Кор. 13:1–8	494
1 Кор. 16:22	541

К Галатам

Гал. 1:13–14	574
Гал. 3:6–7	367
Гал. 3:9–10	367
Гал. 3:13–14, 16	368
Гал. 3:24–25	368
Гал. 3:26–29	368
Гал. 4:6	553

К Ефесянам

Еф. 2:11	294
----------	-----

Еф. 2:5, 8	207	Тит. 3:4	206
Еф. 2:8	51	Тит. 3:4–7	157
Еф. 3:1–10	67	Тит. 3:6	206
Еф. 4:11–12	392	Тит. 3:4–7	207
Еф. 5:8	447		
Еф. 5:25–27	392	К Евреям	
Еф. 6:17	20	Евр. 1:1–3	49
К Филиппийцам		Евр. 1:3–4	614
Флп. 2:6–11	50, 538	Евр. 2:9, 11–15	614
К Колоссянам		Евр. 2:17	595
Кол. 1:15–20	50	Евр. 4:14	595
Кол. 1:18	276	Евр. 5:1–3	112
Кол. 2:11	294	Евр. 5:7	595
Кол. 3:16	19	Евр. 7:18, 23–27	112
Кол. 3:17	538, 546	Евр. 10:20	464
		Евр. 12:1	556
		Евр. 13:20	391
1-е к Фессалоникийцам		Откровение (Апокалипсис)	
1 Фес. 5:5	447	Откр. 2:3	539
1-е к Тимофею		Откр. 2:13	539
1 Тим. 1:1	206	Откр. 3:4–5, 18	540
1 Тим. 2:3	206	Откр. 3:8	539
1 Тим. 2:5	595	Откр. 4:4	540
1 Тим. 3:16	49	Откр. 5:1–14	65
1 Тим. 6:16	457	Откр. 5:6	64
2-е к Тимофею		Откр. 6:1–7:14	65
2 Тим. 1:10	206	Откр. 20:10	612
К Титу		Откр. 21:1	631
Тит. 1:3	206	Откр. 21:6	211
Тит. 1:4	206	Откр. 21:1–4, 10–14, 22–23, 27	540
Тит. 2:10	206	Откр. 21:22–23	211
Тит. 2:13	206	Откр. 22:1–2	211
		Откр. 22:3–5	540
		Откр. 22:20	540

Указатель иллюстраций, вошедших в книгу

- Святые евангелисты. Я. Йорданс. 1620 г. 7
Апостол Иоанн. Икона. XVI в. 8
Явление Христа народу. А. А. Ив́анов. 1837–1857 гг. 12
Филон Александрийский. Гравюра. XIX в. 21
Профессор Московской духовной академии Митрофан Дмитриевич Муретов 23
Единородный Сын Слово Божие. В. М. Васнецов. 1885–1886 гг. 28
Беседа Христа с фарисеем Никодимом. Фреска. XIX в. 34
Ангел пустыни. Икона. XVI в. 36
Преображение. Мозаика. Ок. 565–566 гг. 41
Моисей со сводом законов. Г. Рени. 1624 г. 42
Иаков праотец. Фреска. Сербия. Сопочаны. XIII в. 46
Апостол Павел. Мозаика. Равена. VI в. 49
Апостол Иоанн. Мозаика. Равенна. V в. 52
Платон 54
Иоанн Креститель. Икона. XIV в. 58
Крещение Господне. Г. И. Семирадский. 1876 г. 61
Агнец Божий. Мозаика. Равенна. VI в. 64
Иоанн Богослов в молчании. Икона. 1679 г. 66
Поклонение агнцу. Я. ван Эйк. 1432 г. 68
Брак в Кане Галилейской. Дуччо. Маэста. Фрагмент. 1308–1311 гг. 71
Изгнание торгующих из храма. Джотто. XIV в. 73
Иоанн Златоуст. Икона. Феофан Грек. 1405 г. 76
Молитва Моисея после перехода израильтян через Черное море.
И. Н. Крамской. 1861 г. 78
Соломон. Ю. ван Гент. 1472–1476 гг. 79
Соломон освящает храм в Иерусалиме. Дж. Тиссо. XIX в. 81
Перенесение Давидом Ковчега Завета в Иерусалим. Фреска.
XVI в. 85
Ирод Великий, царь Иудеи 89
Нерон и его жен. Фреска. I в. 90
Апостолы Петр и Иоанн исцеляют хромого. Фреска. XIV в. 94
Христос изгоняет торговцев из храма. Мозаика. XII в. 100
Изгнание торгующих из храма. Фреска. XIV в. 103

- Иерусалим. Дж. Тиссо. XIX в. 105
- Распятие. Б. Дадди. 1345 г. 107
- Спас Великий Архирей. Икона. XVII в. 111
- Поцелуй Иуды. Фреска. Джотто. XIV в. 116
- Христос среди книжников. Дюрер. 1506 г. 119
- Вид Назарета и Галилеи. Н. Г. Чернецов. XIX в. 123
- Иоанн Богослов на Патмосе. Икона. XVII в. 126
- Апостол Петр. Рембрандт. 1632 г. 133
- Пересечение Красного моря. К. Россели. 1481–1483 гг. 134
- Христос и Никодим. А. А. Ив́анов. 1850-е гг. 143
- Ночной разговор Иисуса и Никодима. Т. Г. Оссава. 1899 г. 147
- Медный змий. Ф. А. Бруни. 1841 г. 149
- Страшный суд. Фреска. Микеланжело. 1536–1541 гг. 153
- Купол Сошествия Святого Духа собора святого Марка. XIII в. 156
- Святой Иустин Философ. Фреска. XIV в. 159
- Крещение Господне. Икона. Преподобный Андрей Рублев. XV в. 161
- Проповедь Иоанна Крестителя в пустыне. П. Брейгель Младший. 1566 г. 163
- Христос и фарисеи. Дж. Тиссо. XIX в. 167
- Тертуллиан. Гравюра. XIX в. 170
- Святой Иоанн Креститель. Икона. XIV в. 173
- Христос Пантократор. Икона. 1363 г. 175
- Самария 177
- Христос и самарянка. Фреска. 1684 г. 179
- Встреча с самарянкой. Фреска. XIV в. 183
- Христос и самарянка. Г. И. Семирадский. 1890 г. 186
- Христос и самарянка. В. Д. Polenov. 1889–1909 гг. 189
- Брак в Кане Галилейской. Фреска. XVI в. 194
- Назарет. Река Иордан 197
- Пшеничное поле со снопами. В. ван Гог. 1888 г. 200
- Жатва. Фреска. Церковь Ильи пророка (Ярославль). XVII в. 202
- Спас Нерукотворный. Новгородская икона. XII в. 209
- Галилейское озеро 211
- Исцеление расслабленного при Овчей купели. Фреска. 1684 г. 215
- Троица. Икона. Преподобный Андрей Рублев. XV в. 218
- Страшный суд. В. М. Васнецов. 1896–1904 гг. 222
- Воскрешение дочери Иаира. Фреска. XIV в. 223
- Христос у Марфы и Марии. М. В. Нестеров. 1908–1911 гг. 224
- Проповедь Иоанна Крестителя. Салимбени. 1416 г. 227
- Пророк Исаия. Микеланджело. 1509 г. 231

- Моисей. Микеланджело. Скульптура. 1513–1515 гг. 236
- Манна небесная. Г. Рени. 1614 г. 244
- Умножение хлебов. Фреска. XVI в. 248
- Чудо умножения хлебов. Мозаика. VI в. 250
- Пророк Илия и вдова Сарепта. Б. Строцци. 1630-е гг. 252
- Братья Иосифа опорожняют мешки с хлебом и серебром перед Иаковом. Мозаика. XII в. 253
- Капернаумская синагога 259
- Вид Назарета. Д. Робертс. 1842 г. 261
- Евхаристия. Мозаика. XIX в. 263
- Насыщение пяти тысяч человек пятью хлебами. Фреска. XX в. 266
- Священномученик Игнатий Богоносец. Мозаика. XIV в. 269
- Причастие апостолов. Фра Беато Анджелико. 1450 г. 272
- Иоганн Себастьян Бах. Портрет. 1746 г. 274
- Спас. Икона. XI в. 276
- Искушение Христа на горе. Маэста. Дуччо. 1308–1311 гг. 284
- Нагорная проповедь. К. Росселли и П. ди Козимо. Фреска. 1481 г. 291
- Авраам. Тициан. 1542–1544 гг. 293
- Святитель Иоанн Златоуст. Мозаичная икона. XIV в. 302
- Никодим у Иисуса. А. Бида. 1874 г. 305
- Пророк Захария. Мозаика. XI в. 307
- Евсей Кесарийский 313
- Дидим Александрийский (Слепец). Современная коптская икона 314
- Святитель Амвросий Медиоланский. Мозаика. XIII в. 315
- Беседа Христа с апостолами на горе Елеонской. Мозаика. VI в. 319
- Сусанна и старцы. П. Батони. XVIII в. 321
- Христос и грешница (Кто из вас без греха?). В. Д. Поленов. 1886–1887 гг. 325
- Христос и грешница. Г. И. Семирадский. 1873 г. 327
- Христос и грешница. Тициан. 1508–1510 гг. 329
- Христос беседует с Никодимом. К. А. Коровин. 1884 г. 337
- Христос Вседержитель. Икона. XIII в. 339
- Апостол Филипп. Эль Греко. 1610–1614 гг. 340
- Иисус и самарянка. Веронезе. 1585 г. 344
- Явление ангела Аврааму. Тьеполо. Фреска. 1725 г. 350
- Воскрешение Лазаря. Фреска. Джотто. XIV в. 353
- Христос и фарисеи. К. В. Лебедев. XIX в. 359
- Христос Вседержитель с архангелами. Фреска. XIII в. 365

- Авраам. Мозаика. XIII в. 367
- Апостол Павел. Миниатюра. 1125–1150 гг. 368
- Пророк Исаия. Фреска. XVI в. 376
- Христос — добрый пастырь. Мозаика. V в. 379
- Добрый пастырь. У. Дайс. 1859 г. 380
- Евхаристия. Книжная миниатюра. XI в. 381
- Добрый пастырь. Мурильо. 1660 г. 385
- Иоанн Богослов. Икона. XIX в. 389
- Апостол Петр. Икона. VI в. 390
- Апостол Павел. Икона. Преподобный Андрей Рублев. XV в. 391
- Святитель Григорий Богослов. Икона. XVI в. 392
- Блаженный Августин. Мозаика. XII в. 395
- Модель Иерусалимского храма 407
- Преподобный Максим Исповедник. Фреска. XVI в. 410
- Преподобный Симеон Новый Богослов. Икона. XX в. 411
- Апостол Андрей. Ж. де Латур. Ок. 1624 г. 417
- Христос и Каиафа. Д. Б. Карачоло. 1611 г. 419
- Христос и Никодим. Гравюра. Ю. Ш. фон Карольсфельд. XIX в. 423
- Портрет Ф. М. Достоевского. В. Г. Перов. 1872 г. 431
- Преподобный Иустин (Попович) 433
- Могила Ф. М. Достоевского на Тихвинском кладбище
Александрo-Невской лавры. Санкт-Петербург 436
- Спаситель. Икона. XII в. 439
- Кумранские рукописи (свитки Мертвого моря) 442
- Исцеление слепорожденного. Фреска. XVI в. 445
- Исаия пророк. Фреска. XVI в. 452
- Святой Иосиф Аримафейский. Фрагмент иконы
«Снятие с креста». XIV в. 453
- Христос и Никодим. Фреска 458
- Христос на допросе у Анны. Фреска. XIV вв. 460
- Каиафа разрывает на себе одежду. Фреска. XIV вв. 461
- Христос на суде у Пилата. Фреска. XIV вв. 462
- Преподобный Серафим Саровский. Житийная икона.
Нач. XX в. 466
- Тайная Вечеря. Н. Пуссен. 1647 г. 473
- Тайная Вечеря. Г. И. Семирадский. XIX в. 475
- Тайная Вечеря. Леонардо да Винчи. Фреска. 1495–1498 гг. 476
- Иисус в Гефсиманском саду (Моление о чаше). Веронезе. 1582 г. 479
- Апостол Иоанн Богослов. Икона. XIV в. 493
- Преподобный Исаак Сирин 497

- Апостол Фома. Новгородская икона. XV в. 503
- Сцены Страстей Христовых. Г. Мемлинг. XV в. 514
- Христос — Лоза истинная. Икона. XVII в. 519
- Апостол Петр. Икона. XVI в. 522
- Святитель Василий Великий. Икона. XIX в. 526
- Исцеление хромого апостолами. Г. Доре. 1860-е гг. 535
- Апостолы Петр и Иоанн. Миниатюра. XIII в. 536
- Страшный суд (Деисис с сонмом ангелов). Фреска. XIV в. 541
- Христос Эммануил. Мозаика. VI в. 544
- Этимасия (Престол уготованный). Мозаика. Равенна. VI в. 547
- Сошествие Святого Духа на апостолов. Маэста. Дуччо. 1308–1311 гг. 554
- Святитель Григорий Богослов. Мозаика. XI в. 559
- Воскресение. М. В. Нестеров. 1892 г. 561
- Преподобный Серафим Саровский. Икона. Нач. XX в. 566
- Николай Александрович Мотовилов 567
- Христос Спаситель. Эль Греко. 1604–1614 гг. 569
- Тайная Вечеря. Гирландайо. 1480 г. 572
- Обращение Савла. Караваджо. 1600 г. 574
- Воскрешение Лазаря. Икона. XV в. 583
- Прощальная беседа Иисуса Христа с учениками. Фреска. Дуччо ди Буонисенья. 1308–1311 гг. 585
- Гостеприимство Авраама (Троица). Мозаика. XIII в. 589
- Троица. Икона. XVII в. 591
- Святитель Кирилл Александрийский. Фреска. XIII в. 595
- Христос в Гефсиманском саду. Г. Риччи. 1730 г. 598
- Моление о чаше. Эль Греко. 1605 г. 603
- Лоно Авраамово. Фреска. 1408 г. 608
- Священномученик Киприан Карфагенский. Икона 610
- Иисус Христос с апостолами. Дж. Тиссо. 1886–1894 гг. 616
- Несение креста. Ф. А. Моллер. 1869 г. 619
- Распятие. Мозаика. XI в. 620
- Иоанн Богослов. Икона. XVII в. 630
- Иисус Христос в белом хитоне. Икона. Священномученик Серафим (Чичагов). XX в. 631

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	5
Глава 1. АГНЕЦ БОЖИЙ	9
1. «В начале было Слово»	16
2. «И Слово стало плотию»	30
3. Пролог Евангелия от Иоанна и богословие Павла	47
4. «Вот Агнец Божий»	57
Глава 2. ИИСУС, ХРАМ И ИУДЕИ	69
1. Иерусалимский храм	77
2. Значение храма в жизни Иисуса	92
3. Изгнание торгующих из храма	96
4. «Разрушьте храм сей»	108
5. «Иудеи» в Евангелии от Иоанна	117
Глава 3. ВОДА ЖИВАЯ.	127
1. Вода — стихия жизни	131
2. «Если кто не родится от воды и Духа...»	136
3. Иисус и крещение	162
4. Беседа с самарянкой	176
Глава 4. СУД СЫНА БОЖИЯ	213
1. «Отец любит Сына»	216
2. Судья	220
3. Свидетели	226
4. Обвинитель	233
Глава 5. ХЛЕБ ЖИЗНИ.	239
1. «Хлеб с неба» в Ветхом Завете	242
2. «Не Моисей дал вам хлеб с неба»	246
3. «Я есмь хлеб жизни»	258

Глава 6. ИИСУС НА ПРАЗДНИКЕ КУЩЕЙ.	277
1. «Братья Его не веровали в Него»	282
2. «Мое учение — не Мое, но Пославшего Меня»	287
3. «Еще недолго быть Мне с вами»	296
4. «Кто жаждет, иди ко Мне и пей»	299
Глава 7. ЖЕНЩИНА, ВЗЯТАЯ В ПРЕЛЮБОДЕЯНИИ	309
Глава 8. СЕМЯ АВРААМОВО	331
1. «Я знаю, откуда пришел»	334
2. «От начала Сущий»	341
3. «Прежде нежели был Авраам, Я есмь»	349
Глава 9. ПАСТЫРЬ ДОБРЫЙ	369
1. Бог — Пастырь Израиля	372
2. Иисус — Пастырь Добрый	377
3. Иисус на празднике обновления	396
Глава 10. ПШЕНИЧНОЕ ЗЕРНО.	413
1. «Если пшеничное зерно, пав в землю, не умрет...»	416
2. «Когда Я вознесен буду от земли...»	424
Глава 11. СВЕТ МИРУ	437
1. «Я свет миру»	440
2. «Веруйте в свет»	446
3. «Я свет пришел в мир»	455
Глава 12. ПРОЩАЛЬНАЯ БЕСЕДА С УЧЕНИКАМИ	467
1. Иисус возвращается к Отцу	478
2. Учение о любви	484
3. Единство Отца и Сына	498
4. Единство Иисуса и учеников	516
5. Молитва во имя Иисуса	530

6. Утешитель	549
7. Будущее христианской общины	571
 Глава 13. МОЛИТВА О ЕДИНСТВЕ	 593
1. Молитва о славе	600
2. Молитва об учениках	606
3. Молитва о верующих	615
 Заключение	 629
 Библиография	 634
Список сокращений	654
Именной указатель	655
Указатель цитат из Священного Писания	660
Указатель иллюстраций, вошедших в книгу	678

Митрополит
ИЛАРИОН
(Алфеев)

ИИСУС ХРИСТОС

Жизнь и учение

Книга пятая

АГНЕЦ
БОЖИЙ



Художник	<i>иеромонах Матфей (Самохин)</i>
Научный редактор	<i>М. Г. Калинин</i>
Редактор	<i>Т. А. Соколова</i>
Корректор	<i>О. В. Грецова</i>
Верстка	<i>М. Ю. Родионов</i>
Технолог	<i>М. Ю. Мыскин</i>

Подписано в печать 24.05.2017 г.
Формат 60 × 100 1/16. Объем 43 п. л. Печать офсет.
Бумага офс. №1. Тираж 10 000 экз. Заказ № 1709700

Адрес издательства Сретенского монастыря:
103031 Москва, ул. Б. Лубянка, 19
Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленного электронного оригинал-макета
в ООО «Ярославский полиграфкомбинат»
150049, Ярославль, ул. Свободы, 97

Интернет-магазин: www.sretenie.com
Книжная торговля Сретенского монастыря (495) 628-82-10
Магазин «Сретение» (495) 623-80-46



Митрополит
ИЛАРИОН
(Алфеев)



Издательство
Сретенского монастыря

Евангелие от Иоанна открывает новые горизонты во взгляде на жизнь и учение Иисуса. Евангелист выводит читателя за пределы земной истории Иисуса из Назарета, помещая эту историю в перспективу вечного Божественного бытия. Если евангелисты-синоптики через образ Человека Иисуса постепенно раскрывают образ Сына Божия, то для Иоанна исходной позицией является утверждение о том, что Иисус — Бог воплотившийся.

Иларион (Алфеев),
митрополит Волоколамский