Митрополит ИЛАРИОН (Алфеев)

ЕВАНГЕЛИЕ ОТ ИОАННА

Исторический
и богословский комментарий

ПОЗНАНИЕ

УДК 281.93; 226.5
ББК 86.372
А 53

РЕКОМЕНДОВАНО К ПУБЛИКАЦИИ
ИЗДАТЕЛЬСКИМ СОВЕТОМ
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ
ИС Р18-805-0169

Иларион (Алфеев), митр.

А 53

Евангелие от Иоанна. Исторический и богословский комментарий. — М.: Издательский дом «Познание», 2018. — 640 с.

Книга представляет собой путеводитель по Евангелию от Иоанна, в котором текст этого Евангелия рассматривается в исторической и богословской перспективе.

Евангелие от Иоанна существенно отличается от трех синоптических — от Матфея, Марка и Луки. Это побуждает рассматривать Евангелие от Иоанна как самостоятельный источник сведений о жизни и учении Иисуса Христа, существенно дополняющий три других Евангелия.

Евангелие от Иоанна представляет собой по сути богословский трактат, в котором события из жизни Иисуса даны выборочно, но каждое событие помещается в контекст той или иной богословской концепции и наглядно иллюстрирует эту концепцию.

В книге постоянное внимание уделяется параллелям между рассказами Иоанна и повествованиями прочих Евангелистов.

ISBN 978-5-906960-31-3

© Издательский дом «Познание», 2018
© ООО «РК Галерия», оформление, 2018

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ. 6

ВВЕДЕНИЕ. 8
1. Автор четвертого Евангелия 8
2. Основные особенности Евангелия от Иоанна 15
3. Место Евангелия от Иоанна в корпусе Иоанновых писаний 22

ГЛАВА 1
1. Пролог 25
2. Иоанн Креститель свидетельствует о себе самом 58
3. Иоанн Креститель свидетельствует об Иисусе 66
4. Два ученика Крестителя следуют за Иисусом 69
5. Первая встреча Иисуса с Петром 70
6. Филипп и Нафанаил 73

ГЛАВА 2
1. Брак в Кане Галилейской 76
2. Изгнание торгующих из храма 90
3. Многие веруют в Иисуса, но Он не вверяет Себя им . . 109

ГЛАВА 3
1. Беседа с Никодимом. 112
2. «Никто не восходил на небо…» 129
3. Иисус крестит в земле Иудейской 135
4. Ученики Иоанна спрашивают об Иисусе 137

ГЛАВА 4
1. Иисус оставляет Иудею 145
2. Беседа с самарянкой 146

3. Беседа Иисуса с учениками у колодца 161
4. Самаряне веруют в Иисуса 164
5. Исцеление сына царедворца 168

ГЛАВА 5
1. Исцеление расслабленного 175
2. Исцеленный перед иудеями. 179
3. «Отец любит Сына» 182
4. «Отец не судит никого, но весь суд отдал Сыну» 184
5. «Я ничего не могу творить Сам от Себя» 187

ГЛАВА 6
1. Насыщение пяти тысяч 196
2. Хождение по водам 201
3. Беседа о небесном хлебе 209
4. «Я есмь хлеб жизни» 216
5. Многие ученики отходят от Иисуса 219
6. Исповедание Петра 227

ГЛАВА 7
1. Иисус на празднике Кущей 231
2. «Мое учение — не Мое, но Пославшего Меня». 235
3. «Я пришел не Сам от Себя, но истинен Пославший Меня». 241
4. «Еще недолго быть Мне с вами» 242
5. «Кто жаждет, иди ко Мне и пей» 244

ГЛАВА 8
1. Женщина, взятая в прелюбодеянии 248
2. «Я знаю, откуда пришел» 259
3. «От начала Сущий». 264
4. «Прежде нежели был Авраам, Я есмь» 269

ГЛАВА 9
1. Исцеление слепорожденного. 282
2. Исцеленный и иудеи 289
3. «На суд пришел Я в мир сей» 294

ГЛАВА 10
1. Пастырь добрый 297
2. «Потому любит Меня Отец, что Я отдаю жизнь Мою…» 312
3. Иисус на празднике обновления 313
4. Иисус уходит за Иордан. 324

ГЛАВА 11 326
1. Иисус узнает о смерти Лазаря 329
2. Иисус идет ко гробу Лазаря 333
3. Иисус воскрешает умершего 340
4. Иудеи принимают решение убить Иисуса 347

ГЛАВА 12
1. Вечеря в Вифании 350
2. Торжественный въезд Иисуса в Иерусалим 354
3. Еллины хотят видеть Иисуса 357
4. «Когда Я вознесен буду от земли...» 362
5. «Еще на малое время свет есть с вами». 367
6. «Я свет пришел в мир» 374

ГЛАВА 13
1. Умовение ног. 384
2. Предательство Иуды. 399
3. Начало прощальной беседы Иисуса с учениками 406
4. Предсказание об отречении Петра. 419

ГЛАВА 14
1. Единство Отца и Сына 422
2. «И если чего попросите у Отца во имя Мое, то сделаю» 427
3. Первое обетование Утешителя 429
4. Обетование возвращения к ученикам 432
5. Второе обетование Утешителя 435

ГЛАВА 15
1. Виноградная лоза 444

2. Призыв пребывать в любви 451
3. Предсказание о гонениях 455
4. Третье обетование Утешителя 457

ГЛАВА 16
1. Еще одно предсказание о гонениях 460
2. Четвертое обетование Утешителя 461
3. От скорби к радости 468
4. Молитва во имя Иисуса 471
5. Завершение беседы Иисуса с учениками 481

ГЛАВА 17 486
1. Молитва о славе 489
2. Молитва об учениках. 492
3. Молитва о верующих 499
4. Эпилог молитвы 505

ГЛАВА 18
1. Арест Иисуса 506
2. Первое отречение Петра 512
3. Допрос у Анны 514
4. Второе и третье отречения Петра 520
5. Суд Пилата 522

ГЛАВА 19
1. Продолжение допроса и приговор. 540
2. Распятие 557
3. Матерь Иисуса у креста 561
4. Смерть Иисуса 571
5. Воины у креста Иисуса 580
6. Погребение. 583

ГЛАВА 20
1. Мария Магдалина, Петр и Иоанн у гроба 586
2. Явление воскресшего Иисуса Марии Магдалине 590
3. Первое явление Иисуса ученикам 595

4. Второе явление Иисуса ученикам 599
5. «Первое окончание» Евангелия от Иоанна 600

ГЛАВА 21
1. Третье явление Иисуса ученикам. 604
2. Диалог Иисуса с Петром 607
3. «Второе заключение» Евангелия от Иоанна 613

ЗАКЛЮЧЕНИЕ 615

БИБЛИОГРАФИЯ 619



ПРЕДИСЛОВИЕ

Настоящая книга представляет собой путеводитель по Евангелию от Иоанна, в котором текст этого Евангелия рассматривается в исторической и богословской перспективе.

Евангелие от Иоанна существенно отличается от трех синоптических — от Матфея, Марка и Луки. 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, редко пересекаются с теми, которые проводит Иоанн.

Это побуждает рассматривать Евангелие от Иоанна как самостоятельный источник сведений о жизни и учении Иисуса Христа, существенно дополняющий три других Евангелия. В то же время его невозможно рассматривать изолированно от синоптических Евангелий. В настоящей книге постоянное внимание будет уделяться параллелям между рассказами Иоанна и повествованиями прочих евангелистов.

Главным отличием Евангелия от Иоанна от синоптических Евангелий, на наш взгляд, является то, что его автор не только повествует о событиях земной жизни Иисуса Христа и пересказывает Его поучения, но и предлагает свое богословское осмысление описываемых событий. Возможно, именно такой подход является одной из причин, по которым Иоанн останавливает свое внимание на деталях, ускользнувших от взора других евангелистов, в то же время оставляя без внимания мно-

гие события и слова Иисуса, известные по их повествованиям. Евангелие от Иоанна представляет собой по сути богословский трактат, в котором события из жизни Иисуса даны выборочно, но каждое событие помещается в контекст той или иной богословской концепции и наглядно иллюстрирует эту концепцию.

Так, например, мысль о том, что учение Иисуса есть «вода живая», иллюстрируется при помощи рассказа о встрече Иисуса с самарянкой (Ин. 4), отсутствующего у других евангелистов: в нем даны образы воды, колодца, усталого Путника, Которому нечем зачерпнуть воды и Который просит у самарянки пить. Мысль о том, что Иисус есть «свет миру», иллюстрируется при помощи рассказа об исцелении слепого при Силоамской купели (Ин. 9). Тот, кто живет без Бога, слеп, а кто верует в Бога, становится зрячим, ибо вера в Иисуса как Сына Божия дает человеку прозрение — таков основной смысл данного рассказа. Повествование о насыщении пяти тысяч пятью хлебами (Ин. 6) приводится для того, чтобы подвести к словам Иисуса «Я есмь хлеб жизни» (Ин. 6:35). Если других евангелистов привлекает само чудо насыщения народа пятью хлебами, то Иоанн обращает внимание на богословскую значимость этого события: чудо трактуется им как прообраз Евхаристии. Наконец, рассказ о воскрешении Лазаря (Ин. 11), отсутствующий у других евангелистов, является прелюдией к рассказу о воскресении Христовом и иллюстрацией слов Иисуса: «Я есмь воскресение и жизнь» (Ин. 11:25).

Книга, которую держит в руках читатель, не является несамостоятельным исследованием: это переработка материала из нашего шеститомного исследования под общим названием «Иисус Христос. Жизнь и учение». Из первого тома этого исследования выбраны общие сведения о четвертом Евангелии и комментарий к некоторым эпизодам из его начальных глав. Из третьего тома заимствованы главы, посвященные чудесам Иисуса, о которых повествуется в Евангелии от Иоанна. Пятый том исследования, посвященный оригинальному материалу этого Евангелия, почти целиком включен в настоящую книгу. Наконец, из шестого тома выбраны повествования Иоанна о страданиях и крестной смерти Иисуса Христа, о Его воскресении и явлении ученикам.



ВВЕДЕНИЕ

1. Автор четвертого Евангелия

Автор Евангелия от Иоанна позиционирует себя прежде всего как свидетель тех событий, о которых говорит[1]. 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).
>
> 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)[2].

Эти слова в полной мере отражают мотивацию автора четвертого Евангелия, решившего положить на бумагу то, что он видел своими очами, что рассматривал и осязал своими руками. Он – реальный свидетель, очевидец и участник событий,

---

[1] 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.

[2] Во всех цитатах курсив наш. — *М. П.*

о которых говорит, и текст четвертого Евангелия имеет этому множество подтверждений.

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»[3]. Эта укорененность достигается благодаря сличению четвертого Евангелия с повествованием синоптиков — Матфея, Марка и Луки.

Подробные сведения о причинах написания четвертого Евангелия и о его отличиях от трех других приводит Евсевий Кесарийский:

> Уже и Марк, и Лука дали людям свои Евангелия, а Иоанн, говорят, всё время проповедовал устно и только под конец взялся за писание вот по какой причине. Когда первые три Евангелия разошлись повсюду и дошли до него, он, говорят, счел долгом засвидетельствовать их правдивость, но заметил, что в них недостает рассказа о первых деяниях Христовых, совершенных в самом начале Его проповеди. И это верно. Трое евангелистов знали, по-видимому, только то, что совершил Спаситель в течение года после заключения Иоанна Крестителя в темницу. Об этом они написали и с этого начали свое повествование... Иоанна, говорят, стали поэтому упрашивать поведать в своем Евангелии о том времени, о котором молчат первые евангелисты, и о делах, совершенных Спасителем тогда, а именно — до заключения Крестителя... Вот почему человеку, который это учтет, не придет в голову, что они разногласят между собой; Евангелие от Иоанна охватывает первоначальную деятельность Христа, остальные дают историю последних Его лет; Иоанн, видимо, умолчал о родословной по плоти Спасителя нашего потому, что

[3] *Nicol W.* The Sēmeia in the Fourth Gospel. P. 136. См. также: *Taylor V.* The Person of Christ in New Testament Teaching. P. 101–102.

Матфей и Лука ее уже изложили, и начал с учения о Его Божественности, которое для него, как более достойного, словно оберегал Дух Божий[4].

О том, что Евангелие от Иоанна принадлежит одному из ближайших учеников Иисуса, свидетельствует не только церковная традиция, но и множество внутренних факторов. Автор Евангелия — очевидец очень многих, если не всех описываемых событий. Излагая те или иные эпизоды, Иоанн нередко приводит такие подробности, которые вряд ли могли быть известны по пересказу третьего лица: «было около десятого часа» (Ин. 1:39); «было около шестого часа» (Ин. 4:6); «а была ночь» (Ин. 13:30).

Автор четвертого Евангелия не только знаком с подробностями жизни Иисуса и Его учеников, но и хранит в памяти лицо Иисуса, черты Его человеческого характера, Его переживания. В частности, рассказывая о том, как Иисус пришел в самарийский город, Иоанн говорит: «Иисус, утрудившись от пути, сел у колодезя» (Ин. 4:6). Повествуя о воскрешении Лазаря, Иоанн многократно передает настроения и внутренние состояния Учителя: увидев плачущих женщин, Иисус «Сам восскорбел духом и возмутился»; услышав ответ иудеев, «Иисус прослезился»; ко гробу Лазаря Он подходит «опять скорбя внутренно» (Ин. 11:33–38). Трудно было бы такие подробности записать с чьих-то слов.

Автор Евангелия от Иоанна является одним из его героев. Он незримо присутствует в этом Евангелии — иногда анонимно, иногда в виде не названного по имени ученика. Этот анонимный персонаж в Евангелии от Иоанна впервые появляется в рассказе о двух учениках Иоанна Крестителя, последовавших за Иисусом: здесь фигурирует просто некий безымянный ученик (Ин. 1:35–39). Затем на Тайной вечере появляется ученик, «которого любил Иисус»: он возлежит у груди Учителя (Ин. 13:23). В рассказе об аресте Иисуса Евангелист пишет: «За Иисусом следовали Симон Пётр и другой ученик; ученик же сей был знаком первосвященнику» (Ин. 18:15). При кресте Иисуса стоит ученик, «кото-

[4] *Евсевий.* Церковная история 3, 23, 7–13. С. 101–102

рого любил» Иисус: ему Иисус поручает Свою Матерь (Ин. 19:26–27).

Тот же анонимный ученик имеется в виду в повествовании о том, как кровь и вода истекли из тела Иисуса, умершего на кресте: «И видевший засвидетельствовал, и истинно свидетельство его; он знает, что говорит истину, дабы вы поверили» (Ин. 19:35). Эти слова могли бы послужить эпиграфом ко всему четвертому Евангелию. Здесь мы имеем не только упоминание автора о себе в третьем лице, но и прямое обращение к читателю во втором лице множественного числа, чего мы не находим ни в одном другом месте Евангелия.

Далее «ученик, которого любил Иисус», появляется в повествовании о пустом гробе (Ин. 20:2), а затем в рассказе о явлении Иисуса ученикам на море Тивериадском (Ин. 21:7). Четвертое Евангелие завершается рассказом о том, как за Иисусом следуют Пётр и «ученик, которого любил Иисус и который на вечери, приклонившись к груди Его, сказал: Господи! Кто предаст тебя?» (Ин. 21:20–21). И лишь в самом конце книги автор, наконец, раскрывает себя: «Сей ученик и свидетельствует о сем, и написал сие» (Ин. 21:24).

Таким образом, в самом тексте Евангелия анонимный ученик, он же «ученик, которого любил Иисус», однозначно отождествляется с автором Евангелия.

В церковной традиции этим учеником считается Иоанн, сын Зеведеев, брат Иакова, многократно упоминаемый в синоптических Евангелиях. О том, что именно он был автором четвертого Евангелия, свидетельствует Ириней Лионский: «Потом Иоанн, ученик Господа, возлежавший на Его груди, также издал Евангелие во время пребывания своего в Ефесе Азийском»[5]. Во всех древних рукописях четвертое Евангелие надписано именем Иоанна (хотя рукописная традиция не уточняет, какой Иоанн имеется в виду).

В современной новозаветной науке не однажды высказывалось предположение о том, что автор четвертого Евангелия — не Иоанн Зеведеев, а некий другой Иоанн, возлюбленный ученик Иисуса не из числа двенадцати, который не путешествовал с Иисусом, а жил в Иерусалиме и виделся с ним лишь тогда,

---

[5] *Ириней Лионский*. Против ересей 3, 1, 1 (SC 211, 24). Рус. пер. С. 220.

когда Иисус приходил в Иерусалим[6]. В подтверждение этой гипотезы приводят следующие аргументы: а) в Евангелии от Иоанна не упомянуты многие ключевые эпизоды синоптических Евангелий, в которых фигурирует Иоанн Зеведеев; б) многие эпизоды Евангелия от Иоанна, в которых присутствует «любимый ученик», никак не отражены в синоптических Евангелиях; в) в самом четвертом Евангелии его автор нигде не отождествляется с Иоанном Зеведеевым, несмотря на то что «сыновья Зеведеевы» в нем один раз упомянуты (Ин. 21:2); г) Евангелие от Иоанна сосредоточено почти исключительно на событиях, происходивших в Иерусалиме или его ближайших окрестностях. Наиболее полно и аргументированно данная гипотеза изложена в книге Р. Бокэма «Иисус глазами очевидцев», во многих других отношениях представляющей собой безупречное с точки зрения церковной ортодоксии исследование новозаветных текстов[7].

Между тем церковная традиция располагает широким набором аргументов в пользу того, что автор четвертого Евангелия был апостолом от двенадцати и тождественен Иоанну, сыну Зеведееву, фигурирующему в синоптических Евангелиях. Главным аргументом является то, что четвертое Евангелие носит имя Иоанна, которое носил только один из известных учеников Иисуса. Кроме того, каким образом ученик не из числа двенадцати мог оказаться вместе с Иисусом на Тайной вечере, да еще в столь привилегированном положении — возлежащим у Его груди? Было бы в высшей степени странно, если бы на прощальной встрече Иисуса с учениками, имевшей исключительный характер для всей дальнейшей истории апостольской общины, ближайшее место к Учителю занял некий персонаж, который не участвовал в жизни общины, но отсиживался в Иерусалиме, до-

---

[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. Подробно разбирая аргументы исследователей XX века, 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.: *Бокэм Р.* Иисус глазами очевидцев. С. 438–492.

жидаясь, пока Иисус туда придет: некий «тайный ученик» наподобие Иосифа Аримафейского (Ин. 19:38) или Никодима (Ин. 3:1; 19:39).

Тот факт, что в синоптических Евангелиях Иоанн, сын Зеведеев, упоминается несколько раз, а в четвертом Евангелии только однажды, можно интерпретировать в пользу церковной традиции. Отсутствие в четвертом Евангелии одной из ключевых фигур апостольской общины при наличии неоднократно упоминаемого анонимного ученика как раз и объясняется тем, что анонимный ученик — тот самый Иоанн, о котором говорится у синоптиков.

Действительно, в Евангелии от Иоанна отсутствуют многие важные эпизоды, в которых, согласно синоптикам, участвовал Иоанн, сын Зеведеев. Но этот факт находит свое объяснение в том, что, согласно церковной традиции, подтверждаемой и современными исследованиями, Евангелие от Иоанна писалось позже других Евангелий, и автор делал акцент прежде всего на тех событиях, которые обойдены вниманием у синоптиков. Вполне возможно, что Иоанн был знаком с одним, двумя или тремя Евангелиями или же с их более ранними прототипами, и писал свое Евангелие, имея в виду дополнить уже существовавшие повествования.

С другими Евангелиями или их прототипами был знаком и Лука. Однако между Лукой и Иоанном наблюдается существенная разница в подходах. Лука не просто знаком с другими свидетельствами: он в значительной степени на них опирается и позиционирует себя в качестве компилятора. Иоанн же, напротив, по большей части избегает повторения того, что уже сказано другими Евангелистами, за исключением тех случаев, когда это повторение необходимо для развития сюжетной линии или богословской мысли.

Этим можно объяснить и отсутствие в Евангелии от Иоанна большинства чудес, описанных синоптиками; в нем нет притч из синоптических Евангелий; нет таких важных сюжетов, как, например, крещение Иисуса от Иоанна или причащение учеников на Тайной вечере. При этом только в Евангелии от Иоанна содержатся беседа Иисуса о хлебе жизни (Ин. 6:22–71) и многие другие полемические беседы с иудеями, не упоминаемые у других Евангелистов. Только у Иоанна при-

сутствуют такие эпизоды, как чудо преложения воды в вино на браке в Кане Галилейской (Ин. 2:13–25), беседы Иисуса с Никодимом (Ин. 3:1–36) и с самарянкой (Ин. 4:145), исцеление слепорожденного (Ин. 9:1–41), умовение ног ученикам (Ин. 13:1–11), пространная прощальная беседа Иисуса с учениками на Тайной вечере (Ин. 13:11–16:33).

Что касается единственного упоминания «сыновей Зеведеевых» в Евангелии от Иоанна, наряду с Симоном Петром, Фомой, Нафанаилом и «двумя другими из учеников» Иисуса (Ин. 21:2), то вовсе не обязательно включать автора четвертого Евангелия в число этих двух, не названных по имени учеников. С тем же успехом он может быть включен в число сыновей Зеведеевых, тоже не названных по имени.

Суммируя сказанное выше об авторстве четвертого Евангелия, мы можем утверждать, вслед за церковной традицией, что его автором был апостол Иоанн, один из двенадцати, брат Иакова Зеведеева. Он же — «ученик, которого любил Иисус» (Ин. 13:23; 19:26; 20:2).

Неприемлемым, с нашей точки зрения, является также рассмотрение четвертого Евангелия в качестве литературного продукта, появившегося внутри некоей христианской общины, условно называемой «Иоанновой»[8]. Такой подход, взятый за основу многими исследователями в области Нового Завета во второй половине XX века, исходит из того, что в конце I века существовала (в Ефесе, Антиохии или ином месте) некая христианская община, или «секта», находившаяся в ситуации резкого антагонизма с местной иудейской общиной[9]. 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.

---

[8] См., например: *Brown R. E.* The Community of the Beloved Disciple. P. 25–58; *Moloney F. J.* A Hard Saying. P. 111–130.

[9] 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.

Об ошибочности и порочности такого подхода сегодня говорят многие ученые[10].

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»).

По нашему мнению, «Иоаннова община» 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.

2. Основные особенности Евангелия от Иоанна

Евангелие от Иоанна — это серия показаний свидетеля о событиях, очевидцем которых он был. Хотя некоторые сюжеты в Евангелии от Иоанна перекликаются с теми, что описаны у синоптиков, текстуальное сходство наблюдается лишь эпизодически. В отличие от трех других Евангелистов Иоанн не стремится к последовательному описанию событий. Еван-

---

[10] 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, 353–360. См. также: *Keener C. S.* The Gospel of John. Vol. 1. P. 149–152.

гелие от Иоанна адресовано читателю, уже знакомому с общей канвой земной жизни Спасителя по другим Евангелиям.

Тем не менее именно Евангелие от Иоанна дает возможность выстроить материал, приведенный у синоптиков, в хронологической последовательности, поскольку всё служение Иисуса у него разделено на несколько периодов, границами между которыми становится праздник Пасхи. Первая Пасха ознаменована посещением храма и изгнанием из него торгующих (Ин. 2:13–23), вторая — исцелением расслабленного при Овчей купели (Ин. 5:1), третья — чудом умножения хлебов (Ин. 6:4), последняя, четвертая, — распятием и смертью Иисуса[11].

Ученые отмечают, что в Евангелии от Иоанна описано намного меньше событий, чем в каждом из четырех синоптических Евангелий, однако каждое из описываемых событий раскрывается в ходе значительно более длинных повествований, чем рассказы синоптиков. Таким образом читатель приглашается к более вдумчивому и неспешному участию в рассказе, сама форма которого содержит указания на его смысл[12]. Длина одного сюжета в Евангелии от Иоанна может в два, три, четыре, пять и более раз превышать среднюю длину одного сюжета в синоптических Евангелиях. Так, например, рассказ об исцелении слепорожденного занимает 38 стихов (Ин. 9:1–38), а о воскрешении Лазаря — 46 (Ин. 11:1–46). Для сравнения: рассказ об исцелении слепого Вартимея в синоптических Евангелиях занимает 7–9 стихов (Мк. 10:46–52; Лк. 18:35–43), о воскрешении юноши в Евангелии от Луки — 6 стихов (Лк. 7:11–16).

Характерной особенностью Евангелия от Иоанна является использование более ограниченного словаря, чем у других Евангелистов. Словарь Иоанна вдвое меньше словаря Луки и существенно меньше словарей Матфея и Марка. В значительной степени это связано с использованием ключевых

---

[11] Во втором случае, впрочем, Иоанн употребляет выражение «праздник иудейский», которое не обязательно должно означать Пасху, но может означать также Пятидесятницу или Суккот — праздник поставления кущей (ср. употребление этого выражения в Ин. 7:2, где оно указывает на праздник кущей). Однако церковная традиция прочно закрепила за выражением «праздник Иудейский» в Ин. 5:1 значение «праздника Пасхи».

[12] *Bauckham R.* The Testimony of the Beloved Disciple. P. 197.

слов, которые многократно повторяются[13]. В качестве примера можно привести первые пять стихов первой главы этого Евангелия (Ин. 1:1–5). Здесь трижды употребляются термины «Слово», «Бог», «начало быть», дважды — словосочетание «в начале», термины «жизнь» и «свет». При помощи подобного рода повторов достигается особый эффект: богословская посылка, предлагаемая Евангелистом, не только лучше усваивается читателем, но и при каждом возвращении к ней обретает дополнительные смысловые обертоны.

Автор четвертого Евангелия подчеркивает универсальный характер проповеди и служения Иисуса. Он — Спаситель не только народа Израильского, но и всего мира. Согласно Иоанну, Иисус — «Свет истинный, Который просвещает *всякого* человека, приходящего в мир» (Ин. 1:9); Иисус принимает смерть для того, чтобы *весь мир* был спасен (Ин. 3:18); у Иисуса есть и «другие овцы», которые «не сего двора», то есть не из народа Израильского, и которых Ему надлежит привести к Себе, дабы было одно стадо — спасенное человечество, и один Пастырь — Христос (Ин. 10:16).

Одна из основных тем Иоанна — учение о Боге как свете. По словам четвертого Евангелиста, «Бог есть свет и нет в Нем никакой тьмы» (1 Ин. 1:5). Противопоставление тьмы и света — один из постоянно повторяющихся мотивов корпуса писания Иоанна (Ин. 1:5; 3:19 и др.).

Еще одна центральная тема у Иоанна, не раскрытая никем из других Евангелистов в такой полноте, это тема любви. О любви говорится и в других трех Евангелиях, но подлинную новизну учения Иисуса о любви раскрывает именно Иоанн. Именно в его Евангелии Иисус говорит: «Заповедь *новую* даю вам, да любите друг друга». Новизна этой заповеди в том, что человек призван любить ближнего не просто естественной человеческой любовью, но любовью особой, жертвенной: «Как Я возлюбил вас, так и вы любите друг друга» (Ин. 13:34). А в первом послании Иоанн пишет: «Бог есть любовь» (Ин. 4:8). «Истина», и «любовь», и «свет» — это имена воплотившегося Слова. Всё Евангелие от Иоанна можно

[13] Повторение является одной из характерных черт стиля Евангелиста Иоанна. См.: *Keener C. S.* The Gospel of John. Vol. 1. P. 48–49.

воспринять как развернутое толкование различных имен Иисуса, Сына Божия.

Отсутствие в Евангелии от Иоанна тех притч Иисуса, которые занимают важное место в повествованиях других Евангелистов, связано с особым характером богословского мышления Иоанна: в каждом реальном событии он видит притчу, образ, символ, и потому как бы не нуждается в притчах для раскрытия богословского учения Иисуса. Для него, как кажется, гораздо важнее увидеть символический смысл в реальных событиях жизни Иисуса, чем пересказать Его притчи, уже приведенные другими Евангелистами.

Синоптики оставили за кадром многие слова и речи Иисуса, имевшие ярко выраженный богословский характер. Основная канва синоптических Евангелий — рассказ о жизни и чудесах Иисуса и воспроизведение Его нравственных увещаний; собственно Его богословскому учению уделяется меньше внимания. Иоанн восполняет этот пробел. Его Евангелие по большей части состоит из бесед Иисуса; в нем много диалогов с иудеями, носящих остро полемический характер. Иоанн делает особый акцент на уникальности, беспрецедентности проповеди Христа, отмечая реакцию слушателей на Его слова: «Никогда человек не говорил так, как Этот Человек» (Ин. 7:46).

В Евангелии от Иоанна заметна некоторая преднамеренная недосказанность. Нередко беседа строится по такому принципу: собеседник задает Иисусу вопрос, а Иисус, как будто бы не замечая вопроса, продолжает развивать свою мысль. Например, в беседе с Никодимом Иисус говорит, что человеку надо родиться свыше. Никодим спрашивает: «Как может человек родиться, будучи стар? неужели может он в другой раз войти в утробу матери своей и родиться?» Вместо ответа Иисус продолжает Свою речь: «Если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие» (Ин. 3:4–5).

Иногда вопрос собеседника является лишь отправной точкой для Иисуса, Который в Своем ответе идет гораздо дальше, чем собеседник мог бы ожидать. По такому принципу построена вся беседа с самарянкой.

Еще одним примером является рассказ о том, как Филипп и Андрей пытались привести к Иисусу «Еллинов». В ответ на просьбу учеников о встрече с ними Иисус предсказывает Свою

смерть и последующее широкое распространение Своего учения (Ин. 12:23–24). При этом о Еллинах больше ничего не говорится, и остается неизвестным, увидели они Иисуса или нет. Иоанну прежде всего важна мысль, богословская идея, а не детали исторического повествования.

Во второй половине XX века внимание исследователей привлекали так называемые хиазмы у ветхозаветных и новозаветных авторов. У Иоанна хиастические структуры встречаются чаще, чем у других Евангелистов. Под хиазмами понимают такие смысловые и фразеологические структуры, в которых утверждения расположены с большей или меньшей симметричностью по принципу a-b-a, a-b-c-b-a и т. д., причем одно утверждение в таком случае неизбежно воспринимается как центральное. Например: a) В начале было Слово; b) и Слово было у Бога; a) и Слово Было Бог. Или: a) Оно было в начале у Бога; b) всё чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть; c) в Нем была жизнь, и жизнь была Свет человеков; b) и Свет во тьме светит; a) и тьма не объяла его.

Хиазмы можно усмотреть и в более крупных структурах: отдельных отрывках, главах и даже в целом Евангелии[14]. При всей условности, произвольности и подчас искусственности подобного членения Евангелия это членение всё же в некоторых случаях помогает понять ход мысли Евангелистов. Как правило, они мыслили циклично, то есть их мысль вращалась вокруг той или иной богословской посылки и постоянно к ней возвращалась. Это в наибольшей степени характерно для Иоанна.

Местом, где было написано Евангелие от Иоанна, согласно Иринею Лионскому, является Ефес[15]. Среди других возможных мест современные ученые называли Александрию, Антиохию, северное Заиорданье, однако большинство исследователей придерживаются традиционной локализации, восходящей к Иринею[16].

Относительно времени появления Евангелия от Иоанна существуют разные гипотезы. И древняя церковная традиция,

---

[14] Подробнее см. в: *Брек Дж., прот.* Хиазм в Священном Писании.

[15] *Ириней Лионский.* Против ересей 3, 1, 1 (SC 211, 22–24). Рус. пер. С. 220.

[16] *Brown R. E.* An Introduction to the Gospel of John. P. 202–206.

и современная наука в основном согласны в том, что это Евангелие было написано позже других. Многие исследователи относят окончательную редакцию Евангелия от Иоанна к концу I века, однако раздаются голоса и в пользу значительно более ранней датировки. Так, например, Дж. Робинсон считает, что Евангелие от Иоанна появилось до разрушения Иерусалимского храма в 70 году[17].

Крупнейший специалист по Новому Завету, посвятивший несколько десятилетий изучению четвертого Евангелия, Р. Браун выделяет пять этапов, в течение которых, по его мнению, складывался текст этого Евангелия: 1) существование в устной традиции материала, касающегося жизни и учения Иисуса, отличного от того, который лег в основу синоптических Евангелий; 2) отбор, изложение и обработка этого материала автором в устной форме; 3) первая письменная версия Евангелия; 4) вторая версия, сделанная тем же автором; 5) окончательная версия, сделанная редактором. Руке этого гипотетического редактора Браун приписывает, в частности, беседу Иисуса с учениками на Тайной вечере (Ин. 15–17), а также целый ряд других пассажей, по его мнению, не принадлежащих самому Евангелисту. Впрочем, сам автор данной теории называет ее «рабочей гипотезой» и признает наличие в ней «несообразностей»[18].

Гипотеза Брауна помогает объяснить, почему, например, на Тайной вечере после слов Иисуса «встаньте, пойдем отсюда» (Ин. 14:31) никто не встает; напротив, Иисус продолжает говорить и произносит самое длинное из включенных в четвертое Евангелие поучений.

На наш взгляд, однако, приписывание трех глав Евангелия, имеющих ключевое богословское значение, некоему позднейшему редактору существенным образом умаляет их значимость. Гораздо более вероятным представляется предположение о том, что подобные несостыковки могли возникнуть в результате работы самого автора со своим текстом (например, при подготовке второй версии) или же такой работы редактора, которая не предполагала написание новых текстов,

---

[17] *Robinson J. A.* The Priority of John.

[18] *Brown R. E.* The Gospel according to John (I–XII). P. XXXIV–XXXIX.

а лишь перегруппировку материала, автором которого был Евангелист Иоанн.

Кроме того, несостыковки на поверку могут оказаться мнимыми. Согласно одной из гипотез, после слов Иисуса «встаньте, пойдем отсюда» ученики действительно встали и пошли, и Иисус продолжил беседу на пути в Гефсиманский сад.

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 Кущей (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 роздал 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. 3), беседе с самарянкой (Ин. 4), исцелению расслабленного у Овчей купели (Ин. 5) и посещению Иисусом Иерусалима в праздник Кущей (Ин. 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»).

То, что объединяет все эти сюжеты — образ воды. 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 столь исключительное значение, сделав догматом учение о том, что без крещения невозможно войти в Царство Небесное.

3. Место Евангелия от Иоанна в корпусе Иоанновых писаний

Помимо четвертого Евангелия, Иоанн является также автором вошедших в состав Нового Завета трех посланий и Апокалипсиса. Корпус писаний Иоанна занимает самостоятельное место в Новом Завете. Наряду с Павлом Иоанн является создателем христианского богословия, так как евангельскую историю он облек в раму четкого богословского видения. Не случайно в церковной традиции именно за апостолом Иоанном закрепилось наименование «Богослова».

Три послания Иоанна тематически связаны с его Евангелием. В частности, тема любви, занимающая центральное место в Евангелии от Иоанна, является лейтмотивом Первого послания. Учение о Боге как свете, противопоставление тьмы свету, учение о единстве Отца и Сына, о крещении, о соблюдении заповедей Христа: эти и многие другие магистральные темы четвертого Евангелия находят отражение и развитие в посланиях Иоанна.

Прямая тематическая связь существует также между Евангелием от Иоанна и Апокалипсисом. 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 стилистические различия, которые заставили некоторых ученых видеть в этих двух книгах творения двух или нескольких авторов. Речь идет не столько о стилистическом, сколько именно 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.

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.

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»[19]. 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 воскресения[20]. 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 воплотив-

[19] *Ashton J.* Understanding the Fourth Gospel. P. 310.

[20] *Behr J.* The Apocalypse of the Cross. P. 322.

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



ГЛАВА 1

1. Пролог

[1]В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог.
[2]Оно было в начале у Бога.
[3]Всё чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть.
[4]В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков.
[5]И свет во тьме светит, и тьма не объяла его.
[6]Был человек, посланный от Бога; имя ему Иоанн. [7]Он пришел для свидетельства, чтобы свидетельствовать о Свете, дабы все уверовали чрез него. [8]Он не был свет, но *был послан*, чтобы свидетельствовать о Свете.
[9]Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир. [10]В мире был, и мир чрез Него начал быть, и мир Его не познал. [11]Пришел к своим, и свои Его не приняли.
[12]А тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими, [13]которые ни от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога родились.
[14]И Слово стало плотию, и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца.
[15]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.
[16]И от полноты Его все мы приняли и благодать на благодать, [17]ибо закон дан чрез Моисея; благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа.
[18]Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил.

Пролог Евангелия от Иоанна имеет 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 секты[21]. Гипотеза вызвала справедливую критику ученых, убедительно доказавших, что «дохристианский характер гимна более чем проблематичен, его арамейское происхождение невероятно»[22].

Тем не менее мнение Бультмана о том, что пролог Евангелия от Иоанна представляет собой «произведение культово-литургической поэзии»[23], 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 Евангелие[24]. В подтверждение теории приводят довод о том, что термин «Слово», имеющий ключевое значение в прологе, более нигде в Евангелии от Иоанна не упоминается применительно к Иисусу. Подчеркивают, что сама поэтическая структура 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

---

[21] *Bultmann R.* Der religionsgeshichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannesevangelium.

[22] *Käsemann E.* New Testament Questions of Today. P. 150.

[23] *Bultmann R.* The Gospel of John. P. 14.

[24] 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.

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 преференций того или иного ученого[25].

В поисках источников, повлиявших на формирование богословского видения автора четвертого Евангелия, ученые обращались к самым разным традициям. Ниже мы приведем некоторые параллели между учением о Логосе Филона Александрийского и учением, изложенным в прологе четвертого Евангелия: эти параллели, как мы увидим, 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 литературе[26].

К настоящему времени поиск параллелей к Евангелию от Иоанна в означенных традициях практически завершен.

---

[25] Так например, некоторые ученые видят в основе Евангелия от Иоанна некий «до-иоаннов 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 «анти-крестителевы 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 Бультмана, не имеющих никаких подтверждений ни в рукописной традиции, ни в каких-либо иных источниках.

[26] 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).

Он выявил определенное внешнее сходство в использовании отдельных терминов и концептов, однако не доказал ни идейной, ни тем более литературной 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»[27]. 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» (1 Тим. 3:16). Эти слова напоминают утверждения из пролога Евангелия от Иоанна о том, что «Слово стало плотию... и мы видели славу Его».

Пролог Евангелия от Иоанна, как отмечают ученые[28], имеет тематическое и терминологическое сходство с прологом Послания к Евреям, которое церковная традиция приписывает Павлу:

---

[27] *Hengel M.* The Prologue of the Gospel of John. P. 283.

[28] См., например: *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.

> 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 всё словом силы Своей, совершив Собою очищение грехов наших, воссел одесную (престола) величия на высоте (Евр. 1:1–3).

В центре обоих текстов стоит феномен воплощения превечного 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 «всё 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, приходящего в мир», и о том, что «мы видели славу Его», у Павла — о Сыне Божием как «сиянии славы» Отца.

Определенное тематическое созвучие наблюдается между прологом Евангелия от Иоанна и христологическим гимном из Послания апостола Павла к Филиппийцам[29]. 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 плотию», Павел – о том, что Сын Божий «уничижил 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» (Фил. 2:6–11).

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

---

[29] *Brown R. E.* The Gospel according to John (I–XII). P. 20.

Кол. 1:15–20	*Ин. 1:1–18*
15. Который есть образ Бога невидимого	18. Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил
15. рожденный прежде всякой твари	1. В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог
16–17. ибо Им создано всё, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое... всё Им и для Него создано; и Он есть прежде всего, и всё Им стоит	3. Всё чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть
18. Он — начаток, первенец из мертвых, дабы иметь Ему во всем первенство	2. Оно было в начале у Бога
19. ибо благоугодно было Отцу, чтобы в Нем обитала всякая полнота	16. И от полноты Его все мы приняли и благодать на благодать
20. и чтобы посредством Его примирить с Собою всё, умиротворив через Него, Кровию креста Его, и земное и небесное	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 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, но не искупление от греха» (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 Сына[30]; на сопротивление мира тому откровению, которое Бог послал ему через Иисуса[31]; на неспособность мира увидеть истинную идентичность Иисуса[32]. 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

---

[30] *Hasitschka M.* Befreiung von Sünde nach dem Johannesevangelium. S. 167.

[31] *Metzner R.* Das Verständnis der Sünde im Johannesevangelium. S. 354.

[32] *Zumstein J.* Kreative Erinnerung. S. 98–100.

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 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».

Пролог Евангелия от Иоанна представляет собой «метафизическую поэму», которая «предшествует историческому рассказу»[33]. Он содержит суммарное изложение того богословия, которое ляжет в основу всего Евангелия и всего корпуса писаний Иоанна, обладающего внутренней цельностью:

> Логос, Слово Божие, сообщает разворачивающемуся действию космический масштаб и связывает [его] с ветхозаветной священной историей. Пролог предуказует характерное для дальнейшего евангельского повествования разделение между верой и неверием (Ин 1:10–13). Это разделение обусловлено тем, что одни люди принимали провозвестие Христа, другие нет. Пролог имплицитно содержит основные христологические идеи Евангелия: отвергается неверное представление о проповеди Иоанна Крестителя (1:6–8, 15), подчеркивается превосходство служения Христа по отношению к ветхозаветному закону (служению Моисея) (1:17–18), а Сам Христос исповедуется как воплощенное Слово Божие (1:1, 14). Обозначенная в прологе драма проигрывается в каждом последующем эпизоде Евангелия, где люди, встречающиеся с Христом, стремятся понять, кто Он. Некоторые (самарянка, слепорожденный, Марфа, Фома) обретают веру и исповедуют ее словами, близкими к прологу; другие же отрицают то, что уже было сказано в прологе[34].

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 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 всё четвертое Евангелие, и уже в прологе он находит свое отражение.

---

[33] *Templeton D. A.* The New Testament as True Fiction. P. 171.

[34] *Николай (Сахаров), иером.* Евангелие от Иоанна. Структура и содержание. С. 711.

«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 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». Именно это утверждение можно считать ключом к пониманию всего четвертого Евангелия.

Глагол εἰμί («быть»), употребленный шесть раз в прошедшем времени, указывает здесь на вечное — вневременное или до-временное — бытие[35]. Трижды употребленный 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.

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 πρός («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,

---

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

Оно не появилось в какой-то определенный момент времени 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 Бытия[36]. Сравнение пролога с греческим переводом Книги Бытия показывает определенное терминологическое сходство[37], которое вряд ли случайно:

Быт. 1:1–4, 15, 24, 26–27 (по переводу Семидесяти)	*Ин. 1:1–5, 9, 10*
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 через 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 (ἀνθρώπων) по образу Нашему и по подобию Нашему	4. И жизнь была свет человеков (ἀνθρώπων)
27. И сотворил Бог человека (ἄνθρωπον) по образу Своему	9. Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека (ἄνθρωπον), грядущего в мир

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

[37] *Evans C. A.* Word and Glory. P. 78.

Как видим, общий терминологический набор включает такие понятия, как ἀρχή (начало), θεός (Бог), φῶς (свет), 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 его[38].

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, 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).

---

[38] *Hengel M.* The Prologue of the Gospel of John. P. 276.

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 мироустройства[39]. В трактате «О сотворении мира» Логос представлен как умопостигаемый мир — тот образец, по которому Бог создавал мир материальный[40]. 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»[41]. Филон называет мир «младшим сыном Бога», в отличие от Логоса, «старшего» сына[42]. 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»[43]. Логос — это «первообраз» (παράδειγμα) человеческого ума и «отражение» (ἀπεικόνισμα) Творца[44], то есть он, «сам будучи отражением Бога, в свою очередь служит первообразом для человека»[45]. Логос также называется «первородным сыном»[46] и «вторым бо-

[39] *Cullmann O.* The Christology of the New Testament. P. 256.

[40] *Филон Александрийский.* О сотворении мира 25 (Opera. Vol. 1. P. 7–8).

[41] Там же. 20 (Opera. Vol. 1. P. 6).

[42] *Он же.* О том, что Бог неизменяем 31 (Opera. Vol. 2. P. 63).

[43] *Он же.* О смешении языков 63 (Opera. Vol. 2. P. 241).

[44] *Он же.* О том, кто наследует Божественное 231–232 (Opera. Vol. 3. P. 52).

[45] *Муретов М. Д.* Учение о Логосе. С. 388.

[46] *Филон Александрийский.* О сельском хозяйстве 12 (Opera. Vol. 2. P. 106).

гом» (δεύτερος θεός)[47]. По словам Филона, Логос является «богом нас, несовершенных»[48].

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 (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 жизнь[49].

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; 3) Логос как средняя между Богом и человеком богочелоческая природа; 4) Логос как универсальный иску-

---

[47] *Филон Александрийский.* Вопросы на книгу Бытия 2, 62 (Les œuvres completes. T. 33); *Он же.* Фрагменты (Opera Omnia. Vol. 5. P. 175).

[48] *Он же.* Аллегории законов, III, 207 (Opera. Vol. 1. P. 159).

[49] *Dodd C. H.* The Interpretation of the Fourth Gospel. P. 73.

питель 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 ересям (в частности евионитству и докетизму), чем собственно христианству[50].

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 пастырь[51]. По словам Филона, «Бог есть свет... и не только свет, но и архетип всякого другого света, даже старейший и высший всякого архетипа»[52]. Греческий писатель называет Бога «вечным источником жизни»[53], а божественный Логос – «источником премудрости»[54]. Земля, вода, воздух, огонь, растения и животные, согласно Филону, «ведóмы согласно правде и закону Богом, Пастырем и Царем, Который поставил над [ними] Своего истинного Логоса и первородного сына, принявшего заботу об этом священном стаде, словно некий наместник великого царя»[55].

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 ответы[56]. Вместе с тем можно говорить об общем корне, из которого проистекают многие идеи Филона и Иоанна Богослова: этим корнем является Ветхий Завет, в особенности повествование Книги Бытия о сотворении мира[57], которое Филон подробно комментирует. Все образы, используемые Филоном, заимствованы им из Ветхого Завета; для автора четвертого Евангелия, как

---

[50] *Муретов М. А.* Учение о Логосе. С. 339–440, 443.

[51] *Dodd C. H.* The Interpretation of the Fourth Gospel. P. 55–60.

[52] *Филон Александрийский.* О сновидениях 1. 75 (Opera. Vol. 3. P. 221).

[53] *Он же.* О бегстве и обретении 198–199 (Opera. Vol. 3. P. 152).

[54] Там же 97 (Opera. Vol. 3. P. 131).

[55] *Он же.* О сельском хозяйстве 51 (Opera. Vol. 2. P. 105–106).

[56] Ср.: *Keener C. S.* The Gospel of John. Vol. 1. P. 343–347.

[57] *Evans C. A.* Word and Glory. P. 112–113.

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 во́лну; сыпет иней, как пепел; бросает град Свой кусками; перед морозом Его кто устоит? Пошлет слово Свое, и всё растает; подует ветром Своим, и потекут воды» (Пс. 147:4–7). Слово Господа не подобно слову человеческому: оно подобно огню или молоту, разбивающему скалу (Иерем. 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 всё 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 Премудрости[58]. На эту связь обращают внимание многие исследователи[59]. Иногда Премудрость описывается в Библии как

---

[58] Под «литературой Премудрости» понимаются семь библейских книг: Иова, Псалтирь, Притчи Соломоновы, Экклезиаст, Песнь Песней, Премудрость Соломона и Премудрость Иисуса сына Сирахова (последние две не включены в еврейский канон).

[59] 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.

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 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 лицем Его во всё 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: «Всё 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» (ὃ 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: «Всё чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть. То, что начало быть в Нем, было жизнью (ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν)». Такому пониманию следовали некоторые древние толкователи[60]. 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»[61].

«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.

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. 34:10). Связь между жизнью и светом подчеркивается и в ряде других ветхозаветных текстов, например: «Ибо Ты избавил душу мою от смерти... чтобы я ходил пред лицем Божиим во свете живых» (Пс. 55:14); «Вот, всё 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

---

[60] *Ashton J.* Understanding the Fourth Gospel. P. 152; *Aland K.* Synopsis quattuor Evangeliorum. P. 1.

[61] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна 5, 1 (PG 59, 53). Рус. пер. С. 43.

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»[62].

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

«Был человек, посланный от Бога; имя ему Иоанн»

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

[62] *Painter J.* The Light Shines in the Darkness... P. 45.

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 прологе этого Евангелия, где ему посвящены две вставки (Ин. 1:6–8 и 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 мандеев[63], 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 пролога[64]. Гипотеза о том, что Евангелие от Иоанна содержит полемику с мандеизмом, в свое время активно обсуждалась в научной литературе[65]. 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, в повествовании о том, как ученики Крестителя пожаловались своему учителю: «Равви! Тот, Который был с тобою при Иордане и о Котором ты свидетельствовал, вот Он крестит, и все идут

---

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

[64] См.: *Cullmann O.* The Christology of the New Testament. P. 28.

[65] См.: *Dodd C. H.* The Interpretation of the Fourth Gospel. P. 115–130.

к Нему»; на что Креститель ответил: «Ему должно расти, а мне умаляться» (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»[66]. 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 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.

«Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека»

После первой вставки, касающейся Иоанна Крестителя (Ин. 1:6–8), Евангелист, продолжая говорить о Слове Божием как истинном Свете, вкратце излагает всю сюжетную фабулу евангельского повествования (Ин. 1:9–13).

---

[66] См.: *Brown R. E.* The Gospel according to John (I–XII). P. 27–28.

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 Него[67].

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 всё 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

---

[67] Ср.: *Koester C. R.* The World of Life. P. 81.

от Него людям Иисус указывает на веру как источник исцеления: «Вера твоя спасла тебя» (Мф. 9:22; Мр. 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»[68]. 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

[68] *Johnson L. T.* The Real Jesus. P. 156.

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

«И Слово стало плотию, и обитало с нами, полное благодати и истины»

Наконец, Евангелист подводит к серии утверждений, касающихся значения Боговоплощения для Израильского народа и для всего человечества (Ин. 1:14, 16–18). Эти утверждения 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 «плотию»[69].

---

[69] *Schnackenburg R.* The Gospel according to St John. Vol. 1. P. 266.

Формула «Слово стало плотию» создает резкий контраст между христианским богословием и греческой философско-богословской мыслью, которая не могла представить себе чего-либо более противоположного и несовместимого, чем Логос и плоть, особенно если с плотью ассоциируется идея страдания[70]. 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»[71]. 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 судите 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 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).

---

[70] *Grillmeier A.* Christ in Christian Tradition. Vol. I. P. 31.

[71] *Hengel M.* The Prologue of the Gospel of John. P. 269.

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 плотию». Именно в этом событии воплощения Слова была явлена слава Господня, и всякая плоть человеческая узрела спасение.

Слово, ставшее плотью, по словам 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 людей[72].

Термин «слава Божия», или «слава Господня» (כבד יהוה kəḇoḏ Yahwē) нередко встречается в Ветхом Завете. В это понятие вкладывали прежде всего представление о таинственном Присутствии Божием, 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 поядающий» (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 ἐθεασάμεθα 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

[72] *Kerr A. R.* The Temple of Jesus' Body. P. 121–123.

6 раз, βλέπω («видеть», «смотреть») — 17 раз, θεωρέω («смотреть», «наблюдать», «созерцать», «видеть») — 24 раза; чаще всего — 67 раз — используются глагол ὁράω («видеть», перен. «воспринимать», «понимать») и производные от него формы[73]. 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 Пётр также употребляет это понятие в рассказе о Преображении: «Ибо Он принял от Бога Отца честь и славу, когда от велелепной славы принесся к Нему такой глас: Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение. И этот глас, 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.

О значении термина «Единородный» будет сказано ниже в комментарии на Ин. 1:18.

«Ибо закон дан через Моисея»

Какое место занимает Моисей в прологе Евангелия от Иоанна? Включение этого имени в ту часть Евангелия, кото-

[73] *Waetjen H. C.* The Gospel of the Beloved Disciple. P. 129.

рая 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 Евангелия[74]. В иудейской традиции Моисей был фигурой номер один, главным выразителем еврейского благочестия, 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).

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 всё» (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

---

[74] 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, 57, 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.

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»[75].

Эти формулировки, на наш взгляд, лишь в некоторой степени отражают то соотношение между Моисеем и Иисусом, которое последовательно проводится через всё четвертое Евангелие[76]. Во-первых, Иисус не является просто «агентом», через Которого действует Логос: Он Сам и есть воплощенный Логос. В этом Его качественное, 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 взошел на гору Голгофу ради осужденных грешников. Моисей не видел Бога, Христос был с Богом и был Богом[77].

---

[75] *Evans C. A.* Word and Glory. P. 145.

[76] Подробнее о Моисее в четвертом Евангелии см. в: *Harris E.* Prologue and Gospel. P. 63–90.

[77] *Reisinger E. C.* The Law and the Gospel. P. 143.

Как отмечает американский исследователь Дж. Эштон, противопоставление благодати и истины, произошедших через Иисуса Христа, закону, данному через Моисея, 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 иудаизм[78].

В Евангелии от Иоанна ученый видит «рассказ о полной и всеобъемлющей религиозной революции», «провозглашение новой религии»[79].

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

«Благодать же и истина произошли через Иисуса Христа»

Термин «благодать» (χάρις), трижды употребленный в прологе Евангелия от Иоанна, 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

---

[78] *Ashton J.* The Gospel of John and Christian Origins. P. 2, 9.

[79] Там же P. 9.

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).

Нельзя оставить без внимания термин «истина» (ἀλήθεια), трижды употребленный Иоанном в прологе. Этот термин не присутствует ни в одном из синоптических Евангелий, у Иоанна же он встречается 22 раза[80] и принадлежит к словарю 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 познаете 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).

«Бога не видел никто никогда»

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 «лицем к лицу» (Исх. 33:11). Еще до Моисея праотец Иаков говорил о себе: «Я видел Бога лицем к лицу» (Быт. 32:30).

Для автора четвертого Евангелия эти эпизоды из ветхозаветной истории не сопоставимы 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

[80] *Dunn J. D. G., Mackey J. P.* New Testament Theology in Dialogue. P. 73.

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).

«Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил»

Дважды в прологе Евангелия от Иоанна применительно к Логосу употреблен термин «Единородный»[81]. 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 рукописях[82]. Это чтение известно целому ряду авторов IV века[83]. С другой стороны, выражение «Единородный Сын» прочно вошло в литургическую традицию[84]. Ученое сообщество разделено во взгляде на то, какое из двух чтений было оригинальным[85].

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 термин встречается еще лишь один раз в корпусе Иоанновых писа-

---

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

[82] *Aland K.* Synopsis quattuor Evangeliorum. P. 2.

[83] 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; *Он же.* К Авлавию о том, что не три Бога (PG 45, 129). Рус. пер. С. 125.

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

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

ний: «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.

2. Иоанн Креститель свидетельствует о себе самом

[19]И вот свидетельство Иоанна, когда Иудеи прислали из Иерусалима священников и левитов спросить его: кто ты? [20]Он объявил, и не отрекся, и объявил, что я не Христос. [21]И спросили его: что же? ты Илия? Он сказал: нет. Пророк? Он отвечал: нет. [22]Сказали ему: кто же ты? чтобы нам дать ответ пославшим нас: что ты скажешь о себе самом? [23]Он сказал: я глас вопиющего в пустыне: исправьте путь Господу, как сказал пророк Исаия. [24]А посланные были из фарисеев; [25]И они спросили его: что же ты крестишь, если ты ни Христос, ни Илия, ни пророк? [26]Иоанн сказал им в ответ: я крещу в воде; но стоит среди вас Некто, Которого вы не знаете. [27]Он-то Идущий за мною, но Который стал впереди меня. Я недостоин развязать ремень у обуви Его. [28]Это происходило в Вифаваре при Иордане, где крестил Иоанн.

О проповеди Иоанна Крестителя подробно рассказывают Евангелисты-синоптики (Мф. 3:1–12; Мк. 1:4–8; Лк. 3:1–18).

В том, что касается личности Крестителя и его проповеди, Евангелист Иоанн достаточно близок к синоптикам[86]. Как

[86] См.: *Dodd C. H.* Historical Tradition in the Fourth Gospel. P. 266–267.

и они, он цитирует применительно к Предтече слова пророка Исаии: «Я глас вопиющего в пустыне: исправьте путь Господу» (Мф. 3:3; Мк. 1:3; Лк. 3:4). Как и у синоптиков, Креститель в четвертом Евангелии говорит об Иисусе: «Я недостоин развязать ремень у обуви Его» (Мк. 1:7; Лк. 3:15; у Мф. 3:11 «понести обувь Его»). Слова из пророка Исаии (Ис. 40:3), 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 говорит посланным: «я крещу в воде; но стоит среди вас Некто, Которого вы не знаете» (Ин. 1:26). Из этих слов можно заключить, что беседа происходит 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.

В рассматриваемом эпизоде впервые в Евангелии от Иоанна употреблен термин «иудеи» (Ἰουδαῖοι), встречающийся в этом Евангелии в общей сложности около 71 раза[87]. В прямой речи Иисуса термин появляется четыре раза (Ин. 4:22; 13:33; 18:20, 36). Все остальные случаи — авторский текст Евангелиста. Что означает термин «иудеи» в этом и последующих эпизодах четвертого Евангелия?

При поверхностном подходе к тексту Евангелия от Иоанна может сложиться впечатление, что его автор представляет иудеев как большую и монолитную группу, не делая различий между иудеями Галилеи, Иудеи или Иерусалима[88]. При ближайшем рассмотрении, однако, оказывается, что примерно в половине случаев термин «иудеи» в авторском тексте указывает на тех, кто находится в оппозиции к Иисусу[89], то есть прежде всего на религиозных лидеров Израильского

---

[87] 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. В более половины случаев употребления термина Ἰουδαῖοι в синоптических Евангелиях он входит в состав словосочетания «Царь иудейский». См.: *Sanders J. A.* The Hermeneutics of Translation. P. 59.

[88] *De Jonge J. H.* The 'Jews' in the Gospel of John. P. 239.

[89] *Ashton J.* Understanding the Fourth Gospel. P. 68; *Tomson P. J.* If This Be from Heaven... P. 326.

народа[90]. Они имеют прямую связь с Иерусалимским храмом, осуществляют духовную власть над Иудеей и имеют немало последователей, в том числе в Галилее[91]. 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»)[92].

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 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 духовенства[93]. К числу фарисеев принадлежали как представители духовенства, так и миряне. В синоптических Евангелиях все перечисленные группы лиц оказываются в оппозиции Иисусу.

---

[90] *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.

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

[92] См., однако: *Boyarin D.* What Kind of a Jew Is an Evangelist? P. 126–130. Автор оспаривает представление о том, что термином «иудеи» в Евангелии от Иоанна обозначается религиозная элита Израильского народа и выдвигает гипотезу о существовании особой группы, которая вела свое существование от иудеев, вернувшихся в Иерусалим из вавилонского пленения (1 Ездр. 4:12, 23). Члены «Иоанновой общины», для которых писалось четвертое Евангелие, согласно данной гипотезе, считали себя Израильтянами, но не иудеями. См. также: *Boyarin 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 *οἱ* Ἰουδαῖοι in the Gospel of John. P. 244–245.

[93] 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).

В четвертом Евангелии термин «фарисеи» встречается 19 раз, «первосвященники» — 10, «старейшины» — 3. Термин «книжники» не встречается ни разу, кроме рассказа о женщине, взятой в прелюбодеянии[94]. Однако главным отличием Иоанна от синоптиков является не употребление этих терминов, а последовательное — на протяжении всего Евангелия — использование термина «иудеи» в качестве основного наименования противников Иисуса.

В рассказе о том, как «Иудеи прислали из Иерусалима священников и левитов», конструкция фразы такова, что слова «из Иерусалима» (ἐξ Ἰεροσολύμων) могут относиться как к тому, что за ними следует (т. е. к священникам и левитам), так и к тому, что им предшествует (т. е. 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 будет подробнее рассмотрен 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: «Уверовал ли 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», отождествляется с первосвященниками (ἀρχιερεῖς), 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 сегодня[95].

Очень часто термин «иудеи» в четвертом Евангелии синонимичен термину «фарисеи»: пришедший к Иисусу ночью Ни-

---

[94] Об этом рассказе речь пойдет в 7-й главе настоящей книги.

[95] *Ashton J.* Understanding the Fourth Gospel. P. 70.

кодим обозначен как «человек из фарисеев» (ἄνθρωπος ἐκ τῶν Φαρισαίων), «начальник Иудейский» (ἄρχων τῶν Ἰουδαίων — букв. «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).

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 субботнего 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).

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 симпатизировали 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. 11:12). 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»[96], или «братские диспуты об общем наследии»[97]. Действительно, Иисус критиковал иудаизм не извне, а изнутри[98]. 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,

---

[96] *Ashton J.* Understanding the Fourth Gospel. P. 78–96; *Он же.* The Gospel of John and Christian Origins. P. 142–143.

[97] *Hoet H.* Abraham is Our Father. P. 192–193.

[98] *Robinson J. A. T.* Twelve New Testament Studies. P. 109.

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 представителям[99].

Ни Иисус, ни Его апостолы не нуждаются в «оправдании», в защите от обвинений в антисемитизме. Сама попытка применить понятие «антисемитизм» к раннему христианству недопустима и нелепа, во-первых, потому, что является вопиющим анахронизмом: нельзя проецировать на древнюю эпоху современную озабоченность социально-политической проблематикой[100]; 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 сатирическая[101]. 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.

---

[99] См., например: *Blomberg C. L.* Jesus and the Gospels. Vol. 1. P. 462–464.

[100] *Lieu J.* Anti-Judaism, the Jews, and the Worlds of the Fourth Gospel. P. 168–169.

[101] *Stibbe M. W. G.* John's Gospel. P. 115–118.

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).

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 институции (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 Иисусу[102]. Для Иоанна быть истинным иудеем означает быть христианином[103]. В этом — ключ к пониманию пресловутого анти-иудаизма (или «антисемитизма») четвертого Евангелия[104].

Кто такие «священники и левиты» (ἱερεῖς καὶ Λευίτας)? Они упоминаются в Евангелиях от Луки и от Иоанна в качестве двух самостоятельных категорий служителей храма (Лк. 10:31–32; Ин. 1:19).

Священство в древнем Израиле было потомственным, и общее количество священников исчислялось несколькими тысячами[105]. Однако они никогда не присутствовали в храме одновременно: как правило, участие каждого священника в храмовом богослужении ограничивалось двумя неделями в году. Это время и составляло его «чреду». Священник мог так-

---

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

[103] *Kerr A. R.* The Temple of Jesus' Body. P. 187.

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

[105] Путем подсчетов, основанных на исторических данных, Й. Иеремиас приходит к выводу, что во времена Иисуса при храме было 7200 священников и 9600 левитов. См.: *Jeremias J.* Jerusalem in the Time of Jesus. P. 203–204.

же приходить в храм на большие праздники, если расстояние между храмом и его домом это позволяло.

Левитами во времена Иисуса называли низших служителей храма, в том числе чтецов, певцов, музыкантов, прислужников, уборщиков, охранников.

Не только само священство, но и степени священства в Израиле были наследственными. Все священнослужители происходили из колена Левиина. При этом первосвященник возводил свою родословную к Аарону, другие высшие священники (первосвященники) к Садоку, главному священнику времен царей Давида и Соломона (2 Цар. 20:25). Прочие священники и левиты возводили свои родословные к более скромным представителям колена Левиина и следовательно не могли претендовать на более высокие позиции в иерархии, чем те, что занимали их «отцы» (предки по отцовской линии).

3. Иоанн Креститель свидетельствует об Иисусе

[29]На другой день видит Иоанн идущего к нему Иисуса и говорит: вот Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира. [30]Сей есть, о Котором я сказал: за мною идет Муж, Который стал впереди меня, потому что Он был прежде меня. [31]Я не знал Его; но для того пришел крестить в воде, чтобы Он явлен был Израилю. [32]И свидетельствовал Иоанн, говоря: я видел Духа, сходящего с неба, как голубя, и пребывающего на Нем. [33]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. [34]И я видел и засвидетельствовал, что Сей есть Сын Божий.

«На другой день видит Иоанн идущего к нему Иисуса»

Три Евангелиста-синоптика повествуют о том, как Иисус крестился от Иоанна и как на Него сошел Святой Дух в виде голубя (Мф. 3:13–17; Мк. 1:9–11; Лк. 3:21–22). В повествовании Иоанна этот эпизод опущен, как и рассказ об искушении от диавола в пустыне (Мф. 4:1–11; Мк. 1:12–13; Лк. 4:1–13). Вместо этого он сначала рассказывает о том, как Иоанн ответил посланным к нему иудеям: «Стоит среди вас Некто, Которого вы не знаете» (Ин. 1:26); из чего можно заключить, что беседа про-

исходит в присутствии Иисуса, незаметно стоящего в толпе. Затем Евангелист рассказывает о встрече Иисуса с Иоанном на берегу Иордана «на другой день» (Ин. 1:29) и далее еще об одной встрече, которая происходит «на другой день» (Ин. 1:35).

Гармонизовать эти описания с повествованиями синоптиков можно только одним способом — если предположить, что события на берегу Иордана, описанные в Евангелии от Иоанна, происходили уже после того, как Иисус вернулся из пустыни. Это значит, что из пустыни Иисус не пошел сразу в Галилею, а вернулся сначала к Иоанну.

В этом случае становится понятно, почему Иоанн Креститель в Евангелии от Иоанна говорит о событии крещения Иисуса в прошедшем времени. Выражение «о Котором я сказал» тоже указывает на некий момент в прошлом. Дважды произнесенные Иоанном слова «я не знал Его» свидетельствуют о том, что до первого появления Иисуса на берегу Иордана они не были знакомы, несмотря на то что, согласно Луке, их матери были родственницами (Лк. 1:36). Слова «я видел Духа», опять же, звучат как воспоминание о событии, имевшем место когда-то раньше. Эти слова не могут быть произнесены в самый момент крещения Иисуса: они адресованы уже новой толпе людей — тем, кто не были свидетелями этого события. Креститель в Евангелии от Иоанна не упоминает о самом событии крещения, но из сопоставления этого рассказа с историей, изложенной синоптиками, можно заключить, что Иоанн увидел Духа Божия, сходившего на Иисуса, сразу после того как Иисус, приняв крещение, вышел из вод Иордана.

Почему автор четвертого Евангелия не описывает сцену крещения? Во-первых, она уже была описана в синоптических Евангелиях, с которыми (или, по крайней мере, с одним из них) он, по-видимому, был знаком. А во-вторых, он, вероятно, не присутствовал при крещении Иисуса, не был очевидцем этой сцены. Зато он стал очевидцем других встреч Иисуса с Иоанном Крестителем, по крайней мере последней из тех, которые он описывает.

Для чего же Иисус после искушения от диавола вновь приходил к Иоанну, притом дважды? Некоторые ученые считают, что Иисус поначалу был учеником Иоанна. По мнению современного католического исследователя, «после того как Иисус был

крещен Иоанном, у них сложились взаимоотношения, при которых Иоанн руководил Им. Иисус стал его последователем и сотрудником в его крещальной миссии, которая включала беседы с теми, кто пришел креститься»[106].

Между тем текст Евангелий не дает никаких оснований для подобного рода гипотезы. Мы лишь видим, что Иисус как минимум дважды после крещения приходил к Иоанну, но зачем Он приходил — не знаем. Нельзя исключить, что Он приходил, чтобы из учеников Иоанна выбрать Своих первых учеников: косвенным подтверждением этого может служить рассказ о двух учениках Иоанна, последовавших за Иисусом (Ин. 1:37–39).

«Вот Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира»

Креститель свидетельствует об Иисусе как об Агнце Божием. «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 Божием, Который берет на Себя грех мира, служат кратким напоминанием об этом пророчестве. В идущем к нему Иисусе Креститель прозревает

---

[106] *Puig i Tàrrech A.* Jesus. P. 294.

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).

В богословии Евангелиста Иоанна 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 всё 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).

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.

4. Два ученика Крестителя следуют за Иисусом

[35]На другой день опять стоял Иоанн и двое из учеников его. [36]И, увидев идущего Иисуса, сказал: вот Агнец Божий. [37]Услышав от него сии слова, оба ученика пошли за Иисусом. [38]Иисус же, обратившись и увидев их идущих, говорит им: что вам надобно? Они сказали Ему: Равви, — что значит: учитель, — где живешь? [39]Говорит им: пойдите и увидите. Они пошли и увидели, где Он живет; и пробыли у Него день тот. Было около десятого часа.

В повествовании фигурируют два ученика Иоанна Крестителя. Один, Андрей, далее (Ин. 1:40) будет назван по имени, другой так и останется неназванным. Кто этот другой ученик? Согласно церковной традиции, это сам Иоанн, автор четвертого Евангелия. Для такого предположения есть несколько причин.

Во-первых, рассказ написан с подробностями, выдающими очевидца событий. Два ученика появляются в самом начале рассказа. Они слышат, что́ говорит об Иисусе Предтеча. Они идут за Иисусом и задают ему вопрос, не несущий, казалось бы, никакой богословской нагрузки. Сами по себе ни этот вопрос, ни ответ Иисуса, ни упоминание о том, что какие-то два ученика зашли к Нему в дом, не заслуживали бы включения в Евангелие, если бы весь рассказ не был для автора повествования драгоценным воспоминанием о своей первой встрече с Учителем. Замечание «было около десятого часа» выдает человека, который помнит весь эпизод до мельчайших подробностей.

Во-вторых, анонимный ученик впоследствии не раз появляется в Евангелии от Иоанна. Как мы говорили выше, церковная традиция отождествляет безымянного ученика (Ин. 1:40; 19:35), он же «другой ученик» (Ин. 20:2–4, 8), он же ученик, «которого любил» Иисус (Ин 13:23; 19:26; 20:2; 21:7, 20), с Иоанном Зеведеевым, братом Иакова.

5. Первая встреча Иисуса с Петром

[40]Один из двух, слышавших от Иоанна об *Иисусе* и последовавших за Ним, был Андрей, брат Симона Петра. [41]Он первый находит брата своего Симона и говорит ему: мы нашли Мессию, что значит: Христос; [42]и привел его к Иисусу. Иисус же, взглянув на него, сказал: ты — Симон, сын Ионин; ты наречешься Кифа, что значит: камень (Пётр).

Если считать, что двумя учениками Иоанна Крестителя, которые последовали за Иисусом, были Андрей и не названный по имени Иоанн, то вполне понятным становится рассказ о том, как Андрей привел своего брата Петра к Иисусу. Первой встречей с Иисусом тот, кто станет главой апостольской общины после Его смерти и воскресения, обязан своему брату.

О том, что Симон получил от Иисуса новое имя, упоминают и синоптики, но происходит это, согласно их повествованиям, при иных обстоятельствах. Марк повествует о том, как Иисус, будучи в Галилее, «взошел на гору и позвал к Себе, кого Сам хотел; и пришли к Нему. И поставил из них двенадцать» (Мк 3:13–14). Поименный список двенадцати открывается словами: «И поставил Симона, нарекши ему имя Пётр» (Мк. 3:16). Лука упоминает о переименовании Симона также в связи с избранием двенадцати (Лк. 6:12–14). Матфей же увязывает наречение Симону нового имени с эпизодом, происходившим в Кесарии Филипповой, когда Пётр единственный из учеников исповедал Иисуса Сыном Божиим (Мф. 16:13–20).

Тематическое сходство между рассматриваемым повествованием Иоанна и рассказом Матфея о наречении нового имени Симону в Кесарии Филипповой заставляет многих ученых видеть в этих двух рассказах отражение одного и того же эпизода[107]. Высказываются различные догадки относительно того, почему Иоанн, знакомый с версией Матфея, решил сдвинуть эпизод к начальному этапу служения Иисуса[108]. Однако, на наш взгляд, в такой интерпретации нет никакой необходимости. Иисус вполне мог дважды обозначить новое имя Петра: первый раз при знакомстве, второй — после того как Пётр исповедал Его Сыном Божиим.

Из четырех Евангелистов только Иоанн приводит имя, полученное Симоном от Иисуса, в его оригинальном арамейском звучании: Кифа (כאפא kēpā). Этим же именем Петра называет Павел в нескольких местах своих посланий (1 Кор. 1:12; 3:22; 9:5; 15:5; Гал. 2:9). Во всех остальных случаях в Новом Завете используется греческое имя Πέτρος, не созвучное, но семантически идентичное еврейскому имени Кифа (значение обоих имен на своих языках — «камень» или «скала»).

В Библии перемена имени всегда имеет особый смысл. Когда Бог меняет человеку имя, это является знаком того, что человек становится рабом Бога, вступая с Ним в новые, более тесные

---

[107] См., в частности: *Keener C. S.* The Gospel of John. Vol. 1. P. 478. Ср., однако: *Brown R. E.* The Gospel according to John (I–XII). P. 77 (указывает на различия между Иоанном и синоптиками).

[108] См., например: *Blaine B. B.* Peter in the Gospel of John. P. 37–39.

отношения. Бог изменяет имя своим избранникам — тем, кому Он оказал доверие, кому поручил какую-либо миссию, с кем заключил завет. Так, например, после того как Бог заключил с Аврамом завет о рождении от него множества народов, Аврам становится Авраамом (Быт. 17:1–5), а его жена Сара становится Саррой (Быт. 17:15); Иаков получает имя Израиль («богоборец», или, по другому толкованию, «боговидец»), после того как боролся с Богом и Бог благословил его (Быт. 32:27–28).

Описанный у Иоанна случай можно назвать первым призванием Петра на апостольское служение. По мнению древних толкователей, после того как Пётр и Андрей встретились с Иисусом и провели с Ним несколько дней, они вернулись в Галилею к своим обычным занятиям. Говоря о двух учениках Иоанна Крестителя, последовавших за Иисусом, Иоанн Златоуст отмечает: «Вероятно, что они, сначала последовавши за Иисусом, потом оставили Его, и, увидев, что Иоанн посажен в темницу, удалились и опять возвратились к своему занятию; потому Иисус и находит их ловящими рыбу. Он и не воспрепятствовал им сначала удалиться от Него, когда они того желали, и не оставил их совершенно, когда удалились; но, дав свободу отойти от Себя, опять идет возвратить их к Себе»[109]. Ему вторит Блаженный Августин: «Следует думать, что у Иордана они еще не безраздельно привязались к Господу, но только узнали, кто Он, и в изумлении возвратились к своим»[110].

Такая интерпретация исходит из попыток синхронизации повествования Иоанна с рассказами синоптиков.

В эпизоде, рассказанном Иоанном, Пётр как будто бы предстает пассивным исполнителем воли своего брата и молчаливым слушателем слов Иисуса. Однако, по мнению Иоанна Златоуста,

> …Пётр с самого начала обнаруживает в себе душу благопокорливую и благопослушную. Он сразу же спешит к Иисусу, нисколько не медля… Но никто не обвиняй его в легкомыслии, если он принял слова брата без дальнейших исследований. Вероятно,

---

[109] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-Евангелиста 14, 2 (PG 57, 219). Рус. пер. С. 143.

[110] *Августин.* О согласии Евангелистов 2, 17, 37 (PL 34, 1095). Рус. пер. Ч. 10. С. 97.

и брат говорил ему об этом много и обстоятельно, но евангелисты обычно многое представляют вкратце, заботясь о краткости. Притом и не сказано, что Пётр просто поверил, а только что Андрей «привел его к Иисусу», желая представить Ему брата, чтобы тот всё узнал от Него самого. Притом с ними был и другой ученик и содействовал тому. Если же сам Иоанн Креститель, сказав о Христе, что Он Агнец и что Он крестит Духом (Ин. 1:29, 33), более ясное учение о Нем предоставил своим ученикам узнать от Него самого, тем более должен был сделать это Андрей, чувствуя себя не в состоянии объяснить всё. Поэтому он и повлек своего брата к самому источнику света, с такой поспешностью и радостью, что тот нисколько не колебался и не медлил[111].

Тот факт, что Пётр ничего не ответил на обращенные к нему слова Иисуса, Златоуст объясняет его непониманием:

Между тем Петр ничего не отвечает на слова Христовы, потому что еще ничего ясно не понимал, а только учился. Притом же и самое предсказание было еще не вполне изречено. Христос не сказал: «Я тебя переименую Петром, и на этом камне создам Церковь мою», а сказал только: «ты наречешься Кифа, что значит: камень (Петр)». То переименование означало бы высшее достоинство и большую власть. Но Христос не сразу и не с самого начала показал Свою власть, а до времени более смиренно беседовал. Когда же Он дал полное доказательство Своего божества, то уже с большей властью говорит то же: «Блажен ты, Симон, потому что Отец Мой открыл тебе». И в другом месте: «Я говорю тебе: ты — Пётр, и на сем камне Я создам Церковь Мою» (Мф. 16:17–18)[112].

6. Филипп и Нафанаил

[43]На другой день *Иисус* восхотел идти в Галилею, и находит Филиппа и говорит ему: иди за Мною. [44]Филипп же был из Вифсаиды, из одного города с Андреем и Петром. [45]Филипп находит Нафанаила и говорит ему: мы нашли Того, о Котором писали Моисей в законе

[111] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна 19, 1 (PG 59, 121). Рус. пер. С. 126–127.

[112] Там же 19, 2 (PG 59, 122). Рус. пер. С. 127–128.

и пророки, Иисуса, сына Иосифова, из Назарета. [46]Но Нафанаил сказал ему: из Назарета может ли быть что доброе? Филипп говорит ему: пойди и посмотри.

[47]Иисус, увидев идущего к Нему Нафанаила, говорит о нем: вот подлинно Израильтянин, в котором нет лукавства. [48]Нафанаил говорит Ему: почему Ты знаешь меня? Иисус сказал ему в ответ: прежде нежели позвал тебя Филипп, когда ты был под смоковницею, Я видел тебя. [49]Нафанаил отвечал Ему: Равви! Ты Сын Божий, Ты Царь Израилев. [50]Иисус сказал ему в ответ: ты веришь, потому что Я тебе сказал: Я видел тебя под смоковницею; увидишь больше сего. [51]И говорит ему: истинно, истинно говорю вам: отныне будете видеть небо отверстым и Ангелов Божиих восходящих и нисходящих к Сыну Человеческому.

Выстраивается целая цепь встреч: сначала Андрей и «другой ученик» встречают Иисуса на берегу Иордана; в тот же день Андрей находит Симона и приводит его к Иисусу; на следующий день Иисус находит Филиппа, а тот Нафанаила. В течение двух дней у Иисуса появляется пять учеников.

Каким образом и при каких обстоятельствах Иисус «находит» Филиппа? Евангелист об этом умалчивает. Логично предположить, что Иисуса познакомили с Филиппом Андрей и Пётр, поскольку он был из одного с ними города. Евангелист не объясняет причин, по которым Филипп «находит» Нафанаила: можно лишь предположить, что они были друзьями или, по крайней мере, хорошо знали друг друга.

Реакция Нафанаила на новость об обретении Мессии выдает характерное для иудеев презрение к галилеянам: «Из Назарета может ли быть что доброе?» Мы уже говорили о том, что захолустный галилейский городок Назарет никак не воспринимался в качестве места, откуда мог произойти Мессия, «сын Давидов». Филипп ничего не говорит Нафанаилу о рождении Иисуса в Вифлееме Иудейском; он лишь отвечает: «пойди и посмотри».

Последующий диалог между Нафанаилом и Иисусом может быть истолкован в нескольких разных смыслах. Иисус мог заметить Нафанаила раньше, когда он сидел где-то под смоковницей (в этом случае слова «когда ты был под смоковницею» относятся к тому, что за ними следует: «Я видел тебя»).

Иисус мог видеть Нафанаила до того, как Филипп нашел его сидящим под смоковницей и рассказал ему об Иисусе (в этом случае слова «когда ты был под смоковницею» относятся к тому, что им предшествовало: «прежде нежели позвал тебя Филипп»). Наконец, Иисус мог вообще не «видеть» Нафанаила в прямом смысле: Его слова вполне можно истолковать как указание на то, что Иисус знал о мыслях Нафанаила и о том, что последний сомневался в возможности для Мессии произойти из Назарета. В этом случае слова «вот подлинно Израильтянин, в котором нет лукавства» находят свое объяснение: под Израильтянином понимается житель Иудеи, который, как и другие иудеи, не верит в то, что Мессия может прийти из Галилеи.

Комментируя этот рассказ, Иоанн Златоуст объединяет второе и третье из приведенных толкований. По его словам, Иисус «присутствовал при беседе Нафанаила с Филиппом». Нафанаил испытывает Иисуса как человек, а Иисус отвечает ему как Бог: «Я видел тебя под смоковницей, когда никого там не было, а были только Филипп и Нафанаил и между собой об этом говорили». Слова «вот подлинно Израильтянин» Иисус произнес «еще прежде, чем приблизился Филипп, чтобы такое свидетельство было несомненно: для этого Он назвал и время, и место, и само дерево». Тем самым Иисус, по словам Златоуста, проявил Свою несомненную прозорливость[113].

Образ лестницы, по которой восходят и нисходят ангелы, заимствован из книги Бытия, где такую лестницу видит во сне Иаков (Быт. 28:12–16). Обещание, данное Богом библейскому праотцу, исполнилось в его потомке — Иисусе Христе, пришедшем на землю, чтобы соединить ее с небом. Перед нами один из примеров того, как Иисус переосмысливает ветхозаветные образы, толкуя их применительно к Себе и своей миссии.

---

[113] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна 20, 2 (PG 59, 125–126). Рус. пер. Т. 8. Кн. 1. С. 133.



ГЛАВА 2

1. Брак в Кане Галилейской

[1]На третий день был брак в Кане Галилейской, и Матерь Иисуса была там. [2]Был также зван Иисус и ученики Его на брак. [3]И как недоставало вина, то Матерь Иисуса говорит Ему: вина нет у них. [4]Иисус говорит Ей: что Мне и Тебе, Жено? еще не пришел час Мой. [5]Матерь Его сказала служителям: что скажет Он вам, то сделайте. [6]Было же тут шесть каменных водоносов, стоявших *по обычаю* очищения Иудейского, вмещавших по две или по три меры. [7]Иисус говорит им: наполните сосуды водою. И наполнили их до верха. [8]И говорит им: теперь почерпните и несите к распорядителю пира. И понесли. [9]Когда же распорядитель отведал воды, сделавшейся вином, — а он не знал, откуда это вино, знали только служители, почерпавшие воду, — тогда распорядитель зовет жениха [10]и говорит ему: всякий человек подает сперва хорошее вино, а когда напьются, тогда худшее; а ты хорошее вино сберег доселе.

[11]Так положил Иисус начало чудесам в Кане Галилейской и явил славу Свою; и уверовали в Него ученики Его.

Иоанн был вероятным очевидцем многих рассказанных им эпизодов, что придает его свидетельству особую ценность. К числу таких эпизодов, возможно, относится и данный эпизод. То, что Иоанн мог присутствовать на браке в Кане Галилейской, вытекает из предшествующей главы, которая включает рассказ о двух учениках Иоанна Крестителя, последовавших за Иисусом: одним из них был Андрей, а другим, по всей видимости, сам Иоанн (Ин. 1:35–40), безымянный ученик, несколько раз появляющийся на страницах этого Евангелия и под конец раскрывающий себя. О присутствии Иоанна при

описываемой сцене свидетельствует и то, что он рассказывает о ней с большими подробностями. Услышать диалог между Иисусом и Его Матерью он мог только в том случае, если находился от них в непосредственной близости.

«Был брак в Кане Галилейской»

Кана Галилейская упоминается только в Евангелии от Иоанна. Оттуда был родом Нафанаил (Ин. 21:2). То, что Иисус оказался в Кане на третий день после знакомства с Нафанаилом, могло означать, что семья, в которой происходил брачный пир, была каким-то образом связана с Нафанаилом. В небольшом галилейском городке все друг друга знали и многие были скреплены родственными узами. Если семья и не была связана с Нафанаилом, по крайней мере, через него могло быть передано приглашение Иисусу и Его ученикам (иначе откуда бы Иисус, находившийся в Вифаваре, мог узнать о браке в Кане Галилейской и о том, что Он туда приглашен?).

Начало рассказа говорит о том, что Матерь Иисуса (нигде в Евангелии от Иоанна Она не названа по имени) уже была на браке, когда Он со Своими учениками пришел туда. Выражение «был также зван Иисус» показывает, что Иисус отнюдь не был главным приглашенным гостем.

Согласно обычаям того времени, на брачный пир, происходивший в доме жениха или его отца, приглашалась вся родня жениха и невесты, а также друзья обеих семей. Брачные торжества обычно продолжались семь дней (Суд. 14:12; Тов. 11:17); в особых случаях они могли продлиться до двух недель (Тов. 10:7).

Толкователи выдвигают различные гипотезы относительно того, почему в семье, где происходил брачный пир, закончилось вино. Одно из предположений: из-за неожиданного прихода Иисуса и учеников, которые, вопреки обычаю, не принесли с собой вина[114]. Другое предположение: потому что пир длился долго. Третье: потому что семья была бедной. Наиболее вероятным представляется третье предположение. Слова

[114] Количество вина на брачном пире в некоторой степени зависело от того, что принесли с собой гости. Иисус и ученики, вероятно, пришли на брак с пустыми руками. См.: *Brown R. E.* The Gospel according to John (I–XII). P. 102.

Матери Иисуса «Вина нет у *них*» свидетельствуют о некоторой Ее дистанцированности от происходившего: Она определенно не часть этой семьи.

В христианской традиции евангельский рассказ о присутствии Иисуса на браке в Кане Галилейской воспринимается как благословение Им брачного союза и деторождения. По словам Кирилла Александрийского, Иисус пришел на это торжество «для того, чтобы освятить самое начало человеческого бытия». Тому, Кто создал природу человека, «надлежало не только уже призванным к существованию раздавать благословение, но и еще только имевшим родиться предуготовлять благодать и соделывать святым их переход в бытие». Кирилл напоминает о ветхозаветном проклятии: «В болезни будешь рождать детей» (Быт. 3:16). От этого проклятия надо было освободить женщину, что и исполнил Христос: «Своим присутствием почтил брак Тот, Кто есть радость и веселье всех, дабы удалить исконную скорбь чадородия»[115].

Чтение евангельского рассказа о чуде в Кане включено в чин венчания, совершаемый в Православной Церкви. В начале чина диакон произносит ектению, содержащую прошение «О еже благословитися браку сему, якоже в Кане Галилейстей». В молитве, читаемой священником, говорится:

> Господи Боже наш, во спасительном Твоем смотрении, сподобивый в Кане Галилейстей, честный показати брак Твоим пришествием: Сам ныне рабы Твоя... яже благоволил еси сочетатися друг другу, в мире и единомыслии сохрани, честный их брак покажи, нескверное их ложе соблюди, непорочное их сожительство пребывати благоволи, и сподоби я в старости маститей достигнути, чистым сердцем делающа заповеди Твоя.

Превращение воды в вино, как мы уже сказали, является символом преложения хлеба и вина в тело и кровь Христа. Но оно также служит символом того изменения, которое происходит с мужчиной и женщиной в браке, когда двое становятся «одной плотью» (Быт. 2:24). Как говорит Иоанн Златоуст, «тот,

---

[115] *Кирилл Александрийский.* Комментарий на Евангелие от Иоанна 2, 1 (Vol. 1. P. 201).

кто не соединен узами брака, не представляет собой целого, а лишь половину... Мужчина и женщина в браке — не два человека, а один человек»[116]. Это соединение происходит благодаря силе взаимной любви супругов: «Любовь такова, что любящие составляют уже не два, а одного человека, чего не может сотворить ничто, кроме любви»[117].

Превращение воды в вино является также символом превращения будней семейной жизни в праздник: «Желаю вам всего наилучшего, — пишет Григорий Богослов новобрачным. — А одно из благ — чтобы Христос присутствовал на браке, ибо где Христос, там благолепие, и чтобы вода стала вином, то есть, всё превратилось в лучшее»[118]. Брачный союз, в котором Бог незримо присутствует, должен стать непрестанным праздником откровения супругами друг в друге лика Божия, «превращением в лучшее» всех аспектов их совместной жизни.

Следует, однако, с осторожностью относиться к широко распространенному представлению о том, что в Кане Галилейской Христос «установил» таинство Брака. Это представление, прочно вошедшее в учебники по догматическому богословию XIX века, исходит из того, что все семь таинств Церкви были установлены Христом. Однако, поскольку прямых свидетельств об установлении таинства Брака (то есть венчания) в Священном Писании нет, высказываются различные предположения относительно того, когда и где Христос установил его. Брак в Кане Галилейской нередко упоминается в этой связи[119].

Такое толкование представляется натяжкой. Брачный союз был установлен Богом в раю, когда Бог создал Адама и Еву и сказал им: «Плодитесь и размножайтесь» (Быт. 1:28). Что же касается венчания как церковного таинства, то оно сложилось

---

[116] *Иоанн Златоуст.* Беседы на Послание к Колоссянам 12, 5 (PG 62, 387–388). Рус. пер. Т. 11. Кн. 1. С. 465.

[117] *Он же.* Беседа на 1-е Послание к Коринфянам 33, 3 (PG 61, 280). Рус. пер. Т. 10. Кн. 1. С. 333.

[118] *Григорий Богослов.* Письмо 232 (Lettres. Vol. 2. P. 166). Рус. пер. Т. 2. С. 554.

[119] См., например: *Макарий (Булгаков), митр.* Православно-догматическое богословие. Т. 2. С. 479. Здесь утверждается, что Христос установил таинство Брака либо во время пребывания на браке в Кане Галилейской, либо когда сказал фарисеям «что Бог сочетал, того человек да не разлучает» (Мф. 19:6), «либо при ином не известном нам случае».

в церковном обиходе постепенно, в течение нескольких веков[120]. На брак в Кану Галилейскую Иисус пришел не для того, чтобы «установить» таинство Брака: Он пришел, чтобы Своим присутствием благословить и освятить брачный союз.

«Что Мне и Тебе, Жено?»

Ответ Иисуса «Что Мне и Тебе, Жено?» иногда толкуют в том смысле, что Иисус выразил таким образом недовольство вопросом Своей Матери. По словам Иринея Лионского, «когда Мария побуждала Его совершить дивное знамение вина и прежде времени хотела участвовать в таинственной чаше, то Господь устраняя Ее неблаговременную поспешность, сказал: "что Мне и Тебе, Женщина? еще не пришел час Мой", ожидая того часа, который предуведен Отцом»[121]. Под «таинственной чашей» здесь можно понимать чашу страданий, которую надлежало испить Иисусу (Мф. 26:39, 42), а можно понимать евхаристическую чашу (о евхаристическом подтексте рассматриваемой истории речь пойдет ниже).

По словам Иоанна Златоуста, «Она хотела и гостям угодить, и Себя прославить чрез Сына. Может быть, Она при этом имела в мыслях что-либо человеческое, подобно Его братьям, которые говорили: "яви Себя миру" (Ин. 7:4), желая приобрести и себе славу Его чудесами. Поэтому-то и Христос так сильно отвечал Ей». Мать, продолжает Златоуст, «хотела приказывать Ему во всем, по обычаю всех матерей, тогда как должна была чтить Его, как Господа, и поклоняться Ему». Так как Она не желала повиноваться Ему, «а хотела, как мать, всякий раз первенствовать, то Он так и отвечал. Иначе Он и не мог бы возвести Ее от такого уничижительного представления о Нем к более возвышенному, если бы то есть Она всегда ожидала от Него почитания, как от сына, но не признала Его Господом»[122].

Некоторые современные толкователи идут еще дальше и утверждают, что «в Своем ответе Матери Иисус выражает

---

[120] См. об этом: *Мейендорф Иоанн, прот.* Брак в Православии. С. 11–13, 17–18, 21–26.

[121] *Ириней Лионский.* Против ересей 3, 16, 7. (SC 211, 314). Рус. пер. С. 280.

[122] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна 21, 2 (PG 59, 130–131). Рус. пер. Т. 8. Кн. 1. С. 138–139.

категорический протест, который с самого начала подчеркивает Его независимость». Ее слова являются не чем иным, как «просьбой о решительном действии, просьбой, по крайней мере имплицитной, о чуде. И именно это провоцирует жесткий по видимости ответ Иисуса»[123].

И толкование Златоуста, и многие современные интерпретации текста исходят из того, что ответ Иисуса Своей Матери был не вполне уважительным. Слова «что мне и тебе?» являются семитизмом. Аналогичные фразы мы встречаем в Ветхом Завете, например адресованный пророку Илии вопрос вдовы: «Что мне и тебе, человек Божий?» (3 Цар. 17:18). В вопросе вдовы содержится упрек: вдова считает, что пророк пришел слишком поздно, ее сын уже умер. Интонацию упрека можно услышать и в словах Иисуса, обращенных к Матери. По толкованию Златоуста, Христос «тогда сделал упрек Матери... внушая Ей на будущее время не делать ничего подобного. Имел Он попечение и о чести Матери, но гораздо более о Ее душевном спасении... Эти слова были сказаны Христом Матери Его не по какой-либо надменности, но с особенной целью — чтобы и Ее Саму поставить в надлежащие к Нему отношения, чтобы и чудеса делались с подобающим достоинством»[124].

Однако упрек еще не означает неуважение. Проявление неуважения видят, в частности, в том, что Иисус называет Свою Мать словом «Жено». Между тем со словом «Жено» (γΎναι — «женщина» в звательном падеже) Иисус обратился к Своей Матери и в тот момент, когда Она стояла у Его креста (Ин. 19:26). На самом деле, это был обычный способ обращения Иисуса к женщинам (Мф. 25:28; Лк. 13:12; Ин. 4:21; 8:10; 20:13).

Действительно ли вопрос Матери к Иисусу был лишь следствием того, что Она не сознавала Его божественное достоинство? Слова Иисуса «еще не пришел час Мой» заставляют искать другое толкование. Это выражение автор четвертого Евангелия однозначно понимает в смысле указания на грядущие страдания и смерть Иисуса: аналогичные выражения встречаются в четвертом Евангелии неоднократно. Своим

---

[123] *Ashton J.* Understanding the Fourth Gospel. P. 172.

[124] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна 21, 3 (PG 59, 131). Рус. пер. Т. 8. Кн. 1. С. 140.

братьям, приглашавшим Его на праздник в Иерусалим, Иисус говорит: «Мое время еще не исполнилось» (Ин. 7:8). От иудеев, желавших схватить Его, Он уклонился, «потому что еще не пришел час Его» (Ин. 7:30). Напротив, перед праздником пасхи, «зная, что *пришел час Его* перейти от мира сего к Отцу» (Ин. 13:1), Иисус умывает ноги ученикам. В Гефсиманском саду, согласно Марку, Иисус молится, «чтобы, если возможно, миновал Его *час сей*» (Мр. 14:35).

Таким образом, уже на браке в Кане Галилейской, в самом начале Своего служения, Иисус говорит Матери о тех страданиях, которые Его ожидают. Знает ли Она о них или только догадывается? Говорил ли Он Ей раньше о том, что Его ждет? Этого мы не знаем, как не знал этого и ученик, ставший свидетелем разговора. Но то, что именно в этот момент Иисус посчитал нужным Ей об этом сказать или напомнить, заставляет увидеть весь диалог в иной перспективе. С брака в Кане Галилейской начинается тот путь Иисуса к смерти, который прослеживается Иоанном на протяжении всего Евангелия.

Слова Матери Иисуса, обращенные к служителям, тоже заставляют усомниться в правомочности интерпретации, основанной на представлении о том, что Она не сознавала божественное достоинство Своего Сына. Если бы это было так, почему бы Она сказала служителям: «что скажет Он вам, то сделайте»? До настоящего момента Он не совершил ни одного чуда, никак не проявил Своих сверхъестественных способностей, «жил, как один из многих»[125]. Откуда такая уверенность у Его Матери в том, что Он способен решить проблему? Ответ на этот вопрос Евангелие не дает. Мы можем только предполагать, что опыт совместной жизни с Иисусом на протяжении тридцати лет, начиная от чудесных событий, связанных с Его рождением, дал Ей уверенность и в Его божественном достоинстве, и в Его сверхъестественных способностях.

«Матерь Его сказала служителям…»

Рассказ о чуде в Кане Галилейской сыграл важную роль в формировании христианского учения о Деве Марии. В еван-

---

[125] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна 21, 2 (PG 59, 130). Рус пер. Т. 8. Кн. 1. С. 138.

гельском повествовании об общественном служении Иисуса о Ней говорится настолько мало, что многие толкователи, не связанные с церковной традицией, сделали вывод о том, что при жизни Иисуса и даже долгое время после Его смерти Она не играла никакой роли в христианской общине, и только много веков спустя, в эпоху христологических споров V века, Церковь начала придавать Ей особое значение. На эту мысль может навести чтение источников до IV века включительно, таких как приведенное выше толкование Иоанна Златоуста, где о Матери Иисуса говорится без особого пиетета.

На основании такого прочтения евангельской истории и такой интерпретации истории ранней Церкви многие протестантские исследователи Евангелия видят в рассказе о браке в Кане Галилейской подтверждение того, что культ Божией Матери — явление достаточно позднее, не характерное для веры ранней Церкви. Католические комментаторы, напротив, видят в этом рассказе указание на особую роль Девы Марии в истории спасения. Слова «что скажет Он вам, то сделайте» трактуются как Ее заповедь о послушании Сыну Божию, оставленная в качестве завещания на все времена всему человечеству.

Рассказ о браке в Кане Галилейской — единственное из описанных в Евангелиях чудес, на котором отмечено присутствие Матери Иисуса. При этом чудо совершается в ответ на *Ее* просьбу, и служители, наполняющие водоносы водой, исполняют *Ее* повеление. Хотя чудо совершает Иисус, Она играет значимую роль в повествовании. В следующий раз она появится в Евангелии от Иоанна только у креста Своего Сына. Нельзя не видеть связи между этими двумя появлениями Матери Иисуса — в начале общественного служения Иисуса, при Его первом чуде, и в конце, при самой развязке драмы — у Его креста. Это как бы указывает на Ее сквозное незримое присутствие во всей евангельской истории.

Нельзя также не вспомнить образ «жены, облеченной в солнце», из Апокалипсиса (Откр. 12:1). В церковной традиции, начиная с Ипполита Римского, этот образ обычно трактуется как символизирующий Церковь[126], а не Божию Матерь. Однако

---

[126] *Ипполит Римский.* О Христе и антихристе 61 (PG 10, 780–781); *Мефодий Патарский.* Пир десяти дев 8, 5 (SC 95, 212–214). Рус. пер. С. 92–93.

не следует исключать и связь между этим образом и Богородицей (о таком толковании упоминает Андрей Кесарийский[127]), тем более что жена, облеченная в солнце, рождает «младенца мужеского пола, которому надлежит пасти все народы жезлом железным» (Откр. 12:5). Здесь содержится явная аллюзия на псалом, который в ранней Церкви воспринимался как мессианский: «Господь сказал Мне: Ты Сын Мой; Я ныне родил Тебя; проси у Меня, и дам народы в наследие Тебе и пределы земли во владение Тебе; Ты поразишь их жезлом железным; сокрушишь их, как сосуд горшечника» (Пс. 2:7–9). Иисус видел в этом псалме указание на Себя (Мф. 22:43–45).

Даже если воспринимать «жену, облеченную в солнце» как символ Церкви, а не Богородицы, мы должны помнить о том, что в Библии обобщающие образы очень часто основаны на реальных исторических персонажах[128]. Сама Дева Мария в ранней Церкви воспринималась как символ Церкви. Слова псалма «Слыши, дщерь, и смотри, и приклони ухо твое, и забудь народ твой и дом отца твоего. И Царь пожелает красоты твоей...» (Пс. 44:11–12), обычно воспринимаемые как пророчество о Деве Марии, Иустин Философ толкует применительно к Церкви: «Слово Божие обращается к верующим в Него, которые суть одна душа, один сонм и одна церковь, как к дочери, то есть к Церкви, образовавшейся от Его имени и носящей Его имя»[129].

Апостол Павел говорил о Христе как втором Адаме (1 Кор. 15:45–49). Продолжая эту богословскую линию, о Деве Марии уже во II веке начали говорить как о новой Еве. По словам Иринея Лионского, как Ева «оказала непослушание и сделалась причиною смерти и для себя и для всего рода человеческого; так и Мария... через послушание сделалась причиной спасения для Себя и для всего рода человеческого». Через послушание Марии был развязан узел непослушания Евы, «ибо что связала дева Ева чрез неверность, то Дева Мария разрешила чрез веру»[130].

Земной путь Иисуса был путем уничижения и истощания. На этом пути от начала до конца Иисуса сопровождала Его

---

[127] *Андрей Кесарийский.* Толкование на Апокалипсис 11, 33 (PG 106, 320).

[128] *Brown R. E.* The Gospel according to John (I–XII). P. 108.

[129] *Иустин Философ.* Диалог с Трифоном-иудеем 63 (PG 6, 621). Рус. пер. С. 237.

[130] *Ириней Лионский.* Против ересей 3, 22, 4 (SC 211, 442–444). Рус. пер. С. 306.

Матерь. Для Нее этот путь тоже был путем истощания и умаления — от того момента, когда Симеон сказал Ей, что душу Ее пройдет оружие (Лк. 2:35), до того, когда это пророчество исполнилось у креста Ее Сына. Ее человеческое умаление выразилось, в числе прочего, в том скромном месте, которое Она занимает в евангельских повествованиях, где центральное место — что не удивительно — отведено Иисусу. Но когда пришел Его «час», была явлена Его «слава». *Ее* час пришел уже после воскресения Иисуса, когда Церковь распознала в Ней новую Еву и узнала в Ней свою Мать.

С этого момента начинается жизнь Марии уже не как скромной еврейской Женщины, Которую Сын называл простым словом «Жено», но как Той, Которую Церковь ставит во главе сонма святых, называя «честнейшей Херувим и славнейшей без сравнения Серафим». Ее слава с этого момента уже неотделима от Его славы.

«Когда же распорядитель отведал воды, сделавшейся вином… »

Как понимать чудо превращения воды в вино? Существуют разнообразные рационалистические толкования этого события, принадлежащие немецким теологам разных поколений. В начале XIX века Х. Паулюс предположил, что Иисус пришел на брак с запасом вина, который приберег до того момента, когда всё вино в доме кончится; Мария знала, что у Него было с собой вино, и удивлялась, почему Он медлит с передачей его хозяевам пира; наконец, Иисус достает вино, и это становится приятным сюрпризом для всех[131]. В начале XX века Х. Шефер доказывал, что Иисус, обладая силой гипнотического воздействия, сумел путем внушения резко изменить настроение присутствовавших: это и было воспринято как «чудо»[132]. Чуть позже М. Дибелиус предположил, что на историю превращения воды в вино оказал влияние языческий культ Диониса[133]. Р. Бультман также увязывал чудо превращения воды в вино

---

[131] *Paulus H. E.* G. Philologisch-kritischer und historischer Kommentar über das neue Testament. T. IV/I. S. 151.

[132] *Schäfer H.* Jesus in psychiatrischer Beleuchtung.

[133] *Dibelius M.* Die Formgeschichte des Evangeliums. S. 98.

с культом Диониса, а христианский праздник Богоявления 6 января — с празднованием в честь Диониса 5 января: рассказ о чуде, таким образом, становится связующим звеном между двумя религиями[134]. Все эти теории в настоящее время уже не воспринимаются как серьезный вклад в изучение евангельской истории, за исключением мнений Бультмана, продолжающих оказывать некоторое влияние на новозаветную науку.

Для понимания смысла чуда, произошедшего в Кане, необходимо помнить, что в Евангелии от Иоанна чудеса упоминаются только тогда, когда Евангелист усматривает в них особый богословский смысл, видит в них иллюстрацию к тем или иным богословским истинам. В отличие от Евангелистов-синоптиков, описывающих чудеса одно за другим и оставляющих их интерпретацию на усмотрение читателей, Иоанн интерпретирует то, что видит и слышит. В случаях с исцелением расслабленного, умножением хлебов и исцелением слепого (Ин. 5:1–47, 6:4–65 и 9:1–41) интерпретация содержится в самом рассказе или следует за ним. В рассказе о браке в Кане Галилейской интерпретация как таковая отсутствует, но необходимо понять: для какой цели Евангелист повествует об этом чуде, какой богословский тезис он при этом раскрывает, в чем символизм рассказа?

Использование языка символов — важнейшая особенность всего корпуса Иоанновых писаний. Способность Иоанна раскрывать богословские истины при помощи символов достигает своего апогея в Апокалипсисе. Но и в Евангелии немало символов, которые прочитываются и разгадываются исходя из общего богословского контекста. В данном случае мы имеем два символа: воду и вино. Иоанн пишет свое Евангелие в то время, когда в христианской Церкви уже сложилась своя богослужебная практика, отличная от иудейской. Она основывалась на двух таинствах: Крещения и Евхаристии. Вокруг этих двух таинств сформировался свой символизм, отраженный в том числе в изобразительном искусстве ранней Церкви.

Вода была символом Крещения, а хлеб и вино воспринимались как символы Евхаристии. Превращение воды в вино на брачном пире, безусловно, имеет евхаристические конно-

[134] *Bultmann R.* The Gospel of John. P. 118–119.

тации. Так это событие воспринималось в древней Церкви. Не случайно в росписях и рельефах римских катакомб нередко соседствуют два сюжета: брак в Кане и умножение хлебов[135]. Не случайно и то, что в самом Евангелии от Иоанна чудо умножения хлебов (Ин. 6:4–13) находится на небольшом расстоянии от чуда в Кане и интерпретируется в евхаристическом контексте (за ним следует беседа о «хлебе, сшедшем с небес»).

Образ брачного пира тоже имеет для Иоанна глубокий символический смысл. В Апокалипсисе Иоанн рисует картину брака Агнца и приводит слова ангела: «Блаженны званые на брачную вечерю Агнца» (Откр. 19:9). Этот образ используется неоднократно и Самим Иисусом, в том числе в притче о званых на брачный пир (Мф. 22:1–14; Лк. 14:16–24), с ранних времен воспринимавшейся как символ Евхаристии.

На евхаристический контекст, наконец, указывает и то, что происходит с водой: она *превращается* в вино. Из всех тридцати чудес Иисуса, описанных на страницах Евангелий, это единственное, где нечто превращается во что-то другое. Центральным моментом евхаристического богослужения является преложение (изменение) хлеба и вина в тело и кровь Христа. Оно происходит сразу после того, как в молитве священник вспоминает жизнь Иисуса и историю Его страданий, особым образом выделяя Тайную вечерю. Брак в Кане Галилейской, на котором Иисус сначала предсказывает Свое страдание и смерть, а затем превращает воду в вино, невозможно интерпретировать иначе как в евхаристическом смысле. По крайней мере, трудно иначе объяснить тот факт, что Иоанн включил его в свое Евангелие.

Отметим также, что символ вина используется Иисусом для указания на новизну Своего учения в сравнении с ветхозаветными установлениями: в этом смысл слов о молодом вине, которое не вливают в старые мехи (Мф. 9:17; Мк. 2:22; Лк. 5:37–38). В описываемой сцене участвуют «шесть каменных водоносов, стоявших по обычаю очищения Иудейского». Эти водоносы символизируют старые иудейские обычаи и ритуалы, на смену которым приходят новое учение и новый

[135] *Jefferson L. M.* Christ the Miracle Worker in Early Christian Art. P. 134–137.

богослужебный культ, сосредоточенный вокруг Евхаристии[136]. Отметим, что обычаи, связанные с омовениями, Иисус жестко критиковал как проявления свойственного фарисеям лицемерия (Мк. 7:1–8).

Какие еще смыслы, помимо евхаристического, скрыты в рассказе о браке в Кане Галилейской? Здесь уместно вспомнить некоторые библейские тексты, касающиеся вина и брака. В Ветхом Завете вино воспринимается как символ веселья и радости (Пс. 103:15; Еккл. 10:19). В книгах пророков наступление мессианской эры изображается с использованием символа вина: «И сделает Господь Саваоф на горе сей для всех народов трапезу из тучных яств, трапезу из чистых вин, из тука костей и самых чистых вин» (Ис. 25:6); «...И будут торжествовать на высотах Сиона; и стекутся к благостыне Господа, к пшенице и вину и елею, к агнцам и волам; и душа их будет как напоенный водою сад, и они не будут уже более томиться» (Иер. 31:12); «Вот, наступят дни, говорит Господь, когда... горы источать будут виноградный сок, и все холмы потекут. И возвращу из плена народ Мой, Израиля, и застроят опустевшие города и поселятся в них, насадят виноградники и будут пить вино из них, разведут сады и станут есть плоды из них» (Ам. 9:13–14). Иногда символы брака и вина соседствуют в подобных текстах: «...Как жених радуется о невесте, так будет радоваться о тебе Бог твой... Господь поклялся десницею Своею и крепкою мышцею Своею: не дам зерна твоего более в пищу врагам твоим, и сыновья чужих не будут пить вина твоего, над которым ты трудился; но собирающие его будут есть его и славить Господа, и обирающие виноград будут пить вино его во дворах святилища Моего» (Ис. 62:5, 8–9).

Все эти тексты были хорошо известны Иоанну, который, рассказывая о браке в Кане Галилейской, вполне мог иметь их в виду. Описанный брачный пир может восприниматься как начало новой эры — той самой, которая была предсказана у пророков.

---

[136] См. об этом, в частности: *Dodd C. H.* The Interpretation of the Fourth Gospel. P. 299–300; *Он же.* Historical Tradition in the Fourth Gospel. P. 223; *Culpepper R. A.* Anatomy of the Fourth Gospel. P. 193; *Beasley-Murray G. R.* John. P. 36.

«Всякий человек подает сперва хорошее вино, а когда напьются, тогда худшее»

Слова распорядителя пира, обращенные к жениху, приводятся Евангелистом не случайно. Как и во многих других случаях, герои евангельского повествования мыслят исключительно земными категориями; их сознание не переносится за пределы материального мира. В беседах Иисуса с Никодимом (Ин. 3) и самарянкой (Ин. 4) это проявляется особенно ярко: Иисус говорит об одном, собеседники слышат совсем другое; Он говорит о небесном, они слышат земное (Ин. 3:12). В данном случае Иисус не разговаривает напрямую с распорядителем пира, и тот не знает о произошедшем чуде. Евангелист Иоанн фиксирует внимание читателя не столько на словах Иисуса, сколько на Его действии, но смысл этого действия остается сокрытым от тех, кого оно касается непосредственным образом. Его смысл раскрывается ученикам, которые, увидев, что произошло, уверовали в Иисуса.

«Так положил Иисус начало чудесам в Кане Галилейской»

В завершающем предложении употреблено слово σημε‹ον («знамение», «знак»). Славянский перевод здесь точнее русского: «Се сотвори начаток знамением Иисус в Кане Галилейстей...». В Кане Иисус полагает начало тем «знамениям», которыми будет наполнено всё Его служение.

Употребленный в том же предложении термин «слава» (δόξα), как выше говорилось, у Иоанна означает не просто человеческую славу, известность. Он имеет вполне конкретное семантическое наполнение, указывая на страдания и крестную смерть Иисуса: именно в этих событиях Иоанн видит наивысшее явление славы Божией. Непосредственно перед арестом, когда Иуда уже отправился к первосвященникам, чтобы предать Его, Иисус говорит ученикам: «Ныне прославился Сын Человеческий, и Бог прославился в Нем. Если Бог прославился в Нем, то и Бог прославит Его в Себе, и вскоре прославит Его» (Ин. 13:31–32). Затем Он возносит Богу молитву, которая начинается словами: «Отче! пришел час, прославь Сына Твоего, да и Сын Твой прославит Тебя» (Ин. 17:1).

В Кане Галилейской этот «час», к которому неумолимо движется всё евангельское повествование, еще не настал: служение Иисуса только начинается. Но, превращая воду в вино, Он

уже являет Свою славу — ту, которой Он обладал у Бога Отца «прежде бытия мира» (Ин. 17:5). Здесь, в скромном иудейском доме, на брачном пиру, где не хватило вина, эта слава раскрывается впервые. Затем она будет раскрываться в других чудесах и знамениях, совершаемых Иисусом. Своего апогея она достигнет в тот момент, когда Иисус, пригвожденный к кресту, во всем предельном уничижении Своего человеческого естества явит всю славу Своего божественного величия.

В этот момент — кульминационный момент евангельской драмы — Он вновь обратится к Своей Матери, указывая на того самого ученика, который поведал нам историю брака в Кане Галилейской: «Жено! се, сын Твой». А ученику скажет: «Се, Матерь твоя». И с этого времени ученик возьмет Ее к себе (Ин. 19:26–27). Так продолжится история взаимоотношений между Иоанном и Матерью Иисуса — история, частью которой является брачный пир в Кане Галилейской.

2. Изгнание торгующих из храма

[12]После сего пришел Он в Капернаум, Сам и Матерь Его, и братья его, и ученики Его; и там пробыли немного дней.

[13]Приближалась Пасха Иудейская, и Иисус пришел в Иерусалим [14]и нашел, что в храме продавали волов, овец и голубей, и сидели меновщики денег. [15]И, сделав бич из веревок, выгнал из храма всех, *также* и овец и волов; и деньги у меновщиков рассыпал, а столы их опрокинул. [16]И сказал продающим голубей: возьмите это отсюда и дома Отца Моего не делайте домом торговли. [17]При сем ученики Его вспомнили, что написано: ревность по доме Твоем снедает Меня. [18]На это Иудеи сказали: каким знамением докажешь Ты нам, что *имеешь власть* так поступать? [19]Иисус сказал им в ответ: разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его. [20]На это сказали Иудеи: сей храм строился сорок шесть лет, и Ты в три дня воздвигнешь его? [21]А Он говорил о храме тела Своего.

[22]Когда же воскрес Он из мертвых, то ученики Его вспомнили, что Он говорил это, и поверили Писанию и слову, которое сказал Иисус.

Этот эпизод имеется только в Евангелии от Иоанна. Однако очень похожий случай описан у синоптиков (Мф. 21:12–17; Мк. 11:15–17; Лк. 19:45–46).

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 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 свободе[137]. 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 Евангелию[138].

Другие ученые считают более вероятной датировку Иоанна[139], 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 посещении[140].

---

[137] *Keener C. S.* The Gospel of John. Vol. I. P. 518–519.

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

[139] *Robinson J. A. T.* The Priority of John. P. 127–131.

[140] *Schnackenburg R.* The Gospel according to St John. Vol. I. P. 354.

И та и другая точки зрения имеют свои сильные и слабые стороны. Как считает Р. Шнакенбург, сделать выбор между двумя альтернативами не просто, 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»[141].

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 все-таки 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.

С нашей точки зрения, 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 применим к Нагорной проповеди (Мф. 5–7) и Равнинной речи (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.

---

[141] *Schnackenburg R.* The Gospel according to St John. Vol. I. P. 355.

Такой подход последовательно применялся к Евангелию древними толкователями, в частности Иоанном Златоустом, считавшим, что изгнание торгующих из храма «произошло два раза, и притом в разное время»[142]. По словам Златоуста, Евангелисты «не противоречат друг другу; а дают видеть, что Он сделал это в два раза, и что оба случая были не в одно и то же время: в первый раз Он совершил это в начале, а во второй — когда уже шел на страдания»[143]. Блаженный Августин в трактате «О согласии Евангелистов» пишет:

> Об этом изгнании торгующих из храма говорят все, но Иоанн — в совершенно другом 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 Евангелиста[144].

«Приближалась Пасха Иудейская, и Иисус пришел в Иерусалим»

Иерусалим был столицей Израильского царства, а храм – сердцем духовной жизни Израильского народа.

Строительство храма при царе Соломоне 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

---

[142] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-Евангелиста 67, 1 (PG 58, 631). Рус. пер. С. 681.

[143] *Он же.* Толкование на Евангелие от Иоанна 23, 2 (PG 59, 139–140). Рус. пер. С. 150.

[144] *Августин.* О согласии Евангелистов 2, 67 (PL 34, 1139–1140).

60 локтей[145] (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)[146]. 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.

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.

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 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 принесение в храм ковчега завета — главной святыни израильского народа — стало важнейшим событием в религиозной истории Израиля. С этого момента 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 глав-

---

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

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

ным 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» (Иез. 40:3–5). Обходя внешний и внутренний дворы храма, а также все помещения храма, муж, «которого вид был как 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 Ездр. 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 г. был заново освящен при Иуде Маккавее.

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 метров[147]. При строительстве храма Ирода использовались элементы греческой классической архитектуры — колонны, балюстрады, галереи, портики. 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

[147] *Magness J.* The Archaeology of the Holy Land. P. 148.

храм представлял собой гигантский комплекс зданий, восхищавших современников своей красотой и великолепием[148]. 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, т. е. к святилищу, вели двенадцать ступеней. Фронтон здания имел, как в высоту, так и в ширину, сто локтей; задняя же часть была на сорок локтей у́же; ибо с обеих сторон фронтона выступали два крыла, каждое на двадцать локтей… Из двух отделений 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…[149].

Реконструкция Второго храма Иродом Великим на рубеже I века до Р. Х. и I века по Р. Х. сопровождалось 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 одеяние первосвященника:

---

[148] 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.

[149] *Иосиф Флавий.* Иудейская война 5, 5, 1–4. С. 1113–1115.

Он совершал священную службу в поясе, прикрывавшем тело от чресел до голеней, в льняной нижней одежде в гиацинтово-голубой, достигавшей до ног, обхватывавшей всё 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 золотых застежки скрепляли его и в эти застежки 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 согласных[150]. 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 постились[151].

Основой храмового богослужения во времена Ирода Великого и его наследников продолжали оставаться разного рода жертвоприношения, совершавшиеся в соответствии 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 непрестанно подкидывался материал горючий. Представьте себе треск, свист, шипение огня на таком жертвеннике, представьте себе почти *циклон*,

---

[150] Т. е. священный тетраграмматон — четыре согласных, при помощи которых обозначали священное имя Бога Яхве (Иегова).

[151] *Иосиф Флавий.* Иудейская война 5, 5, 7. С. 1116–1117.

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 1 день приносилось 13 быков. Ветхозаветный культ принудительно устрашал своей огромностью… В поток Кедронский стекала кровь — и осадком крови удобрялась вся Палестина[152].

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

Последний, чтобы показать Нерону, считавшему иудейский народ совсем малозначащим, 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 неиудеи[153].

Даже если предположить, что первосвященник завысил 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 гранди-

---

[152] *Флоренский Павел, свящ.* Из богословского наследия. С. 97–98. Выделено автором.

[153] *Иосиф Флавий.* Иудейская война 6, 9, 3. С. 1177.

озным, 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»[154].

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)[155]. 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)[156].

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 жертвоприношений[157]. Э. П. Сандерс указывает на то, что, публично предрекая разрушение храма, Иисус вдохновлялся эсхатологическим ожиданием нового, небесного храма, который Бог создаст вместо старого, земного[158]. Дж. Д. Кроссан считает, что Иисус, будучи странствующим проповедником, переходил с места на места и сам выходил к людям, не дожидаясь, пока они придут к нему:

---

[154] *Charlesworth J. H.* Jesus and the Temple. P. 148.

[155] *Aviam M.* Reverence for Jerusalem and the Temple. P. 123.

[156] *Charlesworth J. H.* Introduction. P. 3; *Филон Александрийский.* О промысле 2, 64 (Philo. Vol. 9. P. 500).

[157] *Trautmann N.* Zeichenhafte Handlungen Jesu. S. 120–122.

[158] *Sanders P. E.* Jesus and Judaism. P. 75.

этим он якобы бросал вызов «локализованной однозначности Иерусалимского храма», становясь «функциональным оппонентом, альтернативой и заменой» храма[159]. 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»[160].

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 дней[161]. 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. 2:22–29).

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 вам было 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 храм был не только центром богослужебной 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 жиз-

---

[159] *Crossan J. D.* The Historical Jesus. P. 355.

[160] *Perrin N.* Jesus the Temple. P. 12.

[161] 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.

ни, 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 синагогу в день субботний»). 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 Пётр и Иоанн «шли 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.

«И, сделав бич из веревок, выгнал из храма всех»

Любовь к храму, ревность о доме Божием, 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.

Поведение Иисуса в храме, по версии Иоанна, кажется более эмоциональным и решительным, чем в параллельных повествованиях 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»[162].

При том количестве жертв, которые приносились в храме ежедневно, особенно по большим праздникам, продажа жертвенных животных во дворе храма должна была казаться 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 этим 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 шекелях[163]. 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 ним[164]. Опрокидывая столы меновщиков и изгоняя продающих голубей, Иисус выступал против превращения храма в торговый центр, каковым он стал по вине первосвященников и фарисеев.

«Возьмите это отсюда и дома Отца Моего не делайте домом торговли»

Иисус назвал храм домом Отца Своего. Эта формулировка созвучна тому, что Он говорил о храме в двенадцатилетнем возрасте, называя его «тем, что принадлежит Отцу» Его

---

[162] *Byrne B.* Life Abounding. P. 60.

[163] *Barker M.* King of the Jews. P. 192.

[164] *Charlesworth J. H.* Jesus and the Temple. P. 157.

(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 во веки» (3 Цар. 8:12–13). В молитве, сопровождавшей освящение храма, Соломон говорил о небе как жилище Божием, 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 прошении, 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 доме 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.
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 Божием 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» (κατεφάγεται), то есть всецело поглощает человека[165].

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 синоптики в повествованиях о другом аналогичном событии, произошедшем после Его торжественного входа в Иерусалим.

«Разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его»

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: «Какой 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; Мк. 11:27–33; Лк.

[165] См.: *Voorwinde S.* Jesus' Emotions in the Gospels. P. 163.

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. 27:40; 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 воскресение[166]. В храме Иерусалимском, отвечая на вопрос, каким знамением Иисус сможет доказать, что имеет власть так Себя вести, Он говорит о трех днях. Впол-

[166] *Dodd C. H.* The Interpretation of the Fourth Gospel. P. 302.

не 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 слова Иисуса, нужна была благодать Святого Духа, а она была дана им только после Его воскресения[167].

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

---

[167] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна 23, 3 (PG 59, 141–142). Рус. пер. С. 152–154.

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 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 Божием, 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, принеся в жертву Себя Самого (Евр. 5:1–3; 7:18–19, 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.

3. Многие веруют в Иисуса, но Он не вверяет Себя им

[23]И когда Он был в Иерусалиме на празднике Пасхи, то многие, видя чудеса, которые Он творил, уверовали во имя Его. [24]Но Сам Иисус не вверял Себя им, потому что знал всех [25]и не имел нужды, чтобы кто засвидетельствовал о человеке, ибо Сам знал, что в человеке.

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).

Кому не вверял 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 «не вверял Себя им» (οὐκ ἐπίστευεν αὑτὸν 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 всё даже таким, которые с хитростью подступают к ним и потом скоро оставляют их. Но Христос не так; Он знал всё 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 Бог[168].

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, сшедшем 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 ку-

[168] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна 24, 1 (PG 59, 143). Рус. пер. С. 155–156.

сок хлеба, подам». И, обмакнув кусок, подает Иуде (Ин. 13:26). Только Иоанн приводит слова Иисуса, обращенные к Иуде: «Что делаешь, делай скорее» (Ин. 13:27).

Эти слова и знаки свидетельствуют о том, что Иисус знал о намерениях Иуды, понимал, что́ 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.



ГЛАВА 3

1. Беседа с Никодимом

[1]Между фарисеями был некто, именем Никодим, один из начальников Иудейских. [2]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. [3]Иисус сказал ему в ответ: истинно, истинно говорю тебе, если кто не родится свыше, не может увидеть Царствия Божия. [4]Никодим говорит Ему: как может человек родиться, будучи стар? неужели может он в другой раз войти в утробу матери своей и родиться? [5]Иисус отвечал: истинно, истинно говорю тебе, если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие. [6]Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух. [7]Не удивляйся тому, что Я сказал тебе: должно вам родиться свыше. [8]Дух дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит: так бывает со всяким, рожденным от Духа. [9]Никодим сказал Ему в ответ: как это может быть? [10]Иисус отвечал и сказал ему: ты — учитель Израилев, и этого ли не знаешь? [11]Истинно, истинно говорю тебе: Мы говорим о том, что знаем, и свидетельствуем о том, что видели, а вы свидетельства Нашего не принимаете. [12]Если Я сказал вам о земном, и вы не верите, — как поверите, если буду говорить вам о небесном?

«Между фарисеями был некто, именем Никодим»

Беседа Иисуса с Никодимом, 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 Ни-

кодимом 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, что́ 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)[169].

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

---

[169] *Bauckam R.* The Testimony of the Beloved Disciple. P. 162–163. См. также: *Allen D. M.* Secret Disciples. 158–162.

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 своими учениками[170]. 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 Иисусом[171].

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».

«Если кто не родится свыше, не может увидеть Царствия Божия»

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

---

[170] *Cotterell F. P.* The Nicodemus Conversation. P. 238; *Benneta C.* Encountering Jesus. P. 79.

[171] *Carson D. A.* The Gospel according to St John. P. 187, 198.

загадками, не столько отвечая на вопросы, сколько развивая собственную, изначально заявленную мысль.

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., арам. אמן ’āmēn, греч. ἀμήν), означающего «воистину так»[172]. Формулу «истинно говорю 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.

В начальном сегменте беседы с Никодимом 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 (μὴ 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 γεν- 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 ילד yld).

Наречие ἄνωθεν может означать как «свыше» (буквальный смысл), так и «снова» (переносный смысл). Отсюда многообразие возможных переводов словосочетания γεννηθῆναι ἄνωθεν — «родиться свыше», «заново родиться», «быть зача-

[172] Этимологически это слово представляет собой прилагательное со значением «прочный, постоянный».

тым свыше», «быть снова зачатым»[173]. 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 παλιγγενεσία, 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»[174].

«Если кто не родится от воды и Духа… »

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»[175]. По словам латинского писателя, вода — «одна из тех стихий, которые в неоформленном виде покоились у Бога прежде всякого благоустроения мира»[176].

---

[173] 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.

[174] *Dodd C. H.* The Interpretation of the Fourth Gospel. P. 304–305.

[175] *Тертуллиан.* О Крещении 3 (CCSL 1, 278). Рус. пер. С. 94.

[176] *Там же.* О Крещении 3 (CCSL 1, 278). Рус. пер. С. 94.

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, 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»[177].

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»[178]. 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»[179].

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 Пётр 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).

---

[177] *Тертуллиан.* О Крещении 3 (CCSL 1, 279). Рус. пер. С. 94.

[178] Там же 4 (CCSL 1, 279). Рус. пер. С. 95.

[179] Там же (CCSL 1, 280). Рус. пер. С. 95.

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 διεσώθησαν δι᾽ ὕδατος, 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»[180].

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»[181]. Но повествование о потопе воспринимается также как прообраз Пасхи. Двойное значение символизма потопа в христианской традиции в значительной мере объясняется тем, что в ранней Церкви празднование Пасхи было одновременно днем Крещения.

Крещение Иоанново тоже прообразовало христианское Крещение. Разница между этими двумя Крещениями соответствует разнице между символом и реальностью, между прообразом и его осуществлением. По словам Василия Великого, «Иоанн проповедовал крещение покаяния, и к нему выходи-

[180] *Григорий Богослов.* Слово 40, 7 (SC 358, 210). (Творения. Т. 1. С. 547)

[181] *Василий Великий.* Беседа 13, 2 (PG 31, 428).

ла вся Иудея. Господь проповедует Крещение усыновления… То — крещение предначинательное, а это — совершительное; то — удаление от греха, а это — усвоение Богу»[182].

Сам Иоанн Креститель воспринимал свое крещения 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).

Слово «дух» (πνεῦμα) в беседе с Никодимом употреблено пять раз: оно является ключевым понятием для раскрытия смысла 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 רוּחַ rūªḥ, 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 Духе[183]. 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

---

[182] *Василий Великий.* Беседа 13, 1 (PG 31, 425).

[183] О Святом Духе см. в разделе «Утешитель» 12-й главы настоящей книги.

куда указывает на таинственную природу действия Духа: человек не знает причин, по которым Дух приходит или уходит.

Рождение свыше, или рождение от воды и Духа, — 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 текстуальной 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)[184]. 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 Пётр говорит: «Покайтесь, и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов; и получите дар Святаго 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, что «Он не

[184] *Brown R. E.* The Gospel according to John (I–XII). P. 142.

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 Святаго 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 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. 1:5, 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)[185]. Под водою, очевидно,

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

понимается крещение Иисуса от Иоанна в Иордане, а под кровью — Его смерть на кресте (кровь — символ мученичества). Отрывок 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 водным крещением 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 выражению «рождение свыше» из беседы с Никодимом.

О том, что беседа с Никодимом уже во времена ранней Церкви однозначно воспринималась как указывающая на крещение, существует множество свидетельств. В 1-й Апологии святого Иустина Философа (II в.) 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 омываются 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 не возможно 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 всё относящееся к Иисусу, омывается просвещаемый[186].

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; Мк. 10:15; Лк. 18:17). В древней Церкви это изречение также воспринималось как указание на крещение[187].

Крещальная тема является центральной в толковании Иоанна Златоуста на беседу с Никодимом. Антиохийский учитель говорит о крещении прежде всего как «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 разбился; затем Я уже не хочу творить из земли и воды, а от воды и Духа»[188].

---

[186] *Иустин Философ.* 1-я Апология 61 (PG 6, 420).

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

[188] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна 25, 1 (PG 59, 148–149). Рус. пер. С. 162–163.

Почему же, спрашивает Златоуст, для рождения свыше необходима вода? Потому что «в воде символически изображаются гроб и смерть, воскресение и жизнь, и всё 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»[189]. 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 духоносные»[190].

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 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.

За беседой с Никодимом в Евангелии от Иоанна следует несколько эпизодов: беседа с самарянкой; краткое упоминание о посещении Иисусом Галилеи; рассказ об исцелении сына царедворца в Кане Галилейской; возвращение Иисуса в Иерусалим на «праздник Иудейский»; исцеление расслабленного. В рассказе об исцелении расслабленного вновь возникнет об-

---

[189] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна 25, 2 (PG 59, 151). Рус. пер. С. 165.

[190] *Там же* 26, 1(PG 59, 153). Рус. пер. С. 167.

раз 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, какою бы ни был одержим болезнью» (Ин. 5:2–4). В христианской экзегетике купальня у Овечьих ворот трактуется как прообраз крещения[191], однако в самом евангельском рассказе 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 Кущей, 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, Пётр, 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 борь-

---

[191] *Иоанн Златоуст.* Толкование 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).

бы Агнца со злом завершается грандиозной картиной нового неба и новой земли. Голос Сидящего на престоле провозглашает: «Я есмь Альфа и Омега, начало и конец; жаждущему 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 (Иезек. 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.

«… не может войти в Царствие Божие»

Дважды в тексте беседы с Никодимом 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 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 «Царство 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)[192]. 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)

---

[192] *Caragounis C. C.* Царство Божье / Царство Небесное. // Иисус и Евангелия. Словарь. Т. 1. С. 731.

синонимично 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).

«Мы говорим о том, что знаем»

Вопрос Никодима: «как это может быть?» — последнее, что мы слышим от него перед тем, как он окончательно умолкает. Далее диалог превращается в монолог Иисуса[193]. Никодим же появится в четвертом Евангелии еще два раза — в рассказе об обсуждении первосвященниками и фарисеями деятельности Иисуса (Ин. 7:50–53) и в рассказе о погребении Иисуса (Ин. 19:39).

Во второй части речи неожиданно употребляет первое лицо множественного числа: «*Мы* говорим о том, что знаем, и свидетельствуем о том, что видели, а вы свидетельства *Нашего* не принимаете». Что означает переход от единственного ко множественному числу? На этот вопрос толкователи[194] 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) — грамматичекую 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?»).

Иисус оспаривал право фарисеев называться учителями. В одном из Своих последних поучений Он будет говорить о книжниках и фарисеях, которые сели на Моисеевом седали-

---

[193] *Dodd C. H.* The Interpretation of the Fourth Gospel. P. 305.

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

ще: они «любят предвозлежания на пиршествах 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 всё 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.

2. «Никто не восходил на небо…»

[13]Никто не восходил на небо, как только сшедший с небес Сын Человеческий, сущий на небесах. [14]И как Моисей вознес змию в пустыне, так должно вознесену быть Сыну Человеческому, [15]дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную. [16]Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную. [17]Ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был чрез Него. [18]Верующий в Него не судится, а неверующий уже осужден, потому что не уверовал во имя Единородного Сына Божия. [19]Суд же состоит в том, что свет пришел в мир; но люди более возлюбили тьму, нежели свет, потому что дела их были злы; [20]ибо всякий, делающий злое, ненавидит свет и не идет к свету, чтобы не обличились дела его, потому что они злы, [21]а поступающий по правде идет к свету, дабы явны были дела его, потому что они в Боге соделаны.

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» (απώλεια) — термин, употребляющийся в Новом Завете преимущественно в значении духовной гибели.

«И как Моисей вознес змию в пустыне...»

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 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 ужалит 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 (Числ. 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 изменил 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 продол-

> жился до конца. Но они были смущены на краткое время для вразумления, получив знамение 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, впав в глубокое забвение оных, не лишились Твоего благодеяния. Не трава и не пластырь врачевали их, но Твое, Господи, всеисцеляющее слово (Прем. 16:11–12).

В этом тексте присутствует несколько ключевых понятий, которые лягут в основу христианского учения о спасении: во-первых, сам термин «спасение» (евр. יְשׁוּעָה yəšûʿā, 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 не только о том, что Его жизнь закончится насильственной смертью, но и 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, знавшие 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.

Если мы представим себе реального Никодима, члена синедриона, он 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 змее 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.

«Ибо так возлюбил Бог мир...»

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.

«Ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир»

В заключительной части беседы с Никодимом 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 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 Божием, 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.

* * *

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, Кото-

рый «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» (Ин. 16:8–11). Диалог с Никодимом служит прелюдией к этой последней беседе Иисуса с учениками, воспринимающейся автором четвертого Евангелия как завещание Учителя.

3. Иисус крестит в земле Иудейской

[22]После сего пришел Иисус с учениками Своими в землю Иудейскую и там жил с ними и крестил. [23]А Иоанн также крестил в Еноне, близ Салима, потому что там было много воды; и приходили *туда* и крестились, [24]ибо Иоанн еще не был заключен в темницу.

Этот рассказ свидетельствует о том, что на первых порах Иисус перенял у Иоанна внешнюю форму его проповеди и совершал те же действия, что Иоанн, только в другом месте.

Иоанн — единственный из Евангелистов, от которого мы узнаем, что проповедь Иисуса и Его учеников, подобно проповеди Иоанна, сопровождалась крещением.

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 крещеных 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 кре-

щение 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)[195].

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»[196].

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.

---

[195] *Тертуллиан.* О крещении 12 (CCSL 1, 287). Рус. пер. С. 100.

[196] Там же (CCSL 1, 288). Рус. пер. С. 100–101.

4. Ученики Иоанна спрашивают об Иисусе

[25]Тогда у Иоанновых учеников произошел спор с Иудеями об очищении. [26]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. [27]Иоанн сказал в ответ: не может человек ничего принимать *на себя,* если не будет дано ему с неба. [28]Вы сами мне свидетели в том, что я сказал: не я Христос, но я послан пред Ним. [29]Имеющий невесту есть жених, а друг жениха, стоящий и внимающий ему, радостью радуется, слыша голос жениха. Сия-то радость моя исполнилась. [30]Ему должно расти, а мне умаляться. [31]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, [32]и что Он видел и слышал, о том и свидетельствует; и никто не принимает свидетельства Его. [33]Принявший Его свидетельство сим запечатлел, что Бог истинен, [34]ибо Тот, Которого послал Бог, говорит слова Божии; ибо не мерою дает Бог Духа. [35]Отец любит Сына и всё дал в руку Его. [36]Верующий в Сына имеет жизнь вечную, а не верующий в Сына не увидит жизни, но гнев Божий пребывает на нем.

«Тогда у Иоанновых учеников произошел спор с Иудеями об очищении»

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 крещенных, 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[197].

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 сделается 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 (Числ. 22:4–6).

Ритуальные омовения практиковались в общине ессеев, о чем свидетельствует, в частности, Иосиф Флавий[198]. 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 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 бо-

---

[197] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна 29, 1 (PG 59, 168). Рус. пер. С. 186.

[198] 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»).

лее 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 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.

«Ему должно расти, а мне умаляться»

В словах учеников Иоанна слышится нескрываемое недовольство. Между тем в своем ответе Иоанн последовательно проводит ту же линию, что и в тех случаях, когда Иисус появлялся на берегах Иордана. Он ссылается на свое прежнее свидетельство об Иисусе и вновь подтверждает его.

Более того, если принимать текст начиная со слов «Приходящий свыше и есть выше всех» как продолжение прямой речи Предтечи[199], то Иоанн здесь проявляет не просто осведомленность о том, что делает и чему учит Иисус. Он почти дословно воспроизводит основные темы учения Иисуса, как они будут отражены в последующих главах Евангелия от Иоанна. Предтеча противопоставляет себя Иисусу, называя себя «сущим от земли», а Его «приходящим свыше», или «приходящим с небес». Он говорит о свидетельстве Иисуса, которое «никто не принимает»: по всей видимости, уже в этот начальный момент служения Иисуса Его проповедь вызывала отторжение у иудеев. Наконец, — и это самое главное, — Предтеча излагает учение о единстве Сына с Отцом. И здесь он уже выступает не как ветхозаветный пророк, а как новозаветный богослов, возвещающий людям пришествие в мир Сына Божия.

Монолог Иоанна Крестителя и по форме, и по содержанию напоминают 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 вопросить 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 гря-

---

[199] Ввиду отсутствия в оригинальном тексте Евангелия кавычек или других способов отделения прямой речи от авторского комментария указанный фрагмент можно понять не как прямую речь Предтечи, а как авторский комментарий к речи, которая окончилась словами «Ему должно расти, а мне умаляться». В таком смысле понимают данный текст некоторые современные ученые. Мы, однако, не видим никаких оснований для отказа от принятого в церковной традиции (см. например: *Иоанн Златоуст*. Толкование на Евангелие от Иоанна 30, 1. PG 59, 172. Рус. пер. Т. 8. Кн. 1. С. 191) понимания текста от слов «Приходящий свыше» как продолжения прямой речи Иоанна Крестителя.

дущему Мессии: в первом случае он говорит о том, что недостоин развязать ремень обуви Его, во втором называет себя «другом жениха»[200].

Отметим, вслед за другими исследователями[201], 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 Божьем, 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), 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)[202]. Можно также вспомнить о том, что в синоптических Евангелиях Иисус называет Себя женихом

---

[200] *Clark-Soles J.* Scripture Cannot Be Broken. 229–230.

[201] См., например: *Simoens Y.* L'Évangile selon Jean. P. 105.

[202] См.: *McWhirter J.* The Bridegroom Messiah and the People of God. P. 46–58.

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

Утверждение Иоанна Крестителя о том, что «Отец любит Сына и всё дал в руку Его», состоит из двух половин. Первая из них будет в несколько расширенном виде повторена Иисусом в беседе о воскресении, которая последует за исцелением расслабленного у Овчей купели: «Ибо Отец любит Сына и показывает Ему всё, 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 всё отдал в руки Его... встал с вечери...» (Ин. 13:3–4).

Выражение «отдать в руку» (или «отдать в руки») указывает на передачу полноты власти[203]. Так, например, если отец передает сыну право собственности на земельный участок и контроль над управлением недвижимостью, он «отдает всё в руки его». Отметим, что термин «Вседержитель» (παντοκράτωρ), в основе которого лежит образ Бога, держащего всё 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 (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.

---

[203] *Ashton J.* Understanding the Fourth Gospel. P. 224.

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, подаяние 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.



ГЛАВА 4

1. Иисус оставляет Иудею

[1]Когда же узнал Иисус о *дошедшем* до фарисеев слухе, что Он более приобретает учеников и крестит, нежели Иоанн, — [2]хотя Сам Иисус не крестил, а ученики Его, — [3]то оставил Иудею и пошел опять в Галилею.

Загадочное упоминание о нежелании Иисуса делить с Иоанном одну миссионерскую территорию может навести на мысль о том, что между группой учеников Иисуса и группой учеников Иоанна существовала, — по крайней мере в глазах сторонних наблюдателей, — определенная конкуренция.

Информация, которую дает Евангелист относительно крещальной практики Иисуса на начальном этапе Его проповеди, несколько противоречива. Сначала он говорил о параллельной миссии Иисуса и Иоанна: один крестил в земле Иудейской, другой в Еноне, близ Салима. А через некоторое время пишет: «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).

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»[204].

2. Беседа с самарянкой

[4]Надлежало же Ему проходить через Самарию.

[5]Итак приходит Он в город Самарийский, называемый Сихарь, близ участка земли, данного Иаковом сыну своему Иосифу. [6]Там был колодезь Иаковлев. Иисус, утрудившись от пути, сел у колодезя. Было около шестого часа.

[7]Приходит женщина из Самарии почерпнуть воды. Иисус говорит ей: дай Мне пить. [8]Ибо ученики Его отлучились в город купить пищи. [9]Женщина Самарянская говорит Ему: как ты, будучи Иудей, просишь пить у меня, Самарянки? ибо Иудеи с Самарянами не сообщаются. [10]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.

[11]Женщина говорит Ему: господин! тебе и почерпнуть нечем, а колодезь глубок; откуда же у тебя вода живая? [12]Неужели ты больше отца нашего Иакова, который дал нам этот колодезь и сам из него пил, и дети его, и скот его? [13]Иисус сказал ей в ответ: всякий, пьющий воду сию, возжаждет опять, [14]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.

[15]Женщина говорит Ему: господин! дай мне этой воды, чтобы мне не иметь жажды и не приходить сюда черпать. [16]Иисус говорит ей: пойди, позови мужа твоего и приди сюда. [17]Женщина сказала в ответ:

---

[204] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна 29, 1 (PG 59, 167–168). Рус. пер. С. 185.

у меня нет мужа. Иисус говорит ей: правду ты сказала, что у тебя нет мужа, [18]ибо у тебя было пять мужей, и тот, которого ныне имеешь, не муж тебе; это справедливо ты сказала.

[19]Женщина говорит Ему: Господи! вижу, что Ты пророк. [20]Отцы наши поклонялись на этой горе, а вы говорите, что место, где должно поклоняться, находится в Иерусалиме. [21]Иисус говорит ей: поверь Мне, что наступает время, когда и не на горе сей, и не в Иерусалиме будете поклоняться Отцу. [22]Вы не знаете, чему кланяетесь, а мы знаем, чему кланяемся, ибо спасение от Иудеев. [23]Но настанет время и настало уже, когда истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине, ибо таких поклонников Отец ищет Себе. [24]Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине.

[25]Женщина говорит Ему: знаю, что придет Мессия, то есть Христос; когда Он придет, то возвестит нам всё. [26]Иисус говорит ей: это Я, Который говорю с тобою.

«Надлежало же Ему проходить через Самарию»

Евангелисты 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 сообщались» с самарянами (Ин. 4:9), в том числе по той причине, что последние не сохранили чистоту крови.

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 пря-

мыми потомками ветхозаветного патриарха Иосифа и истинными хранителями Моисеева закона[205].

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 храм[206]. Как отмечает исследователь, взаимная антипатия самарян и иудеев, имевшая многовековые корни, под конец периода Второго храма была сфокусирована вокруг отвержения самарянами Иерусалимского храма. Это отвержение носило не столько богословский, сколько эмоциональный характер, и было широко распространено в народной среде[207].

Священное Писание самарян ограничивалось Пятикнижием Моисеевым, причем они использовали свою собственную версию его, отличавшуюся от версии, принятой у правоверных иудеев[208]. 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)[209]. В этом предсказании самаряне видели указание на пришествие Мессии.

---

[205] *Samkutty V. J.* The Samaritan Mission in Acts. P. 79.

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

[207] *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 года 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 большею охраною».

[208] О самарянском Пятикнижии см.: *Barrera J. T.* The Jewish Bible and the Christian Bible. P. 211–217.

[209] Samaritan Documents. P. 16–27.

Рассказ Евангелиста начинается с того, что Иисус пошел из Иудеи в Галилею, «надлежало же Ему проходить через Самарию» (Ин. 1:4). Почему «надлежало»? Главная дорога, связывавшая Галилею с Иудеей, пролегала через Самарию. По свидетельству Иосифа Флавия, «галилеяне, которые отправлялись во время праздников в священный город, имели обыкновение проходить через пределы Самарии»[210]. 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», можно воспринять как указание на волю Отца, которую Иисусу надлежало исполнить[211].

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 Сихем[212] — библейский город, о котором в Книге Бытия несколько раз упоминается в связи с Иаковом:

---

[210] *Иосиф Флавий.* Иудейские древности 20, 6, 1. С. 845.

[211] *Skinner C. W.* John and Thomas. P. 240–241.

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

Иаков, возвратившись из Месопотамии, благополучно пришел в город Сихем, который в земле Хананской, 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 Израиль[213] Иосифу: вот, я умираю; и Бог будет с вами и возвратит вас в землю отцов ваших; я даю тебе, преимущественно пред братьями твоими, один участок[214], который я взял из рук Аморреев мечом моим и луком моим. (Быт. 48:21–22).

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 Сихема[215]. 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, уставшим и нуждавшимся в отдыхе: «Он был смертен, но Бог... Он носи-

---

[213] Израиль — имя, которое Бог дал Иакову (Быт. 32:28).

[214] Слово «участок» (евр. שכם šəḵēm) переведено в Септуагинте как собственное имя Σικιμα (Сихем).

[215] 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.

тель плоти, но вне тела... Как смертный Он вкушал сон и как Бог усмирял море. Утомлялся в пути, но у смертных укреплял силы и колени... Если одно свидетельствовало о нищете смертного, то другое — о богатстве Бесплотного»[216]. Отмечают также простоту и неприхотливость Иисуса: «Видишь? Он сел от усталости и жары и для того, чтобы дождаться 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»[217].

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).

«Приходит женщина из Самарии почерпнуть воды»

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 большими 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, происходивших 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.

---

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

[217] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна 31, 3 (PG 59, 180). Рус. пер. С. 201–202.

Никодим и самарянка, по мнению некоторых ученых, представляют собой одну из нескольких «гендерных пар», присутствующих в четвертом Евангелии. Другие подобные пары: Матерь 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), Матерь Иисуса и любимый ученик (Ин. 19:25–27), Мария Магдалина и Фома (Ин. 20:11–18, 24–29)[218]. В случае с Никодимом и самарянкой параллелизм усматривается в том, что 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)[219].

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 всё выше и выше и научая за простыми земными явлениями и предметами видеть духовные реальности.

Беседа с самарянкой — самый длинный диалог Иисуса с конкретным собеседником во всех четырех Евангелиях. Он начинается с просьбы Иисуса, за которой следуют шесть вопросов женщины и шесть Его ответов. В течение этого обмена репликами собеседники покрывают широкий 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 ожидать[220].

---

[218] *Beirne M. M.* Women and Men in the Fourth Gospel. P. 42–218.

[219] Там же. P. 67.

[220] 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.

Общая динамика беседы — от земного к небесному, от низкого к высокому, от человеческого к божественному. Иисус начинает с простой житейской просьбы: «дай Мне пить». Эта просьба становится поводом к разговору, который идет по нарастающей, переходя от одной темы к другой, всё более важной. Разговор завершается тем, что Иисус торжественно объявляет женщине, что Он — Тот самый Мессия, Которого ожидали все жители Израиля, включая самарян.

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 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 συγχράομαι 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 питие: ибо пили из духовного последующего камня; камень же был Христос» (1 Кор. 10:4)[221]. 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, 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

[221] Ср.: *Neyrey J. H.* Jacob's Traditions. P. 420.

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 Святаго, 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 Духа[222]. 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.

«Отцы наши поклонялись на этой горе»

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,

---

[222] *Иоанн Златоуст.* Толкование 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).

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».

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 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»)[223]. Мысли самарянки — в прошлом, в эпохе «отцов». Мысль Иисуса простирается в будущее: Он говорит о новой религии, не привязанной к конкретному месту и не зацикленной на прошлое.

«Ибо спасение от Иудеев»

В то же время Его приверженность иудейской традиции четко просматривается в лаконичной формуле: «спасение от Иудеев»[224]. 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 к язычникам не ходите, и в город Самарянский не входите» (Мф. 10:5). И тем не менее на проповедь Иисуса откликались и самаряне, и язычники, что видно из многочисленных примеров, приведенных в синоп-

---

[223] *Botha J. E.* Jesus and the Samaritan Woman. P. 151.

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

тических 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 «закона 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»[225].

---

[225] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна 33, 2 (PG 59, 189–190). Рус. пер. С. 214.

«Бог есть дух»

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 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 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 духа[226].

Тема пяти мужей самарянки и ее сожительства с шестым мужчиной, который не может считаться ее законным мужем, возникает лишь в качестве побочной. Комментаторы разнятся в ее интерпретации. Ориген, склонный к аллегориям, увязывал пять мужей с пятью книгами Моисеевыми, которые были

[226] *Dodd C. H.* The Interpretation of the Fourth Gospel. P. 314.

в чести у самарян[227]. Другие комментаторы видят в пяти мужах самарянки намек на пять городов, из которых царь Ассирийский взял людей и «поселил 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 аллегоризации[228].

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).

«Знаю, что придет Мессия»

Евангелие от Иоанна — единственное во всем корпусе Нового Завета, в котором дважды употреблено еврейское слово מָשִׁיחַ māšîʰḥ, транслитерированное на греческом как Μεσσίας. Это слово буквально означает «Помазанник» и во всех остальных случаях передается греческим термином «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 самарянки: Андрей ожидает конкретного Мессию, предвозвещенного пророками, тогда как самарянка ожидает некоего

---

[227] *Ориген.* Толкование на Евангелие от Иоанна 13, 8 (GCS 10, 232).

[228] *Brown R. E.* The Gospel according to John (I–XII). P. 171.

Мессию, о котором имеет лишь самое смутное представление. В ее устах «Мессия» — обобщающий термин, лишенный конкретности, которой он обладает в первом случае[229].

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 Иордана[230]. Помимо древних патриархов Авраама, Исаака и Иакова, самаряне также почитали Моисея, и грядущего Мессию представляли себе человеком, подобным Моисею[231], в соответствии с пророчеством, перенесенным ими из Второзакония в Исход (Втор. 18:18).

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 священною. Тут он стал уверять пришедших [отовсюду] самарян, что покажет им зарытые здесь священные сосуды Моисея. Самаряне вооружились, поверив этой басне, и расположились в деревушке Тирафане. 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 беглецов[232].

---

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

[230] *Ashton J.* Understanding the Fourth Gospel. P. 200.

[231] *Brown R. E.* The Johannine Community. P. 44–45.

[232] *Иосиф Флавий.* Иудейские древности 18, 4, 1. С. 765–766.

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, 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 (букв. «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).

3. Беседа Иисуса с учениками у колодца

[27]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?

[28]Тогда женщина оставила водонос свой и пошла в город, и говорит людям: [29]пойдите, посмотрите Человека, Который сказал мне всё, что я сделала: не Он ли Христос? [30]Они вышли из города и пошли к Нему.

[31]Между тем ученики просили Его, говоря: Равви! ешь. [32]Но Он сказал им: у Меня есть пища, которой вы не знаете. [33]Посему ученики говорили между собою: разве кто принес Ему есть? [34]Иисус говорит им: Моя пища есть творить волю Пославшего Меня и совершить дело Его. [35]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. [36]Жнущий получает награду и собирает плод в жизнь вечную, так что и сеющий и жнущий вместе радоваться будут, [37]ибо в этом случае справедливо изречение: один сеет, а другой

жнет. [38]Я послал вас жать то, над чем вы не трудились: другие трудились, а вы вошли в труд их.

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 всё 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 всё, что я сделала», хотя можно было 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 пламенем[233].

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,

---

[233] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна 34, 1 (PG 59, 193). Рус. пер. С. 218–219.

что Его пищей является исполнение воли Божией. От материального Он возводит Своих учеников 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 молите 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. 6:7). 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 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 тяжкой 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 приготовлял. Для того они и сеяли, чтобы про-

извести этот плод. Он показывает также, что Он и пророков посылал, и что Новый и Ветхий Заветы имеют большое родство между собою[234].

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» как указывающие на то, что остается 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»? 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 действие[235].

4. Самаряне веруют в Иисуса

[39]И многие Самаряне из города того уверовали в Него по слову женщины, свидетельствовавшей, что Он сказал ей всё, что она сделала. [40]И потому, когда пришли к Нему Самаряне, то просили Его побыть у них; и Он пробыл там два дня. [41]И еще большее число уверовали по Его слову. [42]А женщине той говорили: уже не по твоим речам веруем, ибо сами слышали и узнали, что Он истинно Спаситель мира, Христос.

«И многие Самаряне из города того уверовали в Него»

Самарянка в беседе с Иисусом сначала назвала Его пророком, 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 всё ближе к тому, чтобы признать Иисуса Христом, но в итоге

---

[234] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна 34, 2 (PG 59, 195). Рус. пер. С. 221.

[235] *Brown R. E.* The Gospel according to John (I–XII). P. 174.

исповедание произносит не она, а жители города. При этом подчеркивается, что они пришли к этому исповеданию не благодаря свидетельству женщины, а потому, что 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 самарян[236]. Другие считают, что сам Иоанн был самарянином и что термин «иудеи» в его Евангелии означают «палестинцы не самарянского происхождения»[237]. Третьи, напротив, полагают, что Иоанн был вовлечен в полемику с некоей ветвью самарянской общины, которая продвигала концепцию Мессии как эсхатологического пророка и нового Моисея[238]. 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 самаряне из главы 4-й были противопоставлены неуверовавшим иудеям из последующих глав[239].

Ни одна из этих гипотез не подтверждается ни внутренними данными Евангелия от Иоанна, ни достаточным количеством внешних свидетельств. Современные знания о самарянах, их

---

[236] *Cullmann O.* The Johannine Circle. P. 51.

[237] *Buchanan G. W.* The Samaritan Origin of the Gospel of John. P. 163.

[238] *Purvis J. D.* The Fourth Gospel and the Samaritans. P. 190.

[239] *Brown R. E.* The Community of the Beloved Disciple. P. 36–37.

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.

«И узнали, что Он истинно Спаситель мира, Христос»

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 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 2-м послании апостола 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» попере-

менно то Бога (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 «спасения» (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 Пётр 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, 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 Пётр 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 посещения Иисусом Самарии Он назван «Спасителем мира» (σωτὴρ 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, в словах: «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.

5. Исцеление сына царедворца

[43]По прошествии же двух дней Он вышел оттуда и пошел в Галилею, [44]ибо Сам Иисус свидетельствовал, что пророк не имеет чести в своем отечестве.

[45]Когда пришел Он в Галилею, то Галилеяне приняли Его, видев всё, что Он сделал в Иерусалиме в праздник,- ибо и они ходили на праздник.

[46]Итак Иисус опять пришел в Кану Галилейскую, где претворил воду в вино.

В Капернауме был некоторый царедворец, у которого сын был болен. [47]Он, услышав, что Иисус пришел из Иудеи в Галилею, пришел к Нему и просил Его прийти и исцелить сына его, который был при смерти. [48]Иисус сказал ему: вы не уверуете, если не увидите знамений и чудес. [49]Царедворец говорит Ему: Господи! приди, пока не умер сын мой. [50]Иисус говорит ему: пойди, сын твой здоров. Он поверил слову, которое сказал ему Иисус, и пошел. [51]На дороге встретили его слуги его и сказали: сын твой здоров. [52]Он спросил у них: в котором часу стало ему легче? Ему сказали: вчера в седьмом часу горячка оставила его. [53]Из этого отец узнал, что это был тот час, в который Иисус сказал ему: сын твой здоров, и уверовал сам и весь дом его.

[54]Это второе чудо сотворил Иисус, возвратившись из Иудеи в Галилею.

«В Капернауме был некоторый царедворец...»

Между этим чудом и предыдущим (брак в Кане Галилейской) есть некоторое сходство. В обоих случаях в ответ на обращенную к Нему просьбу Иисус поначалу как будто бы не спешит исполнить ее; проситель настаивает, и тогда Иисус исполняет просьбу. Оба случая ведут к тому, что группа лиц (в первом случае ученики, во втором домашние царедворца) уверовала в Него. После обоих эпизодов Иисус отправляется в Иерусалим[240]. Есть веские основания полагать, что оба чуда, совершённые в Кане, сознательно представлены автором четвертого Евангелия как пара взаимосвязанных событий, имеющих общие характерные черты и пересекающиеся смысловые линии.

Еще более значительное сходство усматривается между исцелением сына царедворца и исцелением слуги сотника, описанным у двух синоптиков (Мф. 8:5–13; Лк. 7:1–10). Уже Ириней Лионский, ссылаясь на второе чудо в Кане Галилейской, называет исцеленного «сыном сотника»[241]: это может служить

---

[240] См.: *Brown R. E.* The Gospel according to John (I–XII). P. 194.

[241] *Ириней Лионский.* Против ересей 2, 22, 3 (PG 7, 783) Рус. пер. С. 173.

косвенным подтверждением того, что он принимал рассказы синоптиков об исцелении слуги сотника и рассказ Иоанна об исцелении сына царедворца за три версии одного события. В современной науке такой взгляд на эти три эпизода широко распространен. Между ними много общего, однако есть и существенные отличия.

В отношении царедворца, о котором рассказывается в Евангелии от Иоанна, Златоуст отмечает: «Некоторые думают, что это — тот самый, о котором сказано у Матфея. Но что это — другое лицо, видно не только по достоинству, но и по вере. Тот, когда Христос Сам хотел прийти к нему, просил Его не ходить, а этот, хотя Христос и не обещал ему ничего такого, приглашает Его в дом свой». Если сотник, с точки зрения Златоуста, являет пример веры, то царедворец, напротив, проявляет слабость: «Приди, говорит, пока не умер сын мой, как будто Христос не мог бы воскресить его, если бы даже отрок умер, и как будто бы Христос не знал, каково состояние отрока. Поэтому-то Иисус и обличает его и касается самой совести, показывая, что чудеса делаются главным образом ради души». Одновременно с исцелением сына «Он исцеляет и отца, немощствующего душою не меньше сына, научая нас внимать Ему не ради чудес его, а ради учения Его»[242].

Блаженный Иероним, толкуя рассказ об исцелении слуги сотника, отмечает три добродетели римского военачальника: веру, смирение и благоразумие. Эти три качества Иисус увидел в просителе: «веру — в том, что он из числа язычников веровал в возможность исцеления Спасителем расслабленного; смирение — в том, что он считал себя недостойным того, чтобы Господь вошел под кровлю его; благоразумие — в том, что он под телесной оболочкой усмотрел скрывающееся Божество»[243].

В чем перекликаются, а в чем расходятся рассказы Матфея и Луки об исцелении слуги сотника с историей исцеления сына царедворца, приведенной у Иоанна?

Во всех трех случаях упоминается Капернаум, однако у Иоанна действие происходит в Кане, откуда до Капернаума

---

[242] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна 35, 2 (PG 59, 200–201). Рус. пер. Т. 8. Кн. 1. С. 227–229.

[243] *Иероним.* Толкование на Евангелие от Матфея 1, 8 (PL 26, 51). Рус. пер. Ч. 16. С. 54–55.

целый день пути. Тот факт, что Иисус совершает исцеление на расстоянии, не приходя в дом просителя, лучше объясняется версией Иоанна, чем версией синоптиков (мальчик находится «при смерти», и если Иисус отправится в путь, то, пока Он дойдет, мальчик может умереть).

У всех трех Евангелистов проситель обращается к Иисусу словом «Господи!». Хотя данное обращение может означать просто «господин», в Евангелиях оно используется, чтобы подчеркнуть божественное достоинство Иисуса.

Проситель у Иоанна назван словом βασιλικός (царедворец), указывающим на его службу при царском дворе: вероятно, имеется в виду (как и у синоптиков) двор царя Ирода Антипы. Мы ничего не знаем ни об этнической принадлежности царедворца, ни о его вероисповедании: он может быть как римлянином-язычником, так и иудеем.

Для обозначения мальчика Иоанн использует два термина: υἱός (сын) в качестве основного и παιδίον (дитя, ребенок, уменьшительное от παῖς — мальчик) в качестве вспомогательного. Матфей, употребляя термин «мальчик» (не указывающий на род занятий больного), в данном случае занимает промежуточное место между Иоанном и Лукой, называющим больного «слугой».

Физическое состояние мальчика у Иоанна обозначается двумя выражениями: «был болен» (ἠσθένει) и «находился при смерти» (ἤμελλεν ἀποθνήσκειν — букв. «должен был умереть»). Сходные по смыслу выражения мы находим у Луки: «был болен» (κακῶς ἔχων — букв. «ему было плохо») и «при смерти» (ἤμελλεν τελευτᾶν — «должен был скончаться», «был близок к смерти»). У Матфея болезнь описана несколько по-иному: буквально «лежал дома парализованным, тяжко страдая». Симптомы болезни у Иоанна обозначены термином πυρετός («горячка»), указывающим на высокую температуру.

Слова Иисуса «вы не уверуете, если не увидите знамений и чудес» могли бы служить косвенным подтверждением того, что царедворец был иудеем. Если эти слова воспринимать как обращенные непосредственно к нему, тогда речь может идти о том, что «Христос часто смиряет Своей строгостью тех, кого желает облагодатствовать Своей милостью»[244].

---

[244] *Шаргунов Александр, прот.* Евангелие дня. Т. 1. С. 64.

Однако вполне вероятно, что эти слова обращены не к нему непосредственно, а к присутствовавшим при этой сцене иудеям (не случайно Иисус употребляет второе лицо множественного, а не единственного числа). Тема знамений и чудес неоднократно возникает в полемике Иисуса с иудеями. В ответ на их просьбу показать им знамение с неба Иисус, «глубоко вздохнув, сказал: для чего род сей требует знамения? Истинно говорю вам, не дастся роду сему знамение» (Мк. 8:12). Поскольку просьба повторялась неоднократно, то и ответ звучал не однажды, в том числе в более резкой форме: «Род лукавый и прелюбодейный ищет знамения; и знамение не дастся ему, кроме знамения Ионы пророка» (Мф. 12:39; Мф. 16:4). Эта фраза перекликается со словами, которые Иисус, по версии Иоанна, обращает к царедворцу.

У Иоанна царедворец просит Иисуса прийти, пока его сын не умер. В этом пункте он отличается от сотника, который, согласно Матфею, просит Иисуса не приходить, но «сказать только слово», а согласно Луке, присылает к Иисусу слуг.

Таким образом, в трех рассказах есть немало различий[245], но ключевые пункты являются общими. В истории Иоанна как будто бы больше логической последовательности: иудейский царедворец скорее пришел бы к Иисусу, чем римский сотник; просьба об исцелении сына более правдоподобна, чем просьба об исцелении слуги (раба); тот факт, что Иисус не дошел до дома, где лежал больной, легче объясним с учетом расстояния между Каной и Капернаумом, чем если бы всё происходило в одном городе. Можно предположить, что при передаче истории изначально употребленное слово παῖς (встречающееся и у Луки, и у Иоанна) было по-разному истолковано синоптиками и Иоанном: в первом случае как слуга, во втором как сын. А царедворец по каким-то причинам превратился в сотника. Нельзя исключить и того, что Иоанн, который опустил большинство чудес, уже описанных синоптиками, поместил это чудо в своем Евангелии, дабы уточнить, что сотник на самом деле был царедворцем, а слуга сыном, и что вообще всё происходило не совсем так, как описано у Матфея и Луки.

---

[245] О различиях между повествованиями Иоанна и двух синоптиков см. также: *Köstenberger A. J.* John. P. 168–169.

Все эти предположения, неоднократно высказанные учеными[246], основываются на сходстве трех историй и недооценивают существенные различия между ними. Сравнение различий и общих пунктов не позволяет исследователям сделать однозначный вывод в пользу того, имеем ли мы дело с двумя историями или с одной, изложенной тремя авторами. Вне зависимости от решения данного вопроса все три истории могут рассматриваться в совокупности, поскольку в них представлен один тип чуда — исцеление на расстоянии, без контакта с исцеляемым.

«Вы не уверуете, если не увидите знамений и чудес»

Слова Иисуса «Вы не уверуете, если не увидите знамений и чудес» могли бы служить косвенным подтверждением того, что царедворец был иудеем. Если эти слова воспринимать как обращенные непосредственно к нему, тогда речь может идти о том, что «Христос часто смиряет Своей строгостью тех, кого желает облагодатствовать Своей милостью»[247].

Однако вполне вероятно, что эти слова обращены не к нему непосредственно, а к присутствовавшим при этой сцене иудеям (не случайно Иисус употребляет второе лицо множественного, а не единственного числа). Тема знамений и чудес неоднократно возникает в полемике Иисуса с иудеями. В ответ на их просьбу показать им знамение с неба Иисус, «глубоко вздохнув, сказал: для чего род сей требует знамения? Истинно говорю вам, не дастся роду сему знамение» (Мк. 8:12). Поскольку просьба повторялась неоднократно, то и ответ звучал не однажды, в том числе в более резкой форме: «Род лукавый и прелюбодейный ищет знамения; и знамение не дастся ему, кроме знамения Ионы пророка» (Мф. 12:39; Мф. 16:4).

Совершаемые Иисусом исцеления и изгнания демонов — признаки Царства не ожидаемого, а уже пришедшего[248]. Каждое из исцелений, описанных на страницах Евангелий, становится явлением всемогущества и силы Божией, выража-

---

[246] Обзор мнений исследователей по данному вопросу см., в частности: *Loos H. van der.* The Miracles of Jesus. P. 530–533.

[247] *Шаргунов Александр, прот.* Евангелие дня. Т. 1. С. 64.

[248] *Horsley R. A.* Jesus and the Spiral of Violence. P. 181.

ющихся в деяниях воплотившегося Сына Божия и имеющих своим объектом конкретных людей — царедворцев и сотников, просителей и тех, за кого они просят, слепых и глухих, немых и парализованных, прокаженных и бесноватых, мужчин и женщин, людей разного возраста, социального положения, разной этнической и религиозной принадлежности.

Участником чуда может стать всякий, но при одном условии — что он будет иметь веру. Своим 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). Для верующего человека нет ничего невозможного. Чудо является реальностью его жизни — такой же очевидной и бесспорной для него, как и весь окружающий мир.



ГЛАВА 5

1. Исцеление расслабленного

[1]После сего был праздник Иудейский, и пришел Иисус в Иерусалим.
[2]Есть же в Иерусалиме у Овечьих *ворот* купальня, называемая по-еврейски Вифезда, при которой было пять крытых ходов. [3]В них лежало великое множество больных, слепых, хромых, иссохших, ожидающих движения воды, [[4]ибо Ангел Господень по временам сходил в купальню и возмущал воду, и кто первый входил *в нее* по возмущении воды, тот выздоравливал, какою бы ни был одержим болезнью.]
[5]Тут был человек, находившийся в болезни тридцать восемь лет. [6]Иисус, увидев его лежащего и узнав, что он лежит уже долгое время, говорит ему: хочешь ли быть здоров? [7]Больной отвечал Ему: так, Господи; но не имею человека, который опустил бы меня в купальню, когда возмутится вода; когда же я прихожу, другой уже сходит прежде меня. [8]Иисус говорит ему: встань, возьми постель твою и ходи. [9]И он тотчас выздоровел, и взял постель свою и пошел. Было же это в день субботний.

Слова, взятые нами в квадратные скобки, отсутствуют во многих древних рукописях: в современных критических изданиях греческого текста они опускаются[249]. Кирилл Иерусалимский (IV век), посвятивший целую беседу исцелению расслабленного у купели, ни одним словом не обмолвился о том, что в нее по временам входил ангел и возмущал воду[250]. Однако его младший современник Иоанн Златоуст упоминает об этом:

---

[249] Novum Testamentum graece. P. 242.

[250] *Кирилл Иерусалимский.* Беседа о расслабленном при купели (PG 33, 1131–1154). Рус. пер. 341–352.

в том экземпляре Евангелия от Иоанна, которым он пользовался при составлении своего толкования, слова, взятые в квадратные скобки, имеются[251]. Задолго до Златоуста на эти слова ссылался Тертуллиан[252]. Возможно, они представляют собой примечание, сделанное редактором с целью объяснить, что означают слова «когда возмутится вода» в речи расслабленного. Однако, судя по свидетельствам Тертуллиана и Златоуста, это примечание появилось достаточно рано[253].

Описанное чудо относится к началу общественного служения Иисуса: оно следует в Евангелии от Иоанна за рассказом об исцелении капернаумского царедворца. Место действия обозначается с максимальной конкретностью. Купальня Вифезда (согласно одной из распространенных интерпретаций, от арам. בית חסדא bêṯ ḥesdā — «дом милосердия») у Овечьих ворот в Иерусалиме известна и по другим источникам, в частности по Кумранским свиткам. Эта купальня упоминается у многих авторов, в том числе Кирилла Иерусалимского, Евсевия Кесарийского, блаженного Иеронима и Кирилла Александрийского. Купальня представляла собой целый комплекс сооружений, включая цистерны и многочисленные купели[254].

Парализованный, согласно Евангелию, пролежал у купели тридцать восемь лет. В отличие от капернаумского расслабленного, представленного у синоптиков не только неподвижным, но и безмолвным, иерусалимский расслабленный способен к разговору. Инициатива, однако, исходит не от него: Иисус видит его, справляется о том, кто он такой, и спрашивает, хочет ли он исцелиться. Ответ парализованного напоминает нам ответы других собеседников Иисуса, которые говорят с Ним

---

[251] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна 36, 1 (PG 58, 203–204). Рус. пер. Т. 8. Кн. 1. С. 231–232.

[252] *Тертуллиан.* О крещении 5 (CCSL 1, 281). Рус. пер. С. 96 («Если ангел, входящий в воды, кажется чем-то странным, то вот пример, имеющий значение на будущее. Бассейн Вифезды возмущал, входя в него, ангел. Это наблюдали те, кто жаловался на свое здоровье. Ибо если кто-либо успевал спуститься туда, то после омовения переставал жаловаться»).

[253] Подробнее см. в: *Metzger B. M.* A Textual Commentary on the Greek New Testament. P. 209. См., однако: *Hodges Z. C.* The Angel at Bethesda. P. 39 (автор приводит многочисленные аргументы в пользу аутентичности текста).

[254] *Беляев А. А.* Вифезда. С. 595–596.

об обстоятельствах земной жизни, тогда как Он пытается возвысить их ум к более высоким истинам. На этом принципе построены беседы с Никодимом (Ин. 3:1–21) и самарянкой (Ин. 4:4–26), предшествующие рассказу об исцелении расслабленного при купели.

Почему Иисус обратился именно к этому расслабленному, оставив без внимания тех больных, слепых, хромых, иссохших, которые в великом множестве лежали рядом с ним? Евангелист не дает ответа. Очевидно, ответ надо искать в том, что исцеление от физических болезней для Иисуса не было самоцелью: в противном случае Он исцелил бы всех лежавших у купели[255]. Кроме того, Иисус исцелял людей в индивидуальном порядке, даже если в некоторых случаях к Нему приносили одновременно многих больных. В данном случае мы вообще не знаем, с какой целью Иисус пришел в купальню. Мы знаем только, что Он обратил внимание на одного конкретного человека, пролежавшего у купели тридцать восемь лет.

Рассматриваемый эпизод ставит перед нами более общий вопрос: почему Бог из множества людей, находящихся, как кажется, в одинаковом положении, избирает одного и оказывает ему милость? Почему одних Бог спасает, а других нет? Эта огромная тема в христианской традиции не нашла однозначного ответа. Целый ряд богословов (в их числе блаженный Августин и Жан Кальвин) на протяжении веков отстаивал точку зрения, согласно которой Бог одних людей предопределяет к спасению, других к погибели. Другие (например Иоанн Златоуст) настаивали на том, что Бог всех людей предопределяет к спасению: если человек не спасается, это значит, что он не способен ответить на Божий призыв.

Не вдаваясь в подробный анализ христианского понимания темы избрания и предопределения к спасению[256], напомним, что в Ветхом Завете Бог говорит Моисею: «Кого помиловать — помилую, кого пожалеть — пожалею» (Исх. 33:19). Толкуя эти слова, апостол Павел пишет: «Итак помилование зависит не от желающего и не от подвизающегося, но от Бога милующего...

---

[255] *Lockyer H.* All the Miracles of the Bible. P. 302.

[256] Подробнее на данную тему см.: *Иларион (Алфеев), митр.* Православие. Т. 1. С. 524–537.

Итак, кого хочет, милует; а кого хочет, ожесточает» (Рим. 9:16, 18). Именно Бог в Священном Писании представлен как главный инициатор спасения и милости, изливающейся на человека, так же как именно от Бога исходят наказания и кары.

Ветхий Завет наполнен рассказами о милостях Божиих, изливающихся на праведников, и суровых карах, в том числе массовых, которыми наказываются грешники. Новый Завет знаменует собой излияние милости Божией на людей, происходящее по инициативе Бога. Эта милость, однако, не изливается на тех, кто противится воле Божией. Для каждого конкретного человека условием принятия дара спасения является вера. Спасение происходит не в массовом, а в индивидуальном порядке, и оно не может произойти вопреки воле человека.

Иисус очень часто Сам берет инициативу в Свои руки. Из тех, кто за Ним следовал, Он избирает двенадцать учеников. Об этом избрании в Евангелии от Марка говорится: «Потом взошел на гору и позвал к Себе, кого Сам хотел; и пришли к Нему. И поставил из них двенадцать...» (Мк. 3:13–14). Одну группу Он выделяет из общей толпы последователей и берет с Собой на гору. Из этой группы Он выделяет еще одну: тех, которых избирает, «чтобы с Ним были и чтобы посылать их на проповедь, и чтобы они имели власть исцелять от болезней и изгонять бесов» (Мк. 3:14–15). Не всех Своих последователей Он в равной мере наделяет этой властью, а только тех, «кого Сам хотел».

В данном случае Иисус также проявляет инициативу и Сам предлагает расслабленному неожиданный дар — исцеление после тридцати восьми лет тяжкой болезни. Расслабленный еще не понимает, о чем идет речь, и начинает жаловаться на жизнь, излагать свои обстоятельства. Ключевыми в его монологе являются слова: «Не имею человека». Люди зависимы один от другого, и когда одному плохо, другой приходит на помощь. Но этот человек слишком долго пролежал без движения, слишком давно выпал из обычной жизни: не осталось никого, кто мог бы сидеть с ним и терпеливо ждать, пока возмутится вода.

В лице Иисуса он находит не просто Человека, Который готов ему помочь. По словам Григория Богослова, «вчера на одре лежал ты расслабленным и неподвижным и не имел че-

ловека, который опустил бы тебя в купальню, когда возмутится вода: сегодня нашел ты человека и Бога одновременно, лучше же сказать, нашел Богочеловека»[257]. В лице Иисуса Сам Бог приходит к расслабленному на помощь — приходит по Своей инициативе, без просьбы с его стороны.

Иисус недолго слушает объяснения парализованного. Он произносит формулу, похожую на ту, которую адресовал расслабленному в Капернауме (только там было «иди в дом свой», а здесь просто «ходи»). Эффект от этих слов тот же самый — немедленное исцеление: расслабленный поднимается, берет постель и начинает ходить, в одночасье обретая те способности организма, которые были утрачены им много лет назад.

Отметим, что Иисус не прибегает к помощи воды: «Его животворное слово не действует через воду, но становится ее альтернативой»[258]. Этим исцеление расслабленного при купальне Вифезда отличается от исцеления слепого, которого Иисус отправит умыться в купальне Силоам (Ин. 9:7).

2. Исцеленный перед иудеями

[10]Посему Иудеи говорили исцеленному: сегодня суббота; не должно тебе брать постели. [11]Он отвечал им: Кто меня исцелил, Тот мне сказал: возьми постель твою и ходи. [12]Его спросили: кто Тот Человек, Который сказал тебе: возьми постель твою и ходи? [13]Исцеленный же не знал, кто Он, ибо Иисус скрылся в народе, бывшем на том месте. [14]Потом Иисус встретил его в храме и сказал ему: вот, ты выздоровел; не греши больше, чтобы не случилось с тобою чего хуже. [15]Человек сей пошел и объявил Иудеям, что исцеливший его есть Иисус.

[16]И стали Иудеи гнать Иисуса и искали убить Его за то, что Он делал такие *дела* в субботу. [17]Иисус же говорил им: Отец Мой доныне делает, и Я делаю. [18]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.

---

[257] *Григорий Богослов.* Слово. 40, 33 (SC 358, 274). Рус. пер. Т. 1. С. 478.

[258] *Koester C. R.* Symbolism in the Fourth Gospel. P. 172.

Продолжение истории расслабленного связано с темой нарушения субботы, которая неоднократно возникает на страницах всех четырех Евангелий. Поскольку исцеление произошло в субботу, иудеи сказали исцеленному: «Сегодня суббота; не должно тебе брать постели». Он ответил: «Кто меня исцелил, Тот мне сказал: возьми постель твою и ходи». Его спросили: «Кто Тот Человек?» Исцеленный же не знал, «ибо Иисус скрылся в народе, бывшем на том месте. Потом Иисус встретил его в храме и сказал ему: вот, ты выздоровел; не греши больше, чтобы не случилось с тобою чего хуже. 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. 5:9–17).

Вопрос иудеев: «кто Тот Человек?» протягивает смысловую нить к началу рассказа о расслабленном, а именно, к его словам: «не имею человека». За тридцать восемь лет среди множества приходивших в храм Иерусалимский (а купальня находилась в непосредственной близости от храма) и выходивших из него не нашлось человека, который обратил бы внимание на расслабленного. И вот такой Человек нашелся: Он не только обратил на него внимание, но и поставил его на ноги, одним мановением избавив его от основной причины всех его страданий. У иудеев — блюстителей закона и порядка — это событие не вызвало ни восхищения перед совершившимся чудом, ни радости о том, что многолетний парализованный получил исцеление. Их интересовало только одно: кто посмел нарушить сложившийся веками порядок, по которому расслабленные лежали у купели, и никто не приходил к ним на помощь. Единственное, на что они обратили внимание, это нарушение субботы.

Спор между Иисусом и фарисеями относительно соблюдения субботнего покоя был не на жизнь, а на смерть. Случаи исцелений в субботу заканчивались тем, что фарисеи «совещались против Него, как бы погубить Его» (Мк. 3:6), «искали убить Его за то, что Он делал такие дела в субботу» (Ин. 5:16). На одном из таких совещаний первосвященники и фарисеи вынесли Ему смертный приговор (Мф. 26:3–5; Ин. 11:47–53, 57). Привести его в исполнение, по тогдашним законам, могла только римская власть, однако роль Пилата была достаточ-

но формальной: инициаторами смертного приговора Иисусу были иудейские первосвященники, фарисеи и книжники; римляне были лишь исполнителями наказания.

Именно в контексте этой драмы, развязкой которой стал арест Иисуса, суд над ним у первосвященника, распятие на кресте и смерть, следует рассматривать те евангельские рассказы, в которых говорится об исцелениях, совершённых Иисусом в субботу. Эти исцеления для Него были связаны с риском для жизни. И хотя Он знал о предстоявшей Ему насильственной смерти, до определенного времени Он уклонялся от рук иудеев. В рассматриваемом эпизоде Иисус, исцелив парализованного, «скрылся в народе».

Однако после этого Иисус находит его в храме: слово εὑρίσκει означает именно «находит», то есть не просто встречает (как в Синодальном переводе), а находит по Своей инициативе — точно так же, как Он нашел его в первый раз. На этот раз Иисус говорит ему: «Не греши больше, чтобы не случилось с тобою чего хуже». Эти слова напоминают нам о том, что Иисус сказал женщине, взятой в прелюбодеянии, после того как все ее обвинители разошлись по домам: «Иди и впредь не греши» (Ин. 8:11). Однако в данном случае контекст несколько иной, и слова Иисуса подчеркивают связь между грехом и болезнью.

Как отмечает Кирилл Иерусалимский, «по-разному поступает Врач: иногда сначала душу исцеляет, потом тело; иногда наоборот»[259]. В случае с расслабленным в Капернауме Иисус сначала говорит о прощении грехов, а затем исцеляет. В данном случае расслабленный не услышал от Иисуса слова: «Прощаются тебе грехи». Напоминание о связи между болезнью и грехом приходит при второй встрече. Получив исцеление, бывший расслабленный должен не возвращаться к прежним грехам: что это за грехи, мы не знаем.

Мы также не знаем, по какой причине и при каких обстоятельствах исцеленный объявил иудеям имя Того, Кто исцелил его. Сделал ли он это со злым умыслом или нет? По мнению одних комментаторов, поступок исцеленного был сознательным, и он открыл имя Иисуса иудеям, зная об их негативном

---

[259] *Кирилл Иерусалимский.* Беседа о расслабленном при купели 17 (PG 33, 1149). Рус. пер. С. 350.

отношении к нему. По другим толкованиям, исцеленный «сохраняет чувство признательности» и потому «продолжает свое оправдание, объявляя своего Исцелителя, стараясь и других привлечь и приблизить к Нему. Он не был так бесчувствен, чтобы после столь великого благодеяния и увещания предать своего Благодетеля и говорить это со злым намерением»[260].

3. «Отец любит Сына»

[17]Иисус же говорил им: Отец Мой доныне делает, и Я делаю. [18]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. [19]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. [20]Ибо Отец любит Сына и показывает Ему всё, что творит Сам; и покажет Ему дела больше сих, так что вы удивитесь.

Связующим звеном в этой части беседы являются два глагола, имеющие сходный смысл: ἐργάζομαι («делать», «работать») и ποιέω («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 мастерству[261]. 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,

---

[260] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна 38, 2 (PG 58, 213). Рус. пер. Т. 8. Кн. 1. С. 244.

[261] *Dodd C. H.* More New Testament Studies. P. 30–40.

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 оно делается. А почему он это делает? Потому что любит сына.

Любовь Отца к Сыну — тема, которую впервые на страницах четвертого Евангелия озвучил Иоанн Креститель: «Отец любит Сына и всё 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).

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 доносит до Своих слушателей то, что они могут вместить относительно 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 важно[262].

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

[262] См., например: *Meeks W. A.* Equal to God. P. 309.

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)[263]. С одной стороны, Иисус получает заповедь от Отца; с другой, эту заповедь Он исполняет по собственной воле.

4. «Отец не судит никого, но весь суд отдал Сыну»

[21]Ибо, как Отец воскрешает мертвых и оживляет, так и Сын оживляет, кого хочет. [22]Ибо Отец и не судит никого, но весь суд отдал Сыну, [23]дабы все чтили Сына, как чтут Отца. Кто не чтит Сына, тот не чтит и Отца, пославшего Его. [24]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. [25]Истинно, истинно говорю вам: наступает время, и настало уже, когда мертвые услышат глас Сына Божия и, услышав, оживут. [26]Ибо, как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе. [27]И дал Ему власть производить и суд, потому что Он есть Сын Человеческий. [28]Не дивитесь сему; ибо наступает время, в которое все, находящиеся в гробах, услышат глас Сына Божия; [29]и изыдут творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло — в воскресение осуждения.

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 и в этом суде Сын не самостоятелен: Он судит, «как слышит» от Отца. Речь идет

---

[263] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна 38, 3–4 (PG 59, 215–216). Рус. пер. С. 245–247.

о полном взаимопроникновении и слиянии двух воль — 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 интересы[264]. Мы «можем видеть, как миссия (послание) рассматривается прежде всего как передача власти или полномочий, подобно притче о злых виноградарях»[265], 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 приидет 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 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 завершится 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

---

[264] 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.

[265] *Ashton J.* Understanding the Fourth Gospel. P. 226.

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 воскрешениях мертвых, которые совершаются Иисусом.

Таких воскрешений, согласно Евангелиям, было три. Об одном из них — воскрешении дочери Иаира — повествуют все три синоптика (Мф. 9:18–19, 23–26; Мк. 5:21–24, 35–43; Лк. 8:41–42, 49–56). 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, происшедшим 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.

5. «Я ничего не могу творить Сам от Себя»

[30]Я ничего не могу творить Сам от Себя. Как слышу, так и сужу, и суд Мой праведен; ибо не ищу Моей воли, но воли пославшего Меня Отца. [31]Если Я свидетельствую Сам о Себе, то свидетельство Мое не

есть истинно. [32]Есть другой, свидетельствующий о Мне; и Я знаю, что истинно то свидетельство, которым он свидетельствует о Мне.

[33]Вы посылали к Иоанну, и он засвидетельствовал об истине. [34]Впрочем Я не от человека принимаю свидетельство, но говорю это для того, чтобы вы спаслись. [35]Он был светильник, горящий и светящий; а вы хотели малое время порадоваться при свете его. [36]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. [37]И пославший Меня Отец Сам засвидетельствовал о Мне. А вы ни гласа Его никогда не слышали, ни лица Его не видели; [38]и не имеете слова Его пребывающего в вас, потому что вы не веруете Тому, Которого Он послал.

[39]Исследуйте Писания, ибо вы думаете чрез них иметь жизнь вечную; а они свидетельствуют о Мне. [40]Но вы не хотите прийти ко Мне, чтобы иметь жизнь. [41]Не принимаю славы от человеков, [42]но знаю вас: вы не имеете в себе любви к Богу.

[43]Я пришел во имя Отца Моего, и не принимаете Меня; а если иной придет во имя свое, его примете. [44]Как вы можете веровать, когда друг от друга принимаете славу, а славы, которая от Единого Бога, не ищете?

[45]Не думайте, что Я буду обвинять вас пред Отцем: есть на вас обвинитель Моисей, на которого вы уповаете. [46]Ибо если бы вы верили Моисею, то поверили бы и Мне, потому что он писал о Мне. [47]Если же его писаниям не верите, как поверите Моим словам?

«Есть другой, свидетельствующий о Мне»

Судебный процесс, помимо судьи и подсудимого, предполагает также наличие свидетелей и обвинителя. В качестве свидетелей по делу Иисуса в данном отрывке выступают Иоанн Креститель и Бог Отец.

Использование образов из судебной сферы в беседе Иисуса с иудеями не случайно. Беседа отражает тот конфликт, который с каждым новом 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.

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 человеков», 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; 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 «светильник, горящий и светящий», но при его свете можно было порадоваться только в течение «малого време-

ни». 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).

«Исследуйте Писания»

Четвертым свидетелем, которого Иисус привлекает в Свою защиту, является Священное Писание Ветхого Завета (Ин. 5:39–44). Писание стоит в центре всего конфликта между Иисусом и книжной элитой Израильского народа[266]. 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 в том, что они не видят в Писании ясных указаний на Него как Мессию и Сына Божия.

Глагольная форма ἐρευνᾶτε 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 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 цитируюся 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 вво-

[266] *Keith C.* Jesus against the Scribal Elite. P. 120–121.

дятся при помощи формулы «да сбудется реченное Господом через пророка...» (Мф. 1:22; 2:15; 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 Евангелиях[267]. Однако по количеству аллюзий на Ветхий Завет Иоанн практически не уступает Матфею и опережает Марка и Луку[268]. «Четвертое Евангелие насыщено мыслями, образами и терминологией Ветхого Завета», — отмечает один из исследователей[269]. По словам другого автора, «без ветхозаветного базиса Евангелие от Иоанна представляет собой неразрешимую загадку»[270].

Иисус воспринимал ветхозаветные пророчества как относящиеся к Нему, а Свою жизнь — как исполнение этих пророчеств. Об этом свидетельствует присутствие формулы «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 пяту 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 лжепроро-

---

[267] *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).

[268] *Scroggie G.* A Guide to the Gospels. P. 190, 270, 363, 426.

[269] *Tenney M. C.* The Old Testament and the Fourth Gospel. P. 303.

[270] *Westcott B. F.* The Gospel according to St. John. P. LXIX.

ки, 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 пиршествах 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 жизнь.

«Есть на вас обвинитель Моисей»

Обвинителем на судебном процессе, который Иисус ведет против иудеев, выступает Моисей — главный авторитет для оппонентов Иисуса, символ правоверия для всего израильского народа.

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 всё, 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» (Мф. 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» (Мф. 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; Числ. 11:11–15; 14:13–19; 21:7; Втор. 9:18–19, 25–29). Именно поэтому иудеи уповали на Моисея как 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 *свиде-*

тельством 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 жестоковыйность 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] 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)[271].

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, выносится приговор (Втор. 32:19–25). Однако далее обвинительная песнь превращается в пророчество о спасении народа Израильского (Втор. 32:26–43)[272].

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.

---

[271] Курсив наш. — *М. П.*

[272] См.: *Кашкин А. С.* Великая песнь Моисея. С. 78–79.

«Если бы вы верили Моисею, то поверили бы и Мне»

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, 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 6

1. Насыщение пяти тысяч

[1]После сего пошел Иисус на ту сторону моря Галилейского, *в окрестности* Тивериады. [2]За Ним последовало множество народа, потому что видели чудеса, которые Он творил над больными.

[3]Иисус взошел на гору и там сидел с учениками Своими. [4]Приближалась же Пасха, праздник Иудейский.

[5]Иисус, возведя очи и увидев, что множество народа идет к Нему, говорит Филиппу: где нам купить хлебов, чтобы их накормить? [6]Говорил же это, испытывая его; ибо Сам знал, что хотел сделать. [7]Филипп отвечал Ему: им на двести динариев не довольно будет хлеба, чтобы каждому из них досталось хотя понемногу. [8]Один из учеников Его, Андрей, брат Симона Петра, говорит Ему: [9]здесь есть у одного мальчика пять хлебов ячменных и две рыбки; но что это для такого множества? [10]Иисус сказал: велите им возлечь. Было же на том месте много травы. Итак возлегло людей числом около пяти тысяч. [11]Иисус, взяв хлебы и воздав благодарение, роздал ученикам, а ученики возлежавшим, также и рыбы, сколько кто хотел. [12]И когда насытились, то сказал ученикам Своим: соберите оставшиеся куски, чтобы ничего не пропало. [13]И собрали, и наполнили двенадцать коробов кусками от пяти ячменных хлебов, оставшимися у тех, которые ели.

[14]Тогда люди, видевшие чудо, сотворенное Иисусом, сказали: это истинно Тот Пророк, Которому должно прийти в мир. [15]Иисус же, узнав, что хотят прийти, нечаянно взять Его и сделать царем, опять удалился на гору один.

«После сего пошел Иисус на ту сторону моря Галилейского»

О чуде умножения пяти хлебов повествуют также три синоптических Евангелия (Мф. 14:15–21; Мк. 6:34–44; Лк. 9:12–17).

Таким образом, умножение пяти хлебов — единственное чудо Иисуса, о котором повествуют все четыре Евангелиста.

Матфей и Марк не указывают место события. Однако между Лукой и Иоанном, определяющими его с достаточной точностью, имеется расхождение: у Луки говорится о пустом месте близ Вифсаиды, у Иоанна — о горе в окрестностях Тивериады.

Точное место расположения Вифсаиды остается предметом дискуссий среди ученых, однако в настоящее время существует определенный консенсус вокруг того, что она располагалась на месте современного города Эт-Телль на севере Галилейского озера, на правом берегу реки Иордан[273]. Тивериада, или Тиверия, находилась на западном берегу озера, на весьма приличном расстоянии от Вифсаиды.

Гармонизовать два повествования сложно, хотя такие попытки предпринимались неоднократно. Согласно одной из существующих теорий, во времена Иисуса было два города с названием Вифсаида[274]. Около 30 года по Р. Х. тетрарх Филипп переименовал Вифсаиду в Юлию — в честь Юлии, дочери императора Августа[275]. Это, впрочем, не означает, что в еврейской среде город перестали называть его прежним именем или что имя Вифсаида перешло к какому-нибудь другому городу.

Косвенные свидетельства в пользу Вифсаиды (а не Тивериады) как места, близ которого произошло умножение хлебов, мы находим не только у Луки, но и у Иоанна. Только Иоанн упоминает, что «Иисус, возведя очи и увидев, что множество народа идет к Нему, говорит Филиппу: где нам купить хлебов, чтобы их накормить? Говорил же это, испытывая его; ибо Сам знал, что хотел сделать» (Ин. 6:5–6). Почему Иисус задает вопрос именно Филиппу, а не кому-либо иному из учеников? Филипп был из Вифсаиды Галилейской (Ин. 1:44), и естественно было бы предположить, что Иисус обращается к Филиппу как жителю города, близ которого происходит описываемое событие.

---

[273] О Вифсаиде см., в частности: *Chancey M. A.* Greco-Roman Culture and the Galilee of Jesus. P. 90–91; *Он же.* The Myth of a Gentile Galilee. P. 106–108.

[274] См.: *Беляев Л. А.* Вифсаида. С. 606.

[275] *Иосиф Флавий.* Иудейские древности 18, 2, 1. С. 759–760.

Еще одним свидетельством может служить упоминание об Андрее, брате Симона Петра, который, согласно тому же Евангелию, сказал Иисусу: «Здесь есть у одного мальчика пять хлебов ячменных и две рыбки; но что это для такого множества?» (Ин. 6:9). Андрей тоже был из Вифсаиды, и вполне вероятно, что он знал о мальчике с хлебами потому, что ему была знакома семья мальчика, находившаяся в этот момент среди толпы.

Упоминания Иоанна о Филиппе и Андрее могут служить подтверждением того, что в его Евангелии по каким-либо причинам (может быть, по вине некоего первоначального редактора) Вифсаида оказалась заменена Тивериадой.

В католической традиции местом, где произошло чудо умножения хлебов, считается поселок Табга на западном берегу Галилейского озера: здесь уже в IV веке была построена первая христианская церковь. В конце V века первоначальное строение было разобрано, и на его месте была построена новая церковь большего размера, от которой сохранился мозаичный пол с изображением корзины с хлебами и двух рыб. Это изображение является символом Евхаристии, одновременно напоминая о чуде насыщения пяти тысяч.

«Где нам купить хлебов, чтобы их накормить?»

Согласно синоптикам, ученики в ответ на вопрос Иисуса говорят Ему, что у них есть пять хлебов и две рыбы. При этом у Луки ученики к этому ответу присовокупляют: «Разве нам пойти купить пищи для всех сих людей?» (Лк. 9:13). У Иоанна Иисусу отвечает Андрей, говоря о том, что пять хлебов и две рыбки есть у одного мальчика из толпы (Ин. 6:9). Только Иоанн указывает, что хлебы были ячменными. Для обозначения рыбы у трех синоптиков используется классическое греческое слово ἰχθύς («рыба») — то самое, которое в ранней Церкви употреблялось в качестве криптограммы, расшифровывавшейся как «Иисус Христос, Сын Божий, Спаситель». Иоанн использует слово ὀψάριον, двойное уменьшительное от ὄψον, в классическом греческом языке обозначающего закуску или любое приготовленное блюдо из рыбы или мяса, которое едят с хлебом; в данном случае слово ὀψάριον, очевидно, указывает на сушеную или соленую рыбу[276].

[276] *Brown R. E.* The Gospel according to John (I–XII). P. 233.

Обстоятельства, предшествовавшие совершению Иисусом чуда, описаны у четырех Евангелистов по-разному. При этом синоптики различаются между собой лишь большей или меньшей подробностью, с которой они описывают событие; Иоанн же отличается от них во многих деталях. Синоптики не выделяют поименно ни одного из учеников: у них ученики действуют как единая группа. Иоанн, который и в других случаях обращает внимание на реплики отдельных учеников, называет по имени Филиппа и Андрея. Если у Марка Иисус просит учеников пойти и посмотреть, сколько у них хлебов, то у Иоанна Он не задает вопросы, потому что знает, что́ хочет совершить. Если у синоптиков просьба отпустить людей исходит от учеников, то у Иоанна Иисус Сам задумывается о том, что народ нельзя оставить голодным.

В Евангелии от Иоанна связь между чудом насыщения пяти тысяч и Евхаристией прописывается наиболее последовательно. Иоанн — единственный из Евангелистов, кто не упоминает о преломлении хлеба на Тайной вечере, но он же — единственный, кто приводит беседу Иисуса с иудеями о хлебе, сшедшем с небес. Эта беседа, смысл которой для слушателей остался непонятным, у Иоанна содержится в той же главе, что и рассказ о насыщении пяти тысяч. Она начинается со слов, обращенных к народу: «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» (Ин. 6:26–27). Собеседники Иисуса ссылаются на то, что их отцы ели манну в пустыне (Исх. 16:14–15), и приводят по этому поводу слова из Псалтири: «Хлеб с неба дал им есть» (Пс. 77:24). Иисус отвечает: «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 ему говорят: «Господи! подавай нам всегда такой хлеб». Он отвечает: «Я есмь хлеб жизни; приходящий ко Мне не будет алкать, и верующий в Меня не будет жаждать никогда» (Ин. 6:31–35).

Таким образом, для Иоанна очевидно: чудо насыщения пяти тысяч было совершено Иисусом в преддверии Тайной вечери, которую Он совершит с двенадцатью учениками. На Тайной

вечере хлеб и вино были изменены в Тело и Кровь Иисуса, прообразом чего было еще одно чудо — превращение воды в вино в Кане Галилейской. У Иоанна два чуда — превращение воды в вино и насыщение пяти тысяч пять хлебами — становятся двойным прообразом Евхаристии. Не случайно и то, что у Иоанна рассказ об умножении хлебов начинается с упоминания о приближении Пасхи иудейской. Тайная вечеря тоже была совершена накануне Пасхи, и Евхаристия воспринималась как событие, имеющее прямое отношение к пасхальному торжеству, которое для христиан наполнилось новым содержанием, «ибо Пасха наша, Христос, заклан за нас» (1 Кор. 5:7).

Самое раннее описание Евхаристии содержится в «Учении двенадцати апостолов», датируемом концом I или началом II века:

> Что же касается Евхаристии, совершайте ее так. Сперва о чаше: Благодарим Тебя, Отче наш, за святой виноград Давида, отрока Твоего, который Ты открыл нам чрез Иисуса, Отрока Твоего. Тебе слава во веки! О преломляемом же: Благодарим Тебя, Отче наш, за жизнь и знание, которые Ты открыл нам чрез Иисуса, Отрока Твоего. Тебе слава во веки. Как сей преломляемый хлеб был рассеян по холмам и собранный вместе стал единым, так и Церковь Твоя от концов земли да соберется в царствие Твое, ибо Твоя есть слава и сила чрез Иисуса Христа во веки... По насыщении же так благодарите: Благодарим Тебя, Отче святый, за имя Твое святое, которое Ты вселил в сердцах наших, и за знание, и веру, и бессмертие, которые Ты открыл нам чрез Иисуса, Отрока Твоего. Тебе слава во веки![277].

В этом описании раннехристианской Евхаристии усматривается определенное терминологическое сходство как с рассказами синоптиков о Тайной вечере, так и с повествованием об умножении хлебов, особенно в версии, изложенной у Иоанна. Употребление глаголов «благодарить», «преломлять» и «собирать» сближает оба текста[278]. Образ холмов (или

---

[277] Дидахи 9, 1–10, 2 (SC 248, 174–178). Рус. пер. С. 29–30.

[278] Подробное сопоставление евхаристических молитв «Дидахи» и словаря Евангелия от Иоанна см. в: *Barker M.* King of the Jews. P. 52–55.

гор) в евхаристической молитве «Дидахи» можно воспринять как аллюзию на холм, на котором, согласно Иоанну, произошло чудо. Наконец, формула «по насыщении же» (μετὰ δὲ τὸ ἐμπλησθῆναι) напоминает формулу «когда же насытились» (ὡς δὲ ἐνεπλήσθησαν) из Евангелия от Иоанна.

В Евангелии от Иоанна рассказ о чуде умножения хлебов завершается упоминанием о реакции на него народа: «Тогда люди, видевшие чудо, сотворенное Иисусом, сказали: это истинно Тот Пророк, Которому должно прийти в мир. Иисус же, узнав, что хотят прийти, нечаянно взять Его и сделать царем, опять удалился на гору один» (Ин. 6:14–15).

Здесь отражены два мнения об Иисусе, широко распространенные среди Его современников, насколько можно судить об этом из разных евангельских рассказов. С одной стороны, в Нем видели пророка; с другой — о Нем думали как о потенциальном царе, который может освободить народ Израильский от владычества римлян. Эти два представления нередко совмещались в умах людей, поскольку обетованный Мессия, которого все ждали, должен был сочетать в себе пророческое и царское служения, подобно Давиду, из чьего рода он должен был произойти.

Слова «Тот Пророк, Которому должно прийти в мир» указывают не просто на отождествление Иисуса с одним из древних пророков (Илией, Иеремией) или с воскресшим Иоанном Крестителем. Речь здесь идет о том, что в Нем увидели Мессию, и совершённое Им чудо было воспринято как подтверждение Его мессианского достоинства.

2. Хождение по водам

[16]Когда же настал вечер, то ученики Его сошли к морю [17]и, войдя в лодку, отправились на ту сторону моря, в Капернаум. Становилось темно, а Иисус не приходил к ним. [18]Дул сильный ветер, и море волновалось. [19]Проплыв около двадцати пяти или тридцати стадий, они увидели Иисуса, идущего по морю и приближающегося к лодке, и испугались. [20]Но Он сказал им: это Я; не бойтесь. [21]Они хотели принять Его в лодку; и тотчас лодка пристала к берегу, куда плыли.

Непосредственным продолжением истории с насыщением пяти тысяч пятью хлебами в Евангелиях от Матфея, Марка и Иоанна является рассказ о том, как Иисус пришел к ученикам по водам Галилейского озера. У Луки этот рассказ отсутствует. В отличие от рассмотренных ранее эпизодов наиболее полная версия истории содержится у Матфея (Мф. 14:22–33).

«Той стороной моря» Евангелисты обычно называют восточный берег Галилейского озера, в отличие от западного, где расположена Галилея. В русском Синодальном переводе «место, где ели хлеб» мыслится как то, куда приплыли лодки из Тивериады. Между тем греческий текст позволяет понять этот пассаж по-иному: пришли другие лодки из Тивериады — *из* того места, где ели хлеб. В Синайском кодексе к слову ἐγγύς («близ») добавлено слово οὔσης («сущей»), что означает «из Тивериады, *которая* близ того места, где ели хлеб». При таком чтении выстраивается следующая картина: преломление хлебов произошло возле Тивериады (находившейся на западном берегу озера); оттуда лодка с учениками отплыла «на ту сторону», то есть на противоположный (восточный) берег; туда же поздно ночью отправился Иисус пешком по воде; путешествие закончилось на той стороне в земле Геннисаретской.

Какое отношение к этому имел Капернаум, находившийся, как и Тивериада, на западном берегу? Единственное удовлетворительное объяснение заключается в том, что народ, пришедший к Иисусу в то место, где произошло чудо умножения хлебов, увидев, что ученики отплыли, решил, что они возвращаются в Капернаум. Лодки с людьми, не найдя ни Иисуса, ни Его учеников на берегу вблизи того места, где совершилось умножение хлебов, поплыли в Капернаум, не зная, что ученики отправились на противоположную сторону озера. Не найдя Иисуса с учениками также в Капернауме, они затем отправились на противоположную сторону озера, и там, в земле Геннисаретской, наконец, обрели их.

У Иоанна между тем далее без перерыва следует длинное поучение Иисуса о хлебе, сходящем с небес (Ин. 6:26–58). Это поучение, имеющее форму диалога, Иисус произнес «в синагоге, уча в Капернауме» (Ин. 6:59). Каким образом Он оказался снова в Капернауме, если люди нашли Его на другом берегу озера?

Возможно, Иоанн имеет в виду, что Иисус с восточного берега вновь переправился на западный и оказался в Капернауме, но не упоминает об этом. В таком случае первая часть беседы о небесном хлебе начинается на том берегу, а вторая, от слов «итак сказали Ему» (Ин. 6:28), происходит в Капернауме после того, как все — и Иисус, и ученики, и народ — переправились обратно.

В таком случае между встречей Иисуса с народом на том берегу и беседой о небесном хлебе, основная часть которой происходит в Капернаумской синагоге, имело место несколько эпизодов, описанных у синоптиков, в частности исцеления больных в земле Геннисаретской (Мф. 14:34–36; Мк. 6:53–56). Далее у Матфея и Марка следует диалог Иисуса с книжниками, пришедшими из Иерусалима (Мф. 15:1–20; Мк. 7:1–23). Затем Иисус удаляется в страны Тирские и Сидонские (Мф. 15:21; Мк. 7:24). Далее Матфей говорит о том, что Иисус приходит к морю Галилейскому (Мф. 15:21), а Марк — что Он пошел к морю Галилейскому через пределы Десятиградия (Мк. 7:31). Затем Иисус прибывает на лодке в пределы Магдалинские (Мф. 15:39), или Далмануфские (Мр. 8:10), находившиеся на западном берегу озера вблизи Магдалы и Капернаума[279]. После этого Он, согласно Марку, оказывается в Вифсаиде (Мк. 8:22), а затем мы видим Его вместе с учениками в регионе Кесарии Филипповой (Мф. 16:13; Мк. 8:27).

Из всех перечисленных мест наиболее близким к Капернауму, где, согласно Иоанну, произошла беседа Иисуса с народом о небесном хлебе, оказываются пределы Магдалинские, они же Далмануфские. Очевидно, к посещению этих пределов и надлежит приурочить беседу о небесном хлебе.

Имеется и другое толкование, согласно которому лодка оказалась в Капернауме чудесным образом:

> «И, переправившись, прибыли в землю Геннисаретскую» (Мф. 14:34), то есть достигли города Капернаума, куда и направлялись (Ин. 6:17). Тот, кто был в Галилее, может представить, как далеко буря отнесла апостолов Христовых. Вифсаида и Капернаум находятся на северном берегу моря. И ученики, войдя в лодку под Вифсаидой, должны были просто плыть вдоль берега. Между тем

[279] См.: *Ткаченко А. А.* Далмануфа. С. 650.

говорится, что лодка по причине бури оказалась на средине моря. Тут, на средине моря, и появился на волнах Господь наш Иисус Христос. Когда буря утихла, лодка вынуждена была проплыть оттуда до берега, где располагался Капернаум. Судя по словам евангелистов Матфея и Марка, можно было бы предположить, что лодка прошла путь сей естественным образом, с помощью весел и парусов; из слов же Иоанна можно сделать вывод, что Господь необоримой силою Своею сотворил и то чудо, что лодка сразу очутилась у пристани, ибо сказано: «и тотчас лодка пристала к берегу, куда плыли» (Ин 6:21). Эти свидетельства евангелистов нисколько не противоречат друг другу. Ибо Тот, Кто мог ходить по воде и запрещать словом и помыслом морю и ветрам, несомненно мог, если в том была необходимость, сотворить так, чтобы лодка мгновенно оказалась в месте назначения[280].

Как и в рассказе о буре на море, в рассматриваемом эпизоде упоминаются волны и ветер, однако ничего не говорится о том, чтобы волны заливали лодку или чтобы ученики находились в опасности.

Какова историческая достоверность рассказа о хождении Иисуса по воде? Современная наука отвечает на этот вопрос по-разному. Одни исследователи предпочитают вовсе не рассуждать об историчности данного события, сосредотачивая всё внимание на анализе деталей повествования. Другие настаивают на том, что описанное событие имело место в истории. Третьи считают, что некое событие, не имевшее чудесного характера, было впоследствии интерпретировано как чудо. Четвертые воспринимают историю как рассказ, имеющий исключительно символический смысл. Пятые считают, что история хождения по воде является переработкой рассказа о воскресении Иисуса и одном из Его последующих явлений[281]. Наконец, существует мнение, что в истории описана галлюцинация, вызванная так называемым «измененным состоянием сознания», в котором оказались ученики, напуганные бурей и сопряженными с ней опасностями[282].

---

[280] *Николай Сербский, свт.* Творения. Кн. 2. С. 141–142.

[281] См.: *Madden P.* Jesus' Walking on the Sea. P. 1.

[282] *Malina B.* Assessing the Historicity of Jesus' Walking on the Sea. P. 362–369.

Не входя в анализ той или иной из приведенных точек зрения, скажем лишь о том, что любая интерпретация рассматриваемого события, базирующаяся на представлении о том, что оно не имело места в истории, представляется нам недопустимой. В равной степени недопустимыми являются попытки интерпретировать событие в терминологии психического расстройства или галлюцинации. Эпизоды, свидетельствующие о том, что Иисус обладал сверхъестественными способностями, в Евангелиях настолько многочисленны, что отрицать эти способности или пытаться перетолковать их при помощи известных науке естественных феноменов значит отрицать достоверность евангельского образа Иисуса. В таком случае неизбежным становится создание некоего иного, альтернативного образа, наподобие тех, которые были созданы Гегелем, Штраусом, Ренаном, Толстым. Изучение этих образов не входит в нашу задачу.

Следует указать на смысловой параллелизм между рассказом о хождении по водам у Матфея, Марка и Иоанна и чудом усмирения бури, как оно изложено тремя синоптиками (Мф. 8:23–27; Мк. 4:35–41; Лк. 8:22–25). В обоих случаях действие происходит на озере, ночью, в непогоду, когда ученики находятся в лодке. В первом случае речь идет о сильной буре, но при этом Иисус находится в той же лодке; во втором случае речь идет просто о волнах и сильном ветре, но Иисуса с учениками нет; в первом случае буря успокаивается благодаря властному слову Иисусу, во втором ветер утихает после того, как Иисус входит в лодку. В первом случае упрек в маловерии адресован всем ученикам, во втором (согласно Матфею) — только Петру. Оба чуда свидетельствуют о власти Иисуса над природой.

Если рассматривать второе чудо как смысловое продолжение первого, то главным отличием является реакция учеников. Первое чудо, согласно Луке, закончилось их недоуменным вопрошанием: «Кто же это, что и ветрам повелевает, и воде, и повинуются Ему?» (Лк. 8:25). Второе чудо заканчивается у Матфея тем, что ученики подошли к Иисусу, поклонились Ему и сказали: «Истинно Ты Сын Божий». Это первый случай в Евангелии от Матфея, когда ученики исповедуют веру в Иисуса как Сына Божия. В интерпретации Матфея, следовательно, весь рассказ становится уроком веры, преподанным

Иисусом Своим ученикам. Чудо, в котором веру сначала проявил один Пётр, да и тот заколебался, завершается торжественным исповеданием веры всеми учениками.

Как и рассказ об усмирении бури, рассказ о хождении по воде в ранней Церкви воспринимался как один из прообразов крещения. Это восприятие, по мнению ученых[283], усиливалось параллелизмом между чудом хождения по водам, как оно изложено у Марка, и воскресением Иисуса, как оно изложено у Луки (Лк. 24:36–41). Следующие общие моменты усматриваются между двумя повествованиями: 1) Иисус появляется внезапно и неожиданно после того, как ученики были разлучены с Ним; 2) они пугаются и 3) принимают Его за призрак (или «дух»); 4) Иисус успокаивает их; 5) Иисус говорит им «это Я»; 6) ученики удивляются. Кроме того, в обоих рассказах упоминается пища (Мк. 6:52; Лк. 24:41–43) и говорится об окаменении сердца учеников (Мк. 6:52) либо об их смущении (Лк. 24:38).

Согласно Евангелию от Марка, Иисус понуждает учеников войти в лодку и отправиться «на другую сторону к Вифсаиде» (Мк. 6:45), находившейся на восточном берегу, а они в итоге оказываются в земле Генисаретской на западном берегу (Мк. 6:53). Это иногда объясняют тем, что из-за сильного ветра лодка отклонилась от первоначального маршрута[284]. Между тем у Иоанна с самого начала лодка с учениками отправилась в Капернаум (Ин. 6:17), который находится в земле Генисаретской. Разница объясняется тем, что место умножения хлебов, откуда лодка отправилась, в Евангелиях обозначено по-разному, о чем мы говорили выше (у Иоанна оно находится близ Тивериады, у Луки – близ Вифсаиды).

* * *

В 16-й главе Книги Исход повествуется о том, как вскоре после выхода Израильского народа из Египта, когда народ находился в Синайской пустыне, «возроптало всё 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

[283] См.: *Marcus J.* Mark 1–8. P. 432–433.

[284] *Swete H. B.* The Gospel according to St Mark. P. 129–130.

хлеб досыта!». Тогда Господь сказал Моисею: «Вот, Я одождю 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 человека[285], 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 дом Израилев хлебу тому имя: манна[286]; 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» (Числ. 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» (Числ. 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 (Числ. 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

---

[285] Гомор — мера сыпучих тел, составлявшая немногим более 2 литров.

[286] От евр. מן הוא mān hû’ (букв. «что это?»).

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[287], дабы показать тебе, что не одним хлебом живет человек, но всяким [словом], 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 напоминал 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, сшедшем 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 гипотезе[288].

---

[287] Почти дословно повторяется во Втор. 8:16.

[288] См.: *Malina B. J.* The Palestinian Manna Tradition. P. 102–103.

3. Беседа о небесном хлебе

[22]На другой день народ, стоявший по ту сторону моря, видел, что там, кроме одной лодки, в которую вошли ученики Его, иной не было, и что Иисус не входил в лодку с учениками Своими, а отплыли одни ученики Его.

[23]Между тем пришли из Тивериады другие лодки близко к тому месту, где ели хлеб по благословении Господнем.

[24]Итак, когда народ увидел, что тут нет Иисуса, ни учеников Его, то вошли в лодки и приплыли в Капернаум, ища Иисуса. [25]И, найдя Его на той стороне моря, сказали Ему: Равви! когда Ты сюда пришел? [26]Иисус сказал им в ответ: истинно, истинно говорю вам: вы ищете Меня не потому, что видели чудеса, но потому, что ели хлеб и насытились. [27]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.

[28]Итак сказали Ему: что нам делать, чтобы творить дела Божии? [29]Иисус сказал им в ответ: вот дело Божие, чтобы вы веровали в Того, Кого Он послал.

[30]На это сказали Ему: какое же Ты дашь знамение, чтобы мы увидели и поверили Тебе? что Ты делаешь? [31]Отцы наши ели манну в пустыне, как написано: хлеб с неба дал им есть. [32]Иисус же сказал им: истинно, истинно говорю вам: не Моисей дал вам хлеб с неба, а Отец Мой дает вам истинный хлеб с небес. [33]Ибо хлеб Божий есть тот, который сходит с небес и дает жизнь миру.

[34]На это сказали Ему: Господи! подавай нам всегда такой хлеб. [35]Иисус же сказал им: Я есмь хлеб жизни; приходящий ко Мне не будет алкать, и верующий в Меня не будет жаждать никогда. [36]Но Я сказал вам, что вы и видели Меня, и не веруете. [37]Всё, что дает Мне Отец, ко Мне придет; и приходящего ко Мне не изгоню вон, [38]ибо Я сошел с небес не для того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшего Меня Отца. [39]Воля же пославшего Меня Отца есть та, чтобы из того, что Он Мне дал, ничего не погубить, но всё то воскресить в последний день. [40]Воля Пославшего Меня есть та, чтобы всякий, видящий Сына и верующий в Него, имел жизнь вечную; и Я воскрешу его в последний день.

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 си-

нагоге (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 в конце XX века, высказывал гипотезу о том, 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 вечере[289]. Эта гипотеза основывается на том, что основные темы заключительной части дублируют темы, намеченные в основной части[290].

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, произнесенную 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 «Возроптали 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 — участни-

---

[289] *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.

[290] Таблицу соответствий см. в: *Brown R. E.* The Gospel according to John (I–XII). P. 288–289

кам 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 в беседе соответствует смене групп слушателей и, надо полагать, перемещению Иисуса в синагогу.

«Старайтесь не о пище тленной, но о пище, пребывающей в жизнь вечную»

Первая часть беседы 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.

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 «пиющий» (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».

Хлеб, пища, питие — 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 проповедь[291], 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 жертвопри-

---

[291] См.: *Иларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос. Жизнь и учение. Кн. II: Нагорная проповедь. С. 373–385.

ношений. 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 зависела от урожая пшеницы. Многие библейские сюжеты, 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 через пророка, «мука в кадке не истощалась, и масло в кувшине не убывало» (3 Цар. 17:12).

Повествуя об этих и других событиях, связанных с хлебом, Библия ставит их в разряд чудес, вне зависимости от того, име-

ли 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 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)[292]. 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 из тех же элементов, что и его пища. В чисто физическом смысле это так и есть. Клетки человеческого тела постоянно обновляются благодаря тому, что́ человек ест, что́ 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:

---

[292] *Feuerbach L.* Das Geheimnis des Opfers oder der Mensch ist was er isst. S. 41.

...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 древо, 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 царствии Моем» (Лук. 22:30)[293].

Спиритуализм, отличавший некоторых греческих философов и характеризовавшийся презрительным или стыдливым отношением к телу, пище, всему материальному и телесному[294], 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?».

---

[293] *Шмеман Александр, протопресв.* За жизнь мира. С. 7–8.

[294] Неоплатоник Порфирий начал свое жизнеописание Плотина со слов: «Плотин… стыдился, что пребывал в теле» *(Порфирий.* Жизнь Плотина. Plotini opera. Vol. 1. P. 1).

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 — веровать 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 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 то, которое только что совершил Иисус.

Это и дает Иисусу повод начать разговор о том, что 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».

«Господи! подавай нам всегда такой хлеб»

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 приходить 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 Себя[295]. Однако, как мы увидим далее, два разных образа указывают на два отличных один от другого феномена духовной жизни.

---

[295] *McGrath J.* John's Apologetic Christology. P. 173–174.

Напомнив свидетелям чуда умножения хлебов о том, чтобы они заботились не только о пище тленной, Иисус затем упрекает их в неверии: «Но Я сказал вам, что вы и видели Меня, и не веруете» (Ин. 6:36). 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.

4. «Я есмь хлеб жизни»

[41]Возроптали на Него Иудеи за то, что Он сказал: Я есмь хлеб, сшедший с небес. [42]И говорили: не Иисус ли это, сын Иосифов, Которого отца и Мать мы знаем? Как же говорит Он: Я сшел с небес? [43]Иисус сказал им в ответ: не ропщите между собою. [44]Никто не может прийти ко Мне, если не привлечет его Отец, пославший Меня; и Я воскрешу его в последний день. [45]У пророков написано: и будут все научены Богом. Всякий, слышавший от Отца и научившийся, приходит ко Мне. [46]Это не то, чтобы кто видел Отца, кроме Того, Кто есть от Бога; Он видел Отца. [47]Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня имеет жизнь вечную.

[48]Я есмь хлеб жизни. [49]Отцы ваши ели манну в пустыне и умерли; [50]хлеб же, сходящий с небес, таков, что ядущий его не умрет. [51]Я хлеб живый, сшедший с небес; ядущий хлеб сей будет жить вовек; хлеб же, который Я дам, есть Плоть Моя, которую Я отдам за жизнь мира.

[52]Тогда Иудеи стали спорить между собою, говоря: как Он может дать нам есть Плоть Свою? [53]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. [54]Ядущий Мою Плоть и пиющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день. [55]Ибо Плоть Моя истинно есть пища, и Кровь Моя истинно есть питие. [56]Ядущий Мою Плоть и пиющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем. [57]Как послал Меня живый Отец, и Я живу Отцем, *так* и ядущий Меня жить будет Мною. [58]Сей-то есть хлеб, сшедший с небес. Не так, как отцы ваши ели манну и умерли: ядущий хлеб сей жить будет вовек.

[59]Сие говорил Он в синагоге, уча в Капернауме.

Эта 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.

Обращает на себя внимание частое употребление термина «плоть» (σάρξ) в рассматриваемом отрывке. Этот термин, впервые появившийся в Ин. 1:14 («И Слово стало плотию...»), в общей сложности встречается в этом Евангелии 13 раз, из которых более половины приходится на 6-ю главу[296]. 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, сшедшим с небес и дающим верным жизнь вечную.

Ропот, поднявшийся среди иудеев, напоминает о ропоте сынов Израилевых против Моисея в пустыне (Исх. 17:3; Числ. 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; Мк. 6:2–3).

---

[296] *Clark-Soles J.* Death and the Afterlife in the New Testament. P. 119.

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 сшедшем 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 «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)[297]. 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 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,

[297] *Schuchard B. G.* Scripture within Scripture. P. 47, 50.

говорит Господь, потому что Я прощу беззакония их и грехов их уже не воспомяну более (Иер. 31:31–34).

Здесь результатом дарования «нового завета» представляется то, что люди не будут учить 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 Богосыновства[298].

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».

5. Многие ученики отходят от Иисуса

[60]Многие из учеников Его, слыша то, говорили: какие странные слова! кто может это слушать? [61]Но Иисус, зная Сам в Себе, что ученики Его ропщут на то, сказал им: это ли соблазняет вас? [62]Что ж, если увидите Сына Человеческого восходящего *туда,* где был прежде? [63]Дух животворит; плоть не пользует нимало. Слова, которые говорю Я вам, суть дух и жизнь. [64]Но есть из вас некоторые неверующие. Ибо Иисус от начала знал, кто суть неверующие и кто предаст Его.

[65]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.

[66]С этого времени многие из учеников Его отошли от Него и уже не ходили с Ним.

До тех пор пока Иисус говорил о нетленной пище, это можно было воспринять как философское учение, имеющее

---

[298] 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. См. также: *Moyise S.* Jesus and Scripture. P. 67–78.

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.

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 зафиксировал 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 душею 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 иудеями[299]. Стихи 51–58 из 6-й главы Евангелия от Иоанна в научной литературе нередко называют «евхаристической интерполяцией»[300], имея в виду, что эта интерполяция была сделана членами «Иоанновой общины» на основе существовавшей в ней евхаристической практики. Этот взгляд восходит к Р. Бультману, утверждавшему, что стихи 51–58 были «добавлены церковным редактором»[301].

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 нам conditio sine qua non[302] для добросовестного исследования евангельского повествования. Беседа о небесном хлебе так же исторична, как и предшествующий ей рассказ о насыщении пяти тысяч человек пятью хлебами[303].

Ответ на вопрос о том, почему Иисус произнес столь шокирующие слова перед враждебно настроенной по отношению к Нему аудиторией, 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 проповеди, в значительной степени состоящей из заповедей и запретов). Что же касается

---

[299] 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).

[300] См., например: *Anderson P. N.* The Christology of the Fourth Gospel. P. 110–136.

[301] *Bultmann R.* The Gospel of John. P. 219.

[302] Conditio sine qua non (лат.) — непременное условие. — *Прим. ред.*

[303] 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.

наиболее трудных для понимания аспектов Его богословского учения, то они, как это ни кажется парадоксальным, часто развивались в Его полемических диалогах с иудеями. И именно Евангелие от Иоанна дает нам возможность услышать эти диалоги и увидеть, как в исполненных драматизма спорах с иудеями[304] 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». 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 услышали 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 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 Кущей. По той же

---

[304] О «драматизме» беседы о небесном хлебе см., в частности: *Brant J.-A. A.* Dialogue and Drama. P. 149–158. См. также: *Он же.* John. P. 114–115.

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 страдание 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 пития Божия желаю — крови Его, которая есть любовь нетленная [и жизнь вечная][305].

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

[305] *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).

и пиющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем» воспринимались отнюдь не в символическом или переносном смысле. Через соединение со Христом 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 бóльшую дружбу с Собою и показать Свою любовь к нам, Он дал желающим не только видеть Его, но и осязать, 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 нашей Главе и о той любви, какую Он показал к нам[306].

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 мира превратилась в субстанцию человеческого тела. Бог воплотившийся предлагает человеку ту пищу и то питие, вкушая которые, человек не будет алкать и жаждать никогда (Ин. 6:35). Этим хлебом является Он Сам.

Златоуст продолжает свое толкование, используя образ кормилицы, которой отдают грудных детей:

---

[306] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна 46, 3 (PG 59, 260–261). Рус. пер. С. 304.

> 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 напояя 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...[307].

Мы можем вернуться к тому, о чем уже говорили: «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 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 для того, 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 — даже внутри Церкви — вызывает недоумение и отторжение. Вспомним, что отпаде-

---

[307] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна 46, 3–4 (PG 59, 261–262). Рус. пер. С. 304–306.

ние 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 честно́е тело Твое и сия самая есть честна́я кровь Твоя...». Эти слова смутили писателя, он не поверил в реальность присутствия Бога в евхаристическом хлебе и вине[308]. И с ним произошло то же, что случилось со многими из учеников Иисуса после того, как они услышали беседу о небесном хлебе: он отошел от Христа и уже не ходил с Ним.

«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». 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 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 те-

[308] См.: *Толстой Л.* Исповедь. Полное собрание сочинений в 90 т. Т. 23. С. 51–52.

лом Бог обоготворяет и дух человека, так что человек соединяется с Ним всем своим естеством — и духом, и плотью. Он начинает жить в Боге, а Бог начинает жить в нем.

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 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).

Иисус Христос создал живую традицию, внутри которой не только сохраняется память о Нем, но и Сам Он незримо присутствует — прежде всего в Евхаристии. Именно таинство Евхаристии стало тем фундаментом, на котором было построено всё 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?».

6. Исповедание Петра

[67]Тогда Иисус сказал двенадцати: не хотите ли и вы отойти? [68]Симон Пётр отвечал Ему: Господи! к кому нам идти? Ты имеешь глаголы вечной жизни: [69]и мы уверовали и познали, что Ты Христос, Сын

Бога живаго. [70]Иисус отвечал им: не двенадцать ли вас избрал Я? но один из вас диавол. [71]Это говорил Он об Иуде Симонове Искариоте, ибо сей хотел предать Его, будучи один из двенадцати.

Итогом беседы о небесном хлебе стало не только негодование и возмущение постоянных оппонентов Иисуса из среды иудеев, но и непонимание значительной части Его учеников. Евангелист не скрывает, что значительная часть учеников после этой беседы отошла от Иисуса (Ин. 6:65). Именно в данном контексте и происходит диалог Иисуса с Петром.

«Господи! к кому нам идти?»

«…И мы уверовали и познали, что Ты Христос, Сын Бога живаго». Так ответ Петра передан в русском Синодальном переводе, основанном на textus receptus. Однако в критическом издании Нестле–Аланда, основанном на наиболее древних рукописях, мы находим несколько иную версию ответа Петра: «и мы уверовали и познали, что Ты — Святый Божий (ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ)»[309]. В данном случае появление в более поздних рукописях слов «Ты Христос, Сын Бога живаго» может быть следствием гармонической корректировки текста Евангелия от Иоанна в пользу большего соответствия тексту Матфея[310].

Многие исследователи видят в данном эпизоде из Евангелия от Иоанна вариант рассказа синоптиков об исповедании Петра в Кесарии Филипповой (Мф. 16:13–16; Мк. 8:27–30; Лк. 9:18–22)[311]. Однако у Иоанна действие происходит не в Кесарии Филипповой, а в Капернауме; по содержанию и вопрос Иисуса, и ответ Петра не совпадают с диалогом, происшедшим в Кесарии Филипповой; сама обстановка, в которой происходит диалог, совершенно иная. Есть поэтому все основания считать, что речь идет о двух разных эпизодах, в которых Пётр исповедует свою веру в Иисуса (в научной литературе XIX века их иногда называли первым и вторым исповеданиями Петра[312]).

---

[309] Novum Testamentum graece. P. 251.

[310] См.: *Metzger B.* A Textual Commentary on the Greek New Testament. P. 184.

[311] См., например: *Бенедикт XVI.* Иисус из Назарета. С. 292, 305–306.

[312] См., например: *Taylor W. M.* Peter the Apostle. P. 65, 78.

Мы можем предположить, что беседа о небесном хлебе, имевшая место в Капернауме, относится к раннему периоду земного служения Иисуса, тогда как исповедание Петра в Кесарии Филипповой непосредственно предшествовало тому моменту, когда Иисус начал предсказывать ученикам Свою смерть. Если, как следует из данного предположения, событие, изложенное у Иоанна, происходило раньше, чем то, о котором говорят синоптики, налицо определенная динамика в том, как Пётр воспринимает Иисуса. Если в первом случае он называет Его «Святым Божиим», то во втором исповедует «Сыном Бога Живаго». Два исповедания можно воспринимать как два этапа в восхождении Петра к полноте веры в Иисуса Христа как Бога и Спасителя.

Отметим, что, отвечая на вопрос Иисуса, Пётр употребляет первое лицо множественного числа: «Господи! к кому *нам* идти?», «и *мы* уверовали и познали». Это соответствует характерной для него роли апостола, говорящего от лица всей общины учеников. Иоанн Златоуст отмечает:

> Этот ответ обнаруживает великую любовь. Он показывает, что для них Учитель дороже всего — и отцов, и матерей, и имений, и что, оставив Его, они не могли бы уже найти, куда прибегнуть… Смотри же, какое братолюбие и какую любовь высказывает Пётр, отвечая за весь лик (апостолов). Не говорит «я познал», но «мы познали»[313].

«Не двенадцать ли вас избрал Я? но один из вас диавол»

В Евангелии от Иоанна Иисус представлен как с самого начала знающий о том, что Его ожидает, в том числе о предательстве Иуды. Во 2-й главе приведены слова Иисуса: «Разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его». Евангелист поясняет, что Иисус «говорил о храме тела Своего», то есть предсказывал Свою смерть. Сразу же за этим эпизодом следует упоминание о многих чудесах, сотворенных Иисусом в Иерусалиме на праздник Пасхи, и ремарка Евангелиста: «Но Сам Иисус не вверял Себя им, потому что знал всех и не имел нужды, чтобы кто засвидетельствовал о человеке, ибо Сам знал, что в человеке» (Ин. 2:18–25).

---

[313] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна 47, 3 (PG 59, 266–267). Рус. пер. С. 312–313.

Прямое предсказание о предательстве Иуды содержится в конце 6-й главы, в которой изложена беседа Иисуса с иудеями о небесном хлебе. По завершении этой беседы Иисус в разговоре с учениками предсказывает Свою смерть и воскресение. И далее говорит ученикам: «Но есть из вас некоторые неверующие». Евангелист тут же поясняет: «Ибо Иисус от начала знал, кто суть неверующие и кто предаст Его» (Ин. 6:62–64). Через некоторое время Иисус снова возвращается к той же теме, говоря ученикам: «Не двенадцать ли вас избрал Я? но один из вас диавол». И вновь Евангелист, по своему обычаю, поясняет, что речь идет об Иуде Искариоте, который предаст Его (Ин. 6:70–71).



ГЛАВА 7

1. Иисус на празднике Кущей

[1]После сего Иисус ходил по Галилее, ибо по Иудее не хотел ходить, потому что Иудеи искали убить Его.

[2]Приближался праздник Иудейский — поставление кущей. [3]Тогда братья Его сказали Ему: выйди отсюда и пойди в Иудею, чтобы и ученики Твои видели дела, которые Ты делаешь. [4]Ибо никто не делает чего-либо втайне, и ищет сам быть известным. Если Ты творишь такие дела, то яви Себя миру. [5]Ибо и братья Его не веровали в Него. [6]На это Иисус сказал им: Мое время еще не настало, а для вас всегда время. [7]Вас мир не может ненавидеть, а Меня ненавидит, потому что Я свидетельствую о нем, что дела его злы. [8]Вы пойдите на праздник сей; а Я еще не пойду на сей праздник, потому что Мое время еще не исполнилось. [9]Сие сказав им, остался в Галилее.

«Приближался праздник Иудейский — поставление кущей»

Праздник Кущей, «свято чтимый у евреев»[314], 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. Молитва о дожде была основный 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 Силоам. Там священник наполнял водой золотой кувшин в то время, как хор

---

[314] *Иосиф Флавий.* Иудейские древности 8, 4, 1. С. 328.

многократно повторял слова: «И в радости будете почерпать 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 раз[315].

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, дщерь Сиона, торжествуй, дщерь 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 сдержит 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).

Символика воды играет 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 являет-

[315] *Brown R. E.* The Gospel according to John (I–XII). P. 326–327.

ся несущей конструкцией религии Ветхого Завета. Эта проповедь — «непрерывная атака на всё, что в иудаизме более всего ценилось»[316]. 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».

«Тогда братья Его сказали Ему...»

Как мы помним, на браке в Кане Галилейской Иисус присутствовал вместе со Своей Матерью и учениками (Ин. 2:2). Из Каны Он приходит в Капернаум — «Сам и Матерь Его, и братья Его, и ученики Его; и там пробыли немного дней» (Ин. 2:12). Таким образом, согласно четвертому Евангелию, в первые дни после выхода на проповедь Иисус был окружен смешанной группой, состоявшей из Его родственников по плоти и нескольких учеников.

---

[316] *Ashton J.* The Gospel of John and Christian Origins. P. 142.

Однако если судить по синоптическим Евангелиям, вскоре после выхода Иисуса на проповедь между Ним и Его родственниками по плоти возник острый конфликт. 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 назад[317]. В пустыне диавол в обмен на поклонение ему предлагал Иисусу «все царства мира», но Он отверг это искушение; в Евангелии от Иоанна упоминается, как Иисуса хотели сделать царем, но Он, узнав об этом, удалился (Ин. 6:15). Диавол 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, диавол 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 им на ином уровне, чем тот, на котором была сформулирована просьба. Он дважды повторяет одну и ту же мысль: «Мое время еще не настало (ὁ καιρὸς ὁ ἐμὸς οὔπω πάρεστιν)»; «Мое время еще не исполнилось (ὁ ἐμὸς καιρὸς οὔπω πεπλήρωται)». Это настойчивое утверждение напоминает о том, что Иисус в присутствии братьев сказал Матери на бра-

[317] См.: *Brown R. E.* The Gospel according to John (I–XII). P. 308.

ке в Кане Галилейской: «Еще не пришел час Мой (οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου)» (Ин. 2:4). Говоря о «часе» или «времени», Иисус имел в виду Свое страдание, смерть и воскресение[318]. 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 Он с самого начала намеревался идти, но не хотел, чтобы об этом знали родственники? Древние комментаторы склоняются к второму ответу: Он собирался идти, но хотел скрыть это от братьев, говоря с ними «духовно и таинственно»[319]. Он предложил братьям самим пойти на праздник, «чтобы показать, что Он не нуждается в них и не хочет, чтобы они льстили Ему, и что Он дозволяет 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»[320].

2. «Мое учение – не Мое, но Пославшего Меня»

[10]Но когда пришли братья Его, тогда и Он пришел на праздник не явно, а как бы тайно.

[11]Иудеи же искали Его на празднике и говорили: где Он? [12]И много толков было о Нем в народе: одни говорили, что Он добр; а дру-

---

[318] 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.

[319] *Епифаний Кипрский.* Панарион 51, 25 (GCS 31, 295).

[320] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна 48, 2 (PG 59, 271–272). Рус. пер. С. 319.

гие говорили: нет, но обольщает народ. [13]Впрочем никто не говорил о Нем явно, боясь Иудеев.

[14]Но в половине уже праздника вошел Иисус в храм и учил. [15]И дивились Иудеи, говоря: как Он знает Писания, не учившись? [16]Иисус, отвечая им, сказал: Мое учение — не Мое, но Пославшего Меня; [17]кто хочет творить волю Его, тот узнает о сем учении, от Бога ли оно, или Я Сам от Себя говорю. [18]Говорящий сам от себя ищет славы себе; а Кто ищет славы Пославшему Его, Тот истинен, и нет неправды в Нем. [19]Не дал ли вам Моисей закона? и никто из вас не поступает по закону. За что ищете убить Меня? [20]Народ сказал в ответ: не бес ли в Тебе? кто ищет убить Тебя? [21]Иисус, продолжая речь, сказал им: одно дело сделал Я, и все вы дивитесь. [22]Моисей дал вам обрезание (хотя оно не от Моисея, но от отцов), и в субботу вы обрезываете человека. [23]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? [24]Не судите по наружности, но судите судом праведным.

[25]Тут некоторые из Иерусалимлян говорили: не Тот ли это, Которого ищут убить? [26]Вот, Он говорит явно, и ничего не говорят Ему: не удостоверились ли начальники, что Он подлинно Христос? [27]Но мы знаем Его, откуда Он; Христос же когда придет, никто не будет знать, откуда Он.

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.

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 пуб-

лично 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 Мою, 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 «ибо 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 формулы, 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 неудоносимые 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 носителей. 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); «*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 узнаем из синоптических Евангелий о том, как фарисеи комментировали чудеса Иисуса: «Он изгоняет бесов силою князя бесовского» (Мф. 9:34; 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 недоумевая, 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 Израиля[321].

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, происшедшее 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 обрезывать всякого младенца мужского пола было дано Богом еще Аврааму (Быт. 17:10–13; 21:4). Оно было знаком завета между Богом и народом Израильским. Упоминая «отцов», Иисус имеет в виду Авраама и его

[321] *Carson D. A.* The Gospel according to St John. P. 317–318.

ближайших потомков — Исаака и Иакова. Именно их в еврейской традиции преимущественно называли «отцами», о чем мы имеем многочисленные свидетельства в Евангелиях, например в Мф. 3:9 и Лк. 3:8 («не думайте говорить в себе: отец у нас Авраам»); Лк. 1:52 («как говорил отцам нашим, к Аврааму и семени его до века»); Лк. 1:73 («клятву, которою 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?»).

Иисуса в данном случае интересует 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)[322]. 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 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

---

[322] *Young B. H.* Jesus the Jewish Theologian. P. 106.

нерукотворенное» (Кол. 2:11). Он лишь ссылается на заповедь обрезания как восходящую к «отцам», а не к Моисею, и на обычай, при необходимости, обрезывать по субботам как частный случай нарушения заповеди субботнего покоя.

3. «Я пришел не Сам от Себя, но истинен Пославший Меня»

[28]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. [29]Я знаю Его, потому что Я от Него, и Он послал Меня.

[30]И искали схватить Его, но никто не наложил на Него руки, потому что еще не пришел час Его.

[31]Многие же из народа уверовали в Него и говорили: когда придет Христос, неужели сотворит больше знамений, нежели сколько Сей сотворил?

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 (εἱστήκει 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.

4. «Еще недолго быть Мне с вами»

[32]Услышали фарисеи такие толки о Нем в народе, и послали фарисеи и первосвященники служителей — схватить Его. [33]Иисус же сказал им: еще недолго быть Мне с вами, и пойду к Пославшему Меня; [34]будете искать Меня, и не найдете; и где буду Я, *туда* вы не можете прийти. [35]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? [36]Что значат сии слова, которые Он сказал: будете искать Меня, и не найдете; и где буду Я, *туда* вы не можете прийти?

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 мирянами[323]. 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.

---

[323] См.: *Blinzler J.* The Trial of Jesus. P. 62–63.

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 Ἕλληνες — «греки». Термин «Еллинское рассеяние» (ἡ διασπορὰ τῶν Ἑλλήνων) буквальное 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»[324].

Есть и другое понимание: термином «Еллины» в четвертом Евангелии могли обозначаться иудеи, жившие в рассеянии и говорившие по-гречески. Так понимают это место некоторые современные толкователи[325]. 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 εἰμὶ 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 ха-

---

[324] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна 50, 3 (PG 59, 281). Рус. пер. С. 332.

[325] См., например: *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).

рактер бытия Сына Божия, Который пойдет туда, откуда пришел и где пребывал от вечности. По словам Блаженного Августина, «Иисус всегда был там, куда вернется»[326].

5. «Кто жаждет, иди ко Мне и пей»

[37]В последний же великий день праздника стоял Иисус и возгласил, говоря: кто жаждет, иди ко Мне и пей. [38]Кто верует в Меня, у того, как сказано в Писании, из чрева потекут реки воды живой. [39]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.

[40]Многие из народа, услышав сии слова, говорили: Он точно пророк. [41]Другие говорили: это Христос. А иные говорили: разве из Галилеи Христос придет? [42]Не сказано ли в Писании, что Христос придет от семени Давидова и из Вифлеема, из того места, откуда был Давид? [43]Итак произошла о Нем распря в народе.

[44]Некоторые из них хотели схватить Его; но никто не наложил на Него рук.

[45]Итак служители возвратились к первосвященникам и фарисеям, и сии сказали им: для чего вы не привели Его? [46]Служители отвечали: никогда человек не говорил так, как Этот Человек. [47]Фарисеи сказали им: неужели и вы прельстились? [48]Уверовал ли в Него кто из начальников, или из фарисеев? [49]Но этот народ невежда в законе, проклят он.

[50]Никодим, приходивший к Нему ночью, будучи один из них, говорит им: [51]судит ли закон наш человека, если прежде не выслушают его и не узнают, что он делает? [52]На это сказали ему: и ты не из Галилеи ли? рассмотри и увидишь, что из Галилеи не приходит пророк. [53]И разошлись все по домам.

Этот 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.

Первый вопрос, который возникает в связи со словами Иисуса: на какой текст Писания Он ссылается, когда говорит о том, что у верующего в Него из чрева потекут реки воды живой?

---

[326] *Августин.* Толкование на Евангелие от Иоанна 31, 9 (PL 35, 1640).

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 Завета[327] не дают ключа к пониманию того, откуда возник образ воды, вытекающей «из чрева» (ἐκ τῆς κοιλίας). Иисус либо цитирует какой-то текст, не известный нам, но известный Его слушателям, либо дает самую общую аллюзию на различные тексты Писания, в которых упоминается вода.

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)[328].

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 Христа[329].

---

[327] Например, 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.

[328] Обзор мнений древних и современных толкователей см. в: *Brown R. E.* The Gospel according to John (I–XII). P. 320–324.

[329] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна 51, 1 (PG 59, 335). Рус. пер. С. 283.

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 на Священном Писании; то, чему Он учит, не противоречит Писанию. В соответствии с толкованием Златоуста смысл текста следующий: тот, кто верует в Меня в соответствии с Писанием, у того из сердца потекут реки воды живой[330].

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 Кущей: это та жажда, утолить которую способен только Он.

Распря, которая произошла в народе после этих слов, отражает споры вокруг личности Иисуса, о которых мы узнаем 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, изначальное 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 чреда лиц, которые отказываются уверовать в Иисуса. Прежде всего это первосвя-

---

[330] Затрагивая вопрос о правильной пунктуации в данном тексте, Златоуст предвосхищает научные споры XX века по поводу правильного понимания слов «как сказано в Писании». Обзор мнений ученых см. в: *Hanson A. T.* The Prophetic Gospel. P. 99–109.

щенники 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 распри, происшедшей в народе и повторенной 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 не известно, 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 служителей: «Никогда человек не говорил так, как Этот Человек». Эти слова, в свою очередь, отражают впечатление непредвзятых слушателей на поучения 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, что́ Иисус говорил, но и ка́к 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 дождаться случая, чтобы осуществить план, который созрел у них еще до праздника Поставления 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 все по домам» (Ин. 7:53). Эта фраза отсутствует в большинстве древних греческих рукописей, в которых отсутствует также рассказ о женщине, взятой в прелюбодеянии (Ин. 8:1–12). О причинах отсутствия данного рассказа в древних рукописях будет сказано ниже.



ГЛАВА 8

1. Женщина, взятая в прелюбодеянии

[1]Иисус же пошел на гору Елеонскую. [2]А утром опять пришел в храм, и весь народ шел к Нему. Он сел и учил их.

[3]Тут книжники и фарисеи привели к Нему женщину, взятую в прелюбодеянии, и, поставив ее посреди, [4]сказали Ему: Учитель! эта женщина взята в прелюбодеянии; [5]а Моисей в законе заповедал нам побивать таких камнями: Ты что скажешь? [6]Говорили же это, искушая Его, чтобы найти что-нибудь к обвинению Его. Но Иисус, наклонившись низко, писал перстом на земле, не обращая на них внимания. [7]Когда же продолжали спрашивать Его, Он, восклонившись, сказал им: кто из вас без греха, первый брось на нее камень. [8]И опять, наклонившись низко, писал на земле. [9]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.

[10]Иисус, восклонившись и не видя никого, кроме женщины, сказал ей: женщина! где твои обвинители? никто не осудил тебя? [11]Она отвечала: никто, Господи. Иисус сказал ей: и Я не осуждаю тебя; иди и впредь не греши.

«Иисус же пошел на гору Елеонскую»

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 отнесе-

но к последним дням земной жизни Иисуса, после Его последнего торжественного входа в Иерусалим, тогда как в данном случае действие должно происходить на празднике Кущей или после него, но, во всяком случае, до торжественного входа в Иерусалим.

Термин «книжники», характерный для синоптических Евангелий, не встречается в Евангелии от Иоанна нигде, кроме настоящего отрывка.

Наличие в рассказе упоминаний о горе Елеонской и о книжниках, по мнению Р. Брауна[331], служит косвенным свидетельством в пользу авторства Луки. Однако Н. Тимминс обращает внимание на то, что фраза ἄγουσιν δὲ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι γυναῖκα (букв. «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 — букв. «итак, собрали первосвященники и фарисеи совет»), Ин. 11:57 (δεδώκεισαν δὲ οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι ἐντολὰν — букв. «дали же архиереи и фарисеи указание»), Ин. 18:18 (εἱστήκεισαν δὲ οἱ δοῦλοι καὶ οἱ ὑπηρέται ἀνθρακιὰν — букв. «разожгли же рабы и служители огонь»). Эти параллели, по мнению ученого, свидетельствуют в пользу авторства Иоанна[332]. Отметим, что в некоторых рукописях вместо «книжники и фарисеи» стоит «первосвященники и фарисеи» (οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι)[333]: это еще более приближает фразеологию рассказа к словоупотреблению Евангелия от Иоанна.

«Тут книжники и фарисеи привели к Нему женщину… »

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.

---

[331] *Brown R. E.* The Gospel according to John (I–XII). P. 333.

[332] *Timmins N. G.* Variation in Style in the Johannine Literature. P. 47.

[333] *Aland K.* Synopsis quattuor Evangeliorum. P. 325.

Наиболее веские аргументы против каноничности рассказа[334] 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 вв.), 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 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. 21:38[335]. 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 Иоанну[336].

Как отмечает Мецгер, рассказ не был знаком ни одному из греческих Отцов и учителей Церкви первого и начала второго веков, в том числе тем, кто оставили полные комментарии на четвертое Евангелие (Ориген в III в., Иоанн Златоуст в IV в.) или его пересказ (Нонн Панополитанский в V в.). 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

---

[334] См.: *Мецгер Б.* Текстология Нового Завета. С. 219–221.

[335] *Он же.* Текстология Нового Завета. С. 220.

[336] *Brown R. E.* The Gospel according to John (I–XII). P. 336.

XII века, однако и он утверждал, что точные списки Евангелия его не содержат[337].

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 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.

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"»[338]. Вероятнее всего, речь идет именно об этом эпизоде. Ссылка на него имеется также в «Апостольских постановлениях» (Didascalia apostolorum), 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"»[339]. В IV веке на рассказ ссылается Дидим Слепец:

---

[337] *Мецгер Б.* Текстология Нового Завета. С. 219–220.

[338] *Евсевий Кесарийский.* Церковная история 3, 39, 17 (GCS 9, 292). «Евангелие евреев» (или «Евангелие от евреев») — новозаветный апокриф, считавшийся священной книгой секты эвионитов.

[339] Апостольские постановления 2, 24 (SC 320, 226).

> 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 несогрешившим, 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 ее[340].

Рассказ был известен западным Отцам — Блаженному Иерониму, Амвросию Медиоланскому, Блаженному Августину[341]. В «Письме к Студию» Амвросий цитирует Ин. 8:7–11 дословно, а остальные стихи пересказывает[342]. 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 греческих[343]. Августин подробно комментирует рассказ в своем толковании на Евангелие от Иоанна и упоминает о нем в трактате «Против прелюбодеев»[344].

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.

Предположить, что кто-то «досочинил» эту историю в III или IV веке, невозможно, поскольку она резко контрастиру-

---

[340] *Дилим Слепец.* Толкование на Екклесиаста (Kommentar zum Ecclesiastes. S. 223).

[341] См.: *O'Loughlin T.* A Woman's Plight and the Western Fathers. P. 87–99.

[342] *Амвросий Медиоланский.* Письмо к Студию (PL 16, 1041).

[343] *Иероним.* Диалог против пелагиан 2, 17 (PL 23, 553).

[344] *Августин.* Толкование на Евангелие от Иоанна, 33, 4–6 (PL 35, 1648–1650); Против прелюбодеев 2, 7 (PL 40, 474).

ет с покаянной дисциплиной Церкви этого 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»[345].

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 судите 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 судите по наружности, но судите 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).

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

---

[345] *Августин.* Против прелюбодеев 2, 7 (PL 40, 474).

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 попранном человеческом достоинстве.

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» (κατειλημμένη) означает, что женщина была застигнута вместе с мужчиной на месте преступления. На это же указывают 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 уповало 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 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).

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 искусить 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 вглядеться в собственные глубины, выявить собственное несовершенство, задуматься о своих недостатках. 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».

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 бревна в твоем глазе не чувствуешь? Или как скажешь брату твоему: «дай, я выну сучок из глаза твоего», а вот, в твоем 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 (ἑνὸς ἑκάστου αὐτῶν τὰς ἁμαρτίας)»[346]. 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 оставленными...» (Иер. 22:29–30)[347]. Высказывают и иные предположения относительно того, что Иисус мог писать на песке[348]. Вполне вероятно, впрочем, что Иисус не писал ничего конкретного, а просто чертил линии на земле, размышляя о том, что происходило вокруг Него, или обдумывая ответ фарисеям. Блаженный Августин толкует эту деталь аллегорически: закон Моисеев был написан перстом Божиим на каменных

---

[346] *Aland K.* Synopsis quattuor Evangeliorum. P. 325.

[347] *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 עֲרִירִי ʿărîrî, стоящее в оригинальном тексте Иер. 22:30, имеет оба этих значения.

[348] Краткий обзор мнений см., в частности, в: *Scott J. M.* On the Trial of a Good Story. P. 62–65.

скрижалях для тех, у кого сердце было ожесточено; Господь пишет перстом на земле, потому что ожидает плодов[349].

Слова «пусть первым бросит в нее камень» могут быть скрытой аллюзией на роль свидетелей, как она описана в законе Моисеевом: при приведении в исполнение смертного приговора через побиение 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 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.

Вырывая женщину из рук мужчин, готовых забросать ее камнями, Иисус не только спасает ее жизнь, восстанавливает ее честь и достоинство: 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,

---

[349] *Августин.* Толкование на Евангелие от Иоанна 33, 5 (PL 35, 1649).

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 ему полную противоположность.

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, 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)»[350].

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 божественном 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 вожделений, исполню пожелания своей души. Почему это? Потому, что Бог милосерд, Бог благ, Бог кроток (mansuetus)». Сии подвергаются опасности

[350] *Августин.* Толкование на Евангелие от Иоанна. Трактат 33, 6 (PL 35, 1650).

через надежду. Через отчаяние же — те, кто, впав 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] они [сами] чрезвычайно страшны. Этих губит отчаяние, тех — надежда[351].

2. «Я знаю, откуда пришел»

[12]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.

[13]Тогда фарисеи сказали Ему: Ты Сам о Себе свидетельствуешь, свидетельство Твое не истинно. [14]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. [15]Вы судите по плоти; Я не сужу никого. [16]А если и сужу Я, то суд Мой истинен, потому что Я не один, но Я и Отец, пославший Меня. [17]А и в законе вашем написано, что двух человек свидетельство истинно. [18]Я Сам свидетельствую о Себе, и свидетельствует о Мне Отец, пославший Меня. [19]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.

[20]Сии слова говорил Иисус у сокровищницы, когда учил в храме; и никто не взял Его, потому что еще не пришел час Его.

В 8-й главе 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.

---

[351] *Августин.* Толкование на Евангелие от Иоанна. Трактат 33, 8 (PL 35, 1651).

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 Сам свидетельствую о Себе»

Тема свидетельства Иисуса о Самом Себе продолжает разговор, начатый в 5-й главе. 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 Книги Второзаконие: «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 согрешит: 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 — Своем Отце и 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 вечно присущего Ему Сына, Которые вдвоем свидетельствуют об Иисусе как Сыне Человеческом[352].

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 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, Иисус 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

[352] *Charlier J. -P.* L'exégèse johannique d'un précepte légal. P. 514.

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 на внешнее поведение человека, но 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 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 εἴδω, переведенный как «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 (ἑωράκατε) Его» (Ин. 14:7).

В беседе с Филиппом глаголы γινώσκω («знать») и ὁράω («видеть», «быть зрячим», «созерцать») выполняют те же функции, что глагол εἴδω («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, но 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.

«Сии слова говорил Иисус у сокровищницы»

Сокровищница храма находилась внутри Двора 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» (Лк. 13:41–42).

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.

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 изло-

жении присутствуют четыре основных темы: 1) Иисус — свет миру; 2) Иисус свидетельствует о Самом Себе; 3) Иисус говорит о Своей судебной власти; 4) Иисус говорит о Своем Отце.

3. «От начала Сущий»

[21]Опять сказал им Иисус: Я отхожу, и будете искать Меня, и умрете во грехе вашем. Куда Я иду, *туда* вы не можете прийти.

[22]Тут Иудеи говорили: неужели Он убьет Сам Себя, что говорит: «куда Я иду, вы не можете прийти»? [23]Он сказал им: вы от нижних, Я от вышних; вы от мира сего, Я не от сего мира. [24]Потому Я и сказал вам, что вы умрете во грехах ваших; ибо если не уверуете, что это Я, то умрете во грехах ваших.

[25]Тогда сказали Ему: кто же Ты? Иисус сказал им: от начала Сущий, как и говорю вам. [26]Много имею говорить и судить о вас; но Пославший Меня есть истинен, и что Я слышал от Него, то и говорю миру.

[27]Не поняли, что Он говорил им об Отце.

[28]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. [29]Пославший Меня есть со Мною; Отец не оставил Меня одного, ибо Я всегда делаю то, что Ему угодно.

[30]Когда Он говорил это, многие уверовали в Него.

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.

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 ἄνω), 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 в 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 «Агнца Божия, Который берет на Себя грех мира» (Ин. 1:21). 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 арамейский[353] оригинал мог за ним стоять. Прежде все-

---

[353] О ветхозаветной основе этих выражений см. в: *Schreiner T. R.* The King in His Beauty. P. 516–519.

го следует рассмотреть слова: «Если не уверуете, что это Я». Греческий текст здесь содержит словосочетание ἐγώ εἰμι (букв. «Я есмь»), которое, как мы отметили при рассмотрении беседы Иисуса с самарянкой, по значению соотвутствует священному имени Божию יהוה Yahwē (Яхве, Иегова), переводимому как «Я есмь», или «Я есмь Сущий». Вполне вероятно, что 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 ἐγώ εἰμι 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 этих случаях ἐγώ εἰμι не является греческим эквивалетном священного имени Божия. Иное дело — когда ἐγώ εἰμι 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. 8:48)
>
> 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 ἐγώ εἰμι может быть эквивалентом еврейского יהוה Yahwē («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 (ἐγώ εἰμι)» (Мк. 13:5–6; 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 только Он.

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 (ἐγώ εἰμι)», 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 Писания[354].

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 нисколько не внимаете словам Моим»[355].

---

[354] См.: *Rico C.* Jn 8:25 au risque de la philologie. P. 596–627.

[355] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна 53, 1 (PG 59, 293). Рус. пер. 348.

Смысл интересующей нас фразы зависит от понимания выражения τὴν ἀρχήν, 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 должен означать: «От начала»[356]. 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 ὑψόω, означающий «возносить», «возвышать», «воздвигать». Этот же глагол был употреблен в беседе с Никодимом: «И как Моисей вознес змию в пустыне, так должно вознесену 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.

«Отец не оставил Меня одного» — эти слова тоже звучат как пророчество о крестной смерти. Когда Сын Божий будет

---

[356] *Caragounis Ch.* What Did Jesus Mean by τὴν ἀρχήν in John 8:25? P. 129–47.

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.

4. «Прежде нежели был Авраам, Я есмь»

31Тогда сказал Иисус к уверовавшим в Него Иудеям: если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики, 32и познаете истину, и истина сделает вас свободными. 33Ему отвечали: мы семя Авраамово и не были рабами никому никогда; как же Ты говоришь: сделаетесь свободными? 34Иисус отвечал им: истинно, истинно говорю вам: всякий, делающий грех, есть раб греха. 35Но раб не пребывает в доме вечно; сын пребывает вечно. 36Итак, если Сын освободит вас, то истинно свободны будете. 37Знаю, что вы семя Авраамово; однако ищете убить Меня, потому что слово Мое не вмещается в вас. 38Я говорю то, что видел у Отца Моего; а вы делаете то, что видели у отца вашего.

39Сказали Ему в ответ: отец наш есть Авраам. Иисус сказал им: если бы вы были дети Авраама, то дела Авраамовы делали бы. 40А теперь ищете убить Меня, Человека, сказавшего вам истину, которую слышал от Бога: Авраам этого не делал. 41Вы делаете дела отца вашего. На это сказали Ему: мы не от любодеяния рождены; одного Отца имеем, Бога. 42Иисус 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. 43Почему вы не понимаете речи Моей? Потому что не можете слышать слова Моего. 44Ваш 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. 45А как Я истину говорю, то не верите Мне. 46Кто из вас обличит Меня в неправде? Если же Я говорю истину, почему вы не верите Мне? 47Кто от Бога, тот слушает слова Божии. Вы потому не слушаете, что вы не от Бога.

[48]На это Иудеи отвечали и сказали Ему: не правду ли мы говорим, что Ты Самарянин и что бес в Тебе? [49]Иисус отвечал: во Мне беса нет; но Я чту Отца Моего, а вы бесчестите Меня. [50]Впрочем Я не ищу Моей славы: есть Ищущий и Судящий. [51]Истинно, истинно говорю вам: кто соблюдет слово Мое, тот не увидит смерти вовек.

[52]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. [53]Неужели Ты больше отца нашего Авраама, который умер? и пророки умерли: чем Ты Себя делаешь? [54]Иисус отвечал: если Я Сам Себя славлю, то слава Моя ничто. Меня прославляет Отец Мой, о Котором вы говорите, что Он Бог ваш. [55]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. [56]Авраам, отец ваш, рад был увидеть день Мой; и увидел и возрадовался.

[57]На это сказали Ему Иудеи: Тебе нет еще пятидесяти лет, — и Ты видел Авраама? [58]Иисус сказал им: истинно, истинно говорю вам: прежде нежели был Авраам, Я есмь.

[59]Тогда взяли каменья, чтобы бросить на Него; но Иисус скрылся и вышел из храма, пройдя посреди них, и пошел далее.

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 всё 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»

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 в начале 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 непримиримых 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, исходившим 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, происшедшее 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» (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 веру[357]. Этим и объясняется их агрессивность.

---

[357] См., в частности: *Griffith T.* The Jews Who Had Believed in Him. P. 183–187.

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 говорили ранее, 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).

Тем не менее нам представляется гораздо более убедительным такое понимание, при котором среди собеседников Иисуса просматриваются разные группы. Выше 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.

«Если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики»

Нередко, беседуя 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 которые 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 говорили выше, термин «иудеи» в четвертом Евангелии чаще всего применяется по отношению к оппонентам Иисуса и в таком случае синонимичен выражению «книжники и фарисеи», употребляемому синоптиками.

«Знаю, что вы семя Авраамово»

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 беседы[358]. 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).

---

[358] *Ashton J.* Understanding the Fourth Gospel. P. 87.

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 своего отца, 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.

Настойчивость, с которой иудеи заявляли о себе как о семени Авраама, объясняется тем, что именно с этим представлением связывались их основные национальные, политические и религиозные амбиции. Благословение, которое Бог дал Аврааму, вмещает в себя все эти аспекты: «Я благословляя благословлю тебя и умножая умножу семя твое, как звезды небесные и как песок на берегу моря; и овладеет семя твое городами врагов своих; и благословятся в семени твоем 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. Одна из них — тема свободы. Иисус определяет свободу не как политическое, а как духовное понятие: Он го-

ворит 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 Божием; 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).

«Ваш отец диавол»

Заявление «ваш отец диавол» — самое сильное оскорбление, которое могло быть нанесено иудеям[359]. Они находят адекватный ответ, полагая, что нет ничего более оскорбительного, чем назвать иудея самарянином. Дважды они бросают Ему обвинение: «бес в Тебе» (δαιμόνιον 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 злому 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? Или, может быть,

---

[359] Об этой формуле см., в частности: *Von Wahlde U. C.* "You Are of Your Father the Devil" in its Context. P. 423–443; *Motyer S.* Your Father the Devil? P. 183–198.

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 ехидниными (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 обоего 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 объяснения 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, всё 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?

Противопоставление истины и лжи — одна из важнейших тем рассматриваемой беседы. 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 узнаем 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).

«Авраам умер и пророки»

Высказывание иудеев о том, что Авраам умер и пророки, ведет Иисуса к теме бессмертия, которую Он развивает в полемической тональности. Речь идет, разумеется, не о бессмертии физическом, как то представляется фарисеям. 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: «Ядущий 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.

«Если Я Сам Себя славлю, то слава Моя ничто»

Еще одна важная тема беседы — 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 способно отразить богатство содержания, вкладываемое в еврейский термин כבוד kāḇôḏ. 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 наполняет скинию завета (Исх. 40:34–35); оно же является 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. Будучт неотделимой от славы Отца, она является общей для Отца и Сына.

«Прежде нежели был Авраам, Я есмь»

Вечное бытие Сына Божия — последняя 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)[360], видимо, 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. 8:48). 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 месте[361], эта форма могла быть аллюзией на еврейское אהיה ʾehyē, 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 אהיה אשר אהיה ʾehyē ʾăšer ʾehyē (по Синодальному переводу: «Я есмь Сущий», букв. «Я есмь Тот, Кто Я есмь») предлагали искать эквивалент словосочетанию ἐγώ εἰμι[362].

Следует оговориться, что точный еврейский эквивалент греческого ἐγώ εἰμι нам неизвестен. Помимо вышеупомянутых, ученые предлагали другие варианты, например אני הוא ʾănî hû' («Я есмь»)[363]. Это и похожие словосочетания, встречающееся в Книге пророка Исаии[364], 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 передается через формулу ἐγώ εἰμι («Я есмь»). Имя אני הוא ʾănî hû' в иудаизме времен Второго храма воспринималось как одна из замен имени יהוה Yahwē, которое запрещалось произносить. По некоторым дан-

---

[360] См.: *Aland K.* Synopsis quattuor Evangeliorum. P. 329.

[361] *Иларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос. Жизнь и учение. Кн. III: Чудеса Иисуса. С. 410, 411.

[362] *Odeberg H.* The Fourth Gospel. P. 309.

[363] См.: *Dodd C. H.* The Interpretation of the Fourth Gospel. P. 93–96.

[364] А именно в той ее части, которую в современной библейской критике принято называть «Второисаией» (Ис. 40–55).

ным, оно торжественно возглашалось, в частности в процессиях на празднике Кущей[365].

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 ἐγώ εἰμι («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.

---

[365] *Dodd C. H.* The Interpretation of the Fourth Gospel. P. 349–350.



ГЛАВА 9

1. Исцеление слепорожденного

[1]И, проходя, увидел человека, слепого от рождения. [2]Ученики Его спросили у Него: Равви! кто согрешил, он или родители его, что родился слепым? [3]Иисус отвечал: не согрешил ни он, ни родители его, но *это для того*, чтобы на нем явились дела Божии. [4]Мне должно делать дела Пославшего Меня, доколе есть день; приходит ночь, когда никто не может делать. [5]Доколе Я в мире, Я свет миру. [6]Сказав это, Он плюнул на землю, сделал брение из плюновения и помазал брением глаза слепому, [7]и сказал ему: пойди, умойся в купальне Силоам, что значит: посланный. Он пошел и умылся, и пришел зрячим.

История исцеления слепорожденного занимает в 9-й главе Евангелия от Иоанна сравнительно небольшое пространство: всего семь стихов (1–7). Однако оставшаяся часть главы (стихи 8–41) является прямым продолжением этой истории. Таким образом, собственно рассказ о чуде занимает около 1/6 данной главы: всё остальное — это богословский комментарий к нему.

«И, проходя, увидел человека, слепого от рождения»

В Евангелиях упомянуты многие случаи исцелений от слепоты. Два похожих случая возвращения Иисусом зрения двум слепцам мы встречаем в Евангелии от Матфея (Мф. 9:27–31 и Мф. 20:34). Матфей также упоминает об исцелении бесноватого слепого и немого (Мф. 12:22). Марк рассказывает об исцелениях безымянного слепого в Вифсаиде (Мк. 8:22–26) и Вартимея в Иерихоне (Мк. 10:46–52). То же исцеление в Иерихоне описано у Луки (Лк. 18:35–43). И Матфей, и Лука упоминают об исцелении Иисусом *многих* слепых (Мф. 15:31; 21:14; Лк. 7:21).

Однако только в Евангелии от Иоанна рассказывается об исцелении человека, слепого «от рождения». В других случаях мы не знаем никаких подробностей о слепых, которых исцеляет Иисус: от рождения ли они были слепыми или стали таковыми на каком-то этапе своей жизни, и если да, то по какой причине. Можно предположить, что слепой, описываемый Иоанном, — единственный слепорожденный из всех упоминаемых в Евангелиях слепцов. Поэтому рассказанная Иоанном история имеет особый смысл, отраженный в восторженных словах самого исцеленного: «От века не слыхано, чтобы кто отверз очи слепорожденному» (Ин. 9:32).

«Кто согрешил, он или родители его, что родился слепым?»

Вопрос учеников отражает распространенное в иудейской традиции представление о том, что болезнь человека может быть наказанием за грехи его родителей или предков. Отчасти это представление базируется на словах из Книги Исход о том, что Бог «наказывает детей за вину отцов до третьего и четвертого рода» (Исх. 20:5; 34:7; Числ. 14:18). Однако чтобы правильно понять смысл этих слов, их следует рассматривать внутри того контекста, в каком они произносились. А контекстом была вторая заповедь закона Моисеева, касающаяся запрета на идолопоклонство:

> Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли; не поклоняйся им и не служи им, ибо Я Господь, Бог твой, Бог ревнитель, наказывающий детей за вину отцов до третьего и четвертого рода, ненавидящих Меня, и творящий милость до тысячи родов любящим Меня и соблюдающим заповеди Мои (Исх. 20:4–6; Втор. 5:8–10).

Из текста следует, что за грехи одного поколения расплачиваются следующие поколения, так же как и благословение Божие передается от одного поколения к другому. Как это часто бывает в Ветхом Завете, речь не идет о личной судьбе тех или иных людей: речь идет о судьбе всего народа («дети» и «отцы» в данном случае — коллективные наименования, указывающие на разные поколения).

Индивидуализм вообще не характерен для библейского восприятия мира и человека. С точки зрения Библии, человек не изолированный индивидуум, а часть целого: семьи, рода, народа, человечества. Люди связаны между собою многочисленными незримыми нитями, протягивающимися в том числе от одного поколения к другому. У каждого поколения есть свое наследие — доброе и дурное. Не случайно Иисус обличал Своих современников, книжников и фарисеев, за то, что они повторяют дела своих отцов. Логику этих обличений нелегко понять людям, воспитанным на представлении о том, что каждый человек отвечает только за самого себя:

> Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что строите гробницы пророкам и украшаете памятники праведников, и говорите: если бы мы были во дни отцов наших, то не были бы сообщниками их в пролитии крови пророков; таким образом вы сами против себя свидетельствуете, что вы сыновья тех, которые избили пророков; дополняйте же меру отцов ваших (Мф. 23:29–32).

В этих словах в полной мере отражено представление о том, что вина отцов переносится на детей; однако происходит это лишь в том случае, если дети повторяют грехи отцов. Каждое новое поколение, сделав выбор в пользу добра, может сбросить с себя груз ответственности за зло, полученный в наследство от предков.

Вопрос учеников о причине, по которой человек родился слепым, вполне укладываясь в границы мировоззрения, сформированного под воздействием иудейской традиции, в то же время отражает универсальный вопрос о смысле страданий — вопрос, которым рано или поздно задается всякий человек, к какому бы народу он ни принадлежал, в какую эпоху ни жил. Кто виноват в том, что человек болеет, страдает, что он рождается с теми или иными физическими недостатками? Многие философские системы и течения пытались найти ответ на этот вопрос.

«Не согрешил ни он, ни родители его»

Однако Иисус переводит внимание учеников с вопроса «кто виноват?» на вопрос: «что делать?». Наличие в мире неравен-

ства, в том числе врожденного, и того, что по человеческим меркам кажется несправедливостью, для Иисуса — не повод к философским рассуждениям, а призыв к действию. Он отвечает ученикам коротко: чтобы понять причину болезни, вовсе не обязательно искать виноватого; виноватых может и не быть; болезнь может быть следствием того, что Бог особым образом отметил человека, чтобы явить на нем Свои дела.

В данном случае под «делами Божиими» понимается исцеление, которое Иисус намерен совершить. Но тот факт, что человек родился слепым, тоже относится к категории дел Божиих. Господь не только «умерщвляет и оживляет, низводит в преисподнюю и возводит... делает нищим и обогащает, унижает и возвышает» (1 Цар. 2:6–7): в Его власти также послать человеку болезнь и освободить его от нее. Именно такой случай мы имеем в истории библейского Иова, которого Бог подверг испытаниям, в том числе тяжелой болезни, чтобы на нем явились дела Божии. Как мы видели, Иов прекрасно понимает, Кто послал ему болезнь и от Кого ждать исцеления.

«Мне должно делать дела Пославшего Меня, доколе есть день»

В следующих словах Иисуса содержится предсказание о Его смерти: слова «доколе есть день» указывают на оставшееся время Его земной жизни, а слова «придет ночь» указывают на Его страдание и смерть. Похожее и по форме, и по смыслу предсказание мы находим в Евангелии от Матфея: «Могут ли печалиться сыны чертога брачного, пока с ними жених? Но придут дни, когда отнимется у них жених...» (Мф. 9:15). В Евангелии от Луки Иисус говорит: «Се, изгоняю бесов и совершаю исцеления сегодня и завтра, и в третий день кончу» (Лк. 13:32). Иисусу было присуще острое сознание того, что Ему отпущено на земле лишь краткое время, и Он неоднократно намекал и прямо говорил об этом ученикам.

Терминологию дня и ночи Иисус использовал и в других случаях, а именно — в загадочных, не понятых учениками словах, сказанных по случаю болезни Лазаря: «Не двенадцать ли часов во дне? кто ходит днем, тот не спотыкается, потому что видит свет мира сего; а кто ходит ночью, спотыкается, потому что нет света с ним» (Ин. 11:9–10). И в случае с Лазарем, и в эпизоде со слепорожденным термины «день» и «ночь» име-

ют одинаковую смысловую нагрузку. Их следует понимать в контексте того богословия света, которое пронизывает Евангелие от Иоанна от начала до конца.

В словах Иисуса о дне и ночи под днем можно понимать время Его земной жизни, 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 веровать 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: «что нам делать, чтобы творить дела Божии», — Он отвечает: «вот дело Божие, чтобы вы веровали в Того, Кого Он послал» (Ин. 6:29). 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 повиноваться[366].

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 частице «чтобы» (ἵνα) надо видеть указание не на цель, а на следствие: «не для того, конечно, пришел Христос, чтобы видящие были слепы»[367]. Его

---

[366] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна 56, 2 (PG 59, 308). Рус. пер.: С. 368–369.

[367] Там же 56, 1–2 (PG 59, 307). Рус. пер. С. 367.

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).

«Доколе Я в мире, Я свет миру»

Тема света — лейтмотив всего Евангелия от Иоанна. Термин «свет» применяется в нем и к Иисусу, и к Богу. Четвертое Евангелие начинается целой серией утверждений о Слове Божием как свете: «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). Далее 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). В храме Иерусалимском Иисус говорит народу: «Я свет миру; кто последует за Мною, тот не будет ходить во тьме, но будет иметь свет жизни» (Ин. 8:12). За шесть дней до Своей последней Пасхи Иисус скажет: «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... Я свет пришел в мир, чтобы всякий верующий в Меня не оставался во тьме» (Ин. 12:35–36, 46).

В этом мире свету противостоит тьма, дню — ночь, добру — зло, жизни — смерть, истине — ложь, вере — неверие. Иисус является носителем света, Его противники, напротив, олицетворяют тьму. Именно в контексте данного противопоставления следует понимать историю исцеления слепорожденного, которая является мощным подтверждением того, что́ Иисус говорит о Себе. Объявив, что Он есть свет, Он затем обращается к слепорожденному и дарует ему зрение.

«Пойди, умойся в купальне Силоам»

Способ, при помощи которого Иисус исцеляет слепорожденного, отчасти напоминает тот, который описывается у Марка в истории исцеления Вартимея (Мк. 10:46–52). Там Иисус плюет на глаза слепого, здесь Он плюет на землю и де-

лает «брение из плюновения», то есть смесь из слюны и земли. Этим импровизированным составом Он помазывает глаза слепого. Однако исцеление наступает не сразу. Иисус отправляет слепого на купальню Силоам, и зрение возвращается к нему там — после погружения в воду.

Воды Силоама, «текущие тихо», упоминаются в Книге пророка Исаии (Ис. 8:6). Силоамская купель представляла собой резервуар, в который стекали воды из источника Гихон, расположенного на юго-востоке Иерусалима, в Кедронской долине. По приказу царя Езекии от этого источника был прорублен полукилометровый тоннель к Силоамскому пруду (4 Цар. 20:20). Вода Силоама использовалась в церемониальных целях (в праздник Кущей ее торжественно возливали на жертвенник храма), а также для ритуальных омовений. Возможно, вода Силоамской купели имела репутацию целительной, подобно воде купели Вифезда, о которой упоминается в связи с исцелением расслабленного в том же Евангелии (Ин. 5:2).

Почему Иисус не сразу исцелил слепого, а отправил его к купальне? Чтобы ответить на этот вопрос, мы должны вновь вспомнить, что Иисус совсем не всегда исцелял людей сразу: иногда Он делал это в несколько этапов, причем исцеление могло произойти уже не в Его присутствии (Лк. 17:14). Возможно, Он поступал так, чтобы чудо не получило огласки; возможно, по какой-то иной причине. Можно указать также на типологическое сходство способа, при помощи которого Иисус исцелил слепорожденного, с тем, который использовал пророк Елисей для исцеления Неемана Сириянина: тот был послан омыться в Иордане, и после семикратного омовения с него сошла проказа (4 Цар. 5:10–14).

Рассматриваемый эпизод имеет прямое отношение к еще одной важной богословской теме Евангелия от Иоанна — воды как источника жизни. Эта тема, проходящая красной нитью через начальные главы четвертого Евангелия[368], с наибольшей полнотой раскрывается в беседах с Никодимом и самарянкой. В первой из бесед Иисус говорит о рождении от воды и Духа, то есть о крещении (Ин. 3:5). Во второй беседе, происходящей у колодца, Он использует символ воды для рас-

[368] *Lightfoot R. H.* St. John's Gospel. P. 121.

крытия темы вечной жизни, источником которой является Он Сам: «Всякий, 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» (Ин. 4:13–14).

Не случайно уже в ранней Церкви история исцеления слепорожденного рассматривалась как один из прообразов крещения. Сохранилось девять изображений этого сюжета на фресках раннехристианских катакомб. Чтение данного отрывка из Евангелия от Иоанна входило в круг чтений, предшествовавших совершению таинства крещения над оглашенными[369].

Как и в случае с одним из десяти исцелившихся прокаженных (Лк. 17:15–19), бывший слепой возвращается обратно. Слова «пришел зрячим» не указывают, куда именно пришел слепой: к Иисусу или на то место, где он обычно находился. Следующая его встреча с Иисусом станет увенчанием его спора с иудеями, описанного Евангелистом тщательно и подробно.

2. Исцеленный и иудеи

[8]Тут соседи и видевшие прежде, что он был слеп, говорили: не тот ли это, который сидел и просил милостыни? [9]Иные говорили: это он, а иные: похож на него. Он же говорил: это я. [10]Тогда спрашивали у него: как открылись у тебя глаза? [11]Он сказал в ответ: Человек, называемый Иисус, сделал брение, помазал глаза мои и сказал мне: пойди на купальню Силоам и умойся. Я пошел, умылся и прозрел. [12]Тогда сказали ему: где Он? Он отвечал: не знаю.

[13]Повели сего бывшего слепца к фарисеям. [14]А была суббота, когда Иисус сделал брение и отверз ему очи. [15]Спросили его также и фарисеи, как он прозрел. Он сказал им: брение положил Он на мои глаза, и я умылся, и вижу. [16]Тогда некоторые из фарисеев говорили: не от Бога Этот Человек, потому что не хранит субботы. Другие говорили: как может человек грешный творить такие чудеса? И была между ними распря. [17]Опять говорят слепому: ты что скажешь о Нем, потому что Он отверз тебе очи? Он сказал: это пророк.

---

[369] *Brown R. E.* The Gospel according to John (I–XII). P. 380–381.

[18]Тогда Иудеи не поверили, что он был слеп и прозрел, доколе не призвали родителей сего прозревшего [19]и спросили их: это ли сын ваш, о котором вы говорите, что родился слепым? как же он теперь видит? [20]Родители его сказали им в ответ: мы знаем, что это сын наш и что он родился слепым, [21]а как теперь видит, не знаем, или кто отверз ему очи, мы не знаем. Сам в совершенных летах; самого спросите; пусть сам о себе скажет. [22]Так отвечали родители его, потому что боялись Иудеев; ибо Иудеи сговорились уже, чтобы, кто признает Его за Христа, того отлучать от синагоги. [23]Посему-то родители его и сказали: он в совершенных летах; самого спросите.

[24]Итак, вторично призвали человека, который был слеп, и сказали ему: воздай славу Богу; мы знаем, что Человек Тот грешник. [25]Он сказал им в ответ: грешник ли Он, не знаю; одно знаю, что я был слеп, а теперь вижу. [26]Снова спросили его: что сделал Он с тобою? как отверз твои очи? [27]Отвечал им: я уже сказал вам, и вы не слушали; что еще хотите слышать? или и вы хотите сделаться Его учениками? [28]Они же укорили его и сказали: ты ученик Его, а мы Моисеевы ученики. [29]Мы знаем, что с Моисеем говорил Бог; Сего же не знаем, откуда Он. [30]Человек *прозревший* сказал им в ответ: это и удивительно, что вы не знаете, откуда Он, а Он отверз мне очи. [31]Но мы знаем, что грешников Бог не слушает; но кто чтит Бога и творит волю Его, того слушает. [32]От века не слыхано, чтобы кто отверз очи слепорожденному. [33]Если бы Он не был от Бога, не мог бы творить ничего. [34]Сказали ему в ответ: во грехах ты весь родился, и ты ли нас учишь? И выгнали его вон.

[35]Иисус, услышав, что выгнали его вон, и найдя его, сказал ему: ты веруешь ли в Сына Божия? [36]Он отвечал и сказал: а кто Он, Господи, чтобы мне веровать в Него? [37]Иисус сказал ему: и видел ты Его, и Он говорит с тобою. [38]Он же сказал: верую, Господи! И поклонился Ему.

История распадается на пять эпизодов, выделенных нами при помощи абзацев. В первом эпизоде бывший слепой беседует с окружающими, в третьем его родители беседуют с фарисеями. Второй и четвертый содержат описание его полемики с фарисеями. Наконец, в пятом он снова встречает Иисуса. Всё повествование, за исключением третьего эпизода, в котором бывший слепой упоминается, но не присутствует лично, представляет собой детально прописанную историю постепенного и последовательного освобождения бывшего слепого от духовной слепоты.

Вначале, общаясь с соседями, он лишь констатирует факт исцеления, рассказывая о том, как оно произошло. Он не дает этому факту никакой интерпретации. Того, Кто совершил исцеление, он обозначает словами: «Человек, называемый Иисус». Он не знает этого Человека, не может ответить, где Он.

Затем слепой оказывается перед фарисеями, которым в ответ на их вопрос повторяет всю историю своего исцеления. Они вступают в спор между собой: одни говорят, что этот Человек не от Бога, потому что нарушает субботу; другие спрашивают: как может грешник творить такие чудеса? Когда бывшего слепого спрашивают, что он думает об исцелившем его, он отвечает кратко и емко: «это пророк». Здесь мы уже имеем определенную, четко заявленную позицию. Она еще далека от исповедания Иисуса Сыном Божиим, но уже совсем не похожа на то, что бывший слепой говорил окружающим. Свою позицию он формулирует, ясно сознавая, что она придется не по вкусу собеседникам.

Следующий эпизод интересен тем, что показывает, на каком фоне развивалась полемика бывшего слепого с фарисеями, а также, из какой семьи он вышел. Здесь появляются те самые родители, о которых ученики спрашивали Иисуса — не они ли виноваты в том, что человек родился слепым. Они полностью дистанцируются от произошедшего, дважды произносят: «не знаем», «не знаем», подчеркивая свою полную непричастность к инциденту.

В четвертом эпизоде фарисеи занимают более твердую позицию. Между ними больше нет споров, они «знают», что Человек Тот грешник. Откуда они это знают? Из того, что Он нарушает субботу, и из того, что Он не похож на них, Моисеевых учеников. Они предлагают бывшему слепому «воздать славу Богу». Каким образом? Очевидно, признав, что Иисус — грешник. Однако он воздает славу Богу по-иному. Он отвечает: «грешник ли Он, не знаю; одно знаю, что я был слеп, а теперь вижу». В данном случае первая часть фразы скорее имеет риторический характер: «не знаю» в устах бывшего слепого означает совсем не то же самое, что оно означало в устах его родителей. Акцент здесь делается на второй части фразы: бывший слепой заявляет о том, что́ для него является очевидным и неопровержимым фактом.

Фарисеи, хотя и заняли твердую позицию, всё еще терзаются сомнениями и потому задают бывшему слепцу всё новые и новые вопросы. Здесь уже он переходит в наступление: он им всё рассказал, но они не слушали; что́ им еще от него надо? Его вопрос, не хотят ли они стать учениками Иисуса, звучит раздраженно: он негодует на их духовную слепоту. Фарисеи отвечают еще более раздраженно, укоряя слепого в том, что он ученик Иисуса. Монолог слепого расставляет все точки над «і»: от века не слыхано, чтобы кто отверз очи слепорожденному; обычный грешник не мог совершить такое чудо; Бог слушает только тех, «кто чтит Бога и творит волю Его».

Бывший слепой — в одном шаге от того, чтобы исповедать Иисуса Сыном Божиим. Но необходимый для этого шаг делает не он. Сам Иисус разыскивает его в храме, чтобы задать ключевой вопрос, от ответа на который зависит будущее этого человека, его судьба в вечности: «Ты веруешь ли в Сына Божия?» В греческом тексте фраза построена таким образом, что смысловой акцент падает на слово «ты». Смысл фразы такой: *они* не веруют, а *ты* веруешь? Бывший слепой отвечает вопросом на вопрос, то ли не понимая, то ли желая окончательно уяснить для себя, о ком идет речь.

Ответ Иисуса в буквальном переводе звучит так: «И видел (ты) Его, и говорящий с тобой — Он есть». Слово «видел» относится к их первой встрече. Обращенное к слепорожденному, оно имеет особый смысл: Иисус — первый, Кого ты увидел, когда прозрел; Он даровал тебе зрение. Слово «говорящий» указывает на вторую встречу. Тогда, наконец, слепой исповедует Иисуса Господом и поклоняется Ему.

В общем контексте богословия Иоанна слова «Верую, Господи», сопровождающиеся поклонением, однозначно указывают на признание Иисуса Богом. Евангелие от Иоанна начинается с торжественного утверждения о том, что Иисус — Слово Божие, Которое изначально было Богом, а в завершающих главах содержит исповедание: «Господь мой и Бог мой!» (Ин. 20:28). Между этими двумя утверждениями — множество сюжетов, каждый из которых по-своему раскрывает истину о том, что Иисус есть воплотившийся Бог.

История исцеления слепорожденного является одним из таких сюжетов. Она демонстрирует последовательный переход

человека от состояния духовной слепоты к полному прозрению, выражающемуся в исповедании Иисуса Сыном Божиим, Господом и Богом. Именно это исповедание дает ключ к пониманию слов Иисуса, с которых начался рассказ: человек родился слепым для того, чтобы на нем были явлены дела Божии.

В ответ на исповедание Фомы Иисус говорит: «Ты поверил, потому что увидел Меня; блаженны невидевшие и уверовавшие» (Ин. 20:29). Эти слова, опять же, имеют отношение и ко всему богословию четвертого Евангелия, и к истории исцеления слепорожденного. Он был невидевшим, а стал уверовавшим. Его оппоненты, напротив, не просто остались в том состоянии духовной слепоты, в котором пребывали: они даже еще больше утвердились в нем.

Параллельно с тем, как проясняется сознание бывшего слепого, фарисеи становятся всё более и более непримиримыми в своем отношении к Иисусу. Поначалу они как будто просто интересуются случившимся. Потом между ними происходит спор: они делятся на тех, кто отвергает Иисуса, и тех, кто задает вопросы. В какой-то момент они заявляют, что знают, что Иисус — грешник, но при этом продолжают уточнять, как произошло исцеление. Наконец, они окончательно укореняются в своей слепоте, объявляют, что не желают иметь ничего общего с Иисусом, а бывшего слепого выгоняют вон со словами: «Во грехах ты весь родился, и ты ли нас учишь?» Все аргументы исчерпаны, убедить исцеленного в своей правоте им не удалось; им ничего не остается, как обвинить его самого в грехах.

Вся эта история представляет собой пародию на судебное расследование. Одновременно она является репетицией суда над Иисусом. Подобно синедриону, фарисеи собрались, чтобы допросить свидетеля, но допрос осуществляется ими не беспристрастно, и с каждым новым его витком они всё более укрепляются во мнении, что «Человек Тот грешник».

Отметим, что слова «во грехах ты весь *родился*» образуют своеобразную тематическую арку с началом повествования, когда ученики спрашивали Иисуса, кто виноват, что человек *родился* слепым. Этот параллелизм призван подчеркнуть, что если ученики получили исчерпывающий ответ на свой вопрос, то фарисеи, напротив, ничему не научились из истории исцеления слепорожденного.

Фарисеи называют себя Моисеевыми учениками, тем самым противопоставляя Моисея Иисусу. Со Своей стороны, Иисус неоднократно упоминает имя Моисея в беседах с иудеями. В одной из таких бесед Он говорит им: «Не думайте, что Я буду обвинять вас пред Отцем: есть на вас обвинитель 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).

Иисус подчеркивал преемственность Своего учения от Моисеева законодательства. В Нагорной проповеди Он говорит: «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 всё» (Мф. 5:17–18). В одной из притч Авраам говорит богачу, находящемуся в аду и ходатайствующему за своих братьев: «У них есть Моисей и пророки; пусть слушают их». Богач возражает: «Нет, отче Аврааме, но если кто из мертвых придет к ним, покаются». Тогда Авраам говорит: «Если Моисея и пророков не слушают, то если бы кто и из мертвых воскрес, не поверят» (Лк. 16:29–31).

Ссылка фарисеев на Моисея, с точки зрения Иисуса, не имеет ни малейшей легитимности. Они не являются его законными наследниками, потому что усвоили только внешнюю сторону его законодательства: внутреннее содержание Ветхого Завета от них сокрыто. Если бы они были подлинными последователями Моисея и пророков, они уверовали бы и в Иисуса. К этой теме Он возвращается вновь и вновь в Своих поучениях и притчах.

3. «На суд пришел Я в мир сей»

[39]И сказал Иисус: на суд пришел Я в мир сей, чтобы невидящие видели, а видящие стали слепы. [40]Услышав это, некоторые из фарисеев, бывших с Ним, сказали Ему: неужели и мы слепы? [41]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.

Эти три стиха являются эпилогом к истории исцеления слепорожденного. Здесь не только раскрывается причина конфликта между Иисусом и иудеями, но и говорится о последствиях этого конфликта для них. О Себе Иисус говорит: «Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин. 14:6). Иудеям Он возвещает: «...И познаете истину, и истина сделает вас свободными». Но они отвечают Ему: «Мы семя Авраамово и не были рабами никому никогда; как же Ты говоришь: сделаетесь свободными?» (Ин. 8:32–33). Они уверены в том, что знают истину и не нуждаются ни в освобождении, ни в Освободителе. Действие Его благодати на них не распространяется, но не потому, что Он этого не хочет, а потому, что они этого не хотят: «Христос пришел открыть глаза и сердца тех, кто ищет истину. Но те, кто уверен, что они уже в истине, что они всё знают, не зная Христа, и им уже нечему учиться, — пребывают во тьме. Их глаза и их сердца закрыты для Бога»[370].

Сын Божий представлен в Евангелиях отнюдь не как благостный целитель, который раздает благодеяния всем подряд, а люди их с благодарностью принимают. Его пришествие в мир проводит четкий водораздел между верой и неверием, светом и тьмой, добром и злом. Те, кто на стороне добра, признают в нем сначала пророка, потом посланника Божия, а в конце концов Господа и Бога. На тех же, кто на стороне зла, Его проповедь и совершаемые Им чудеса оказывают лишь отрицательное воздействие: они еще больше коснеют в упорстве и неверии.

В разных вариациях эта тема возникает в прямой речи Иисуса многократно. Своим ученикам Он говорит: «Не мир пришел Я принести, но меч» (Мф. 10:34); «Думаете ли вы, что Я пришел дать мир земле? Нет, говорю вам, но разделение; ибо отныне пятеро в одном доме станут разделяться, трое против двух, и двое против трех: отец будет против сына, и сын против отца; мать против дочери, и дочь против матери...» (Лк. 12:51–53).

История исцеления слепорожденного является лишь одним из примеров, подтверждающих истинность слов Иисуса. В этой истории бывший слепой и его родители оказались по

---

[370] *Шаргунов Александр, прот.* Евангелие дня. Т. 1. С. 129.

разные стороны водораздела. Они пытаются сохранить нейтралитет, но нейтралитета в делах веры быть не может. Если человек оказывается перед выбором между светом и тьмой, добром и злом, верой и неверием, он не может просто отойти в сторону: хочет он этого или не хочет, он вынужден занять ту или иную позицию.

Понтий Пилат не хотел выносить собственного суждения относительно виновности или невиновности Иисуса: он попытался дистанцироваться от решения вопроса, умыв руки. Однако дистанцированность была лишь видимой: в действительности он принял на себя полную ответственность за вынесение смертного приговора.

Иисус дает каждому человеку право выбора, Он никому ничего не навязывает. Но, будучи носителем абсолютного добра и абсолютной истины, Он вторгается в этот мир, где добро перемешано со злом, а свет с тьмой, и рассекает его на две части мечом Своего слова. Это слово «живо и действенно и острее всякого меча обоюдоострого: оно проникает до разделения души и духа, составов и мозгов, и судит помышления и намерения сердечные» (Евр. 5:12).

Мечом обоюдоострым становятся и чудеса Иисуса, которые действуют на людей так же, как Его слово. Одних они приводят к вере, других заставляют укрепляться в неверии; одни благодаря им прозревают, другие, наоборот, обнаруживают свою слепоту.

Своим пришествием в мир Сын Божий не останавливает действие зла в мире и в людях. Последняя глава Апокалипсиса включает такие слова: «Неправедный пусть еще делает неправду; нечистый пусть еще сквернится; праведный да творит правду еще, и святый да освящается еще» (Откр. 22:11). Это отнюдь не призыв к тому, чтобы каждый поступал, как хочет: добрый преуспевал в добре, а злой укоренялся в зле. Это констатация того факта, что Бог способен помочь людям преодолеть зло в самих себе только в том случае, если они этого хотят; Он может исцелить их от болезней, только если они этого желают; Он может открыть их духовные очи, только если они содействуют Ему в этом.



ГЛАВА 10

1. Пастырь добрый

[1]Истинно, истинно говорю вам: кто не дверью входит во двор овчий, но перелазит инуде, тот вор и разбойник; [2]а входящий дверью есть пастырь овцам. [3]Ему придверник отворяет, и овцы слушаются голоса его, и он зовет своих овец по имени и выводит их. [4]И когда выведет своих овец, идет перед ними; а овцы за ним идут, потому что знают голос его. [5]За чужим же не идут, но бегут от него, потому что не знают чужого голоса. [6]Сию притчу сказал им Иисус; но они не поняли, что такое Он говорил им.

[7]Итак, опять Иисус сказал им: истинно, истинно говорю вам, что Я дверь овцам. [8]Все, сколько их ни приходило предо Мною, суть воры и разбойники; но овцы не послушали их. [9]Я есмь дверь: кто войдет Мною, тот спасется, и войдет, и выйдет, и пажить найдет. [10]Вор приходит только для того, чтобы украсть, убить и погубить. Я пришел для того, чтобы имели жизнь и имели с избытком. [11]Я есмь пастырь добрый: пастырь добрый полагает жизнь свою за овец. [12]А наемник, не пастырь, которому овцы не свои, видит приходящего волка, и оставляет овец, и бежит; и волк расхищает овец, и разгоняет их. [13]А наемник бежит, потому что наемник, и нерадит об овцах.

[14]Я есмь пастырь добрый; и знаю Моих, и Мои знают Меня. [15]Как Отец знает Меня, *так* и Я знаю Отца; и жизнь Мою полагаю за овец. [16]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.

«А входящий дверью есть пастырь овцам»

Слово «пастырь», перекочевавшее в русский язык из славянского, употребляется ныне только в переносном смысле — прежде всего по отношению к священнослужителям. В право-

славной традиции пастырями принято называть священников, «архипастырями» — епископов. Латинское слово «пастор» стало основным наименованием, употребляемым по отношению к служителям культа в протестантской традиции.

Между тем греческий термин ποιμήν, как и еврейский רעה rō‘ē, означает не что иное как «пастух». В Библии скотоводство и земледелие представлены как две древнейших 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 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 злачных 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 пасти 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 учители 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 всё 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 разо-

гнали 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 богопочитанию. Однако речь не идет об обычном человеческом царе. Как и в пророчестве Нафана (2 Цар. 7:12–16), речь идет о Мессии[371] — 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 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 пер-

[371] См.: *Novakovic L.* Messiah, the Healer of the Sick. P. 27–29.

венце» (Зах. 12:10). Первый из этих пророческих текстов Иисус применит по отношению 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).

«Сию притчу сказал им Иисус»

Ученые спорят о том, является ли начало беседы о добром пастыре притчей или аллегорией[372]. В исследования, посвященные притчам Иисуса, оно, как правило, не включается. В самом тексте Евангелия оно названо термином παροιμία («поговорка», «пословица», «притча»), и это 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 מָשָׁל 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

---

[372] Обзор научной дискуссии см., в частности, в: *Reinhartz A.* The Word in the World. P. 50–62.

указывать не столько на притчу как 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.

Символика, связанная с пастырем и стадом, присутствует во всех трех синоптических Евангелиях. Об Иисусе рассказыва-

ется, 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 Кущей, выпадавшего на сентябрь-октябрь (с ним связаны все сюжеты, вошедшие в Ин. 7:2–10:21), до декабрьского праздника обновления[373]. Обе беседы объединены сходной тематикой и сходным образным строем.

«Все, сколько их ни приходило предо Мною, суть воры и разбойники»

Кто такие воры и разбойники, приходившие «прежде» Иисуса?[374] Возможно, речь идет о различных лже-мессиях, о которых известно из истории Израильского народа, или о тех,

[373] *Brown R. E.* The Gospel according to John (I–XII). P. 388–389.

[374] В некоторых рукописях слова «прежде Меня» отсутствуют.

кто, пользуясь недовольством римлянами, притязал на царскую власть в Израиле. В I веке, когда жил Иисус, в Иудее предпринимались неоднократные попытки 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 всё 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 шаек[375].

Из этого описания не следует, что домогавшиеся царской власти в Иудее имели ярко выраженные мессианские притязания[376], однако в сознании еврейского народа одно с другим — политические и мессианские притязания — было тесно связано. Не случайно и употребление Иосифом термина «разбойники» (λῃσταί), 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.

---

[375] *Иосиф Флавий.* Иудейские древности 17, 10, 4–8. С. 746–748.

[376] См.: *Horsley R. A.* "Messianic" Figures and Movements in First-Century Palestine. P. 280–290.

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.

«Я есмь дверь овцам»

Иисус называет себя дверью. По словам Игнатия Богоносца, «Он есть дверь к Отцу, которою входят Авраам, Исаак и Иаков, пророки и апостолы и Церковь»[377]. 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.

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 «перелазит 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»[378]. 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 ἀλλαχόθεν (слав. «прелазяй инуде») буквально переводится как «восходящий из другого места», то есть пытающийся прийти к истине окольным путем. Во време-

---

[377] *Игнатий Богоносец.* Послание к Филадельфийцам 9 (SC 10, 150). Рус. пер. С. 338.

[378] *Odeberg H.* The Fourth Gospel. P. 321, 327.

на Иоанна Богослова 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 приобретается 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 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»[379]. 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.

«Я есмь Пастырь добрый»

В образе пастыря Иисус представил Себя, а в образе овец — Своих учеников, то самое «малое стадо», которое в зародыше представляет Церковь, призванную охватить собой весь мир.

---

[379] *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).

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». 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 преображает 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 переда-

чи греческого ψυχή. Термин ζωή («жизнь»), как мы говорили, в четвертом Евангелии употребляется преимущественно для обозначения жизни вечной.

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, что́ 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.

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).

Сходная терминология встречается в Послании к Евреям, где Христос назван «Пастырем овец великим» (Евр. 13:20). В Послании к Римлянам Павел употребляет термин «пастыри» применительно к священнослужителям: «И Он поставил одних Апостолами, других пророками, иных Евангелистами, иных пастырями и учителями, к совершению святых, на дело служения, для созидания Тела Христова» (Рим. 4:11–12). В Послании к Ефесянам 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 имеющею 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 немного 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 ум[380].

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...[381].

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».

---

[380] *Григорий Богослов.* Слово 2, 9, 4–10, 5 (SC 247, 100–102). Рус. пер. С. 30 (слово 3).

[381] *Иоанн Златоуст.* Шесть слов о священстве. Слово 2, 4 (PG 48, 635). Рус. пер. С. 409.

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»[382]. Под ворами и разбойниками понимаются «возмутители» и «лжехристы, которые будут прельщать впоследствии»[383].

Толкование некоторых деталей притчи оставляется на усмотрение читателя (слушателя): «Если же хочешь разбирать в притче и каждое слово, то ничто не препятствует разуметь здесь под придверником Моисея, потому что ему вверены были слова Божии»[384]. Под волком можно понимать тех же возмутителей, но «можно здесь разуметь и волка мысленного, — потому что и ему Он не попустил расхищать овец. Хотя это не только волк, но и лев: "противник ваш диавол, — говорит Писание, — ходит, как рыкающий лев" (1 Пет. 5:8). Это змей и дракон: наступайте "на змей и скорпионов" (Лк. 10:19)»[385].

Блаженный Августин под «придверником» понимает Святого Духа[386]. По другому толкованию[387], придверник — это Иоанн Креститель, чья проповедь предваряла 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, 36).

«Есть у Меня и другие овцы, которые не сего двора»

Кто понимается под овцами «не сего двора», которых Иисусу надлежит привести, чтобы было одно стадо и один Пастырь? Под этими овцами следует понимать прежде всего язычников:

---

[382] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна 59, 2 (PG 59, 324–325). Рус. пер.: С. 388–389.

[383] Там же 59, 3 (PG 59, 325). Рус. пер. 389–390.

[384] 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)

[385] Там же 59, 3 (PG 59, 326). Рус. пер. С. 390–391.

[386] *Августин.* Толкование на Евангелие от Иоанна. Трактат 46, 4 (PL 35, 1729).

[387] *Schnackenburg R.* The Gospel according to St John. Vol. 2. P. 504. Ср.: *Zahn T.* Das Evangelium des Johannes. S. 445.

собеседники Иисуса не считали их принадлежащими к «дому Израилеву», а потому 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.

2. «Потому любит Меня Отец, что Я отдаю жизнь Мою…»

[17]Потому любит Меня Отец, что Я отдаю жизнь Мою, чтобы опять принять ее. [18]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.

[19]От этих слов опять произошла между Иудеями распря. [20]Многие из них говорили: Он одержим бесом и безумствует; что слушаете Его? [21]Другие говорили: это слова не бесноватого; может ли бес отверзать очи слепым?

Слова Иисуса содержат в себе, на первый взгляд, две взаимоисключающие идеи. С одной стороны, Он 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).

Обвинение в том, что Он «одержим бесом и безумствует», в той или иной форме постоянно выдвигались против Иисуса. Как мы видели выше, иудеи неоднократно и настойчиво вопрошали Иисуса: «Не бес ли в Тебе?» (Ин. 7:20); «Не правду ли

мы говорим, что Ты Самарянин и что бес в Тебе?» (Ин. 8:48); «Теперь узнали мы, что бес в Тебе» (Ин. 8:52). Иисус на это отвечал: «Во Мне беса нет; но Я чту Отца Моего, а вы бесчестите Меня» (Ин. 8:49).

Аналогичные свидетельства мы имеем из синоптических Евангелий. Согласно Марку, в самом начале общественного служения Иисуса Его родственники решили «взять Его, ибо говорили, что Он вышел из себя» (Мр. 3:21). В том же Евангелии повествуется, что об Иисусе говорили: «В Нем нечистый дух» (Мр. 3:30).

Все три синоптических Евангелия рассказывают об утверждениях фарисеев, что Иисус «изгоняет бесов не иначе, как силою веельзевула, князя бесовского». На это Иисус отвечал: «Всякое царство, разделившееся само в себе, опустеет; и всякий город или дом, разделившийся сам в себе, не устоит. И если сатана сатану изгоняет, то он разделился сам с собою: как же устоит царство его?» (Мф. 12:24–26; Мк. 3:22–26; Лк. 11:15–18). И приводил в пример своих учеников, которые тоже изгоняли бесов (Мф. 12:27; Лк. 11:19).

3. Иисус на празднике обновления

[22]Настал же тогда в Иерусалиме *праздник* обновления, и была зима. [23]И ходил Иисус в храме, в притворе Соломоновом.

[24]Тут Иудеи обступили Его и говорили Ему: долго ли Тебе держать нас в недоумении? если Ты Христос, скажи нам прямо. [25]Иисус отвечал им: Я сказал вам, и не верите; дела, которые творю Я во имя Отца Моего, они свидетельствуют о Мне. [26]Но вы не верите, ибо вы не из овец Моих, как Я сказал вам. [27]Овцы Мои слушаются голоса Моего, и Я знаю их; и они идут за Мною. [28]И Я даю им жизнь вечную, и не погибнут вовек; и никто не похитит их из руки Моей. [29]Отец Мой, Который дал Мне их, больше всех; и никто не может похитить их из руки Отца Моего. [30]Я и Отец — одно.

[31]Тут опять Иудеи схватили каменья, чтобы побить Его. [32]Иисус отвечал им: много добрых дел показал Я вам от Отца Моего; за которое из них хотите побить Меня камнями? [33]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. [34]Иисус

отвечал им: не написано ли в законе вашем: Я сказал: вы боги? [35]Если Он назвал богами тех, к которым было слово Божие, и не может нарушиться Писание, — [36]Тому ли, Которого Отец освятил и послал в мир, вы говорите: богохульствуешь, потому что Я сказал: Я Сын Божий? [37]Если Я не творю дел Отца Моего, не верьте Мне; [38]а если творю, то, когда не верите Мне, верьте делам Моим, чтобы узнать и поверить, что Отец во Мне и Я в Нем.

«Настал же в Иерусалиме праздник 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 1-й Маккавейской книге:

> Иуда же и братья его сказали: вот, враги наши сокрушены, взойдем очистить и обновить святилище. И собралось всё 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 лицем на землю и трубили вестовыми трубами, и вопили к небу... И избрал священников беспорочных, ревнителей закона. Они очистили святилище, и осквернённые 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 Макк. 4:36–51).

По сообщению той же книги, «установил Иуда и братья его и всё 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 Макк. 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 богопочитанию, 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 Предвечному[388].

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 Соломона[389], отделял пространство, куда можно было входить язычникам, от пространства, куда вход им был запрещен под страхом смерти[390]. С внешней стороны портик представлял собой глухую каменную стену, с внутренней – колоннаду, поверх которой располагалась балюстрада[391].

После смерти и воскресения Иисуса притвор Соломонов на некоторое время станет местом постоянного пребывания апостольской общины (Деян. 3:11; 5:12). Возможно, это связано

---

[388] *Иосиф Флавий.* Иудейские древности 12, 7, 7. С. 513–514.

[389] *Иосиф Флавий.* Иудейская война 5, 5, 1. С. 1113.

[390] Там же 6, 2, 4. С. 1155.

[391] *Charlesworth J. H.* Introduction. P. 14.

именно с тем, что притвор Соломонов любил посещать Сам Иисус. Здесь и произошла Его беседа с иудеями.

«Долго ли Тебе держать нас в недоумении?»

Вопрос иудеев — Ἕως 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»[392]. 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.

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 принима-

[392] *Brown R. E.* The Gospel according to John (I–XII). P. 403.

ете 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»[393].

«Но вы не верите, ибо вы не из овец Моих»

Возвращаясь к теме пастыря и овец, Иисус делает резкое разграничение между Своими овцами и теми, кто 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 всё, что следовало сделать пастырю. Если же вы не следуете за Мной, то это происходит не оттого, будто Я — не пастырь, но оттого, что вы — не Мои овцы»[394].

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 пред-

---

[393] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна 61, 1 (PG 59, 337). Рус. пер. 405.

[394] Там же 61, 2 (PG 59, 338). Рус. пер. 406.

шествовало, 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. 10:3, 14), а о том, что Его собеседники — не из Его овец, до настоящего времени не говорил.

Определенные сложности для перевода представляет фраза: ὁ πατήρ μου ὃ δέδωκέν μοι πάντων μεῖζόν ἐστιν. 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 текста[395], 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».

«Я и Отец — одно»

Слова «Я и Отец — одно» вызывают очередной взрыв негодования иудеев: вновь они берутся за камни. Между тем 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 сопрожденному тожеству сущности как единое нечто с Отцом»[396]. 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).

---

[395] См.: *Bieringer R.* ...Because the Father is Greater than I. P. 186–188.

[396] *Кирилл Александрийский.* Толкование на Евангелие от Иоанна 11, 12 (PG 74, 561). Рус. пер. С. 757–758.

Я ничего не могу творить Сам от Себя. Как слышу, так и сужу, и суд Мой праведен; ибо не ищу 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 живый 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).

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 именно за это хотят побить Его камнями, в соответствии с законом Моисеевым (Числ. 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.

«Я сказал: вы — боги»

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 лицеприятие 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. 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 неправедно[397]. 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 большему[398]. Иоанн Златоуст так пересказывает слова Иисуса: «Если те, которые получили это название по благодати, не подвергаются обвинению, когда называют себя богами, то как может по справедливости подлежать упреку Тот, Кто имеет это по естеству?»[399].

Наиболее существенным моментом, однако, является не способ доказательства, а лежащая в его основе концепция преодоления онтологической пропасти между Богом и людьми. Бог

---

[397] *Daly-Denton M.* David in the Fourth Gospel. P. 170–171.

[398] *Brown R. E.* The Gospel according to John (I–XII). P. 410; *Schnackenburg R.* The Gospel according to St John. Vol. 2. P. 310.

[399] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна 61, 2 (PG 59, 339). Рус. пер. С. 408.

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.

Беседа Иисуса с иудеями на празднике обновления стала одним из краеугольных камней, на которых построено восточнохристианское учение об обóжении 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, обманув их «надеждой на обóжение»[400]. Сын Божий стал Сыном Человеческим, чтобы открыть людям путь к истинному обóжению: «Поскольку человек не стал богом, сам Бог стал человеком… чтобы посредством воспринятого воссоздать дарованное»[401].

О том, что люди призваны стать богами, писали христианские авторы IV века, в том числе Григорий Богослов, в чьих творениях доктрина обóжения 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

[400] *Григорий Богослов.* Слово 39, 13, 23 (SC 358, 178). Рус. пер.: С. 456.

[401] *Он же.* Стихотворения догматические 10: Против Аполлинария, о вочеловечении (PG 37, 465 = Творения 2, 130).

> 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 спасены[402].

Целью Боговоплощения, говорит Григорий, было сделать человека «богом и причастником высшего блаженства»[403]. Таким образом, термин «бог» (θεός) применительно к человеку, или «боги» (θεοί) применительно к людям, воспринимается отнюдь не как простая метафора. Он указывает на высшее предназначение человека, созданного по образу Божию, соблазненного диаволом ложной надеждой на обóжение, но возвращенного на путь к истинному обóжению Иисусом Христом.

Учение об обóжении занимает существенное место в творениях Максима Исповедника. В обóжении он видит главное предназначение и призвание человека: «Сделаемся богами через Господа, потому что именно для этого человек получил существование — бог и господин по природе»[404]. Когда душа становится богом по сопричастию с Божественной благодатью, говорит Максим Исповедник, тело обоживается вместе с душой[405]. Обóжение охватывает всего человека:

> …Люди всецело соучаствуют во всецелом Боге, чтобы по образу соединения души и тела Бог становился 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 и телом — оставаясь человеком по природе и весь — душой и телом — становясь богом по благодати[406].

Благодаря соединению людей с Христом в единой Церкви для них открывается возможность восстановить в себе об-

---

[402] *Григорий Богослов.* Слово 1, 4, 9 – 5, 7 (SC 247, 76–78). Рус. пер. С. 18.

[403] Там же 2, 22, 14–15 (SC 247, 120). Рус. пер. С. 32.

[404] *Максим Исповедник.* Слово подвижническое 33 (PG 90, 953)

[405] *Он же.* Главы о богословии и домостроительстве воплощения Сына Божия 2, 88 (PG 90, 1168). Рус. пер. С. 253.

[406] *Он же.* Книга недоуменных вопросов (PG 91, 1088).

раз Божий, искаженный грехом, и стать богами по благодати. На вершинах святости человек может достичь такой степени богоподобия, при котором, 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 землю[407].
>
> «Я — Бог, ставший человеком ради тебя, и вот, как видишь, я сделал тебя богом и буду делать»[408].
>
> Христос... для того сошел на землю и стал человеком, восприняв на Себя и нашу земную плоть, чтобы нас сделать сущностно причастными Его Божеству...[409].

Одной из составляющих пути к обóжению является причащение Тела и Крови Христа. Говоря об усыновлении Богу и обóжении 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...[410]

---

[407] *Симеон Новый Богослов.* Слово нравственное 7, 598-604 (SC 129, 198–200).

[408] Там же 5, 314-316 (SC 129, 102).

[409] Там же 4, 549-552 (SC 129, 48).

[410] *Симеон Новый Богослов.* Гимн 7, 30–41 (SC 156, 210–212). Стихотворный перевод по кн.: Прииди, свет истинный. С. 63.

«Тому ли, Которого Отец освятил и послал в мир...»

О Себе Иисус говорит, что Его «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» (ἁγιάζω) и «обновлять» (ἐγκαινίζω) являются синонимами: первый употреблен при описании освящения Моисеем скинии (Числ. 7:1), второй — при описании освящения жертвенника (Числ. 7:10–11). Праздник обновления был днем воспоминания об освящении храма — того самого, который 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 Кущей 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» Бог[411].

Речь Иисуса на празднике обновления становится очередным звеном в цепи утверждений, из которых складывается «заместительная теология», представленная в четвертом Евангелии[412]. Священные для иудеев символы и понятия Иисус наполняет новым смыслом. Они же не видят в этом ничего, кроме богохульства и посягательства на то, что для них священно и неприкосновенно.

4. Иисус уходит за Иордан

[39]Тогда опять искали схватить Его; но Он уклонился от рук их, [40]и пошел опять за Иордан, на то место, где прежде крестил Иоанн, и остался там. [41]Многие пришли к Нему и говорили, что Иоанн не сотворил никакого чуда, но всё, что сказал Иоанн о Нем, было истинно. [42]И многие там уверовали в Него.

---

[411] *Brown R. E.* The Gospel according to John (I–XII). P. 404, 411.

[412] «Заместительная теология», или «теология замещения» (англ. replacement theology) — научный термин, употребляемый для обозначения раннехристианского учения о Церкви как новом Израиле.

Почему Иисус пошел на то место, где когда-то крестил Иоанн? Возможно, потому что Он знал, что Его час еще не пришел, и хотел там переждать время, остававшееся 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.



ГЛАВА 11

Основная часть 11-й главы Евангелия от Иоанна посвящена рассказу о воскрешении Лазаря. Это чудо имеет центральное значение для понимания всей евангельской истории, знаменуя собой переход к истории Страстей[413]. Кульминацией этой истории, в свою очередь, станет воскресение Христово, прямая тематическая связь с которым протягивается от рассказа о воскрешении Лазаря.

В Евангелии от Иоанна рассказ об этом событии расположен посередине, как бы рассекая его на две части. Будучи «математическим центром» четвертого Евангелия, история воскрешения Лазаря занимает также место «нравственного центра»: это одновременно кульминация и поворотный пункт[414]. Первые десять глав, предшествующие 11-й главе, целиком посвященной воскрешению Лазаря, вмещают в себя всё служение Иисуса на протяжении более трех лет — от встречи с Иоанном Крестителем на берегу Иордана (Ин. 1:29) до возвращения на то место, где прежде крестил Иоанн (Ин. 10:40). Десять глав, которые следуют за рассказом о воскрешении Лазаря, повествуют о событиях последних дней земной жизни Иисуса, Его страданиях, смерти и воскресении. Смысловые нити протягиваются от этого рассказа и к началу, и к концу Евангелия, а сам рассказ становится главным прообразом главного события евангельской истории — воскресения Иисуса Христа.

Почему этот рассказ, несмотря на свою исключительную важность, обойден вниманием тремя Евангелистами-

---

[413] *Hakola R.* A Character Resurrected. P. 228–229.

[414] *Hitchkock F. R. M.* Is the Fourth Gospel a Drama? P. 16.

синоптиками? Этот вопрос занимает умы ученых с самого момента зарождения библейской критики:

> Вокруг воскрешения Лазаря критики расположились в боевом порядке, подобно армии вокруг осажденной крепости... Тот факт, что синоптики не упоминают об этом чуде, для многих становится достаточной причиной сомневаться в том, что оно имело место в действительности. К тому же, остается без ответа вопрос о перспективе и целях четвертого Евангелиста. Некоторые полагают, что историческая форма, в которую облечен рассказ о чуде, служит лишь иллюстрацией идеи о том, что Иисус есть Жизнь и Податель жизни. Думают, что разговор между Иисусом и Марфой и Марией разросся до повествования о чуде. Или считают, что это составная история, созданная из того, что Лука говорит о Марфе и Марии и притче о нищем Лазаре. В любом случае, как полагают, решение следует искать в символизме, а не в исторической действительности[415].

Молчание синоптиков о столь важном чуде — действительно, труднообъяснимый факт. В то же время большинство сюжетов, о которых рассказывают синоптики, отсутствует у Иоанна. Обычно это объясняется тем, что он писал позже других, знал о том, что они написали, и не хотел дублировать их повествования. По всей видимости, это было именно так. С другой стороны, сам по себе синоптический материал тоже неоднороден: несмотря на предполагаемые общие источники, у каждого из Евангелистов есть что-то, чего нет у других. Например, история воскрешения сына вдовы Наинской рассказана только Лукой.

Признавать или не признавать историчность воскрешения Лазаря является вопросом личного выбора исследователя, так же признавать или не признавать, что Иисус воскрес из мертвых. Историчность воскрешения Лазаря отрицают, как правило, те же ученые, которые отрицают историчность чуда умножения хлебов, несмотря на то что об этом чуде рассказывают все четыре Евангелиста. О воскресении Иисуса все четыре Евангелиста говорят единогласно, и тем не менее те, кто не хочет в это верить, не верят, как не захотели поверить фарисеи и саддукеи,

---

[415] *Loos H. van der.* The Miracles of Jesus. P. 576–577.

о которых Иисус сказал: «Если Моисея и пророков не слушают, то если бы кто и из мертвых воскрес, не поверят» (Лк. 16:31).

Мы не будем здесь приводить аргументы в пользу историчности рассказа о воскрешении Лазаря, так как эти аргументы, многократно озвученные учеными, всё равно не убедят скептиков. Мы не можем, однако, не обратить внимание на то, что этот рассказ содержит одну из самых детально изложенных историй всего корпуса Нового Завета. Как и в других рассказах о чудесах, Иисус предстает здесь одновременно как Бог и человек. При этом Его человеческие черты прописаны с особой тщательностью, а Его божественная сила представлена с особенной яркостью. Для понимания новозаветной христологии — учения о том, как две природы соединяются в одной личности Иисуса Христа — эта глава дает богатый материал.

Достоверность рассказа о воскрешении Лазаря доказывается не только совокупностью внешних факторов. Этот рассказ обладает той особой внутренней достоверностью, которая позволяет отличить повествование о действительном событии от литературной фикции, историю от беллетристики. Именно эта достоверность позволила Достоевскому сделать евангельский рассказ о воскрешении Лазаря смысловым центром романа «Преступление и наказание». Роман, начинающийся жутким сюжетом убийства студентом Раскольниковым старухи-процентщицы, а попутно еще одной невинной женщины, завершается духовным перерождением преступника. Переломным моментом всей истории является чтение Соней Мармеладовой вслух рассказа о воскрешении Лазаря. Именно эта сцена, в которой текст рассказа приведен полностью, рассекает пополам всю драму, описанную в романе, подобно тому, как она рассекает на две части Евангелие от Иоанна. В завершение романа Евангелие — то самое, из которого Соня читала Раскольникову о воскрешении Лазаря — оказывается рядом с ним на тюремных нарах, и с этого момента «начинается новая история, история постепенного обновления человека, история постепенного перерождения его, постепенного перехода из одного мира в другой, знакомства с новою, доселе совершенно неведомою действительностью»[416].

---

[416] *Достоевский Ф. М.* Собрание сочинений: в 15 т. Т. 5. С. 520.

Рассказ о воскрешении Лазаря по композиции напоминает драму в трех актах. Первый акт происходит, по-видимому, в Заиорданье (Ин. 10:40), куда Иисус, согласно Иоанну, удалился после зимнего праздника обновления (Ин. 10:22–39). Второй акт разворачивается у входа в Вифанию, где жили Марфа и Мария: Лазаря к тому времени успели похоронить, и Марфа встречает Иисуса, чтобы рассказать Ему об этом; потом она зовет Марию, и та приходит к Иисусу. Наконец, в третьем акте, происходящем в самой Вифании, происходит чудо воскрешения.

1. Иисус узнает о смерти Лазаря

[1]Был болен некто Лазарь из Вифании, из селения, где *жили* Мария и Марфа, сестра ее. [2]Мария же, которой брат Лазарь был болен, была *та,* которая помазала Господа миром и отерла ноги Его волосами своими. [3]Сестры послали сказать Ему: Господи! вот, кого Ты любишь, болен. [4]Иисус, услышав *то,* сказал: эта болезнь не к смерти, но к славе Божией, да прославится через нее Сын Божий. [5]Иисус же любил Марфу и сестру ее и Лазаря.

[6]Когда же услышал, что он болен, то пробыл два дня на том месте, где находился. [7]После этого сказал ученикам: пойдем опять в Иудею. [8]Ученики сказали Ему: Равви! давно ли Иудеи искали побить Тебя камнями, и Ты опять идешь туда? [9]Иисус отвечал: не двенадцать ли часов во дне? кто ходит днем, тот не спотыкается, потому что видит свет мира сего; [10]а кто ходит ночью, спотыкается, потому что нет света с ним. [11]Сказав это, говорит им потом: Лазарь, друг наш, уснул; но Я иду разбудить его. [12]Ученики Его сказали: Господи! если уснул, то выздоровеет. [13]Иисус говорил о смерти его, а они думали, что Он говорит о сне обыкновенном. [14]Тогда Иисус сказал им прямо: Лазарь умер; [15]и радуюсь за вас, что Меня не было там, дабы вы уверовали; но пойдем к нему.

[16]Тогда Фома, иначе называемый Близнец, сказал ученикам: пойдем и мы умрем с ним.

Выражение «некто Лазарь» указывает на то, что упоминаемый персонаж ранее не появлялся в Евангелии от Иоанна. Он был братом Марфы и Марии, однако и они не упоминались в этом Евангелии до настоящего времени. Таким образом, рас-

сказ о воскрешении Лазаря вводит в четвертое Евангелие три новых персонажа, членов одной семьи, играющей существенную роль в жизни Иисуса[417].

Сестры Марфа и Мария упоминаются в Евангелии от Луки, где повествуется о том, как Иисус пришел «в одно селение; здесь женщина, именем Марфа, приняла Его в дом свой; у нее была сестра, именем Мария, которая села у ног Иисуса и слушала слово Его». Марфа, которая «заботилась о большом угощении», подойдя к Иисусу, сказала: «Господи! или Тебе нужды нет, что сестра моя одну меня оставила служить? скажи ей, чтобы помогла мне». Иисус ответил: «Марфа! Марфа! ты заботишься и суетишься о многом, а одно только нужно; Мария же избрала благую часть, которая не отнимется у нее» (Лк. 10:38–43).

Очень вероятно, что этот эпизод был известен автору четвертого Евангелия, поскольку он говорит о Марфе и Марии так, как будто они уже известны читателю. При этом уточнение «Мария же... была та, которая помазала Господа миром и отерла ноги Его волосами своими» может относиться не только к эпизоду, который будет рассказан Иоанном позже (Ин. 12:3), но и к двум аналогичным эпизодам в синоптических Евангелиях. Один из них содержится в Евангелии от Луки: там грешница, «узнав, что Он возлежит в доме фарисея, принесла алавастровый сосуд с миром и, став позади у ног Его и плача, начала обливать ноги Его слезами и отирать волосами головы своей, и целовала ноги Его, и мазала миром» (Лк. 7:37–38). Этот эпизод происходит в Галилее в период между второй и третьей Пасхой. Другой эпизод рассказан у Матфея и Марка и относится ко времени непосредственно перед четвертой Пасхой: в этом рассказе Иисус возлежит в Вифании в доме Симона прокаженного; к Нему приступает женщина с сосудом драгоценного мира и возливает миро Ему на голову (Мф. 26:6–7; Мк. 14:3).

Если Иоанн имеет в виду один из этих эпизодов, то скорее речь может идти о втором, чем о первом, так как он расположен на том же хронологическом отрезке жизни Иисуса, что и эпизод, рассказанный у Иоанна. В этом случае уточнения,

---

[417] См.: *Roth D. T.* Other Friends of Jesus. P. 137–143.

с которых начинается повествование у Иоанна, могут иметь следующий смысл: дело было действительно в Вифании, а женщину, помазавшую Иисуса миром, звали Мария. Впрочем, вполне вероятно, что Иоанн не имел в виду ни одно из синоптических повествований и развивает свою историю независимо от них.

Сестры извещают Иисуса о болезни Лазаря, но Иисус отвечает словами, похожими на те, которые Он сказал о слепорожденном: «Не согрешил ни он, ни родители его, но это для того, чтобы на нем явились дела Божии» (Ин. 9:3). Как и в том случае, Его собеседники смотрят на явление из перспективы земной жизни, Он — sub speciae aeternitatis[418]: из той перспективы, в которой на первом месте стоит не событие человеческой истории, а действие Бога, проявляющееся или долженствующее проявиться в этом событии.

Хотя новость, которую сестры сообщили Иисусу, была одновременно и просьбой о том, чтобы Он пришел и исцелил больного, Он не спешит исполнить просьбу и остается еще два дня на месте. Это замедление отнюдь не является следствием равнодушия: как подчеркивает рассказчик, Иисус «любил» и Лазаря, и его сестер. Здесь для обозначения любви употреблен глагол ἀγαπάω, обозначающий любовь сильную и горячую, в отличие от глагола φιλέω, обозначающего любовь как спокойную дружескую привязанность. Второй глагол использован в словах «Господи! вот, кого Ты любишь, болен», а также в словах иудеев «Смотри, как Он любил его» (Ин. 11:36).

Глагол ἀγαπάω и производное от него существительное ἀγάπη («любовь») употребляется Иоанном в тех случаях, когда речь идет о любви Бога к людям и о любви Иисуса к Своим ученикам. В его Евангелии тема любви занимает центральное место. Само пришествие в мир Сына Божия было следствием божественной любви: «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3:16). На Тайной вечере, согласно Иоанну: «Иисус, зная, что пришел час Его перейти от мира сего к Отцу, явил делом, что, возлюбив Своих сущих в мире, до конца возлюбил их» (Ин. 13:2). Умовение ног

[418] Лат. «из перспективы вечности».

ученикам (Ин. 13:5) и последующая беседа, в которой Иисус дает ученикам «новую заповедь» о любви (Ин. 13:34) продолжают тему, которая достигнет апогея в истории смерти Иисуса на кресте.

Почему Иоанн делает акцент на любви, которую Иисус испытывал к семье Лазаря? Очевидно, речь идет не о той любви, которую Иисус, будучи Богом, имел ко всем людям. Поскольку в рассказе многократно подчеркиваются личные качества Иисуса, речь здесь идет о любви как человеческой привязанности. Это была любовь и дружба одновременно: Иисус называет Лазаря «друг наш», имея в виду, что он известен также и ученикам. Судя по упоминанию о Марфе и Марии в Евангелии от Луки, дом Лазаря и его сестер был тем местом, куда Иисус с учениками приходил не однажды.

Диалог между Иисусом и учениками поначалу не связан с Лазарем. Иисус объявляет о Своем намерении пойти снова в Иудею; ученики напоминают, как иудеи совсем недавно хотели побить Его камнями (Ин. 10:31). Но Иисус в ответ говорит о «свете мира сего» и о тьме, продолжая сказанное в связи с исцелением слепорожденного: «Я свет миру; кто последует за Мною, тот не будет ходить во тьме, но будет иметь свет жизни» (Ин. 8:12). Эти слова, в свою очередь, являются аллюзией на Ветхий Завет: «Воздайте славу Господу Богу вашему, доколе Он еще не навел темноты, и доколе еще ноги ваши не спотыкаются на горах мрака: тогда вы будете ожидать света, а Он обратит его в тень смерти и сделает тьмою» (Иер. 13:16).

Как и в других диалогах, приводимых у Иоанна (с Никодимом, с самарянкой), собеседники Иисуса находятся на ином уровне восприятия, чем тот, на который Он пытается их вывести, поэтому диалог не производит впечатление собеседования, выстроенного в строгой логической последовательности. Скорее наоборот, Иисус говорит одно, ученики слышат другое: Иисус говорит, что Лазарь уснул, а они отвечают, что, раз уснул, значит, выздоровеет. Тогда, наконец, Иисус прямо объявляет о смерти Лазаря, хотя никто не возвещал ему о ней. При этом Он дает понять, что намеренно не спешит идти к нему: это замедление необходимо, чтобы ученики уверовали.

Реплика Фомы свидетельствует о том, что ученики, хотя и предчувствовали трагическую развязку, к которой Иисус

готовил их неоднократными предсказаниями о Своей смерти, хотя и препятствовали Его возвращению в Иудею, внутренне были готовы последовать за Ним. По крайней мере, это относится к самому Фоме, который в Евангелии от Иоанна трижды упоминается отдельно от других учеников: в первый раз в истории воскрешения Лазаря, во второй — на Тайной вечере (Ин. 14:5), в третий — после воскресения Иисуса (Ин. 20:24–28).

2. Иисус идет ко гробу Лазаря

[17]Иисус, придя, нашел, что он уже четыре дня в гробе. [18]Вифания же была близ Иерусалима, стадиях в пятнадцати; [19]и многие из Иудеев пришли к Марфе и Марии утешать их *в печали* о брате их.

[20]Марфа, услышав, что идет Иисус, пошла навстречу Ему; Мария же сидела дома. [21]Тогда Марфа сказала Иисусу: Господи! если бы Ты был здесь, не умер бы брат мой. [22]Но и теперь знаю, что чего Ты попросишь у Бога, даст Тебе Бог. [23]Иисус говорит ей: воскреснет брат твой. [24]Марфа сказала Ему: знаю, что воскреснет в воскресение, в последний день. [25]Иисус сказал ей: Я есмь воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет. [26]И всякий, живущий и верующий в Меня, не умрет вовек. Веришь ли сему? [27]Она говорит Ему: так, Господи! я верую, что Ты Христос, Сын Божий, грядущий в мир.

[28]Сказав это, пошла и позвала тайно Марию, сестру свою, говоря: Учитель здесь и зовет тебя. [29]Она, как скоро услышала, поспешно встала и пошла к Нему. [30]Иисус еще не входил в селение, но был на том месте, где встретила Его Марфа. [31]Иудеи, которые были с нею в доме и утешали ее, видя, что Мария поспешно встала и вышла, пошли за нею, полагая, что она пошла на гроб — плакать там.

[32]Мария же, придя туда, где был Иисус, и увидев Его, пала к ногам Его и сказала Ему: Господи! если бы Ты был здесь, не умер бы брат мой. [33]Иисус, когда увидел ее плачущую и пришедших с нею Иудеев плачущих, Сам восскорбел духом и возмутился [34]и сказал: где вы положили его? Говорят Ему: Господи! пойди и посмотри. [35]Иисус прослезился.

[36]Тогда Иудеи говорили: смотри, как Он любил его. [37]А некоторые из них сказали: не мог ли Сей, отверзший очи слепому, сделать, чтобы и этот не умер?

Второй акт драмы распадается на несколько сцен. В первой Иисус подходит к селению и узнает, что Лазарь уже четыре дня как похоронен. По представлениям древних евреев, в течение первых трех дней душа присутствует рядом с телом, стремясь снова войти в него, но затем она покидает его навсегда[419]. Упоминание о четырех днях в данном контексте призвано подчеркнуть, что смерть Лазаря была окончательной и безвозвратной. Кроме того, оно указывает на то, что прошло как минимум четыре дня с того момента, как Он возвестил ученикам о смерти Лазаря.

У евреев не было традиции хоронить умершего на второй или третий день: тело умершего вскоре после смерти относили в гроб, которым служила пещера, высеченная в скале. Такие пещеры-кладбища находились за пределами городов и сел, однако в пешей доступности.

«Я есмь воскресение и жизнь»

Марфа обращается к Иисусу со словами, в которых звучит интонация упрека: мы звали Тебя, а Ты не пришел. Женщина тем не менее надеется, что Иисус может помочь, поскольку Его молитву слышит Бог. Она воспринимает Его как посредника между людьми и Богом, хотя вряд ли предполагает, что Он может вернуть к жизни умершего четыре дня назад брата.

Ранее, в беседе с иудеями после исцеления расслабленного, Иисус говорил им:

> 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 (Ин. 5:25–29).

Речь здесь шла о Страшном суде и о всеобщем воскресении, которое за ним последует. Вера во всеобщее воскресение поя-

---

[419] Такое представление отражено, в частности, в Иерусалимском Талмуде. См.: *Léon-Dufour X.* Life and Death in the New Testament. P. 15, 44.

вилась у иудеев достаточно поздно: ее, по-видимому, разделяли фарисеи, но ее не разделяли саддукеи (Мф. 22:23; Мк. 12:8; Лк. 20:27; Деян. 23:8). Однако слова «наступает время, и настало уже» (аналогичные слова в Ин. 4:23 Иисус обращает к самарянке) указывают на то, что отдаленная перспектива перемещается в тот временной отрезок, внутри которого происходит действие: из будущего в настоящее. В речи Иисуса это совмещение двух перспектив не редкость. Так, например, Его предсказание о разрушении Иерусалима перерастает в картину всеобщего суда (Мф. 24:1–44). Подобного рода совмещение различных временных пластов характерно и для пророческих книг.

Следует также обратить внимание на то, что Иисус говорит о двух видах воскресения: о воскресении жизни и о воскресении осуждения. Воскресение станет событием, которое затронет всех людей, но не для всех оно будет означать жизнь. Термин «жизнь» в данном случае указывает на жизнь вечную, которую получат уверовавшие в Иисуса. Воскресение и жизнь, таким образом, не полностью синонимичны, и слова Иисуса, обращенные к Марфе, подчеркивают это различие. Иисус называет Себя воскресением, «но поскольку воскресение может быть также к осуждению, слова “Я есмь жизнь” содержат дополнительный смысл, ибо воскресение означает то, для чего воскреснут все, а жизнь — то, для чего воскреснут те, кто воскреснет во спасение»[420].

Событие, которое должно произойти в Вифании, каким-то образом соотносится с всеобщим воскресением: может быть, воскрешение Лазаря должно стать его прообразом или началом. Еще одним прообразом всеобщего воскресения станет событие, о котором повествует Матфей: «И вот, завеса в храме раздралась надвое, сверху донизу; и земля потряслась; и камни расселись; и гробы отверзлись; и многие тела усопших святых воскресли и, выйдя из гробов по воскресении Его, вошли во святый град и явились многим» (Мф. 27:51–53).

Всего этого, однако, не знает Марфа, которая воспринимает слова Иисуса о том, что воскреснет брат ее, как указание на всеобщее воскресение «в последний день», о котором говорили пророки Исаия и Иезекииль в приведенных выше цитатах. Но не этого утешения она ждет от Иисуса. Тогда Иисус

---

[420] *Thompson M. M.* The Raising of Lazarus in John 11. P. 240.

произносит один из тех афоризмов, начинающихся словами «Я есмь», посредством которых раскрывает смысл Своего служения: «Я есмь воскресение и жизнь».

Слова о том, что верующий в Него не умрет, а если и умрет, оживет, имеют смысл обобщения и относятся к вечной жизни — к тому спасению, которое Иисус принес людям. Но в данной конкретной ситуации они относятся к конкретному лицу, которое будет возвращено к жизни Иисусом. Это воскресение должно стать прообразом не только всеобщего воскресения, но и вечной жизни — того Царства Небесного, приближение которого возвестил Иисус в самом начале Своей проповеди.

Следующая часть диалога Иисуса с Марфой напоминает многие диалоги, предшествовавшие совершению Иисусом тех или иных чудес. Темой диалога является вера. Как это часто бывает у Иоанна, ключевое слово повторяется неоднократно на одном отрезке: 1) «верующий (πιστεύων) в Меня не умрет вовек»; 2) «веришь (πιστεύεις) ли сему?»; 3) «я верую (πεπίστευκα)». В третьем случае слово πεπίστευκα представляет собой активную перфектную форму от глагола πιστεύω («верить»): эта форма указывает на некогда начавшееся и постоянно длящееся действие. Соответственно, слова Марфы могут быть переданы так: «я уверовала и верую в то, что Ты Христос, Сын Божий, грядущий в мир». Очевидно, Марфа имеет в виду, что она уверовала еще раньше благодаря общению с Иисусом; продолжает верить и сейчас.

Как и в других случаях, когда Евангелисты отмечают колебание между верой и неверием (например Мк. 9:24), здесь мы видим пример веры горячей и эмоциональной, но несовершенной и нестабильной. Это женская вера, происходящая из тайной надежды на чудо, но не такая, о которой Иисус говорил ученикам: это не вера, способная переставлять горы. В какой-то момент своей жизни Марфа уверовала в Иисуса, она исповедует Его Сыном Божиим, однако она всё еще не понимает, как эта вера может перерасти в реальное чудо.

«Господи! если бы Ты был здесь, не умер бы брат мой»

Марфа отправляется назад к сестре, а Иисус остается на месте и не входит в селение. Он по-прежнему не спешит, будто давая покойнику подольше полежать в гробу. Мария, прибе-

жав к Нему, падает к Его ногам и произносит те же самые слова, что произнесла Марфа. Очевидно, обе сестры были уверены, что, если бы Иисус пришел вовремя, не произошло бы то, что произошло. На этот раз Иисус ничего не отвечает. Отметим, что и в эпизоде, рассказанном у Луки, приведен только диалог Иисуса с Марфой: Марии Иисус не говорит ни слова (Лк. 10:41–42)[421].

Марфа и Мария в повествовании о воскрешении Лазаря прописаны по-разному. Марфу мы слышим трижды, Марию только один раз, причем в своей единственной реплике она дословно повторяет то, что уже сказала Марфа. Марфа «пошла навстречу» Иисусу, затем «пошла и позвала тайно Марию». Мария же, «как скоро услышала, поспешно встала и пошла к Иисусу», а увидев Его, «пала к ногам Его». На слова Марфы Иисус реагировал словами, на плач Марии Он реагирует тем, что «Сам восскорбел и возмутился духом». Марфа представлена более спокойной и рассудительной, Мария более эмоциональной: ее состояние передается не столько через слова, сколько через жесты и чувства[422].

«Иисус… Сам восскорбел духом и возмутился»

Следующая за этим сцена является эмоциональной кульминацией всего повествования. Иисус, увидев плачущих людей, пришедших с Марией, Сам «восскорбел духом и возмутился (ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι καὶ ἐτάραξεν ἑαυτόν)». Глагол ἐμβριμάομαι происходит от βριμάομαι («быть в сильном гневе», «возмущаться»): в других случаях этот глагол обозначает гнев (Дан. 11:30 по переводу LXX), строгий запрет (Мф. 9:30; Мк. 1:43), ропот (Мк. 14:5). Некоторые толкователи считают, что Иисуса возмутило неверие иудеев[423]; другие полагают, что

---

[421] Поведение двух сестер в рассказе Иоанна в целом соответствует тому, что мы узнаем о них из Евангелия от Луки. Там Марфа заботилась об угощении, а Мария *сидела у ног Иисуса*. Здесь Марфа беседует с Иисусом, а Мария остается *сидеть* дома; когда же узнает о Его приходе, поспешно встает, идет к Нему и падает *к Его ногам*. Сравнение образов Марфы и Марии в двух Евангелиях см. в: *Walker W. O.* Mary and Martha in the Third and Fourth Gospels. P. 126–134.

[422] Ср.: *Zimmerman R.* Narrative Hermeneutics of John 11. P. 97.

[423] Так думает Р. Шнакенбург вслед за Р. Бультманом. См.: *Schnackenburg R.* The Gospel according to St John. Vol. 2. P. 336.

сам феномен смерти стал источником Его возмущения[424]. Однако в общем контексте повествования это выражение следует понимать как указывающее не столько на возмущение, сколько на очень сильное внутреннее, духовное переживание. Иоанн Златоуст понимает выражение ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι как прекращение плача:

> Он только смиряется и снисходит, и, чтобы уверить в Своей человеческой природе, тихо плачет и откладывает до времени чудо... Потом Он обуздывает Свою скорбь — это именно и означает выражение: «запретил духу» (Ин.11:33) — и тогда спрашивает: «где вы положили его?», чтобы вопрос не был соединен с рыданием[425].

Выражение ταράσσω ἑαυτόν имеет много значений («сотрясаться», «сокрушаться», «волноваться», «возмущаться», «быть в волнении»); в данном случае оно также указывает на глубокое душевное волнение («был потрясен»).

«Иисус прослезился»

Слова «Иисус прослезился» — одно из двух упоминаний о слезах Иисуса во всем корпусе Евангелий. В другой раз Иисус заплачет об Иерусалиме, предсказывая его разрушение (Лк. 19:41–44). За пределами Евангелий Его слезы в Новом Завете упоминаются еще один раз, но в совершенно ином контексте: «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 благоговение» (Евр. 5:7). Вероятно, здесь имеется в виду молитва в Гефсиманском саду (Мф. 26:36–44; Мк. 14:32–42; Лк. 22:39–46), хотя ни один из Евангелистов, описывающих ее, не упоминает о слезах.

Иоанн употребляет два разных глагола, говоря о плаче Марфы и иудеев и о слезах Иисуса: κλαίω и δακρύω. В Синодальном переводе первый передан как «плакать», второй как «прослезиться». Между тем глаголы являются синонимами, и слова ἐδάκρυσεν ὁ Ἰησοῦς вполне можно перевести как «Иисус заплакал».

---

[424] См.: *Kremer J.* Lazarus: Die Geschichte einer Auferstehung. S. 73.

[425] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна 63, 1 (PG 59, 349–350). Рус. пер. Т. 8. Кн. 1. С. 422.

Некоторые толкователи понимают плач Иисуса аллегорически — как относящийся не к Лазарю, а к иудеям:

> Прослезился, как человек: жалея не о Лазаре, но об иудеях. Ибо Он пришел воскресить первого, и потому безполезно было бы плакать о том, кто должен воскреснуть. А об иудеях поистине надлежало плакать, поскольку Он предвидел, что и по совершении чуда они останутся в своем неверии... Прослезился, видя повреждение природы нашей, и безобразный вид, какой дает человеку смерть... Была же пещера — мрачное сердце иудеев, и камень лежал на ней — грубое и жестокое неверие. Иисус сказал: «отнимите камень». Тяжелый камень непослушания отнимите, дабы извлечь мертвенное из буквы Писания[426].

Однако сторонники буквального прочтения данного повествования видят в рассказе Евангелиста о душевных переживаниях Иисуса прежде всего сильное свидетельство реальности Его человеческой природы:

> Итак, Он приходит ко гробу и опять удерживает скорбь. Но для чего Евангелист тщательно и не раз замечает, что Он плакал и что Он удерживал скорбь? Для того, чтобы ты знал, что Он истинно облечен был нашим естеством... Поэтому-то, повествуя о страданиях, и приписывают Ему много человеческого, показывая тем, что Его воплощение истинно. Так Матфей удостоверяет в этом, говоря о Его предсмертных муках, смущении и поте; а этот — повествуя о плаче. В самом деле, если бы Он не был нашего естества, то не был бы одержим скорбью...[427].

Душевное волнение, которое Иисус испытывает и которое Евангелист передает при помощи нескольких близких по смыслу выражений, становится явным для присутствующих. Одни как будто сочувствуют Ему, другие, наоборот, находят повод высказать упрек в том, что Он не пришел вовремя и не исцелил Своего друга.

---

[426] *Андрей Критский.* Беседа на четверодневного Лазаря (PG 97, 976–977).

[427] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна 63, 2 (PG 59, 350). Рус. пер. Т. 8. Кн. 1. С. 423.

3. Иисус воскрешает умершего

[38]Иисус же, опять скорбя внутренно, приходит ко гробу. То была пещера, и камень лежал на ней. [39]Иисус говорит: отнимите камень. Сестра умершего, Марфа, говорит Ему: Господи! уже смердит; ибо четыре дня, как он во гробе. [40]Иисус говорит ей: не сказал ли Я тебе, что, если будешь веровать, увидишь славу Божию? [41]Итак отняли камень *от пещеры*, где лежал умерший. Иисус же возвел очи к небу и сказал: Отче! благодарю Тебя, что Ты услышал Меня. [42]Я и знал, что Ты всегда услышишь Меня; но сказал *сие* для народа, здесь стоящего, чтобы поверили, что Ты послал Меня. [43]Сказав это, Он воззвал громким голосом: Лазарь! иди вон. [44]И вышел умерший, обвитый по рукам и ногам погребальными пеленами, и лице его обвязано было платком. Иисус говорит им: развяжите его, пусть идет.

В третьем акте драмы, содержащем развязку всего действия, его кульминацию и логическое завершение, Евангелист вновь обращает внимание на эмоциональное состояние Иисуса: выражение «опять скорбя внутренно» (πάλιν ἐμβριμώμενος ἐν ἑαυτῷ) указывает на глубокое переживание, которым сопровождается весь эпизод.

«Лазарь! иди вон»

Вход в пещеру, где погребали умершего, закрывали камнем. Иисус велит отодвинуть камень от гроба Лазаря. Марфа, еще недавно выражавшая веру в то, что Иисус может получить от Бога всё, чего ни попросит, сейчас осторожно напоминает Ему о том, что тело умершего уже начало издавать трупный запах, так как лежит в гробу четвертый день. Иисус в ответ ссылается на Свои ранее произнесенные слова: «Если будешь веровать, увидишь славу Божию». Эти слова отсутствовали в диалоге между Иисусом и Марфой, произошедшем у входа в Вифанию: либо они являются той частью разговора, которая осталась за кадром, либо Иисус суммирует в этих словах то, что говорил Марфе. Речь тогда тоже шла о вере, и Иисус, намереваясь совершить чудо, хочет пробудить веру в сестре умершего, освободить ее от внутренних колебаний и сомнений.

Прежде чем совершить чудо, Иисус обращается к Своему Отцу с молитвой, как бы подтверждая то, что раньше говори-

ла Марфа: «чего Ты попросишь у Бога, даст Тебе Бог». В этой молитве Он ничего не *просит* у Бога: Он *благодарит* Бога за то, что Бог услышал Его. Известный британский исследователь Н. Т. Райт в связи с этим пишет: «Вероятно, Иоанн хочет, чтобы мы поняли, что *запаха не было*: Иисус знает, что Его молитва о том, чтобы Лазарь остался нетленным, услышана»[428]. Иными словами, Иисус благодарил Бога за то, что тело Лазаря не успело начать разлагаться, вопреки мнению Марфы, которая лишь предположила, что после четырех дней оно начало издавать запах.

С такой трактовкой молитвы Иисуса мы не можем согласиться. Эта молитва, как следует из контекста, относится к ожидаемому чуду: оно еще не произошло, но уверенность Иисуса в том, что оно произойдет, непоколебима, как и Его уверенность в Своем полном единомыслии с Отцом. При этом Иисус добавляет, что произнес эту молитву ради народа — «чтобы поверили». Он мог, следовательно, воскресить Лазаря и без молитвенного обращения к Отцу, поскольку совершал это чудо Своей силой. На этом энергично настаивает Иоанн Златоуст, полемизируя с арианами:

> Спросим еретика: от молитвы ли Он получил силу и воскресил мертвого? Как же другое Он без молитвы совершал, говоря, например: «тебе говорю, демон, выйди из него» (Мк. 9:25), и еще: «хочу, очистись» (Мк. 1:41), также: «возьми постель твою и ходи» (Ин. 5:8), и: «прощаются тебе грехи твои» (Мф. 9:2), и говоря морю: «умолкни, перестань» (Мк. 4:39)?.. Но посмотрим, какая это и молитва: «Отче! благодарю Тебя, что Ты услышал Меня». Кто когда-нибудь молился так? Прежде чем сказал что-нибудь, говорит: «благодарю Тебя», показывая тем, что не нуждается в молитве... «Я и знал, что Ты всегда услышишь Меня». Это Он сказал не потому, что сам не мог, но потому, что одна воля[429]... «Я и знал, что Ты всегда услышишь Меня», — то есть, чтобы совершилась Моя воля, для этого Мне не нужна молитва, но она нужна, чтобы убедить, что у Тебя и у Меня — одно желание. Для чего же молишься? Для немощных и неразумных. «Сказав это, Он воззвал громким голосом». Поче-

---

[428] *Райт Н. Т.* Воскресение Сына Божьего. С. 483.

[429] У Отца и Сына.

> му же Он не сказал: «во имя Отца Моего, гряди вон»? Почему не сказал: «Отче, воскреси его»?.. «Лазарь! иди вон», — говорит Он... Чтобы ты не подумал, что Он от другого получил силу, Он сначала сказал тебе об этом, а потом доказал самым делом. И не сказал: «воскресни», но: «иди вон», обращаясь к мертвому, как к живому... Что может сравниться с такой властью?[430].

Само чудо происходит после того, как Иисус обращает к умершему краткую повелительную формулу — одну из тех, которые Он употреблял в других случаях: «Встань, возьми постель твою и иди в дом твой» (Мф. 9:6); «Протяни руку твою» (Мф. 12:13); «Девица, встань» (Мк. 5:41); «Отверзись» (Мк. 7:34). Однако воскрешение Лазаря — единственное зафиксированное в Евангелиях чудо, при совершении которого Иисус называет человека по имени. Это также единственное чудо, когда Иисус не просто сказал что-то, но «воззвал громким голосом» (глагол κραυγάζω означает «кричать»). В следующий раз окружающие услышат, как Иисус возопит громким голосом, когда Он будет умирать на кресте (Мф. 26:47, 50; Мк. 15:34, 37; Лк. 23:46).

«И вышел умерший...»

Лазарь выходит из гроба, обвязанный погребальными пеленами. В Израиле тела умерших перед погребением заворачивали в полотнища (κειρίαι — «пелены»), а голову оборачивали отдельным платом (σουδάριον — «плат», от лат. sudarium). Иисус приказывает развязать умершего, чтобы он мог свободно идти. На этом рассказ о воскрешении Лазаря завершается.

История смерти и воскресения Лазаря является прологом к истории страданий, смерти и воскресения Иисуса Христа. Лазарь пролежал в гробу четыре дня — Иисус три. Лазарь вышел из гроба, обвитый по рукам и ногам погребальными пеленами, с платом на голове — после воскресения Иисуса в пустом гробе были найдены погребальные пелены и отдельно лежавший плат (Ин. 6:7). И в той и в другой истории присутствуют фарисеи, первосвященники, Каиафа, народ. В обеих историях особая роль отводится женщинам.

---

[430] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна 64, 2–3 (PG 59, 356–357). Рус. пер. Т. 8. Кн. 2. С.431–432.

В то же время между двумя историями есть огромное различие: оно заключается в *качестве* самого события. Лазарь возвращается к той жизни, из которой он был изъят за четыре дня до этого. Евангелист ничего не говорит о его внешнем виде, но очевидно, что из пещеры выходит то же самое тело, которое было туда положено. Спустя некоторое время Лазарь появляется вновь: мы видим его возлежащим вместе с Иисусом (Ин. 12:2). Лазарь воскрешен не для того, чтобы больше не умирать: он проживет какое-то время на земле, но потом снова умрет.

После воскресения Иисуса Его тело исчезло из гроба. Когда Он начал являться женщинам и апостолам, они не узнавали его: Мария приняла Его за садовника (Ин. 20:15); двое учеников приняли Его за обычного путника (Лк. 24:13–35); из одиннадцати апостолов одни поклонились Ему, другие усомнились (Мф. 28:17). Всё это свидетельствует о том, что тело воскресшего Иисуса имело иной вид, чем то, в котором Его знали до распятия.

Лазарь вернулся туда, откуда был взят; Иисус вскоре после воскресения вернулся туда, откуда пришел: Он воскрес не для того, чтобы остаться на земле, но чтобы вместе с телом вознестись на небо (Лк. 24:51; Деян. 1:9) и пребывать там неразлучно со Своим Отцом. Он «вознесся на небо и воссел одесную Бога» (Мк. 16:19), а Своих учеников оставил на земле, чтобы они «пошли и проповедывали везде, при Господнем содействии и подкреплении слова последующими знамениями» (Мк. 16:20).

Смысл истории воскрешения Лазаря раскрывается в общем контексте развития богословской мысли автора четвертого Евангелия. Начиная с торжественного провозглашения истины о том, что Слово Божие всегда пребывало с Богом, что «в Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков» (Ин. 1:1–4), Евангелист затем проводит читателя через серию повествований о встречах и беседах воплощенного Слова Божия с различными людьми и о нескольких совершённых Им чудесах. Повествование подводит к главному чуду — возвращению умершего к жизни. Это чудо подтверждает, что Слово Божие не только участвовало в сотворении мира (Ин. 1:3), но и является источником жизни для всего сотворенного, обладая вла-

стью над жизнью и смертью. Незадолго до воскрешения Лазаря Иисус говорит иудеям: «...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» (Ин. 10:17–18). Дальнейшее повествование станет подтверждением власти воплощенного Слова Божия не только над жизнью других, но и над собственной жизнью.

Все четыре Евангелия содержат в себе повествовательный пласт (рассказ о жизни и чудесах Иисуса) и прямую речь Иисуса (поучения, притчи, реплики в диалогах). Каждый Евангелист по-своему выстраивает соотношение между одним и другим, но у всех Евангелистов действия Иисуса служат подтверждением Его слов, а слова разъясняют Его действия. У Иоанна каждое чудо призвано подтвердить одно из богословских высказываний Иисуса о Себе Самом: «Я есмь хлеб жизни» (Ин. 6:35, 48); «Я свет миру» (Ин. 8:12); «Я есмь дверь» (Ин. 10:9); «Я есмь пастырь добрый» (Ин. 10:11, 14); «Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин. 14:6); «Я есмь лоза» (Ин. 15:5). Через эту серию определений Иисус раскрывает Свою личность, но каждое из этих утверждений подкреплено Его делами. Воскрешение Лазаря становится практическим выражением того, что на теоретическом уровне Он разъяснил Марфе: «Я есмь воскресение и жизнь» (Ин. 11:25). Иисус — источник жизни (Ин. 4:10, 14); Он, как и Отец, имеет жизнь в Самом Себе (Ин. 5:6).

История воскрешения Лазаря подтверждает то нерасторжимое единство между Отцом и Сыном, которое заявлено в прологе Евангелия от Иоанна (Ин. 1:1–2) и в многочисленных беседах Иисуса с иудеями. Рефреном через все эти беседы проходят утверждения: «Как Отец знает Меня, так и Я знаю Отца» (Ин. 10:15); «Я и Отец — одно» (Ин. 10:30); «Я в Отце и Отец во Мне» (Ин. 14:11). Эти утверждения не остаются голословными: они подкрепляются делами Иисуса, Его чудесами и знамениями.

Воскрешая Лазаря, Иисус действует и как Бог, и как Посланник Божий: Он обращает Свой взор к Богу и возносит Ему благодарение, но не потому, что это требуется для совершения чуда, а потому, что этим Он являет Свое полное единство с Отцом. Слова «Я ничего не могу творить Сам от Себя» (Ин. 5:30)

не являются указанием на несамостоятельность Сына или Его бессилие совершить чудо без воли Отца: они указывают на полное единство воли Сына и Отца, на невозможность, даже теоретическую, того, чтобы воля Сына вошла в противоречие с волей Отца или чтобы Сын сделал что-либо «Сам от Себя», не в единстве с Отцом.

В то же время воскрешение Лазаря, как никакое другое из описанных в Евангелиях чудес, раскрывает Иисуса как реального, земного человека, обладающего всей полнотой человеческого естества. Реализм и подробность, с какими поведение Иисуса, Его душевное, эмоциональное состояние описаны в этом рассказе, беспрецедентны для всего корпуса Евангелий, за исключением повествования о Его Страстях. Но если в истории Страстей Его скорбь проистекает от Его собственных страданий, то здесь она является следствием сострадания к скорби других:

> Это человеческая скорбь: скорбь иудеев, друзей Иисуса, Самого воплощенного Слова Божия, Которое, будучи человеком, подвержено злоключениям человеческой жизни. Здесь мы видим поистине человеческое лицо Бога. Но это также и скорбь Слова Божия, в Котором «была жизнь», в Его конфликте с силами смерти. Тот, Кто дает жизнь, есть также и Тот, Кто оплакивает смерть. Именно здесь мы видим человеческое лицо истинного Бога — Того, через Кого жизнь приходит в мир. Через воскрешение Лазаря поистине человеческое лицо истинного Бога открывает, что любовь Божия — не просто провидение, которое парит над болью и страданиями мира. Наоборот, в воплощении Слова Божия любовь Божия принимает конкретное выражение, входя в человеческий мир смерти и скорби, и в конце концов участвуя в самой смерти[431].
>
> Никогда не кажется нам жизнь столь драгоценной, чем когда ей угрожает смерть. Мертвое тело Лазаря окружено плачем близких. Сам Господь плачет об утрате Своего друга — так глубоко входит Он в человеческое горе. Он настолько человек, что берет на Себя всю скорбь, которая Его окружает. Он плачет над каждым умершим человеком всякий раз, когда происходит временная победа смерти. Тем более когда уже как будто происходит

[431] *Thompson M. M.* The Raising of Lazarus in John 11. P. 243.

торжество смерти над душою человека. И это не просто слезы — Господь готов жизнью Своею заплатить за каждую душу, о которой Он плачет[432].

В Ветхом Завете о жизни говорится как о времени труда и скорбей, а о смерти как о возвращении туда, откуда человек был взят: «В поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят, ибо прах ты и в прах возвратишься» (Быт. 3:19). Между началом и концом жизни существует определенный параллелизм. Жизнь человека начинается с зачатия и пребывания в утробе матери, а заканчивается возвращением в землю и пребыванием в сердце земли. Земля становится тем материнским лоном, которое принимает в себя всех умерших.

Новый Завет через учение о воскресении по-новому раскрывает смысл жизни и смерти. В свете этого учения смерть воспринимается тоже как возвращение, но не в изначальный прах, из которого человек создан, а к Богу, чьими руками он сотворен и по чьей воле приведен в жизнь. Если в Ветхом Завете смерть мыслилась прежде всего как наказание за грехи, вынужденное последствие грехопадения, то в Новом она становится дверью для перехода в иное качество бытия — то, которое Иисус называл «жизнью вечной». Сама жизнь, в свою очередь, воспринимается уже не только как «труд и болезнь» (Пс. 89:10) земного существования, но и как возможность приобщения к жизни вечной, как жизнь «с избытком» (Ин. 10:10), проистекающая от самого Источника жизни (Ин. 4:10, 14).

В Новом Завете Бог раскрывает Себя через Своего Сына — Богочеловека Иисуса Христа. В Его лице Бог входит в самую гущу человеческой истории, являя не просто желание помочь человеку, спасти его, но наивысшую степень любви к нему, сострадания ему, солидарности с ним, выразившуюся в полном отождествлении Себя с его жизнью, скорбями, печалями, болезнями, страданиями и смертью. В лице Иисуса Христа Бог проживает человеческую жизнь от начала до конца — от зачатия и рождения до смерти и погребения. Эта жизнь заканчивается воскресением — переходом в новую жизнь, новое состояние физическое и духовное.

---

[432] *Шаргунов А., прот.* Евангелие дня. Т. 2. С. 353–354.

4. Иудеи принимают решение убить Иисуса

45Тогда многие из Иудеев, пришедших к Марии и видевших, что сотворил Иисус, уверовали в Него. 46А некоторые из них пошли к фарисеям и сказали им, что сделал Иисус.

47Тогда первосвященники и фарисеи собрали совет и говорили: что нам делать? Этот Человек много чудес творит. 48Если оставим Его так, то все уверуют в Него, и придут Римляне и овладеют и местом нашим и народом. 49Один же из них, некто Каиафа, будучи на тот год первосвященником, сказал им: вы ничего не знаете, 50и не подумаете, что лучше нам, чтобы один человек умер за людей, нежели чтобы весь народ погиб. 51Сие же он сказал не от себя, но, будучи на тот год первосвященником, предсказал, что Иисус умрет за народ, 52и не только за народ, но чтобы и рассеянных чад Божиих собрать воедино.

53С этого дня положили убить Его. 54Посему Иисус уже не ходил явно между Иудеями, а пошел оттуда в страну близ пустыни, в город, называемый Ефраим, и там оставался с учениками Своими.

55Приближалась Пасха Иудейская, и многие из всей страны пришли в Иерусалим перед Пасхою, чтобы очиститься. 56Тогда искали Иисуса и, стоя в храме, говорили друг другу: как вы думаете? не придет ли Он на праздник? 57Первосвященники же и фарисеи дали приказание, что если кто узнает, где Он будет, то объявил бы, дабы взять Его.

Как и в других рассказах о чудесах Иисуса, Евангелист указывает на реакцию свидетелей. Эта реакция двоякая: одни уверовали в Иисуса, другие, наоборот, еще больше ожесточились. Так воскрешение Лазаря стало одной из главных причин осуждения Иисуса на смерть.

Заговор первосвященников против Иисуса описан и у синоптиков (Мф. 26:1–5; Мк. 14:1–2; Лк. 22:1–2). Однако повествование Иоанна значительно отличается от того, что мы читаем у них. Описанное ими совещание происходит за два дня до Пасхи, а то, о котором говорит Иоанн, по-видимому, имеет место за несколько недель до нее[433].

Очевидно, что у Иоанна речь идет об ином совещании, состоявшемся несколько ранее, чем описанное у синоптиков.

---

[433] *Brown R. E.* The Gospel according to John (I–XII). P. 441.

В период между двумя совещаниями Иисус удаляется в Ефраим, где пребывает с учениками. Упоминание об этом у синоптиков отсутствует, и сама идентификация города является предметом споров между учеными. Некоторые отождествляют Ефраим с «Ваал-Гацором, близ Ефрема», упоминаемым во 2-й Книге Царств (2 Цар. 13:23). Другие ученые отождествляют Ефраим с Офрой (Нав. 18:23; Суд. 6:11; 1 Цар. 13:17), Ефроном (2 Пар. 13:19) или Аферемой (1 Макк. 11:34). Однако еще в IV веке Евсевий Кесарийский помещал Ефраим на расстояние 20 миль (около 30 км) от Иерусалима[434]. В настоящее время большинство ученых отождествляет Ефраим с селением Эт-Тайиба, расположенным в 24 км от Иерусалима на высоком холме, откуда видны долина Иерихона и Мертвое море[435].

Таким образом, мы имеем свидетельства о двух совещаниях. Первое описано более подробно. На нем главным аргументом становится следующий: «Если оставим Его так, то все уверуют в Него, и придут Римляне и овладеют и местом нашим и народом». Под «местом» здесь может пониматься как вся страна, так и Иерусалим. Некоторые комментаторы видят здесь указание на храм Иерусалимский — святое место для всего Израильского народа[436]. Во 2-й Маккавейской книге упоминаются «место» и «народ», при этом под местом понимается именно храм (2 Макк. 5:19).

Аргумент, на первый взгляд, может показаться странным: какое отношение имеет Иисус со Своей проповедью Царства Небесного к возможному вторжению римлян в Иерусалим? Однако история Страстей показывает, что политический аргумент использовался против Иисуса неоднократно, причем использовался Его противниками как для демонстрации собственной приверженности интересам Израиля, так и, наоборот, для демонстрации лояльности римской оккупационной власти. Требуя у Пилата смертного приговора для Иисуса,

---

[434] *Евсевий Кесарийский.* Ономастикон (GCS 11/1, 90, 86) в entry на с. 90 издания Евсевий говорит про Эфраим, но не указывает расстояние до Иерусалима. Расстояние от Эфраима до Иерусалима названо в разделе, посвященном Ефрону, на с. 86.

[435] *Петров А. Е.* Ефраим. С. 23–24.

[436] *Brown R. E.* The Gospel according to John (I–XII). P. 439.

иудеи будут кричать: «Если отпустишь Его, ты не друг кесарю; всякий, делающий себя царем, противник кесарю» (Ин. 19:12). Римскому прокуратору они скажут: «Нет у нас царя, кроме кесаря» (Ин. 19:15). При этом в собственном узком кругу первосвященники, полностью продавшиеся римлянам, надевают личину патриотов.

Интересна трактовка Евангелистом слов первосвященника, который сыграет решающую роль в осуждении Иисуса на смерть. Эти слова являются очевидным продолжением мысли о том, что деятельность Иисуса может привести к полной оккупации Иудеи римлянами: Каиафа говорит, что лучше одного человека принести в жертву, чем поставить под удар весь народ. Однако Евангелист толкует их не в буквальном смысле, а в переносном, видя в них предсказание о том, что «Иисус умрет за народ, и не только за народ, но чтобы и рассеянных чад Божиих собрать воедино». Невольное пророчество первосвященника становится подтверждением того, о чем Иоанн говорит на протяжении всего своего Евангелия: искупительная жертва Иисуса имеет значение для всего мира, а не только для Израильского народа; на место ветхого Израиля придет Израиль новый, который будет включать в себя всех уверовавших в Иисуса.

Согласно Иоанну, первосвященники уже за несколько недель до Пасхи дали указание следить, не придет ли Иисус в Иерусалим, чтобы, если придет, арестовать Его. Синоптики не упоминают об этом. Из их повествований может создаться впечатление, что первосвященники впервые собираются для обсуждения судьбы Иисуса только после того, как Он вошел в Иерусалим и привел весь город в движение (Мф. 21:10).



ГЛАВА 12

1. Вечеря в Вифании

[1]За шесть дней до Пасхи пришел Иисус в Вифанию, где был Лазарь умерший, которого Он воскресил из мертвых. [2]Там приготовили Ему вечерю, и Марфа служила, и Лазарь был одним из возлежавших с Ним. [3]Мария же, взяв фунт нардового чистого драгоценного мира, помазала ноги Иисуса и отерла волосами своими ноги Его; и дом наполнился благоуханием от мира.

[4]Тогда один из учеников Его, Иуда Симонов Искариот, который хотел предать Его, сказал: [5]Для чего бы не продать это миро за триста динариев и не раздать нищим? [6]Сказал же он это не потому, чтобы заботился о нищих, но потому что был вор. Он имел *при себе денежный* ящик и носил, что туда опускали. [7]Иисус же сказал: оставьте ее; она сберегла это на день погребения Моего. [8]Ибо нищих всегда имеете с собою, а Меня не всегда.

[9]Многие из Иудеев узнали, что Он там, и пришли не только для Иисуса, но чтобы видеть и Лазаря, которого Он воскресил из мертвых. [10]Первосвященники же положили убить и Лазаря, [11]потому что ради него многие из Иудеев приходили и веровали в Иисуса.

Рассказ о вечере в Вифании присутствует также в Евангелиях от Матфея и Марка (Мф. 26:6–16; Мр. 14:3–9). Женщина, помазавшая Иисуса миром в то время, как Он возлежал на вечери, у Иоанна она отождествляется с Марией, сестрой Лазаря; у Матфея и Марка остается безымянной.

С другой стороны, многие исследователи указывают на параллели между повествованием Иоанна о вечере в Вифании и рассказом Луки о жене-грешнице (Лк. 7:37–38). Согласно одной из весьма распространенных в науке версий, Иоанн

описывал тот же случай, что и Марк и Матфей, однако некоторые детали заимствовал у Луки[437]. Эта версия, впрочем, не объясняет, почему у Иоанна вечеря в Вифании происходит за шесть дней до Пасхи.

Литургический календарь древней Церкви, в котором события последней недели земной жизни Иисуса выстроены в единую цепь, помещает вечерю в Вифании на Великую Среду, тогда как событием, непосредственно предшествующим Входу Господню в Иерусалим, оказывается воскрешение Лазаря. Выстраивая события подобным образом, древняя Церковь скорее ориентировалась на хронологию Матфея и Марка, согласно которым рассказ о вечере в Вифании следует за упоминанием двухдневного срока, остающегося до пасхи. А за шесть дней до Великой Пятницы — дня распятия Иисуса Христа — празднуется Лазарева суббота, связанная с воспоминанием не о вечери в Вифании, а о воскрешении Лазаря.

Можно, конечно, допустить, что вечери в Вифании было две – одна за шесть дней до пасхи в доме Лазаря, другая за два дня до пасхи в доме Симона прокаженного. К такому пониманию склонялся Ориген[438]. Нам, однако, кажется более убедительным мнение Блаженного Августина, согласно которому у Матфея, Марка и Иоанна описан один и тот же эпизод, тогда как у Луки речь идет о другом случае[439].

Укажем на основные различия между версиями, с одной стороны, Марка и Матфея, с другой — Иоанна. В первом случае событие происходит за два дня до Пасхи, во втором — за шесть; в первом — после торжественного входа Иисуса в Иерусалим, во втором — до. В первом — действие происходит в доме Симона прокаженного, во втором хозяин дома не назван. В первом — неназванная женщина «с алавастровым сосудом мира из нарда чистого, драгоценного», разбив сосуд, возливает миро *на голову* Иисуса, во втором — Мария, сестра Лазаря, возливает миро *на ноги* Его и отирает их волосами. Лазарь дважды упомянут у Иоанна, ни разу у Марка и Матфея. У Марка негодование выражают «некоторые», называя сумму,

---

[437] См., в частности: *Brown R. E.* The Gospel according to John (I–XII). P. 451.

[438] *Ориген.* Комментарии на Евангелие от Матфея 77 (GCS 38/2, 181–182).

[439] *Августин.* О согласии Евангелистов 2, 152–156 (PL 34, 1152–1154).

за которую можно продать миро (более трехсот динариев); у Матфея негодуют «ученики», не называя сумму; у Иоанна негодует Иуда, называя сумму (триста динариев).

Столь существенная разница может быть объяснена тем, что Иоанн, знакомый с повествованиями Матфея и Марка (или с одним из них, или с источником, на котором они основаны), желает уточнить приводимые в них данные.

В то же время пунктов, в которых две версии сходятся, намного больше. Во всех трех случаях действие происходит в Вифании, причем имя хозяина дома (Симон) вполне может по умолчанию относиться и к случаю, описанному Иоанном (если предположить, что Лазарь, Марфа и Мария присутствовали на вечере в доме некоего Симона, общего друга семьи). Имя женщины (Мария), в свою очередь, может по умолчанию относиться к героине рассказа Марка и Матфея. Упоминание о Лазаре в Евангелии от Иоанна легко объясняется тем, что рассказ о вечере в Вифании следует в нем за повествованием о воскрешении Лазаря; отсутствие имени Лазаря в Евангелиях от Марка и Матфея можно объяснить отсутствием этого повествования у синоптиков. В обоих случаях перед нами одна и та же сюжетная канва: Иисус возлежит в доме; приходит женщина, возливает миро; окружающие негодуют; Иисус говорит о том, что она приготовила Его к погребению.

Марфа и Мария в Евангелиях упоминаются в общей сложности в трех эпизодах, из которых два находятся в Евангелии от Иоанна и один — в Евангелии от Луки. Событие, о котором рассказывает Лука, происходит где-то на пути из Галилеи в Иерусалим. Иисус приходит в дом, Марфа готовит, а Мария садится у Его ног и слушает Его; Марфа упрекает свою сестру за то, что она не помогает ей; Иисус говорит: «Марфа! Марфа! ты заботишься и суетишься о многом, а одно только нужно; Мария же избрала благую часть, которая не отнимется у нее» (Лк. 10:38–42).

Мы не знаем, о каком селении идет речь, но, судя по тому, что, согласно Луке, путешествие Иисуса в Иерусалим только начиналось, селение должно было находиться ближе к Галилее, чем к Иерусалиму. В то же время описание событий на пути Иисуса из Галилеи в Иерусалим у Луки не претендует

на точную хронологическую последовательность, и ничто не препятствует предположить, что дело происходило в Вифании. Сестры ведут себя по-разному: одна выступает в традиционной для женщины того времени роли домохозяйки, то есть готовит и подает на стол. Другая вместо того чтобы заниматься делом, садится у ног Иисуса. Это и вызывает негодование ее сестры. Иисус же оправдывает ее поведение, напоминая о том, что духовное важнее материального.

Второй эпизод, в котором появляются сестры, связан с воскрешением Лазаря. Здесь мы тоже видим, что сестры ведут себя по-разному. Марфа, услышав, что идет Иисус, бежит навстречу ему, Мария же остается дома. Потом Марфа зовет свою сестру, и та, как скоро услышала, что Иисус рядом, поспешно встает и идет к Нему (Ин. 11:20–29).

И, наконец, третий эпизод — вечеря в Вифании, описанная у Иоанна, — опять выявляет разницу в поведении двух сестер. Марфа, по своему обыкновению, «служит», а Мария совершает нечто необычное: она, взяв фунт нардового чистого драгоценного мира, подходит к Иисусу и помазывает ноги Его, отирая их своими волосами. Здесь мы не можем не вспомнить женщину-грешницу из Евангелия от Луки, которая, узнав, что Иисус возлежит в доме фарисея, «принесла алавастровый сосуд с миром и, став позади у ног Его и плача, начала обливать ноги Его слезами и отирать волосами головы своей, и целовала ноги Его, и мазала миром» (Лк. 7:37–38).

Самое странное в обеих историях — то, что женщина помазывает драгоценным миром ноги Иисуса. Такого обычая в Израиле не было: ноги было принято омывать водой. Помазание головы, напротив, было широко распространенным обычаем. Это подтверждается не только процитированными словами Иисуса, обращенными к фарисею, но и Его словами из Нагорной проповеди: «А ты, когда постишься, помажь голову твою и умой лице твое, чтобы явиться постящимся не пред людьми, но пред Отцом твоим...» (Мф. 6:17–18). В Ветхом Завете обычай помазания головы зафиксирован многократно.

В эпизоде, рассказанном Лукой, тот факт, что женщина не посмела приблизиться к голове Иисуса, но встала у него в ногах, объясняется тем, что она была грешница. Необычность ее поведения отражена в словах Иисуса, обращенных к фарисею:

«Я пришел в дом твой, и ты воды Мне на ноги не дал, а она слезами облила Мне ноги и волосами головы своей отерла; ты целования Мне не дал, а она, с тех пор как Я пришел, не перестает целовать у Меня ноги; ты головы Мне маслом не помазал, а она миром помазала Мне ноги» (Лк. 7:44–46).

Если исходить из того, что речь у Иоанна идет о том же случае, что у Матфея и Марка, тогда остается предположить, что помазание ног Иоанн заимствовал из эпизода, рассказанного у Луки. Оттуда же могла перейти и другая деталь: Мария отирала ноги Иисуса волосами своими. В то же время ученые усматривают смысловую связь между эпизодом, в котором Мария помазывает ноги Иисуса, и рассказом того же Евангелиста о том, как Иисус умыл ноги ученикам[440].

2. Торжественный въезд Иисуса в Иерусалим

[12]На другой день множество народа, пришедшего на праздник, услышав, что Иисус идет в Иерусалим, [13]взяли пальмовые ветви, вышли навстречу Ему и восклицали: осанна! благословен грядущий во имя Господне, Царь Израилев! [14]Иисус же, найдя молодого осла, сел на него, как написано: [15]Не бойся, дщерь Сионова! се, Царь твой грядет, сидя на молодом осле. [16]Ученики Его сперва не поняли этого; но когда прославился Иисус, тогда вспомнили, что так было о Нем написано, и это сделали Ему.

[17]Народ, бывший с Ним прежде, свидетельствовал, что Он вызвал из гроба Лазаря и воскресил его из мертвых. [18]Потому и встретил Его народ, ибо слышал, что Он сотворил это чудо.

[19]Фарисеи же говорили между собою: видите ли, что не успеваете ничего? весь мир идет за Ним.

Рассказ о торжественном въезде Иисуса в Иерусалим имеется также в трех синоптических Евангелиях (Мф. 21:1–11; Мк. 11:1–10; Лк. 19:28–38).

Существенная разница между Иоанном и синоптиками заключается в том, что у синоптиков всё событие представлено

---

[440] *Esler Ph. F., Piper R.* Lazarus, Mary and Martha. P. 66

как тщательно подготовленное Самим Иисусом. Он посылает учеников в селение; ученики приводят осла (или ослицу с осленком); Он садится на него (на них) и торжественно въезжает в Иерусалим под ликующие восклицания толпы (учеников). У Иоанна, напротив, Иисус садится на осла потому, что ликующая толпа встречает Его (а встречает она Его потому, что Он воскресил Лазаря).

Как и Матфей, Иоанн приводит ветхозаветное пророчество неточно, комбинируя его из разных элементов. Одним из них является сильно сокращенная цитата из Зах. 9:9; другим, возможно, отрывок из Книги пророка Софонии: «Ликуй, дщерь Сиона!.. Господь, царь Израилев, посреди тебя... В тот день скажут Иерусалиму: не бойся...» (Соф. 3:14–16)[441].

Въезд Иисуса в Иерусалим — единственный случай во всех Евангелиях, когда Иисус передвигается не пешком. Однако тем самым Иисус нарушает не только собственный обычай: Он также нарушает благочестивый обычай всех паломников, которые, даже если подъезжали к Иерусалиму верхом, спешивались перед входом в город. Впрочем, вполне возможно, что Он доехал на осле только до ворот города, а дальше пошел пешком (о чем Евангелисты упомянули).

Парадокс истории въезда Иисуса в Иерусалим заключается в радикальном несоответствии внешнего оформления этого события его внутреннему содержанию. Иисус шел на казнь, а многие иудеи думали, что он входит в город, чтобы захватить политическую власть. Иудеи ждали Мессию, могущественного монарха, самодержца. Но то, что велико в глазах людей, ничтожно перед Богом. Искушение земной властью Иисус отверг в самом начале Своего пути, когда диавол предлагая Ему

---

[441] К числу ветхозаветных пророчеств, которые не нашли отражение в евангельских повествованиях о торжественном въезде Иисуса в Иерусалим, но в христианской традиции воспринимаются как имеющие связь с этим событием, относят предсказание патриарха Иакова о Примирителе, Который произойдет из колена Иудина: «Не отойдет скипетр от Иуды и законодатель от чресл его, доколе не придет Примиритель, и Ему покорность народов. Он привязывает к виноградной лозе осленка своего и к лозе лучшего винограда сына ослицы своей» (Быт. 49:10–11). Рассказ о помазании Соломона на царство также нередко воспринимается как прообраз события, поскольку Соломона, по приказу царя Давида, привезли на муле (3 Цар. 1:32–40).

все царства мира (Мф. 4:8–10). Вместо земных царств Иисус взыскал одного — сердца человеческого, которое Он возжелал покорить не силой и могуществом, но кротостью и смирением. Иисусу нужны не рабы, но свободные сыны, которые избрали Его своим царем потому, что полюбили Его, а не потому, что Он сумел подчинить их Своей власти.

Иудеи не узнали Мессию в кротком и спасающем Царе, не вместили благовестия о Царстве, которое внутри сердца человеческого. Он учил их притчами о Царствии Божием, а они пытались узнать, когда и где увидят они это обещанное Им Царство. Но Он отвечал: «Не придет Царствие Божие приметным образом, и не скажут: вот, оно здесь, или: вот, там. Ибо вот, Царствие Божие внутрь вас есть» (Лк. 17:20–21). Иудеи так до конца и не поняли, о каком Царстве говорил Иисус. Этого не поняли и ученики до тех самых пор, пока не увидели Иисуса распятым на кресте с надписью «Царь Иудейский». Тогда только было явлено миру то, о чем Он говорил в Своих проповедях: Царство Божие — это распятая на кресте любовь Бога к человеку.

Блаженный Августин обращает внимание на царственное достоинство Иисуса, проявившееся в рассматриваемом событии, на Его смирение, уничижение и снисхождение:

> Христос — Учитель уничижения, Который «смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной» (Флп. 2:8). Однако Он не теряет Своей божественности, когда дает нам пример уничижения... Разве великим делом было для Царя веков стать Царем человеков? Ведь не для того Царем Израиля был Иисус, чтобы обложить их данью или войско их снабдить оружием и видимым образом истребить их врагов. Но Он был таким Царем Израиля, Который правит умами, учит вхождению в вечность, ведет в Небесное Царство тех, кто верит, надеется и любит. Для Слова Божьего, равного Отцу, для Слова, через Которого «всё начало быть» (Ин. 1:3), стать Царем Израиля — не получение чести, но снисхождение. Это знак проявленной жалости, а не преумноженной власти[442].

---

[442] *Августин.* Толкование на Евангелие от Иоанна (CCSL 36, 440–441). Рус. пер. Библейские комментарии отцов Церкви. Новый Завет. Т. 2. С. 183.

Преподобный Андрей Критский в слове на Вход Господень в Иерусалим обращает особое внимание на пример кротости, преподанный Иисусом:

> Приидите, возлюбленные, встретим Христа, Который днесь возвращается из Вифании и добровольно грядет на честную и блаженную страсть нашего ради спасения... Грядет же не как ищущий славы и не с великолепием, но является кротким и смиренным. Что смирнее осла? Христос же, сидящий на херувимах, не устыдился воссесть на осленка, как на трон... Уподобься детям еврейским: младенчествуй во зле. Перемени седину волос на кротость младенца: бесполезна седина, если нет простоты... Смирись со смиренными, с молчаливыми заботься о молчании. А если спросят тебя, отвечай кротко... Помысли, человек, сколь велики страдания Христа моего и Бога... Как много предпринимали дерзкие и христоненавистные люди против Кроткого и Смиренного, против Того, Кто претворял для них воду в вино, Кто вместе с ними вечерял, Кто призывал самарян, оправдывал мытарей, блудниц обращал к целомудрию, иссушал течение кровей, изгонял демонов, очищал прокаженных, хромых, согбенных делал прямо ходящими, укреплял члены расслабленным, исцелял сухую руку, подавал глухим слух, слепым зрение, немым способность речи, ходил по морю, немногими хлебами питал многие тысячи людей, словом воскрешал мертвецов![443].

3. Еллины хотят видеть Иисуса

[20]Из пришедших на поклонение в праздник были некоторые Еллины. [21]Они подошли к Филиппу, который был из Вифсаиды Галилейской, и просили его, говоря: господин! нам хочется видеть Иисуса. [22]Филипп идет и говорит о том Андрею; и потом Андрей и Филипп сказывают о том Иисусу. [23]Иисус же сказал им в ответ: пришел час прославиться Сыну Человеческому. [24]Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, пав в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода.

---

[443] *Андрей Критский.* Слово в неделю ваий (PG 97, 985–1018).

«Из пришедших на поклонение в праздник были некоторые Еллины»

Филипп не впервые появляется в Евангелии от Иоанна в паре с Андреем[444]. 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 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)[445].

Кто здесь понимается под «Еллинами»? Как мы указывали выше, по мнению некоторых современных толкователей, в данном случае этим термином могли быть обозначены грекоязычные иудеи рассеяния[446], 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 миру[447]. В этом случае рассказ о желании «Еллинов» 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»:

---

[444] *Collins R. F.* John and His Witness. P. 83.

[445] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна 66, 2 (PG 59, 367). Рус. пер. С. 445.

[446] *Robinson J. A. T.* Twelve New Testament Studies. P. 111–112.

[447] *Brown R. E.* The Gospel according to John (I–XII). P. LXXVII–LXXVIII.

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 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.

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 последует 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 всё 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 толь-

ко 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)[448].

«Пришел час прославиться Сыну Человеческому»

Евангелист не уточняет, увидели ли Еллины Иисуса или нет. Вместо этого он приводит слова Иисуса о том, что «пришел час прославиться Сыну Человеческому». Эти слова сказаны в ответ на просьбу Филиппа и Андрея, но произносятся, 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 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

---

[448] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна 66, 2 (PG 59, 367–368). Рус. пер. С. 445–446.

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 произращать 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 Сына Человеческого — вот та цена, которую Бог должен заплатить за то, чтобы люди получили возможность «приносить 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).

4. «Когда Я вознесен буду от земли...»

[25]Любящий душу свою погубит ее; а ненавидящий душу свою в мире сем сохранит ее в жизнь вечную. [26]Кто Мне служит, Мне да последует; и где Я, там и слуга Мой будет. И кто Мне служит, того почтит Отец Мой.

[27]Душа Моя теперь возмутилась; и что Мне сказать? Отче! избавь Меня от часа сего! Но на сей час Я и пришел. [28]Отче! прославь имя Твое. Тогда пришел с неба глас: и прославил и еще прославлю.

[29]Народ, стоявший и слышавший *то,* говорил: это гром; а другие говорили: Ангел говорил Ему. [30]Иисус на это сказал: не для Меня был глас сей, но для народа. [31]Ныне суд миру сему; ныне князь мира сего изгнан будет вон. [32]И когда Я вознесен буду от земли, всех привлеку к Себе.

[33]Сие говорил Он, давая разуметь, какою смертью Он умрет. [34]Народ отвечал Ему: мы слышали из закона, что Христос пребывает вовек; как же Ты говоришь, что должно вознесену быть Сыну Человеческому? кто Этот Сын Человеческий?

Первая фраза в приводимом отрывке имеет параллели в синоптических Евангелиях: «Сберегший душу свою потеряет 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 (букв. «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 идет за Мною, не может быть Моим учеником» (Лк. 14:27)[449]. 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 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. Осо-

---

[449] 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...».

бенно ярко это проявляется в истории воскрешения Лазаря[450], 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 смерти[451]. 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 она превращается в просьбу иного содержания: «Отче! прославь имя Твое». Человеческий страх в Иисусе уступает место полному послушанию воле Божией, как это произойдет и 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)[452]. В устах верующего это прошение имеет следующий смысл: пусть имя Твое, святое само по себе, будет «святиться» (прославляться) в людях, Твоих последователях.

---

[450] См.: *Voorwinde S*. Jesus' Emotions in the Gospels. P. 167–185.

[451] 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.

[452] Такая версия молитвы содержится в критических изданиях Нового Завета, основанных на наиболее древних и авторитетных рукописях. См.: Novum Testamentum Graece. P. 181.

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 Златоуст[453].

В ответ на эту молитву с неба раздается 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? В предшествовавших событиях. "И еще прославлю" — после креста»[454]. 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 собы-

---

[453] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна 67, 2 (PG 59, 371–372). Рус. пер.: С. 451.

[454] Там же (PG 59, 372). Рус. пер.: С. 451.

тие 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 всё Отчее, — но для вас»[455].

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 сферы[456]. 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, что́ 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, посвя-

---

[455] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна 67, 2 (PG 59, 372). Рус. пер. С. 451.

[456] См. 4-ю главу настоящей книги.

щенным 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 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 прейдет, 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 нет[457].

Между тем вопрос, который задают Иисусу, свидетельствует о том, что некоторые слушатели видели связь между понятием «Сын Человеческий», которое Иисус постоянно применял по отношению 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, и 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.

5. «Еще на малое время свет есть с вами»

[35]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. [36]Доколе свет с вами, веруйте в свет, да будете сынами света. Сказав это, Иисус отошел и скрылся от них.

---

[457] Отрицательный взгляд см., в частности, в: *Dunn J. D. G.* Messianic Ideas. P. 369–370. Положительный взгляд: *Mowinckel S.* He That Cometh. P. 335–337, 360–362.

[37]Столько чудес сотворил Он пред ними, и они не веровали в Него, [38]да сбудется слово Исаии пророка: Господи! кто поверил слышанному от нас? и кому открылась мышца Господня? [39]Потому не могли они веровать, что, как еще сказал Исаия, [40]народ сей ослепил глаза свои и окаменил сердце свое, да не видят глазами, и не уразумеют сердцем, и не обратятся, чтобы Я исцелил их. [41]Сие сказал Исаия, когда видел славу Его и говорил о Нем.

[42]Впрочем и из начальников многие уверовали в Него; но ради фарисеев не исповедовали, чтобы не быть отлученными от синагоги, [43]ибо возлюбили больше славу человеческую, нежели славу Божию.

«Доколе свет с вами, веруйте в свет, да будете сынами света»

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. 2:9–11).
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. 9:4–5).

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 го-

ворит: «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 обретается, однако оно часто встречается (как на иврите, так и на арамейском языке) в Кумранских рукописях, где сынам света противопоставляются сыны тьмы[458]. Наличие сходной терминологии в Кумранских текстах и четвертом Евангелии (в том числе терминологии света и тьмы) не является свидетельством в пользу литературной зависимости. Тем менее вероятна какая-либо зависимость учения Самого Иисуса от учения Кумранской общины. Возможно, что Иисус и впоследствии Его апостолы используют выражение, которое было в ходу в Палестине I века, в том числе (но не только) в Кумранской общине.

Предполагаемой связи между четвертым Евангелием и Кумранскими рукописями к настоящему моменту посвящено значительное количество исследований. Особое внимание обращается на так называемый «дуализм» четвертого Евангелия и в частности на используемый в нем символизм света и тьмы, якобы близкий к кумранскому «образу мыслей»[459].

Между тем сходство между терминологией Кумрана и четвертого Евангелия нередко бывает лишь внешним, а параллели кажущимися[460]. 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 незнания, истины и заблуждения, добра и зла, жизни и смерти 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 противопостав-

---

[458] *Fitzmyer J. A.* The Gospel according to Luke (X–XXIV). P. 1108.

[459] См., например: *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.

[460] См.: *Lindars B.* John. P. 49; *Barrett C. K.* The Gospel according to St. John. P. 34.

лены как два равновеликих начала, то в четвертом Евангелии центральным образом является Свет истинный, пришедший в мир, сияющий во тьме и не объятый этой тьмой[461].

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 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).

«Да сбудется слово Исаии пророка»

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.

---

[461] См.: *Bauckham R.* The Testimony of the Beloved Disciple. P. 125–132.

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 лице 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 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 недостоин этого избрания.

«Сие сказал Исаия, когда видел славу Его»

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 предваряя рассказ о Его восхождении на Голгофу.

«Впрочем и из начальников многие уверовали в Него»

В то же время Евангелист отмечает, что «из начальников многие» уверовали в Иисуса, но скрывали это. Одним из таких уверовавших начальников был Никодим, появлявшийся с 3-й и 7-й главах Евангелия; затем он появится в 19-й главе вместе с другим тайным учеником — Иосифом Аримафейским (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. 12:43); 2) «из страха от Иудеев» (Ин. 19:38). Еще в одном месте, говоря о нежелании родителей прозревшего слепого подтвердить произошедшее 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 назад[462].

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

---

[462] См., например: *Donaldson T. L.* Jews and Anti-Judaism in the New Testament. P. 102.

означать для отлученного разрыв всех социальных связей с окружающими[463]. Он становился изгоем, на него смотрели, как на прокаженного, от него отворачивались как от заразы.

6. «Я свет пришел в мир»

[44]Иисус же возгласил и сказал: верующий в Меня не в Меня верует, но в Пославшего Меня. [45]И видящий Меня видит Пославшего Меня. [46]Я свет пришел в мир, чтобы всякий верующий в Меня не оставался во тьме. [47]И если кто услышит Мои слова и не поверит, Я не сужу его, ибо Я пришел не судить мир, но спасти мир. [48]Отвергающий Меня и не принимающий слов Моих имеет судью себе: слово, которое Я говорил, оно будет судить его в последний день. [49]Ибо Я говорил не от Себя; но пославший Меня Отец, Он дал Мне заповедь, что сказать и что говорить. [50]И Я знаю, что заповедь Его есть жизнь вечная. Итак, что Я говорю, говорю, как сказал Мне Отец.

Это последняя речь Иисуса в Евангелии от Иоанна. Она 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»

Термин «возгласил» (ἔκραξεν) в буквальном переводе указывает на значительное повышение громкости голоса («закричал», «громко воззвал», слав. «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»[464]. Этих линий здесь намечается восемь, и каждая из них имеет магистральный характер:

---

[463] Ср.: *Bovey E. H.* L'Évangile de Jean. P. 298.

[464] *Carson D. A.* The Gospel according to John. P. 451.

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, Которого никто из человеков не видел и видеть не может» (1 Тим. 6:16). Однако Богочеловек Иисус делает Его видимым для людей: «Единородный 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. 5:38).

3. *Иисус есть свет миру.* Эта тема, как мы видели, проходит через всё 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 синоп-

тиков, 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 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 чьим писаниям 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 соблюдет 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 (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. 7:15–16). Употребляя глагол «говорить» в прошедшем времени, Иисус подчеркивает, что Его миссия на земле завершается: Он сказал иудеям всё, 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.

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.

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.

«Я свет пришел в мир»

Последняя речь Иисуса подводит черту под тем богословием света, которым пронизаны всё четвертое Евангелие и весь корпус Иоанновых писаний.

В своем Первом послании 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 применяется 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).

Учение Иисуса о свете, как оно зафиксировано 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.

В научной литературе по Иоанновскому корпусу это учение приписывается Иоанну, и всё богословие света в корпусе его творений воспринимается как его изобретение. Ч. Додд, в частности, относит терминологию 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 ученый приписывает возможному влиянию зоро-

астризма; среди других источников влияния он указывает на поклонение солнцу в Римской империи и философию Платона[465]. Параллели к Иоанновской концепции света находят также в Ветхом Завете, у Филона, в гностицизме (мандеизме), в «эллинистическом мистицизме»,[466] в Кумранских рукописях[467].

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 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.

Терминология света, играющая важную роль в прямой речи Иисуса, как она отражена 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,

---

[465] *Dodd C. H.* The Interpretation of the Fourth Gospel. P. 201–202.

[466] *Dodd C. H.* The Interpretation of the Fourth Gospel. P. 101–102, 202–207, 345–358; *Odeberg H.* The Fourth Gospel. P. 118–149.

[467] *Ashton J.* Understanding the Fourth Gospel. P. 394.

связанная с влиянием Ветхого Завета, а также, возможно, греческой философии, Филона Александрийского и богословия Кумранской общины[468].

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, утоляющего их духовный голод. Но материальный хлеб, изготовленный человеческими руками, необходим для таинства Евхаристии, без которой человек не может иметь в себе жизнь (Ин. 6:53). Через хлеб, ставший Телом Христа и вошедшим 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

---

[468] *Dodd C. H.* The Interpretation of the Fourth Gospel. P. 201–208, 357–358; *Moody Smith D.* John. P. 181.

слова: «Не оставлю 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 — отнюдь 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.

В восточно-христианской традиции божественный свет воспринимается не только как метафора, используемая для описания Бога, но и как составная часть религиозного опыта, доступного избранникам 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 преде-

лы метафорического языка, но и вообще за пределы явлений, которые можно описать в литературных или языковедческих категориях.

Видения божественного света, описаниями которых наполнена восточно-христианская литература, 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 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.



ГЛАВА 13

1. Умовение ног

[1]Перед праздником Пасхи Иисус, зная, что пришел час Его перейти от мира сего к Отцу, *явил делом, что,* возлюбив Своих сущих в мире, до конца возлюбил их. [2]И во время вечери, когда диавол уже вложил в сердце Иуде Симонову Искариоту предать Его, [3]Иисус, зная, что Отец всё отдал в руки Его, и что Он от Бога исшел и к Богу отходит, [4]встал с вечери, снял *с Себя верхнюю* одежду и, взяв полотенце, препоясался. [5]Потом влил воды в умывальницу и начал умывать ноги ученикам и отирать полотенцем, которым был препоясан.

[6]Подходит к Симону Петру, и тот говорит Ему: Господи! Тебе ли умывать мои ноги? [7]Иисус сказал ему в ответ: что Я делаю, теперь ты не знаешь, а уразумеешь после. [8]Пётр говорит Ему: не умоешь ног моих вовек. Иисус отвечал ему: если не умою тебя, не имеешь части со Мною. [9]Симон Пётр говорит Ему: Господи! не только ноги мои, но и руки и голову. [10]Иисус говорит ему: омытому нужно только ноги умыть, потому что чист весь; и вы чисты, но не все. [11]Ибо знал Он предателя Своего, потому *и* сказал: не все вы чисты.

[12]Когда же умыл им ноги и надел одежду Свою, то, возлегши опять, сказал им: знаете ли, что Я сделал вам? [13]Вы называете Меня Учителем и Господом, и правильно говорите, ибо Я точно то. [14]Итак, если Я, Господь и Учитель, умыл ноги вам, то и вы должны умывать ноги друг другу. [15]Ибо Я дал вам пример, чтобы и вы делали то же, что Я сделал вам.

[16]Истинно, истинно говорю вам: раб не больше господина своего, и посланник не больше пославшего его. [17]Если это знаете, блаженны вы, когда исполняете.

«Перед праздником Пасхи»

О прощальном ужине Иисуса с учениками, впоследствии получившем в церковной традиции наименование Тайной вечери, говорят все четыре Евангелиста. Рассказы синоптиков, отличаясь один от другого в деталях, имеют сходную структуру и в целом близки по содержанию (Мф.). Рассказ Иоанна, напротив, существенно отличается по содержанию от свидетельств синоптиков, пересекаясь с ними лишь в некоторых деталях.

Наиболее разительное расхождение между свидетельством синоптиков и свидетельством Иоанна касается времени происходивших событий. Согласно синоптикам, Тайная вечеря была пасхальной трапезой, и все последующие события совпадали по времени с праздником еврейской Пасхи. Согласно Иоанну, Тайная вечеря происходила «перед праздником Пасхи», и все основные события истории Страстей — арест Иисуса, суд у Каиафы, суд у Пилата, распятие и смерть Иисуса — также предшествовали Пасхе.

Повествования синоптиков и четвертого Евангелия о Тайной вечере расходятся не только в хронологии описываемых событий. У Иоанна отсутствует рассказ о приготовлении к вечере, который мы находим у синоптиков. Отсутствует также какое-либо упоминание о преломлении хлеба и благословении вина — важнейшей части Тайной вечери. При этом только Иоанн рассказывает об омовении ног учеников и только он приводит прощальную беседу Иисуса с учениками, завершающуюся Его молитвой к Отцу. Столь разительное несовпадение синоптической и Иоанновой традиций в повествовании о Тайной вечере на протяжении многих веков будоражит умы ученых.

С другой стороны, в обеих традициях есть немало общих пунктов[469]. Два пункта являются общими для Иоанна и трех синоптиков: предсказание о предательстве Иуды (Мф. 26:20–25; Мк. 14:17–21; Лк. 22:22–23; Ин. 13:18–19, 21–30) и предсказание об отречении Петра (Мф. 26:33; Мк. 14:29–31; Лк. 22:31–34; Ин. 13:38). Во всех четырех Евангелиях упоминается плод виноградной лозы, хотя у Иоанна (Ин. 15:1–6) это упомина-

[469] См.: *Brown R. E.* The Gospel according to John (XIII–XXI). P. 557.

ние помещено в иной контекст, чем у синоптиков (Мф. 26:29; Мк. 14:25; Лк. 22:18). Тема новой заповеди у Иоанна (Ин. 13:34; 15:12, 17) перекликается с темой Нового Завета у синоптиков (Мф. 26:28; Мк. 14:24; Лк. 22:20), хотя, опять же, общий контекст отличен.

Общим для Матфея, Марка и Иоанна является предсказание Иисуса о том, что Его ученики рассеются (Мф. 26:31; Мк. 14:27; Ин. 16:32). Общей для Иоанна и Луки является тема смирения: у Иоанна Иисус умывает ноги ученикам (Ин. 13:1–17), у Луки говорит о Себе как о служащем среди возлежащих (Лк. 22:27). И у Иоанна, и у Луки Иисус обещает ученикам, что они будут вместе с Ним в Царстве Отца Его (Лк. 22:30; Ин. 14:2–3).

Наличие общих пунктов позволяет говорить о рассказе Иоанна как дополняющем рассказ синоптиков, а не противоречащем ему. Тем не менее необходимо отдельно остановиться на вопросе о времени распятия Иисуса Христа: произошло ли оно на Пасху, как утверждают синоптики, или до Пасхи, как утверждает Иоанн? От этого зависит ответ на вопрос, была ли Тайная вечеря пасхальной трапезой или нет.

Расхождение между синоптиками и Иоанном касательно даты распятия представляет собой одну из самых широко обсуждаемых в научной литературе и трудноразрешимых проблем, связанных с евангельской историей Иисуса Христа.

Книга Левит дает следующие предписания относительно даты празднования Пасхи:

> В первый месяц, в четырнадцатый [день] месяца вечером Пасха Господня; и в пятнадцатый день того же месяца праздник опресноков Господу; семь дней ешьте опресноки; в первый день да будет у вас священное собрание; никакой работы не работайте; и в течение семи дней приносите жертвы Господу; в седьмой день также священное собрание; никакой работы не работайте (Лев. 23:5–8).

Евреи пользовались лунным календарем, в котором первым месяцем считался весенний месяц нисан (евр. נִיסָן nîsān). Пасхальная трапеза, согласно предписанию Книги Левит, должна была совершаться на исходе 14-го нисана, после чего наступало 15-е нисана: счет суткам велся с вечера.

Согласно Иоанну, Тайная вечеря была совершена до Пасхи, и к моменту наступления первого дня Пасхи, то есть к исходу 14 нисана, когда евреи садились за пасхальный стол, Иисус был уже мертв. Ключевым является следующее указание, относящееся к тому моменту, когда Иисуса привели к Пилату: «Было утро; и они не вошли в преторию, чтобы не осквернить, но чтобы можно было есть пасху» (Ин. 18:28). Речь идет об утре того дня, в вечер которого совершалась пасхальная трапеза, то есть об утре 14 нисана. Говоря об осуждении Иисуса Пилатом, Евангелист пишет: «Тогда была пятница перед Пасхою, и час шестый» (Ин. 19:14). Смерть Иисуса и снятие Его тела с креста, согласно Иоанну, происходят в тот же день: «Но так как тогда была пятница, то Иудеи, дабы не оставить тел на кресте в субботу, — ибо та суббота была день великий, — просили Пилата, чтобы перебить у них голени и снять их» (Ин. 19:31). Речь идет всё еще о пятнице 14 нисана, которая должна вот-вот смениться субботой.

Согласно синоптикам, Тайная вечеря была пасхальной трапезой и, следовательно, была совершена в канун 15 нисана, а последовавшие за ней события — арест Иисуса, суд над Ним, распятие и погребение — произошли в первый день Пасхи, 15 нисана. Этот день синоптики тоже называют пятницей (Мф. 27:62; Мк. 15:42; Лк. 23:54), но из их рассказа следует, что пасхальный агнец был съеден накануне.

Если исходить из того, что Тайная вечеря была ритуальной пасхальной трапезой, на ней должны были предлагаться пресные хлебы вместо обычных квасных. Если считать, что Тайная вечеря была совершена до наступления праздника опресноков, на ней должен был быть предложен квасной хлеб. Данное различие легло в основу разной литургической практики: на христианском Западе издревле совершали Евхаристию на пресном хлебе (этот обычай сохраняется в Католической Церкви доныне), на Востоке – на квасном (этот обычая сохраняется в Православной Церкви).

Ученые предлагают три варианта решения проблемы: 1) правы синоптики; 2) прав Иоанн; 3) необходимо гармонизовать обе традиции. Те, кто придерживаются третьего взгляда, выдвигают различные гипотезы относительно празднования Пасхи во времена Иисуса. Некоторые считают, что пасхального

агнца закалали два дня подряд — в канун Пасхи и в самый день Пасхи. Другие утверждают, что в год смерти Иисуса фарисеи праздновали Пасху в канун субботы, то есть в ночь с 13 на 14 нисана, саддукеи в саму субботу — в ночь с 14 на 15 нисана. Третьи полагают, что фарисеи и саддукеи по-разному вычисляли начало месяца нисана, из-за чего фарисеи праздновали Пасху на один день раньше фарисеев. Четвертые утверждают, что ввиду огромного наплыва паломников невозможно было за один день принести в жертву большое количество агнцев, а потому галилеяне совершали жертвоприношения 13-го нисана, а иудеи 14-го[470].

Попытки гармонизации двух традиций — той, что отражена у синоптиков, и той, которой следует Иоанн, — часто основываются на гипотезе об одновременном использовании в Иудее времен Иисуса двух календарей. Предполагают, например, что, наряду с «официальным» календарем использовался также «древний священный» календарь: соответственно, «Иисус совершил пасхальный ужин вечером во вторник – время пасхальной трапезы по древнему священному календарю. Будучи арестован в ночь со вторника на среду, Он умер в пятницу 14 нисана — время пасхальной трапезы по официальному календарю»[471].

Гипотезы о двух календарях придерживается и К. Хамфриз, автор одной из недавних реконструкций последних дней земной жизни Иисуса. Он утверждает, что до вавилонского плена в Израиле использовался один календарь, а после плена другой. В первом исчисление суток начиналось утром и заканчивалось утром следующего дня, во втором счет суткам велся с вечера. Древний календарь, использовавшийся до вавилонского плена, продолжал употребляться некоторыми группами во времена Иисуса, в частности самарянами, зилотами и по крайней мере некоторыми ессеями. Не было ничего удивительного в том, что Иисус решил совершить пасхальную трапезу по этому древнему календарю, по которому Пасха праздновалась несколькими днями

---

[470] Обзор взглядов ученых на эту проблему см. в: *Jeremias J.* The Eucharistic Words of Jesus. P. 20–25.

[471] *Jaubert A.* La date de la Cène. P. 107.

ранее, чем по официальному (послепленному) календарю. Ученый доказывает, что Тайная вечеря была совершена в среду 1 апреля 33 года, а распятие произошло в пятницу 33 апреля[472].

Перенос прощального ужина Иисуса с учениками с вечера четверга на вечер среды позволяет ученому решить вопрос о том, как за сравнительно короткий срок — с вечера четверга до вечера пятницы — могло произойти так много событий, описанных в Евангелиях: Тайная вечеря, продолжительная прощальная беседа Иисуса с учениками (занимающая четыре с половиной главы Евангелия от Иоанна), арест Иисуса, допрос у первосвященника Анны, допрос у Каиафы, допрос у Пилата, встреча Иисуса с Иродом, повторный допрос у Пилата, бичевание, вынесение смертного приговора, путь на Голгофу, распятие, смерть Иисуса, снятие Его тела с креста. Если учесть, что эти события происходили в разных местах, и из одного места надо было идти в другое пешком (из Гефсимании к Анне, от Анны к Каиафе, от Каиафы к Пилату, от Пилата к Ироду, от Ирода снова к Пилату, от Пилата на Голгофу), кажется почти неправдоподобным, чтобы столько событий могли произойти менее чем за одни сутки.

Вопрос о точной хронологии событий последних дней земной жизни Иисуса в научной литературе остается нерешенным. Каждая из гипотез имеет свои сильные и слабые стороны. Господствующей в современной научной литературе, однако, остается представление о том, что Тайная вечеря произошла в четверг 2 апреля, арест Иисуса и суд над Ним — в ночь с четверга на пятницу, распятие — в пятницу 3 апреля 33 года[473].

«Иисус, зная, что пришел час Его перейти от мира сего к Отцу...»

С самых первых страниц Евангелия от Иоанна мы слышим, как Иисус упоминает о Своем «часе» или «времени». На браке в Кане Галилейской Он говорит Своей Матери: «Еще не пришел час Мой» (Ин. 2:4). На предложение братьев отправить-

---

[472] *Humphreys C.* The Mystery of the Last Supper. P. 192–194.

[473] *Hoehner H. W.* Chronological Aspects of the Life of Christ. P. 65–143.

ся из Галилеи в Иерусалим на праздник Кущей Он отвечает: «Мое время еще не настало» (Ин. 7:6); «Мое время еще не исполнилось» (Ин. 7:8). Евангелист, говоря о пребывании Иисуса в Иерусалиме, отмечает: «И искали схватить Его, но никто не наложил на Него руки, потому что еще не пришел час Его» (Ин. 7:30). Однако за шесть дней до Своей последней Пасхи Иисус говорит 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).

Мотив вознесения на крест присутствует в том же Евангелии почти с самого начала. В беседе с Никодимом Иисус предсказывает: «И как Моисей вознес змию в пустыне, так должно вознесену быть Сыну Человеческому, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3:14–15). Этот же мотив звучит в словах, произнесенных за шесть дней до последней Пасхи: «И когда Я вознесен буду от земли, всех привлеку к Себе». Приводя эти слова, Евангелист поясняет: «Сие говорил Он, давая разуметь, какою смертью Он умрет» (Ин. 12:32–33).

«Возлюбив Своих сущих в мире, до конца возлюбил их»

В греческом оригинале первая фраза первого сегмента необычна по своей сложной грамматической конструкции. Авторам Синодального перевода понадобилось добавить несколько дополнительных слов, чтобы прояснить ее смысл. В греческом оригинале отсутствуют слова «явил делом, что...», и фраза в буквальном переводе звучит так: «Перед праздником Пасхи Иисус, зная, что пришел час Его перейти от мира сего к Отцу, возлюбив Своих сущих в мире, до конца возлюбил их». Иоанн Златоуст обращает внимание на необычную конструкцию фразы «возлюбив, до конца возлюбил». Он толкует ее как указание на особенно сильную любовь Иисуса к Своим ученикам[474].

Вставка, сделанная авторами Синодального перевода, сводит проявление любви Иисуса к ученикам исключительно к событию омовения ног. Между тем эта фраза может быть

[474] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна 70, 1 (PG 59, 381–382). Рус. пер.: С. 468.

понята шире — как вводящая во всю историю Страстей[475]. То, что Иисус «до конца возлюбил» Своих учеников, проявилось не только в омовении ног, но и в последующей беседе с учениками, а в особенности — в страданиях и смерти Иисуса. «Относится ли проявление любви только к омовению ног, которое следует сразу же, или к смерти Иисуса на кресте?», — спрашивает исследователь. И отвечает: «Безусловно, оно относится прежде всего ко второму, не исключая и первого»[476].

Омовение ног становится, согласно Евангелию от Иоанна, прелюдией ко всей истории Страстей, в которой наивысшим образом была явлена любовь Иисуса к «Своим сущим в мире». По словам Кирилла Александрийского, вочеловечение Слова Божьего «еще не указывало бы на то, что Он до конца возлюбил, если бы не захотел пожертвовать Своею жизнью за всех». Но Он «возлюбил до конца, не отказавшись подвергнуться и этому, хотя и предвидя, что пострадает, ибо не было неведомо Спасителю Его страданье. Итак, говорит, имея возможность избежать неистовства иудеев и нечестия распинателей, Он явил совершеннейшую любовь к Своим, сущим в мире, ибо отнюдь не отказался положить за них жизнь Свою»[477].

Евангелист отмечает, что действие происходит в тот момент, когда диавол уже вложил в сердце Иуды намерение предать Учителя. Тем не менее Иуда еще остается среди учеников и, следовательно, является одним из тех, кому Иисус омывает

---

[475] На это обратил внимание еще А. П. Лопухин, не согласившийся с Синодальным переводом и предложивший свое толкование фразы: «Но так как Он перед праздником Пасхи знал уже, что Его час пришел — чтобы идти из этого мира к Отцу — то Иисус, как возлюбивший Своих (учеников), которые были (оставались) в мире, до конца возлюбил их». Ученый отмечает: «Ясно, что здесь идет замечание евангелиста, относящееся не только к следующей истории омовения ног, а ко всему разделу с 13-й по 17-ю главу. Господь со всею силою возлюбил учеников ("до конца", ср. Мф. 10:22) именно в это время, почувствовал к ним чрезвычайную жалость именно теперь потому, что этот праздник Пасхи был, как Ему это было известно, последними днями, в которые ученики могли еще иметь свою опору в близком с Ним общении. Скоро они останутся одни, и Господь предвидит, как трудно им будет в то время, какими несчастными и покинутыми они будут тогда себя чувствовать!». См.: Толковая Библия. Т. 3. С. 437–438.

[476] *Schnackenburg R.* The Gospel according to St John. Vol. 3. P. 16.

[477] *Кирилл Александрийский.* Толкование на Евангелие от Иоанна 9 (PG 74, 112). Рус. пер. С. 453.

ноги. На данное обстоятельство толкователь также обращает особое внимание: «В изумлении сказал это Евангелист, показывая, что умыл ноги Иуде тогда, когда тот уже решился предать Его. Этим Он обнаруживает также великую злобу Иуды, — потому что его не остановило ни участие в вечере, хотя это обыкновенно лучше укрощает злобу, ни то, что Учитель продолжал заботиться о нем до самого последнего дня»[478].

«Встал с вечери, снял с Себя верхнюю одежду...»

Как и все мужчины Его времени, Иисус носил две одежды: верхнюю (хитон) и нижнюю. Верхнюю одежду было принято снимать при выполнении работы по дому или при прислуживании за столом. Евангелист детально описывает все действия Иисуса: Он снял одежду, влил воду в умывальницу, препоясался полотенцем и, омывая ноги каждого из учеников, отирал их тем же полотенцем. Все эти детали, не ускользнувшие от взора Евангелиста, подчеркивают, что Иисус выполнял служение раба от начала процесса (приготовления умывальницы с водой) до его завершения (отирания ног полотенцем), и делал это без чьей-либо помощи.

Здесь уместно вспомнить одну из притч Иисуса, в которой хозяин, вернувшийся поздно ночью с брачного пира, выполняет необычную роль по отношению к своим рабам, которых нашел бодрствующими: он препоясывается, сажает их за стол и, подходя, служит им (Лк. 12:35–37). Картина, нарисованная в притче, не реалистична по стандартам общества, в котором жил Иисус, но она становится реальностью в созданной Им общине, призванной жить по иным стандартам.

В чем смысл придаточного предложения: «зная, что Отец всё отдал в руки Его, и что Он от Бога исшел и к Богу отходит»? И почему оно вставлено в повествование, как бы разрывая естественное течение рассказа? Думается, оно представляет собой пояснение Евангелиста к происходящим событиям, направленное на то, чтобы в очередной раз подчеркнуть (как он это делал многократно на протяжении своего Евангелия), что Иисус шел на смерть сознательно, исполняя тем самым

[478] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна 70, 1 (PG 59, 382). Рус. пер. С. 469.

волю Своего Отца. При этом смерть Его была добровольной. Иудеям Он говорил: «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). Эти слова являют гармоничное согласие между волей Отца и волей Сына, Которому Отец всё отдал в руки.

«И начал умывать ноги ученикам...»

Эпизод, в котором Иисус умывает ноги ученикам, содержится только в Евангелии от Иоанна.

В древнееврейских источниках омовение ног встречается в двух контекстах: культовом и домашнем[479]. В Книге Исход упоминается медный умывальник, в котором сыны Аарона омывали руки и ноги (Исх. 30:17–21; 40:30–32). Филон Александрийский видит в этом ритуальном омовении «символ безукоризненной жизни и чистого жития, проводимого в похвальных делах»[480]. С другой стороны, в обычае было омовение ног при входе в дом: поскольку ходили в легких сандалиях по пыльным дорогам, омовение ног при входе, особенно перед ужином, за которым возлежали на диванах, было одним из обычных требований гигиены, наряду с омовением рук. Предлагать воду для омовения ног было одним из проявлений гостеприимства (Быт. 18:4; 19:2; 24:32; 43:24). Когда Иисус пришел в дом фарисея и тот не подал Гостю воды на ноги, это стало причиной для упрека в адрес хозяина дома (Лк. 7:44).

В домах богатых людей воду для омовения ног подавали слуги. Если хозяин дома хотел оказать гостю особую честь, он мог сам взять в руки сосуд для омовения ног. Обычным делом было для учеников омывать ноги своему учителю[481]. Однако в данном случае всё происходило не по установленному обычаю. Это подчеркивается в том числе и тем, что Иисус начал

---

[479] См.: *Thomas J. Ch.* Footwashing in John 13 and the Johannine Community. P. 26–42.

[480] *Филон Александрийский.* О жизни Моисея 2, 138 (*Philonis Alexandrini* Opera. Vol. 4. P. 232).

[481] *Barrett C. K.* The Gospel according to St. John. P. 440.

омывать ноги ученикам не по приходе в дом, перед трапезой, а уже после того, как она началась. Для совершения этого действия Он прервал трапезу и встал из-за стола.

«Подходит к Симону Петру»

Пётр выступает в своей обычной роли: он говорит, когда все молчат. Возможно, он выражает то, что другие не смеют сказать; возможно, он просто не может сдержать переполняющие его чувства. Его вопрос: «Тебе ли умывать мои ноги?» связан с естественным для него представлением о том, что умывать ноги может только низший высшему. Ответ Иисуса: «что Я делаю, теперь ты не знаешь, а уразумеешь после» подчеркивает, что Учитель сознательно поменялся ролями с учениками и что смысл совершаемого Им действия откроется им позднее, после Его смерти и воскресения.

Начало диалога напоминает диалог между Иисусом и Иоанном Крестителем, когда Иисус пришел на Иордан креститься от него, «Иоанн же удерживал Его и говорил: мне надобно креститься от Тебя, и Ты ли приходишь ко мне? Но Иисус сказал ему в ответ: оставь теперь, ибо так надлежит нам исполнить всякую правду» (Мф. 3:14–15). И в том, и в другом случае слово «теперь» (ἄρτι) указывает на то, что совершается в конкретный момент времени на земле, но имеет значение для будущего. Как в том случае Иисус добровольно подклонил голову под руку того, кто был меньше его, так и сейчас Он склоняется к ногам меньшего.

Петра между тем увещание Иисуса не убеждает, и Он выражает решительный протест: «не умоешь ног моих вовек». Здесь уже и Иисус меняет тон: «если не умою тебя, не имеешь части со Мною». Словом «часть» передано греческое μέρος, используемое в Септуагинте в значении «наследия» (для передачи еврейского חלק ḥeleq)[482]. Эти слова следует понимать в общем контексте того, что происходило. Омовение ног — действие, в котором Иисус исполнил служение раба, — было символическим и пророческим указанием на распятие, в котором Иисус был явлен как Тот, Кто «уничижил Себя Самого, приняв образ раба» и Кто «смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной» (Флп. 2:7–8). Распятие Иисуса бу-

[482] *Brown R. E.* The Gospel according to John (XIII–XXI). P. 565.

дет иметь для Его учеников искупительный и очистительный смысл, прообразом которого было очищение водой при омовении ног. Слова Иисуса означали, что без этого очищения, которое будет даровано им через смерть Спасителя, Пётр не сможет участвовать в вечной жизни[483].

Услышав эти слова, пылкий и пламенный Пётр тотчас меняет свое утверждение на противоположное: «не только ноги мои, но и руки и голову». «Горяч в сопротивлении, но еще горячее в изъявлении согласия; а то и другое — от любви», — отмечает толкователь[484].

Можно предположить, что ученики продолжали возлежать вокруг стола, когда Иисус обходил их с блюдом для омовения ног, и что Иисус начал с младших и закончил Петром — старшим среди двенадцати. Иуда-предатель был среди тех, кому Иисус омыл ноги, и, вероятно, это произошло до того, как Он подошел к Петру (Златоуст полагает, «что Христос прежде умыл ноги предателю, а потом приступил к Петру»[485]).

«И вы чисты, но не все»

И здесь Иисус в очередной раз делает намек на предателя: «и вы чисты, но не все». Иисус давно говорил ученикам, что среди них есть «некоторые неверующие», ибо Он «от начала знал, кто суть неверующие и кто предаст Его» (Ин. 6:64). Теперь, когда пришел Его «час», это неверие должно быть явлено, и Иисус знает об этом. Его слова должны прозвучать как грозное предостережение Иуде, который пока еще не сделал роковой шаг и может отказаться от своего намерения. Однако Иуда никак не проявляет себя: он молчит.

Отметим в скобках, что Иуда молчит на протяжении всего евангельского повествования вплоть до ареста Иисуса: ни один из Евангелистов не зафиксировал ни одной его реплики. Свой внутренний протест он не делит ни с кем из учеников; план предательства созревает внутри него и до последней минуты остается не известен никому, кроме Иисуса.

---

[483] *Bauckham R.* The Testimony of the Beloved Disciple. P. 194–195.

[484] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна 70, 2 (PG 59, 383). Рус. пер. С. 471.

[485] Там же. С. 470.

«Я дал вам пример»

Завершив умовение ног, Иисус возвращается за стол и произносит поучение, в котором объясняет смысл того, что только что произошло. Он говорит, что подал ученикам пример, дабы они поступали так же. Слово «пример» (ὑπόδειγμα) встречается в Евангелиях только один раз и только в этом месте, но оно несет важную богословскую и нравственную нагрузку. Оно показывает, что ученики призваны поступать точно так же, как Учитель.

Слова, которые Иисус произносит вслед за этим — «Истинно, истинно говорю вам: раб не больше господина своего, и посланник не больше пославшего его» — имеют многочисленные параллели в синоптических Евангелиях[486]. В наставлении двенадцати ученикам из Евангелия от Матфея Иисус говорит: «Ученик не выше учителя, и слуга не выше господина своего» (Мф. 10:24). Похожее изречение содержится в Проповеди на равнине из Евангелия от Луки (Лк. 6:40). Очевидно, Иисус часто повторял подобные изречения, имеющие характер пословицы.

Существует параллель между повествованием Евангелиста Иоанна об омовении ног и рассказом из Евангелия от Луки о споре между учениками о том, кто из них больший:

> Был же и спор между ними, кто из них должен почитаться большим. Он же сказал им: цари господствуют над народами, и владеющие ими благодетелями называются, а вы не так: но кто из вас больше, будь как меньший, и начальствующий — как служащий. Ибо кто больше: возлежащий или служащий? не возлежащий ли? А Я посреди вас, как служащий (Лк. 22:24–27).

О том, что подобные споры возникали среди учеников, свидетельствуют и другие Евангелисты (Мр. 9:33–35), однако только у Луки рассказ вставлен в повествование о Тайной вечере. Это не означает, что спор происходил прямо на Тайной вечере: возможно, Лука по ходу повествования вспомнил эпизод, имевший место ранее (слова «был же и спор» вполне могут восприниматься как указание на событие прошедшего времени). В то же время вполне вероятно, что Лука, не упомянувший об омовении ног, приводит часть той же самой беседы, которая

[486] См.: *Dodd C. H.* Historical Tradition in the Fourth Gospel. P. 335–338.

приводится у Иоанна. Более того, можно предположить, что зафиксированный Лукой спор, возникший во время вечери (например, в тот момент, когда ученики занимали место за столом и решали, кому где возлечь), послужил поводом для того, чтобы Иисус встал с вечери и показал им на собственном примере, как они должны относиться друг к другу.

В христианской традиции рассказ об омовении ног получил разнообразную интерпретацию. Прежде всего он рассматривается как пример смирения. Иоанн Златоуст говорит, что, омывая ноги ученикам, Иисус «научал их матери всех благ — смиренномудрию». Толкователь видит смирение не только в самом совершённом действии, но и в различных его деталях:

> Смотри, как не омовением только Христос показывает Свое смирение, но и другими действиями. Не прежде возлежания Он встал, а тогда, когда уже все возлегли. Затем не просто умывает, но сначала сложил с Себя одежду. Но и на этом не остановился, а еще опоясался полотенцем; да и этим не удовольствовался, но Сам же влил воду, а не другому велел наполнить ее. Так всё это Он делает Сам, чтобы показать тем, что, когда мы делаем добро, то должны делать его не с небрежностью, но со всем усердием[487].

Тема смирения доминирует и в литургических текстах, посвященных рассматриваемому эпизоду:

Езера и источники и моря сотворивый, смирению нас наказуя изрядному, лентием опоясався, учеников ноги умы, смиряяся премножеством благоутробия, и возвышая нас от пропастей злобы...[488].	Озера, и источники, и моря Сотворивший, благороднейшему смирению нас научая, опоясавшись полотенцем, омыл ноги учеников, смиряясь по преизбытку милосердия, и возвышая нас от пропастей порока...
Смиряяся за благоутробие, ноги умыл еси учеников Твоих, к течению Божественному сия направил еси...[489].	Смиряясь по милосердию, омыл Ты ноги учеников Твоих и к пути божественному их направил...

[487] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна 70, 2 (PG 59, 383). Рус. пер. С. 469–470.

[488] Великий Четверг. Утреня. Канон. Седален по 3-й песни.

[489] Там же.

Другая богословская интерпретация эпизода связана с темой крещения. Как мы говорили выше[490], вода — один из основных богословских символов Евангелия от Иоанна, с первых же глав этого Евангелия указывающий на духовное рождение через крещение. Никодиму Иисус говорит: «Истинно, истинно говорю тебе, если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие» (Ин. 3:5). Самарянка слышит от Него: «Всякий, 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» (Ин. 4:13–14). Силоамская купель, в которой омылся слепорожденный (Ин. 9:7), служит образом крещения. В этом же ряду стоит и рассказ об омовении ног (и, в частности, слова о том, что «омытому нужно только ноги умыть, потому что чист весь»).

Уже Тертуллиан подчеркивал, что «Христос никогда не является без воды... Во время бесед Он приглашает жаждущих к Своей вечной воде... У колодца Он восстанавливает силы, ходит и охотно совершает поездки по воде, прислуживает водой ученикам»[491]. Кирилл Александрийский, толкуя слова Иисуса, обращенные к Петру, утверждает: «...Он говорит о том, что, если кто не омоет чрез благодать Его скверну греха и преступления, тот будет не причастен жизни, даруемой Им, и останется не вкусившим Небесного Царства. Ибо нечистым не подобает входить в вышние обители, но чрез любовь ко Христу имеющим чистую совесть и освященным в Духе чрез святое крещение»[492]. Следуя той же интерпретации, Иоанн Дамаскин пишет: «В горнице святого и славного Сиона, вкусив со своими учениками ветхозаветную пасху и исполнив ветхий завет, Он умыл ноги ученикам, показывая символ святого крещения»[493].

Еще одна богословская интерпретация увязывает умовение ног с Евхаристией[494]. В частности, в том, что омовение ног

---

[490] См. с. 116–126.

[491] *Тертуллиан.* О крещении 9 (CCSL 1, 284). Рус. пер. С. 98.

[492] *Кирилл Александрийский.* Толкование на Евангелие от Иоанна 9 (PG 74, 117). Рус. пер. С. 457.

[493] *Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры 4, 13 (SC 540, 206). Рус. пер. С. 134.

[494] См., в частности: *Cullmann O.* Early Christian Worship. P. 107–110.

предшествовало благословению хлеба и вина, можно увидеть указание на чистоту, которая необходима для участия в таинстве Евхаристии.

Евангельский рассказ об умовении ног оказал большое влияние не только на развитие христианской нравственности. Действие, которое было в обычае у иудеев времен Иисуса, в христианской Церкви постепенно превратилось в литургический обряд, совершавшийся по разным поводам. В частности, некоторые источники IV–V веков указывают на практику омовения ног новокрещенным сразу после совершения над ними таинства крещения[495].

Чин умовения ног в качестве части богослужения Великого Четверга возник в Иерусалиме в VI–VII веках и явился «отражением общей тенденции максимально подчеркнуть изобразительную символику страстного богослужения, особенно явную при его совершении во Святом Граде»[496]. Не позднее VIII века чин умовения ног перешёл и в практику Константинополя, откуда был впоследствии заимствован Русской Церковью. В настоящее время этот чин совершается, как правило, после Литургии Великого Четверга Патриархом Московским и всея Руси, а также некоторыми архиереями в кафедральных соборах. С особой торжественностью чин совершается в Иерусалиме, где его возглавляет Патриарх Иерусалимский[497].

2. Предательство Иуды

[18]Не о всех вас говорю; Я знаю, которых избрал. Но да сбудется Писание: ядущий со Мною хлеб поднял на Меня пяту свою. [19]Теперь сказываю вам, прежде нежели *то* сбылось, дабы, когда сбудется, вы поверили, что это Я. [20]Истинно, истинно говорю вам: принимающий того, кого Я пошлю, Меня принимает; а принимающий Меня принимает Пославшего Меня.

---

[495] См.: *Thomas J. Ch.* Footwashing in John 13 and the Johannine Community. P. 142.

[496] *Желтов М., свящ.* Божественная литургия Великого четвертка и особые чинопоследования этого дня.

[497] Аналогичный чин имеется также в Католической Церкви и в некоторых протестантских общинах.

[21]Сказав это, Иисус возмутился духом, и засвидетельствовал, и сказал: истинно, истинно говорю вам, что один из вас предаст Меня. [22]Тогда ученики озирались друг на друга, недоумевая, о ком Он говорит.

[23]Один же из учеников Его, которого любил Иисус, возлежал у груди Иисуса. [24]Ему Симон Пётр сделал знак, чтобы спросил, кто это, о котором говорит. [25]Он, припав к груди Иисуса, сказал Ему: Господи! кто это? [26]Иисус отвечал: тот, кому Я, обмакнув кусок хлеба, подам. И, обмакнув кусок, подал Иуде Симонову Искариоту.

[27]И после сего куска вошел в него сатана. Тогда Иисус сказал ему: что делаешь, делай скорее. [28]Но никто из возлежавших не понял, к чему Он это сказал ему. [29]А как у Иуды был ящик, то некоторые думали, что Иисус говорит ему: купи, что нам нужно к празднику, или чтобы дал что-нибудь нищим. [30]Он, приняв кусок, тотчас вышел; а была ночь.

«Ядущий со Мною хлеб поднял на Меня пяту свою»

Образ Иуды занимает существенное место в повествованиях всех четырех Евангелистов о Страстях Христовых. В синоптических Евангелиях он до истории Страстей упоминался лишь однажды: в общем списке двенадцати апостолов (Мф. 10:4; Мк. 3:19; Лк. 6:16). Его появление в повествованиях синоптиков о Страстях производит эффект неожиданности: он вводится как новый персонаж, ранее не игравший никакой роли в евангельских событиях.

Иначе обстоит дело у Иоанна. В этом Евангелии Иисус представлен как с самого начала знающий о том, что Его ожидает, в том числе о предательстве Иуды. Во 2-й главе приведены слова Иисуса: «Разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его». Евангелист поясняет, что Иисус «говорил о храме тела Своего», то есть предсказывал Свою смерть. Сразу же за этим эпизодом следует упоминание о многих чудесах, сотворенных Иисусом в Иерусалиме на праздник Пасхи, и ремарка Евангелиста: «Но Сам Иисус не вверял Себя им, потому что знал всех и не имел нужды, чтобы кто засвидетельствовал о человеке, ибо Сам знал, что в человеке» (Ин. 2:18–25).

Прямые предсказания о предательстве Иуды содержатся в 6-й главе, где изложена беседа Иисуса с иудеями о небесном хлебе. По завершении этой беседы Иисус в разговоре с учениками предсказывает Свою смерть и воскресение: «Что

ж, если увидите Сына Человеческого восходящего туда, где был прежде?». И далее говорит ученикам: «Но есть из вас некоторые неверующие». Евангелист тут же поясняет: «Ибо Иисус от начала знал, кто суть неверующие и кто предаст Его» (Ин. 6:62–64). Через некоторое время Иисус снова возвращается к той же теме, говоря ученикам: «Не двенадцать ли вас избрал Я? но один из вас диавол». И вновь Евангелист, по своему обычаю, поясняет: «Это говорил Он об Иуде Симонове Искариоте, ибо сей хотел предать Его, будучи один из двенадцати» (Ин. 6:70–71).

Наконец, как мы видели, только в Евангелии от Иоанна в рассказе о вечере в Вифании упоминается «Иуда Симонов Искариот, который хотел предать Его». Именно он выражает возмущение тратой драгоценного мира, которое можно было бы продать за триста динариев и раздать нищим. При этом Евангелист отмечает: «Сказал же он это не потому, чтобы заботился о нищих, но потому что был вор. Он имел при себе денежный ящик и носил, что туда опускали» (Ин. 12:4–6).

Как понимать все эти предсказания и намеки? Не был ли Иуда лишь пассивным исполнителем воли Божьей? Попытки представить Иуду орудием Промысла Божьего предпринимались уже в древности. Ириней Лионский упоминал о секте каинитов, которые учат о «предателе Иуде», что, «так как он только знал истину, то и совершил тайну предательства, и чрез него, говорят они, разрешено всё земное и небесное. Они также выдают вымышленную историю такого рода, называя Евангелием Иуды»[498]. Найденный в 2006 году полный текст «Евангелия Иуды», – гностического апокрифа, сохранившегося только на саидском диалекте коптского языка, – частично подтверждает то, что говорит об этом памятнике Ириней. Апология Иуды содержится и в ряде произведений современной литературы.

Однако и сам текст канонических Евангелий, и толкования на него древних и новых авторов однозначно осуждают поступок Иуды и не оставляют места для его оправдания. Во всех четырех Евангелиях Иуда предстает исключительно как отрицательный персонаж, к которому Евангелисты не питают ни симпатии, ни сочувствия.

---

[498] *Ириней Лионский.* Против ересей 1, 31 (SC 263, 145).

Лука начинает рассказ о предательстве Иуды словами: «Вошел же сатана в Иуду, прозванного Искариотом, одного из числа двенадцати» (Лк. 22:3). Вхождение сатаны в Иуду, однако, не означает, что он — лишь пассивная жертва. Он не превращается в одержимого, подобного тем, из кого Иисус изгонял бесов[499]. Он действует хладнокровно и расчетливо, следуя заранее составленному плану, а отнюдь не движимый против своей воли какой-то иной силой (как это было с одержимыми, которые прибегали к Иисусу и падали к Его ногам).

Свидетельство Луки о том, что сатана вошел в Иуду, перекликается со словами Евангелиста Иоанна из рассказа о том, как на Тайной вечере Иисус, обмакнув кусок хлеба, подал его Иуде. И в том и в другом случае сатана объявляется инициатором предательства, что, впрочем, не снимает ответственности с Иуды. Ранее Иисус говорил ученикам: «Горе миру от соблазнов, ибо надобно прийти соблазнам; но горе тому человеку, через которого соблазн приходит» (Мф. 18:7; Лк. 17:1). На Тайной вечере Он скажет: «...Сын Человеческий идет, как писано о Нем, но горе тому человеку, которым Сын Человеческий предается: лучше было бы этому человеку не родиться» (Мф. 26:24; Мк. 14:21). Грех, зло и соблазны совершаются в мире по инициативе диавола, но ответственность за них несет человек, посредством которого диавол действует.

В каком смысле в Иуду вошел сатана? Очевидно, именно в том, что он перестал выполнять волю Бога и стал на службу диаволу. Он сделал это добровольно, а не по принуждению. В этом его отличие, например, от той женщины, которую «связал сатана» и которую Иисус исцелил от тяжелой болезни (Лк. 13:16). Сатана может воздействовать на людей, причиняя вред их телу, но при этом не затрагивая их душу (Иов. 2:6). Те же люди, которые поддаются искушению и впускают диавола в свою душу, становятся его орудиями, но не слепыми, а сознательными. Они превращаются в соработников диавола, тогда как Бог призывал их быть Его соработниками.

Это в особенной степени относится к Иуде. Учитель ничем не обделил его в сравнении с другими апостолами. Как и они, он

---

[499] *Plummer A.* A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke. P. 490.

был свидетелем Его чудес, слушал Его притчи и наставления. Более того, ему, наряду с другими, Иисус дал «власть над нечистыми духами, чтобы изгонять их и врачевать всякую болезнь и всякую немощь» (Мф. 10:1). Он был одним из тех, о ком сказано: «Они пошли и проповедывали покаяние; изгоняли многих бесов и многих больных мазали маслом и исцеляли» (Мк. 6:12–13).

«Истинно, истинно говорю вам, что один из вас предаст Меня»

Евангелисты-синоптики свидетельствуют о том, что на Тайной вечере Иисус предсказал предательство Иуды (Мф. 26:21–24; Мк. 14:18–21; Лк. 22:21–23). Однако у Иоанна это предсказание описано наиболее подробно. В версии Иоанна Иисус цитирует слова Псалма, в котором Давид говорит о себе как о человеке, которого ненавидят и злословят враги, шепчут против него, и даже тот, кто находился с ним рядом, восстал против него (Пс. 10:6–9). В похожей ситуации находился Иисус в последние дни своей жизни. Цитированная фраза в переводе с иврита звучит так: «Даже человек мирный со мною, на которого я полагался, который ел хлеб мой, поднял на меня пяту» (Пс. 40:10). Иисус прилагает эту фразу к Иуде, после чего произносит слова, имеющие параллель в поучении апостолам из Евангелия от Матфея: «Кто принимает вас, принимает Меня, а кто принимает Меня, принимает Пославшего Меня» (Мф. 10:40).

Логическая связь между Ин. 13:20 («принимающий того, кого Я пошлю, Меня принимает; а принимающий Меня принимает Пославшего Меня») и тем, что этому стиху предшествует или что за ним следует, на первый взгляд, не просматривается: некоторые ученые даже полагают, что изначально стих мог находиться в другом месте текста[500]. В то же время отмечают смысловую связь между этим стихом и тем, который выполнял роль краеугольного камня всей сцены омовения ног: «раб не больше господина своего, и посланник не больше пославшего его» (Ин. 13:16). Сравнение между посланником и пославшим действует сразу в двух направлениях, указывая на миссию Иисуса и на миссию Его учеников[501].

---

[500] *Brown R. E.* The Gospel according to John (XIII–XXI). P. 571–572.

[501] *Ashton J.* Understanding the Fourth Gospel. P. 218.

К чему относятся слова: «Теперь сказываю вам, прежде нежели то сбылось, дабы, когда сбудется, вы поверили, что это Я»? Какое событие должно сбыться? Хотя до этих слов речь шла о предательстве Иуды, сами эти слова указывают на то, чему свидетелями ученики должны стать в ближайшие часы и дни: на арест Иисуса, суд над ним, Его смерть на кресте. Особенным же образом они указывают на Его воскресение. Именно после того как Он воскреснет и Его внешний вид изменится, они должны поверить, что это Он.

«Ему Симон Пётр сделал знак...»

В описанной Иоанном сцене мы видим, как Пётр проявляет инициативу, однако вопрос свой он задает не напрямую, а через ученика, «которого любил Иисус». Согласно традиционному толкованию, этим учеником был сам Иоанн. Именно потому, что он был участником события, он смог описать его подробнее, чем другие Евангелисты.

Выражение «возмутился духом» указывает на глубокое внутреннее волнение, смущение, негодование[502]. Иисус не просто предсказывает предательство ученика: Он по-человечески глубоко взволнован и возмущен этим. И тем не менее Он не пытается остановить предателя каким-либо явным или грозным увещанием, а ограничивается символическим жестом и словами, имеющими, как кажется, противоположный смысл тому, что можно было бы ожидать от Учителя в подобной ситуации.

Из Евангелия от Иоанна создается впечатление, что Иисус уже при избрании двенадцати апостолов знал, что один из них станет предателем. Более того, при чтении рассказа Иоанна о Тайной вечере может возникнуть ощущение, что Иисус Сам подталкивал Иуду к совершению преступления. Все Евангелисты приводят предсказание Иисуса о том, что один из учеников предаст Его, но только у Иоанна Иисус произносит загадочные слова «что делаешь, делай скорее», после которых Иуда тотчас выходит, несмотря на позднее время (синоптики ничего не говорят об уходе Иуды с трапезы).

---

[502] См.: *Иларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос. Жизнь и учение. Кн. I: Начало Евангелия. С. 708–713.

В связи с этими словами возникает целая серия вопросов. Не побуждал ли Иисус Иуду к предательству? Не Сам ли Он предначертал для него эту роль? Если нет, то почему не остановил его? Разве Он не мог воспрепятствовать коварному замыслу, объявив о нем другим ученикам и тем самым обезвредив предателя? Подобные вопросы задает в своем толковании на Евангелие от Иоанна Кирилл Александрийский и отвечает на них так: нельзя порицать Бога за то, в чем повинен человек. Творец «сообщил разумным тварям способность управляться собственным произволением и предоставил следовать влечениям своей собственной воли, к чему каждый пожелает и что признает за лучшее». Но при этом «одни, правильно устремляясь к высшему совершенству, сохраняют свою славу, получают участие в назначенных им благах и обретают непрекращающееся блаженство». Другие же, «как бы неудержимыми потоками похотей увлекаемые к недолжному подвергнутся подобающему им суду, подпадут справедливому обвинению за неблагодарность и получат строгое и вечное наказание». Христос «избрал Иуду и присоединил к святым ученикам, очевидно, как бывшего вначале способным к следованию за Ним. Но сатана, искушая его корыстолюбием, мало-помалу опутывал его, побежденного этой страстью, и ставшего чрез нее предателем увлек уже окончательно». Толкователь приходит к выводу о том, что у Иуды «была возможность не пасть, если бы, очевидно, он избрал должное и весь свой ум предал бы делу истинного следования Христу»[503].

В этом толковании поднята тема человеческой свободы и «бессилия» Бога перед свободой человека. Иисус не воспротивился плану Иуды по той же причине, по которой Он отверг искушения диавола, отказался продемонстрировать чудо, когда Его об этом просили, не спрятался от тех, кто намеревался арестовать Его, не попытался защитить Себя на суде, не сошел с креста, когда от Него этого требовали. Если бы он сделал что-либо из этого, Он нарушил бы свободу людей, лишил бы их права выбора. «Христос не хотел никакого насилия; Он не насильственно спасал, хотел любви и свободы, утверждал высшее достоинство человека, — пишет Бердяев. — Христос

[503] *Кирилл Александрийский.* Толкование на Евангелие от Иоанна 9 (PG 74, 132).

явился миру в образе Распятого, был унижен и растерзан силами этого мира... Весь смысл явления Христа миру в том и заключается, чтобы мир свободно узнал Христа, полюбил Царя в образе Распятого, увидел божественную мощь в кажущемся бессилии и беспомощности»[504].

Эта беспомощность будет со всей силой явлена в дальнейшей истории Страстей Христовых. В ней перед нами предстанет Бог, добровольно отказавшийся от Своего всемогущества, отдавший Себя в руки людей, безропотно переносящий надругательства, в страшных физических мучениях умирающий на кресте.

3. Начало прощальной беседы Иисуса с учениками

[31]Когда он вышел, Иисус сказал: ныне прославился Сын Человеческий, и Бог прославился в Нем. [32]Если Бог прославился в Нем, то и Бог прославит Его в Себе, и вскоре прославит Его.

[33]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.

[34]Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, *так* и вы да любите друг друга. [35]По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою.

«Когда он вышел, Иисус сказал»

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

[504] *Бердяев Н. А.* Философия свободы. С. 170–171.

беседу Иисуса с учениками Иуда уже не слышал, но именно его уход создал ту новую атмосферу полного доверия, которая доминирует в беседе[505].

Эта беседа занимает в Евангелии от Иоанна четыре с половиной главы. В ней, 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 общины[506]. Эта гипотеза основывается прежде 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 учениками[507].

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

---

[505] *Barrett C. K.* The Gospel according to St. John. P. 449; *Lincoln A. T.* The Gospel according to Saint John. P. 386.

[506] См., например: *Moloney F. J.* Glory Not Dishonor. P. 2–3.

[507] *Dodd C. H.* The Interpretation of the Fourth Gospel. P. 394.

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 единством[508]. Она является «типичным примером сцены прощания»[509] 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 учеников Христа; о важности личных взаимоотношений между Иисусом и Его учениками; об ответственности, связанной с ученичеством; о сопряженных с ним лишениях и радостях[510].

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 завещание Иисуса: предполагается, что оно будет читаться после того, как Он оставил 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 должное этому гениальному произведению... Последняя беседа — одна из величайших композиций в религиозной литературе. Тот, Кто говорит здесь, говорит так, как не говорил ни один человек[511].

---

[508] *Scott Kellum L.* The Unity of the Farewell Discourse. P. 79–204, 234–243.

[509] *Segovia F. F.* The Farewell of the Word. P. 20.

[510] *Tolmie D. F.* Jesus' Farewell to the Disciples. P. 228–229.

[511] *Brown R. E.* The Gospel according to John (XIII–XXI). P. 581–582.

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 об Отце (Ин. 14), проповедь о Сыне (Ин. 15), проповедь о Святом Духе (Ин. 16), эпилог — заключительная молитва (Ин. 17). Такое деление, предлагаемое некоторыми учеными[512], основано на том, что в 14-й главе 23 раза упоминается Отец (и это самая высокая «концентрация» употребления имени Отец в Евангелиях[513]); 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. 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 он 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 Пётр 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

---

[512] *Dale Bruner F.* The Gospel of John. P. 785.

[513] *Morris L.* The Gospel according to John. P. 660.

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 беседы[514].

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.

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 Иисусу, 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 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. 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 долине[515]. К подоб-

---

[514] *Brown R. E.* The Gospel according to John (XIII–XXI). P. 582–583.

[515] *Westcott B. F.* The Gospel according to St. John. P. 216.

ному 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»[516].

На наш взгляд, объяснение можно искать также в особенностях речи Иисуса в последние часы перед Его арестом. 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 явствует 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 естественны некоторая непоследовательность изложения, многократные повторы. В прощальной беседы 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.

---

[516] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна 76, 1 (PG 59, 410–411). Рус. пер. С. 506.

«Ныне прославился Сын Человеческий»

Иисус начинает беседу со слов: «Ныне прославился Сын Человеческий». Этими словами Он продолжает тему, начатую в беседах с народом (Ин. 8:50, 54). На протяжении четвертого Евангелия мы видим постепенное восхождение Иисуса к часу Своей славы. В 7-й главе Евангелист упоминает, что «Иисус еще не был прославлен» (Ин. 7:39). В 12-й главе 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, совершенный 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.

«Дети! недолго уже быть Мне с вами»

Следующий сегмент беседы открывается необычным, ранее не встречавшимся в Евангелии обращением: «дети!» (τεκνία). 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.

Иисус говорит о Своем уходе из мира, повторяя то, что ранее говорил иудеям:

> 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 устрашить, а апостолам — чтобы воспламенить в них любовь: «Место это таково, что не только они, но даже и вы, возлюбленные, не можете прийти туда»[517].

«Заповедь новую даю вам, да любите друг друга»

В следующем сегменте рассматриваемого отрывка вводится термин «заповедь» (ἐντολή), который вместе с глаголом «заповедать» встречается в прощальной беседе 9 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.

Существительное «любовь» (ἀγάπη) и однокоренной с ним глагол «любить» (ἀγαπάω) в прощальной беседе Иисуса с учениками и следующей за ней молитве Иисуса к Отцу встречаются в общей сложности 31 раз.

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 сфор-

---

[517] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна 72, 3 (PG 59, 393). Рус. пер. С. 483.

мулирована 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.

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 Иисусу, 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 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 умилостивление 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 всё 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; всё покрывает, всему верит, всего надеется, всё 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 рассматрива-

ется 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 в 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...[518].

Речь здесь идет об особой, высшей форме любви к ближнему, которую Исаак называет «совершенной» и которая, будучи даром Божиим, «не принадлежит» человеческой природе. Это

---

[518] *Исаак Сирин.* 2-е собрание. Беседа 10, 35 (CSCO 554, 40). Рус. пер. С. 133.

не та естественная любовь к человеку, животным и птицам, что встречается в некоторых людях[519], но сверхъестественная любовь, рождающаяся от «опьянения» любовью к Богу. «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 всё... 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 людям[520].

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 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.

---

[519] *Исаак Сирин.* 2-е собрание. Беседа 10, 35 (CSCO 554, 40). Рус. пер. С. 133.

[520] *Там же* 10, 36 (CSCO 554, 40–41). Рус. пер. С. 133–134.

4. Предсказание об отречении Петра

[36]Симон Пётр сказал Ему: Господи! куда Ты идешь? Иисус отвечал ему: куда Я иду, ты не можешь теперь за Мною идти, а после пойдешь за Мною. [37]Пётр сказал Ему: Господи! почему я не могу идти за Тобою теперь? я душу мою положу за Тебя. [38]Иисус отвечал ему: душу твою за Меня положишь? истинно, истинно говорю тебе: не пропоет петух, как отречешься от Меня трижды.

«Господи! куда ты идешь?»

Беседа Иисуса с учениками прерывается вопросом Петра. Ответ Иисуса, как и то, что Иисус скажет Петру после Своего воскресения (Ин. 21:18–19), является предсказанием о мученической смерти Петра. Повторив путь Иисуса, пройдя через страдания и смертную казнь, Пётр 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 Отца[521]. 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.

На вопрос: «куда Ты идешь?» Иисус ответит далее в беседе с учениками и в молитве к Отцу. В общей сложности Он шесть раза 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).

---

[521] См.: *Kysar R.* John: The Maverick Gospel. P. 120–121.

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).

«Не пропоет петух, как отречешься от Меня трижды»

Предсказание Иисуса о том, что Пётр отречется от Него, имеется в трех синоптических Евангелиях (Мф. 26:31–35; Мк. 14:27–31; Лк. 22:33–34). Версия Иоанна сильно отличается от трех других версий описываемого события. Здесь сюжет начинается с вопроса Петра: «куда Ты идешь», за которым вскоре последует вопрос Фомы: «Господи! Не знаем, куда идешь; и как можем знать путь?» (Ин. 14:5). Евангелист рисует общую картину недоумения учеников, которым Иисус сначала говорит: «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» (Ин.13:33). А затем призывает их не смущаться и не устрашаться (Ин. 14:27), обещая, что, хотя они и будут иметь скорбь, она сменится на радость, которой никто не отнимет от них, потому что они вновь увидят Его (Ин. 16:20–22). Именно в этом контексте разворачивается беседа с Петром.

Предсказание Иисуса о том, что Пётр отречется от Него, было одновременно и предупреждением. Пётр мог, запомнив это предупреждение, в нужный момент вспомнить о нем и не совершить то, о чем был предупрежден. Предведение Божье не означает необходимости для человека совершить то, что Бог предвидит: об этом мы много раз говорили на страницах

нашего исследования, посвященного жизни и учению Иисуса, в связи с различными персонажами евангельской истории.

Иоанн Златоуст, говоря об отречении Петра, ставит ему в вину его самонадеянность: он должен был прежде всего попросить помощи у Учителя, а не обещать то, что потом не сможет выполнить. Сравнивая Петра с Иудой, Златоуст отмечает: «Первый, получив много помощи, не получил никакой пользы, потому что не захотел, и не приложил собственного старания; а последний и при собственном старании пал, потому что не получил никакой помощи. Добродетель слагается из этих двух принадлежностей»[522].

Человек не должен надеяться только на себя: он должен во всем уповать на Бога и просить от Него помощи: это один из многих уроков, вытекающих из истории отречения Петра. Не случайно Иисус заповедал ученикам заканчивать молитву словами: «И не введи нас в искушение, но избавь нас от лукавого» (Мф. 6:13). Каждый человек, даже первоверховный апостол, нуждается в помощи Божьей, чтобы не оступиться, не соблазниться, не впасть в искушение, не стать добычей диавола.

[522] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Матфея 82, 4 (PG 57, 742). Рус. пер. С. 825.



ГЛАВА 14

1. Единство Отца и Сына

[1]Да не смущается сердце ваше; веруйте в Бога, и в Меня веруйте. [2]В доме Отца Моего обителей много. А если бы не так, Я сказал бы вам: Я иду приготовить место вам. [3]И когда пойду и приготовлю вам место, приду опять и возьму вас к Себе, чтобы и вы были, где Я. [4]А куда Я иду, вы знаете, и путь знаете.

[5]Фома сказал Ему: Господи! не знаем, куда идешь; и как можем знать путь? [6]Иисус сказал ему: Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня. [7]Если бы вы знали Меня, то знали бы и Отца Моего. И отныне знаете Его и видели Его.

[8]Филипп сказал Ему: Господи! покажи нам Отца, и довольно для нас. [9]Иисус сказал ему: столько времени Я с вами, и ты не знаешь Меня, Филипп? Видевший Меня видел Отца; как же ты говоришь, покажи нам Отца? [10]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. [11]Верьте Мне, что Я в Отце и Отец во Мне; а если не так, то верьте Мне по самым делам.

[12]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.

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 проповеди[523]), 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»

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 еще раз 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 πιστεύω («верить») имеет одинаковую форму (πιστεύετε) 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... Всё, чего ни будете просить в молитве, верьте (πιστεύετε), что получите, — и будет вам» (Мк. 11:23–24). В бе-

[523] 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.

седе с иудеями Иисус говорит: «Если Я не творю дел Отца Моего, не верьте Мне (μὴ πιστεύετέ μοι); 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.

«В доме Отца Моего обителей много»

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 Бога[524].

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 знак[525]. 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 приготовлять их... Я... приготовил бы это место, если бы издавна оно не было уготовано для вас»[526].

Тем не менее следующая фраза говорит именно о том, что Иисус идет к Отцу, чтобы приготовить место ученикам, а ког-

---

[524] *Ириней Лионский.* Против ересей 5, 36, 1–2 (SC 153, 456–458). Рус. пер. С. 526–527; *Исаак Сирин.* Слова подвижнические 6 (De perfectione religiosa. P. 86–87). Рус. пер. С. 311 (слово 58).

[525] *Aland K.* Synopsis quattuor Evangeliorum. P. 444.

[526] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна 73, 1 (PG 59, 396–397). Рус. пер. С. 488.

да 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 оставлю 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.

«А куда Я иду, вы знаете, и путь знаете»

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 Пётр (Ин. 13:36–38), теперь о том же говорит Фома. Пётр спрашивал 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 есмь путь и истина и жизнь».

Эти слова продолжают серию самоопределений Иисуса, уже прозвучавших в Его беседах с иудеями: «Я есмь хлеб жизни» (Ин. 6:35); «Я есмь дверь» (Ин. 10:9); «Я есмь 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 Небесной 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 познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8:32). Мы также помним, что, говоря об Иоанне Крестителе, Иисус приравнял 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). Она 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.

2. «И если чего попросите у Отца во имя Мое, то сделаю»

[13]И если чего попросите у Отца во имя Мое, то сделаю, да прославится Отец в Сыне. [14]Если чего попросите во имя Мое, Я то сделаю.
[15]Если любите Меня, соблюдите Мои заповеди.

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).

...Все, чего ни попросите в молитве с верою, получите (Мф. 21:21–22).

Все, чего ни будете просить в молитве, верьте, что получите, — и будет вам (Мр. 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 («найдёте», «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; Мр. 9:37; Лк. 9:48).

...Никто, сотворивший чудо именем Моим, не может вскоре злословить Меня (Мр. 9:39).

И кто напоит вас чашею воды во имя Мое, потому что вы Христовы, истинно говорю вам, не потеряет награды своей (Мр. 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; Мр. 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 упо-

требляет 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 беззаконные 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).

Соблюдение заповедей…….

3. Первое обетование Утешителя

[16]И Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя, да пребудет с вами вовек, [17]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.

Этими словами открывается тема Святого Духа, занимающая существенное место в прощальной беседе Иисуса с учениками. Четыре раза на протяжении беседы Он обращается к этой теме (Ин. 14:16–17, 25–26; 15:26–27; 16:5–15).

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 виде́ния. 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 является Деве Марии и говорит: «Дух Святый 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).

Многочисленные проявления Святого Духа в жизни Иисуса свидетельствуют о нерасторжимой связи между Ними. Как отмечает Григорий Богослов, Святой Дух сопутствует Иисусу повсюду: «Христос рождается — Дух предваряет; Христос крестится — Дух свидетельствует; Христос искушаем — Дух возводит Его[527]; Христос совершает чудеса — Дух сопутствует Ему; Христос возносится — Дух преемствует»[528]. Дух истины сопутствует Тому, Кто есть воплощенная истина.

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.

---

[527] В пустыню.

[528] *Григорий Богослов.* Слово 31, 29, 5–7 (SC 250, 332). Рус. пер. С. 459–460.

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 кущей 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.

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 ходатая (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.

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).

4. Обетование возвращения к ученикам

[18]Не оставлю вас сиротами; приду к вам. [19]Еще немного, и мир уже не увидит Меня; а вы увидите Меня, ибо Я живу, и вы будете жить. [20]В тот день узнаете вы, что Я в Отце Моем, и вы во Мне, и Я в вас. [21]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.

[22]Иуда — не Искариот — говорит Ему: Господи! что это, что Ты хочешь явить Себя нам, а не миру? [23]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. [24]Нелюбящий Меня не соблюдает слов Моих; слово же, которое вы слышите, не есть Мое, но пославшего Меня Отца. [25]Сие сказал Я вам, находясь с вами.

«Не оставлю вас сиротами»

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 вновь 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...»[529]. 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 временно́й 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 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).

«Кто любит Меня, тот соблюдет слово Мое»

Вопрос Иуды «не Искариота» отражает недоумение, связанное с тем, что Иисус говорит о возвращении к ученикам, тогда как еще совсем недавно, в поучении на горе Елеонской, Он

---

[529] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна 75, 2 (PG 59, 406). Рус. пер. С. 500.

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 исследователи[530] 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 творишь такие дела, то яви Себя миру» (Ин. 7:4). Другие видят в этом вопросе разочарование в связи с неоправдавшимися ожиданиями на наступление мессианского Царства[531].

Реплика Иуды, вклинивающаяся в прямую речь Иисуса и, как кажется, остающаяся без ответа, показывают, 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 один раз — только у Матфея и только в рассказе о том, как Иисус ответил на исповедание Петра (Мф. 16:18). 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: на тот момент она еще не создана. 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.

---

[530] *Motyer S.* Bridging the Gap. P. 159.

[531] *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.

5. Второе обетование Утешителя

[26]Утешитель же, Дух Святый, Которого пошлет Отец во имя Мое, научит вас всему и напомнит вам всё, что Я говорил вам.

Здесь подчеркивается учительная функция Святого Духа. В прощальной беседе Иисуса с учениками она выражается 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).

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»[532]. Для того чтобы авторы Еванге-

[532] *Moody Smith D.* The Theology of the Gospel of John. P. 41.

лий 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»[533]. 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).

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 проис-

[533] *Bockmuehl M.* Seeing the Word. P. 181.

ходила 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 на части. 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 Савеллием, 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 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 изошел от Отца, Отцы IV века отвечали: «Прежде самого "когда"... Тогда же, когда и Отец... Никогда не было, чтобы не было Отца. То же от-

носится к Сыну и Духу Святому»[534]. 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 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 всё, 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.

---

[534] *Григорий Богослов*. Слово 29, 3, 1–11 (SC 250, 180–182). Рус. пер. С. 414–415.

6. Иисус оставляет мир ученикам

[27]Мир оставляю вам, мир Мой даю вам; не так, как мир дает, Я даю вам. Да не смущается сердце ваше и да не устрашается. [28]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. [29]И вот, Я сказал вам *о том,* прежде нежели сбылось, дабы вы поверили, когда сбудется.

[30]Уже немного Мне говорить с вами; ибо идет князь мира сего, и во Мне не имеет ничего. [31]Но чтобы мир знал, что Я люблю Отца и, как заповедал Мне Отец, так и творю: встаньте, пойдем отсюда.

«Мир оставляю вам»

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 (Числ. 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 он[535].

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 злому. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую» (Мф. 5:39); «Любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас,

[535] 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: здоров ли отец ваш старец?» (Быт. 43:37).

благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас» (Мф. 5:44). Иисус призывает к последовательному миротворчеству, к непротивлению злу насилием, 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, насилием 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 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 об-

рамлено текстами, в которых слово «мир» звучит из уст Иисуса, выражая идею присутствия Бога в мире, охваченном ненавистью и враждой[536].

Слова «если бы вы любили Меня» являются не упреком ученикам в том, что они не любят Иисуса, а скорее напоминанием о том, что любовь не должна сводиться только к желанию обладать любимым и находиться рядом с ним[537]. Жертвенная любовь предполагает готовность расстаться с любимым, если этого требует воля Божия. Когда Пётр 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.

«Отец Мой более Меня»

Как понимать слова: «Отец Мой более Меня»? Слово μείζων («более», «больше») в Евангелии от Иоанна встречается в общей сложности 12 раз (Ин. 1:50; 4:12; 5:20, 36; 8:523; 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 Крестителем[538]. 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 Он не гово-

---

[536] Ср.: *Neville D. J.* A Peacable Hope. P. 197.

[537] См.: *Carson D. A.* The Gospel according to John. P. 508.

[538] *Bieringer R.* ...Because the Father is Greater than I. P. 184–188, 204.

рил, 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 призна́ют 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» стали объектом полемики о природе и достоинстве Сына Божия в IV веке. 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 уравновешивать 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 естеству[539]. В этом же смысле, по мнению Григория, следует понимать слова «Восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему, и к Богу Моему и Богу вашему» (Ин. 20:17). Они указывают, что Отец является Богом Сына как человека, но Отцом Сына как Бога, равного Ему по естеству[540].

Современные исследователи указывают три основные варианта толкования слов о том, что Отец больше Сына: 1) Он больше, потому что является «причиной», или «родителем»

---

[539] *Григорий Богослов.* Слово 30, 7, 1–16 (SC 250, 240). Рус. пер. С. 433.

[540] Там же 30, 8, 1–15 (SC 250, 240–242). Рус. пер. С. 433–434.

Сына[541]; 2) Он больше, потому что Сын «полностью зависим» от Него[542]; 3) Он как Бог больше Сына как Человека[543]. Первая и третья точки зрения соответствуют пониманию, которое встречается в святоотеческой литературе[544]. Второе понимание предполагает ту или иную степень «субординационизма» во взаимоотношениях между Отцом и Сыном[545] — 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 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 владычествует не над небом и землею, — иначе он всё бы низвратил 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 переношу 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 диавола[546].

---

[541] *Barrett C. K.* The Gospel according to St. John. P. 468: «Отец является *fons divinitatis* (источником божества), в котором бытие Сына находит Свой источник».

[542] *Davey J. E.* The Jesus of St. John. P. 90–156.

[543] *Schnackenburg R.* The Gospel according to St John. Vol. 3. P. 86.

[544] *Ibid.* P. 85–86.

[545] См.: *Barrett C. K.* The Father is Greater than I. P. 144–159.

[546] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна 75, 4 (PG 59, 408). Рус. пер. С. 503.



ГЛАВА 15

1. Виноградная лоза

[1]Я есмь истинная виноградная лоза, а Отец Мой — виноградарь. [2]Всякую у Меня ветвь, не приносящую плода, Он отсекает; и всякую, приносящую плод, очищает, чтобы более принесла плода. [3]Вы уже очищены через слово, которое Я проповедал вам. [4]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.

[5]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. [6]Кто не пребудет во Мне, извергнется вон, как ветвь, и засохнет; а такие *ветви* собирают и бросают в огонь, и они сгорают.

[7]Если пребудете во Мне и слова Мои в вас пребудут, то, чего ни пожелаете, просите, и будет вам. [8]Тем прославится Отец Мой, если вы принесете много плода и будете Моими учениками.

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 напитал их «хлебом, сшедшим 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. 26:26–28). И сейчас Он говорит им то, что способны вместить только те, кто уже приняли Его внутрь себя, соединились с Ним духовно и телесно.

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 виноградника, а Бога как виноградаря играют важную роль в пророческих книгах (Ис. 5:1–7; Иер. 12:10)[547].

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 плодовитая 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 исследователи[548] видят ветхозаветный прообраз лозы, о которой Иисус говорит на Тайной вечере, в одном из псалмов, надписанных именем Асафа. Мессианский 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;

---

[547] См.: *Nielsen K.* Old Testament Imagery in John. P. 72–76.

[548] *Dodd C. H.* The Interpretation of the Fourth Gospel. P. 411.

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 лице 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, 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 Евхаристии[549]. Об этом

[549] См.: *Cullmann O.* Early Christian Worship. P. 113.

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 хлебе[550]. Слова «кто пребывает во Мне, и Я в нем» (Ин. 15:5) напоминают то, что Иисус говорил иудеям: «Ядущий Мою Плоть и пиющий 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). 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 Иису-

[550] См.: *Brown R. E.* The Gospel according to John (XIII–XXI). P. 673.

са 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.

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 всё 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 плодотворения[551].

Василий Великий в IV веке разворачивает образ лозы и ветвей в пространное аллегорическое построение, призванное

---

[551] *Киприан Карфагенский.* Книга о единстве Церкви 5 (CSEL 3, 214). Рус. пер. С. 297.

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 осуждении 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 лозу», и «обнес его оградою» (Ис. 5:1–2). Очевидно, что под виноградом разумеет 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 вьющиеся виноградные ветви, старались уравниваться с вершинами самых высоких. Он требует еще, чтобы мы терпели, когда окапывают нас. А душа окапывается чрез отложение мирских забот...[552].

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 обóжении:

> Если Христос есть свет, а мы говорим, что не чувствуем Его, когда облекаемся 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 Гос-

[552] *Василий Великий.* Беседы на Шестоднев 5 (PG 29, 108–109). Рус. пер. С. 86–87.

пода и пьют кровь Его, имеют жизнь вечную (Ин. 6:27), а мы, когда причащаемся, не чувствуем, чтоб при это былом 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 всё 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 Его[553].

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»[554]. 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 обóжения.

---

[553] *Симеон Новый Богослов.* Слово нравственное 10, 754–803 (SC 129, 314–316).

[554] *Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры 4, 13, 196–197 (SC 540, 216). Рус. пер. С. 137.

2. Призыв пребывать в любви

[9]Как возлюбил Меня Отец, и Я возлюбил вас; пребудьте в любви
Моей. [10]Если заповеди Мои соблюдете, пребудете в любви Моей, как
и Я соблюл заповеди Отца Моего и пребываю в Его любви. [11]Сие сказал
Я вам, да радость Моя в вас пребудет и радость ваша будет совершенна.
[12]Сия есть заповедь Моя, да любите друг друга, как Я возлюбил
вас. [13]Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих.
[14]Вы друзья Мои, если исполняете то, что Я заповедую вам. [15]Я уже
не называю вас рабами, ибо раб не знает, что делает господин его; но
Я назвал вас друзьями, потому что сказал вам всё, что слышал от Отца
Моего.
[16]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.

«Как возлюбил Меня Отец, и Я возлюбил вас»

Любовь Отца к Сыну имеет вневременной, 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 «всё 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 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). 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 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 Собою. Это же местоимение будет употреблено Им в молитве о единстве учеников (Ин. 17:11).

«Сие сказал Я вам, да радость Моя в вас пребудет»

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 прощальной беседе с учениками, говоря о Своих грядущих страданиях и о будущем Своих учеников, Иисус много-

кратно возвращается к теме радости: в общей сложности слово «радость» (χαρά) встречается в этой беседе (включая завершающую молитву к Отцу) 7 раз. В рассматриваемом тексте, излагая заповедь о любви, Иисус подчеркивает, что говорит это ради того, чтобы Его радость пребывала с учениками и их радость была совершенной.

«Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих»

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 будет просить Отца в Своей последней молитве (Ин. 17:24).

«Вы друзья Мои, если исполняете то, что Я заповедую вам»

В рассматриваемом 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 братиями. А кого Он предопределил, тех и призвал, а кого призвал, тех и оправдал; а кого оправдал, тех и прославил» (Рим. 8:23–30).

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 погибели. Восточно-христианская традиция никогда не разделяла подобный взгляд, подчеркивая, что к спасению призваны все люди[555]. 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 Иисуса, они привились к той лозе, от которой отныне будут питаться живительными соками. Только одна ветвь была отсечена от ствола — тот, кого Иисус назовет «сыном погибели» (Ин. 17:12).

---

[555] Подробнее об этом см. в: *Иларион (Алфеев), митр.* Православие. Т. 1. С. 533–537.

«Не вы Меня избрали, но Я избрал вас»

В рассказе об избрании Иисусом апостолов Евангелист Марк подчеркивает: «Потом взошел на гору и позвал к Себе, кого Сам хотел; и пришли к Нему. И поставил из них двенадцать…» (Мк. 3:13–14). Инициатива избрания двенадцати всецело принадлежит Иисусу: не они Его избрали, но Он избрал их. Об этом Он напоминает им в прощальной беседе.

Двенадцать апостолов стали ядром той общины, которую Иисус наименовал Церковью. Обращаясь к этой общине, апостол Пётр скажет: «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 вера делает их членами Церкви и друзьями Божиими, а избрание от Бога.

3. Предсказание о гонениях

[17]Сие заповедаю вам, да любите друг друга. [18]Если мир вас ненавидит, знайте, что Меня прежде вас возненавидел. [19]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.

[20]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. [21]Но всё то сделают вам за имя Мое, потому что не знают Пославшего Меня. [22]Если бы Я не пришел и не

говорил им, то не имели бы греха; а теперь не имеют извинения во грехе своем.

[23]Ненавидящий Меня ненавидит и Отца Моего. [24]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. [25]Но да сбудется слово, написанное в законе их: возненавидели Меня напрасно.

«Если мир вас ненавидит...»

Это предсказание о гонениях 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 соблазнятся 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.

«Ненавидящий Меня ненавидит и Отца Моего»

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.

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)[556]; «...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.

4. Третье обетование Утешителя

[26]Когда же приидет Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух истины, Который от Отца исходит, Он будет свидетельствовать о Мне; [27]а также и вы будете свидетельствовать, потому что вы сначала со Мною.

Возвращаясь к теме Утешителя, Иисус говорит о том, что Он 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

[556] См.: *Daly-Denton M.* David in the Fourth Gospel. P. 201–208.

учению Отцов-каппадокийцев (Василия Великого, Григория Богослова и Григория Нисского), свойством Бога Отца является нерожденность, свойством Сына — рождение от Отца, свойством Духа — исхождение от Отца[557].

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 дискуссии[558], 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.

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: «Всё, 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.

Святой Дух будет свидетельствовать о Сыне Божием. Как мы видели выше, 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).

---

[557] *Григорий Богослов.* Слово 31, 8, 10 — 9, 14 (SC 250, 290–292).

[558] О ней мы говорили в другом месте. См.: *Иларион (Алфеев), митр.* Православие. Т. 1. С. 464–473.

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 Духа[559]. О том же, только другими словами, Иисус ранее говорил ученикам: «Когда же поведут предавать вас, не заботьтесь наперед, что вам говорить, и не обдумывайте; но что дано будет вам в тот час, то и говорите, ибо не вы будете говорить, но Дух Святый» (Мк. 13:11; Мф. 10:19–20; Лк. 12:11–12).

[559] *O'Day G.* The Gospel of John. P. 765.



ГЛАВА 16

1. Еще одно предсказание о гонениях

[1]Сие сказал Я вам, чтобы вы не соблазнились. [2]Изгонят вас из синагог; даже наступает время, когда всякий, убивающий вас, будет думать, что он тем служит Богу. [3]Так будут поступать, потому что не познали ни Отца, ни Меня. [4]Но Я сказал вам сие для того, чтобы вы, когда придет то время, вспомнили, что Я сказывал вам о том; не говорил же сего вам сначала, потому что был с вами.

Это уже не первое предсказание о гонениях в прощальной беседе Иисуса с учениками.

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 камнями[560].

Предавая на смерть христиан, иудеи были уверены, что тем самым «служат Богу», поскольку считали себя защитниками отеческих преданий и ветхозаветных установлений. 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 преуспе-

---

[560] *Иосиф Флавий.* Иудейские древности 20, 9, 1. С. 852–853.

вал 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.

2. Четвертое обетование Утешителя

[5]А теперь иду к Пославшему Меня, и никто из вас не спрашивает Меня: куда идешь? [6]Но оттого, что Я сказал вам это, печалью исполнилось сердце ваше.

[7]Но Я истину говорю вам: лучше для вас, чтобы Я пошел; ибо, если Я не пойду, Утешитель не приидет к вам; а если пойду, то пошлю Его к вам, [8]и Он, придя, обличит мир о грехе и о правде и о суде: [9]о грехе, что не веруют в Меня; [10]о правде, что Я иду к Отцу Моему, и уже не увидите Меня; [11]о суде же, что князь мира сего осужден.

[12]Еще многое имею сказать вам; но вы теперь не можете вместить. [13]Когда же приидет Он, Дух истины, то наставит вас на всякую истину: ибо не от Себя говорить будет, но будет говорить, что услышит, и будущее возвестит вам. [14]Он прославит Меня, потому что от Моего возьмет и возвестит вам.

[15]Всё, что имеет Отец, есть Мое; потому Я сказал, что от Моего возьмет и возвестит вам.

«Если Я не пойду, Утешитель не придет к вам»

Четвертое обетование Утешителя является самым подробным. 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 завершения откровения», — отмечает современный исследователь[561].

---

[561] *Nicol W.* The Sēmeia in the Fourth Gospel. P. 134.

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», «порицать», «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.

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».

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.

Святой Дух 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 — в переходе «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 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» (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 Духа[562].

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 всё 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.

---

[562] *Григорий Богослов.* Слово 31, 25, 1–28, 4 (SC 250, 322–330). Рус. пер. С. 457–459.

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.

Наконец, о Святом Духе говорится, что Он возвестит (ἀναγγελεῖ) ученикам Иисуса будущее. Здесь указывается на пророческую функцию Духа. Трижды употребленный глагол «возвестить» ранее встречался в словах самарянки: «Знаю, что придет Мессия, то есть Христос; когда Он придет, то возвестит нам всё» (Ин. 4:25). Иисус сказал ученикам «всё, что слышал от Отца» Своего (Ин. 15:15), но не всё 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.

«От Моего возьмет и возвестит вам»

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 материальной[563]. В этом выражении видят «метафору» для обозначения «Бога в действии»[564].

Восприятие Святого Духа как метафоры или символа вполне соответствует тому подходу к Новому Завету, который взяли

[563] *Johnson L. T.* Living Jesus. P. 15–17.

[564] *Casey M.* Jesus of Nazareth. P. 326.

за основу ученые, воспринимающие 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 питием 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 пневматологию[565], ставшую основой учения Церкви о Святом Духе. Дальнейшее развитие этого учения в течение трех столетий привело к выработке догматических формулировок, уравнявших Святого Духа с Отцом и Сыном в достоинстве и чести, но при этом в полной мере сохранивших новозаветное 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 сра-

[565] Пневматология — учение о Святом Духе. — *Прим. ред.*

зу. Непременным условием для того чтобы приобрести это понимание, является доверие к церковному опыту и участие в та́инственной 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 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»[566].

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:

> Конечно, всякая добродетель, творимая ради Христа, дает благодать Духа Святаго, но более всего дает молитва, потому что она

[566] О цели жизни нашей христианской. Беседа преподобного Серафима Саровского с Н.А. Мотовиловым. С. 6.

как бы всегда в руках наших, как оружие для стяжания благодати Духа... Стяжевайте благодать Духа Святаго и всеми другими Христа ради добродетелями, торгуйте ими духовно, торгуйте теми из них, которые вам больший прибыток 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, рассуждайте[567].

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 различ-

[567] О цели жизни нашей христианской. Беседа преподобного Серафима Саровского с Н.А. Мотовиловым. С. 9, 12.

ны, 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 всё во всех. Но каждому 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. Всё 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.

3. От скорби к радости

[16]Вскоре вы не увидите Меня, и опять вскоре увидите Меня, ибо Я иду к Отцу. [17]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? [18]Итак они говорили: что это говорит Он: «вскоре»? Не знаем, что говорит. [19]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?

[20]Истинно, истинно говорю вам: вы восплачете и возрыдаете, а мир возрадуется; вы печальны будете, но печаль ваша в радость будет. [21]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. [22]Так и вы теперь имеете печаль; но Я увижу вас опять, и возрадуется сердце ваше, и радости вашей никто не отнимет у вас; [23]и в тот день вы не спросите Меня ни о чем.

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 другую[568]. 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 совсем 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 ученых[569]. Некоторые исследователи считают, что фраза сознательно построена таким образом, чтобы допустить оба толкования, поскольку смерть и воскресение Иисуса прообразуют Его второе пришествие[570]. Совмещение разных временны́х пластов — характерная особенность речи Иисуса, отраженная в том числе в синоптических Евангелиях[571].

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,

---

[568] *Dale Bruner F.* The Gospel of John. P. 945.

[569] См.: *Zumstein J.* Jesus' Resurrection in the Farewell Discourses. P. 116.

[570] *Barrett C. K.* The Gospel according to St. John. P. 491.

[571] Так например, в Мф. 24:3–51 предсказываются и события, связанные с разрушением Иерусалима, и знамения, которые будут предшествовать кончине мира.

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, сравнивается 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 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 царства[572].

[572] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна 79, 1 (PG 59, 427). Рус. пер. С. 528–529.

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 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.

4. Молитва во имя Иисуса

[23]Истинно, истинно говорю вам: о чем ни попросите Отца во имя Мое, даст вам. [24]Доныне вы ничего не просили во имя Мое; просите, и получите, чтобы радость ваша была совершенна. [25]Доселе Я говорил вам притчами; но наступает время, когда уже не буду говорить вам притчами, но прямо возвещу вам об Отце. [26]В тот день будете просить во имя Мое, и не говорю вам, что Я буду просить Отца о вас: [27]ибо Сам Отец любит вас, потому что вы возлюбили Меня и уверовали, что Я исшел от Бога.

Тема молитвы во имя Его уже возникала в прощальной беседе Иисуса с учениками (Ин. 14:13–14; 15:7, 16). Здесь Он снова возвращается к ней.

Как и в предыдущих 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.

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»[573].

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, совершенных именем Иисуса, и пронизана удивлением перед могуществом этого имени.

---

[573] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна 79, 1 (PG 59, 428). Рус. пер. С. 529.

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 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 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. 4:5–19, 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! приими 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»; «а 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 Господне[574], спасется» (Иоил. 3:5) 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 Яхве[575].

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, сде-

[574] Букв.: имя Яхве.

[575] См.: *Behr J.* Formation of Christian Theology. Vol. I. P. 64.

лавшись 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 (Фил. 2:6–11).

Темой этого текста является обóжение человеческого естества в лице Иисуса Христа: смирив 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»[576].

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 есть таинственное

[576] *Ерм.* Пастырь. Книга 3: Подобия 9, 14 (SC 53, 324). Рус. пер. С. 272–273.

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, гряду скоро!». Ответом на обетование служит обращение христианской общины: «Ей, гряди, Господи Иисусе!» (Откр. 22:20). Это обращение, по мнению ученых, представляет собой древний литургический возглас[577]. Сам Апокалипсис также нередко воспринимается как книга, отражающая раннехристианскую литургическую практику[578]. Книга содержит целый ряд гимнов, которые могли исполняться на богослужении. Символизм белых одежд (Откр. 3:4–5, 18; 4:4) может указывать на пасхальную службу, включавшую крещение новообращенных[579].

По смыслу возглас: «Ей, гряди, Господи Иисусе!» соответствует выражению «Маран афа» (арам. מרן אתא māran ’ăṯā «Господь наш, приди!», греч. μαραναθα), сохранившемуся у апостола Павла (1 Кор. 16:22) и в «Дидахи»[580]. Это выражение — то немногое, что дошло до нас из литургических формул перво-

[577] *Hurtado L. W.* Lord Jesus Christ. P. 141, 173.

[578] *Небольсин А. С.* Иоанна Богослова Откровение. Жанр. С. 713–714.

[579] *Brown R. E.* An Introduction to the New Testament. P. 798–800.

[580] Дидахи 10, 6 (SC 248, 182). Рус. пер. С. 31.

начальной Церкви, молившейся на арамейском языке[581]. Обе формулы — греческая и арамейская — понимаются как прошения о том, чтобы второе пришествие Иисуса наступило как можно скорее. Однако обе формулы, учитывая их литургический характер, могут быть поняты и как просьба о том, чтобы Иисус вернулся к Своим ученикам в Евхаристии[582].

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 Иисусу[583]. 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»[584].

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 всё большего числа молитв, адресованных Иисусу Христу. В III веке Ориген еще пытался доказывать, что молиться Иисусу не следует, так как молиться можно только Отцу[585]. 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 восточнохристианской Церкви[586]. Молитва целиком адресована Сыну

---

[581] 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.

[582] *Barker M.* The Revelation of Jesus Christ. P. 372–373.

[583] О молитве Иисусу в раннехристианской Церкви см.: *Bauckham R.* Jesus and the God of Israel. P. 127–151.

[584] *Плиний Младший.* Письма 10, 96, 7. С. 205.

[585] *Ориген.* О молитве 15–16 (PG 11, 464–468).

[586] О ней упоминает Василий Великий (О Святом Духе 29. PG 32, 205. Рус. пер. С. 346).

Божию, который прославляется в ней вместе с Отцом и Святым Духом:

Све́те ти́хий святы́я сла́вы, безсме́ртнаго Отца́ Небе́снаго, Свята́го Блаже́ннаго, Иису́се Христе́: прише́дше на за́пад со́лнца, ви́девше свет вече́рний, пое́м Отца́, Сы́на, и Свята́го Ду́ха, Бо́га. Досто́ин еси́ во вся времена́ пет бы́ти гла́сы преподо́бными, Сы́не Бо́жий, живо́т даяй: те́мже мир тя сла́вит.	Тихий свет святой славы Бессмертного Отца Небесного, Иисус Христос! Достигнув заката солнца, увидев свет вечерний, воспеваем Отца, Сына и Святого Духа — Бога. Ты достоин во все времена быть воспеваем голосами преподобных, Сын Божий, 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»[587]. 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 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

[587] Дидахи 9–10 (SC 248, 176–180). Рус. пер. С. 29–30.

древнее происхождение, произносится священником от своего лица, а не от лица общины[588].

В IV веке практику молитвенного призывания имени Иисуса Христа активно защищает Иоанн Златоуст. Для него имя Иисуса — «не просто имя, но сокровище бесчисленных благ»[589]. Это имя совершает чудеса[590]. Одно только имя Христа делает то, что делал Сам Христос: достаточно призвать имя Его, и демоны обратятся в бегство[591]. Апостолы совершали те же чудеса, что и Сам Христос, — и это при том, что «они не всё делали по молитве, а часто и без молитвы, призывая имя Иисуса»[592].

Вслед за Оригеном[593] 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:

> «И всё, — говорит, — что вы делаете словом или делом, всё делайте во имя Господа Иисуса Христа, благодаря через

---

[588] Точное время составления этой молитвы не известно. Она имеется в самой древней дошедшей до нас рукописи, содержащей чин Литургии Иоанна Златоуста, — Барбериновском Евхологии VIII века. Эта молитва начинается словами: «Никто же достоин от связавшихся плотскими похотьми и сластьми приходити или приближитися или служити Тебе, Царю славы» («Никто не достоин от связанных плотскими похотями и сладострастием приходить или молиться или служить Тебе, Царю славы»). Заканчивается она славословием: «Ты бо еси приносяй и приносимый и премляй 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»).

[589] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-Евангелиста 4, 7 (PG 57, 47). Рус. пер.: С. 43.

[590] *Он же.* Толкование на Евангелие от Иоанна 63, 3 (PG 59, 351–352) Рус. пер. С. 425.

[591] *Он же.* Толкование на пророка Исаию 62, 4 (In Isaiam prophetam interpretatio. P. 294). Рус. пер. С. 246.

[592] *Он же.* Толкование на Евангелие от Иоанна 64, 2 (PG 59, 356). Рус. пер. С. 431.

[593] *Ориген.* Беседы на Песнь Песней 1, 4 (PG 13, 41–42).

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 Его [594].

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 грешнаго». Наиболее древняя, более краткая форма этой молитвы отражена в «Слове подвижническом» Диадоха, 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 Диадоха), подобно тому как мать учит своего ребенка произносить имя «Отец» до тех пор, пока не доведет его до навыка произносить это имя даже во сне[595].

Краткий, по необходимости, экскурс в молитвенную практику ранней Церкви показывает, что она была «бинитарной», то есть молитвы обращались по преимуществу к Богу Отцу,

---

[594] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Послание к Колоссянам 9, 2 (PG 62, 364–366). Рус. пер. С. 435–436.

[595] *Диадох, епископ Фотики.* Слово подвижническое 61 (PG 65, 1187). Рус. пер. С. 39.

а иногда также к Сыну[596]. 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).

5. Завершение беседы Иисуса с учениками

[25]Доселе Я говорил вам притчами; но наступает время, когда уже не буду говорить вам притчами, но прямо возвещу вам об Отце. [26]В тот день будете просить во имя Мое, и не говорю вам, что Я буду просить Отца о вас: [27]ибо Сам Отец любит вас, потому что вы возлюбили Меня и уверовали, что Я исшел от Бога.

[28]Я исшел от Отца и пришел в мир; и опять оставляю мир и иду к Отцу. [29]Ученики Его сказали Ему: вот, теперь Ты прямо говоришь, и притчи не говоришь никакой. [30]Теперь видим, что Ты знаешь всё и не имеешь нужды, чтобы кто спрашивал Тебя. Посему веруем, что Ты от Бога исшел.

[31]Иисус отвечал им: теперь веруете? [32]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.

[33]Сие сказал Я вам, чтобы вы имели во Мне мир. В мире будете иметь скорбь; но мужайтесь: Я победил мир.

---

[596] См.: *Hurtado L. W.* Lord Jesus Christ. P. 134–153.

Начало первой фразы в русском Синодальном переводе передано достаточно свободно. Буквальный перевод: «Сие в притчах говорил вам (ταῦτα ἐν παροιμίαις λελάληκα ὑμῖν). Наступает час (ἔρχεται ὥρα), когда уже не в притчах буду говорить вам, но прямо (παρρησίᾳ) возвещу 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 его[597].

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; и опять оставляю мир и иду к Отцу». 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 Божием, 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 вниз[598]. На первый взгляд, это богословское видение контрастирует с портретом Иисуса, представленным в синоптических Евангелиях:

---

[597] См.: *Nicol W.* The Sēmeia in the Fourth Gospel. P. 126.

[598] *Fredriksen P.* From Jesus to Christ. P. 200.

> 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 всё 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 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 судьбу[599].

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 Иису-

---

[599] *Ashton J.* Understanding the Fourth Gospel. P. 141–142; *Ashton J.* The Gospel of John and Christian Origins. P. 158–159.

са 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 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 всё 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 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 — всё 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.



ГЛАВА 17

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 умилостивления 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 благоговение» (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 умилостивляет 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)[600].

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

---

[600] *Кирилл Александрийский.* Толкование на Евангелие от Иоанна 11, 8 (PG 74, 505–508). Рус. пер. С. 720.

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 вечности[601], возвращаясь из земного бытия в славу, извечно присущую Ему как Сыну Божию.

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, тер-

---

[601] *Byrne B.* Life Abounding. P. 280.

мин «слава» (δόξα) вместе с однокоренными глаголами «прославить» и «прославиться» — 8 раз, числительное среднего рода «едино» (ἕν) — 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.

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)[602]. Некоторые выражения по содержанию близки к молитве «Отче наш»: обращение к Богу как Отцу, упоминание об имени Божием, прошение об избавлении от зла[603].

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 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 Гефсиманский сад.

---

[602] *Bauckham R.* The Testimony of the Beloved Disciple. P. 266.

[603] *Walker W. O.* The Lord's Prayer in Matthew and John. P. 238.

1. Молитва о славе

[1]После сих слов Иисус возвел очи Свои на небо и сказал: Отче! пришел час, прославь Сына Твоего, да и Сын Твой прославит Тебя, [2]так как Ты дал Ему власть над всякою плотью, да всему, что Ты дал Ему, даст Он жизнь вечную. [3]Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа. [4]Я прославил Тебя на земле, совершил дело, которое Ты поручил Мне исполнить. [5]И ныне прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира.

Лейтмотивом прощальной беседы Иисуса с учениками была мысль о Его восхождении к Отцу. Это восхождение, отмечает современный богослов, не может быть сведено к какому-либо конкретному событию, происшедшему во времени и пространстве, будь то смерть Иисуса на кресте, Его воскресение или Его вознесение на небеса[604]. Восхождение Сына к Отцу начинается после того, как от беседы с учениками Он обращается к беседе с Отцом.

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,

---

[604] *Dodd C. H.* The Interpretation of the Fourth Gospel. P. 419.

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. 1:14). 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 пояснительно «комментария в скобках». Считают, что было бы странно, если бы Иисус, говоря о Себе в третьем лице, называл Себя «Иисусом Христом»[605].

---

[605] *Brown R. E.* The Gospel according to John (XIII–XXI). P. 741, 752.

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 всё учение Иисуса, отраженное на страницах Евангелий:

> Всё 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 бытия[606].

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 вся-

[606] *Кирилл, митр.* Слово пастыря. С. 335.

кая 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.

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 простреться на всю вселенную, и полагает начало призванию язычников...[607]

2. Молитва об учениках

[6]Я открыл имя Твое человекам, которых Ты дал Мне от мира; они были Твои, и Ты дал их Мне, и они сохранили слово Твое. [7]Ныне уразумели они, что всё, что Ты дал Мне, от Тебя есть, [8]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. [9]Я о них молю: не о всем мире молю, но о тех, которых Ты дал Мне, потому что они Твои. [10]И всё Мое Твое, и Твое Мое; и Я прославился в них. [11]Я уже не в мире, но они в мире, а Я к Тебе иду.

---

[607] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна 80, 1 (PG 59, 433). Рус. пер. С. 536–537.

Отче Святый! соблюди их во имя Твое, *тех*, которых Ты Мне дал, чтобы они были едино, как и Мы. [12]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. [13]Ныне же к Тебе иду, и сие говорю в мире, чтобы они имели в себе радость Мою совершенную.

[14]Я передал им слово Твое; и мир возненавидел их, потому что они не от мира, как и Я не от мира. [15]Не молю, чтобы Ты взял их из мира, но чтобы сохранил их от зла. [16]Они не от мира, как и Я не от мира. [17]Освяти их истиною Твоею; слово Твое есть истина. [18]Как Ты послал Меня в мир, *так* и Я послал их в мир. [19]И за них Я посвящаю Себя, чтобы и они были освящены истиною.

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 Сыну[608].

«Я открыл им 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 сказать мне им? Бог сказал

[608] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна 81, 1 (PG 59, 437–438). Рус. пер. С. 542–543.

Моисею: Я есмь Сущий (אהיה אשר אהיה ’ehyē ’ăšer ’ehyē[609]). И сказал: так скажи сынам Израилевым: Сущий (יהוה 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 (букв. «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. 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 призвано подчеркнуть, что через Иисуса ученикам был открыт прямой доступ к Отцу, возможность говорить с Ним «лицем к лицу, как бы говорил кто с другом своим» (Исх. 33:11).

«Ныне уразумели они, что всё, 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 всё 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

[609] Букв.: «Я есмь Тот, Кто Я есмь».

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 пяту свою» (Ин. 13:18).

«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 христианской общины[610]. 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 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:

---

[610] *Киприан Карфагенский.* Книга о единстве Церкви 23 (CSEL 3, 231). Рус. пер. С. 306.

> 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 неизменямости 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 спасения[611].

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 дом[612]. 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 небесах[613].

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 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

---

[611] *Киприан Карфагенский.* Книга о единстве Церкви 6 (CSEL 3, 215). Рус. пер. С. 298.

[612] *Moltmann J.* God in the World — the World in God. P. 375.

[613] *Akala A. J.* The Son-Father Relationship. P. 209–210.

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; встречается в Евангелии от Иоанна всего 4 раза, из них один раз в беседе на празднике обновления и три – в молитве после Тайной вечери[614]. 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 их[615].

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 всё словом силы Своей, совершив Собою очищение грехов наших,

---

[614] *Bauckham R.* The Testimony of the Beloved Disciple. P. 266.

[615] Об использовании глагола ἁγιάζω в Евангелии от Иоанна см., в частности: *Tukasi 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.

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 братиями, говоря: возвещу имя Твое братиям 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. 8:17). А как 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 Святый!». В Ветхом Завете Бог называется именами «Святый» (Пс. 21:4; Ис. 40:25); «Бог Святый» (Нав. 24:19; Ис. 5:16), «Святый Израилев» (Пс. 70:22; Ис. 12:6; 30:12, 15). Святость присуща Богу по естеству, она является Его неотъемлемым качеством. Поэтому «Святый 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 слово Отца, и через Сына, и через сошествие на них Святого Духа.

3. Молитва о верующих

[20]Не о них же только молю, но и о верующих в Меня по слову их, [21]да будут всё 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. [22]И славу, которую Ты дал Мне, Я дал им: да будут едино, как Мы едино. [23]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. [24]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.

«Не о них же только молю, но и о верующих в Меня по слову их»

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. 12:16). Сейчас Он молится о том, чтобы единство, которое Он оставляет ученикам, передалось и всем последующим поколениям уверовавших в Него.

О грядущих поколениях Своих учеников и последователей Иисус говорит так, будто они присутствуют рядом 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.

«Да будут всё едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе»

Просьба о единстве повторяется четыре раза в близких по смыслу формулах: «да будут всё 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 за-

логе: «да будут совершены воедино (τετελειωμένοι εἰς ἕν)», 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, которою 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 живый Отец, и Я живу Отцем, так и ядущий Меня жив будет Мною», — говорил Иисус иудеям (Ин. 6:56). 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 на 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 недре 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.

«Да будут едино, как Мы едино»

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 согласные 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 имеет 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 единству[616].

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 Единосущая Троица, так что одним мыслится все тело Церкви, восходящее во Христе чрез слитие и соединение двух народов[617] в состав нового совершенного... Это и совершено тем, что уверовавшие во Христа имеют единодушие между собою и усвоили как бы одно сердце, чрез всецелое сходство в религии, послушание в вере и добролюбивый

---

[616] *Кирилл Александрийский.* Толкование на Евангелие от Иоанна 11, 11 (PG 74, 556). Рус. пер. С. 753.

[617] Имеются в виду иудеи и язычники.

ум... Образ божественного единства и существенное тождество Святой Троицы, как и совершеннейшее взаимопроникновение, должно находить отражение в единении единомыслия и единодушия верующих[618].

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 посредством одного святого тела связаны в единство со Христом? Поэтому и Телом Христовым называется Церковь, а мы — отдельные члены...[619].

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

---

[618] *Кирилл Александрийский.* Толкование на Евангелие от Иоанна 11, 11 (PG 74, 557). Рус. пер. С. 754.

[619] Там же. (PG 74, 560). Рус. пер. С. 755–756.

однообразию в религии и общению со Святой Плотью Христа, и по общению с одним и тем же Святым Духом[620].

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.

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 всё 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 приобщаются благодати Святого Духа. Так в жизни общины реализуется последняя воля Иисуса Христа: «Да будут совершены воедино».

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 и безапелляционностью 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

[620] *Кирилл Александрийский.* Толкование на Евангелие от Иоанна 11, 11 (PG 74, 561). Рус. пер. С. 756–757.

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 пшеницы[621].

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.

«Отче! которых Ты дал Мне, хочу, чтобы там, где Я, и они были со Мною»

Он исшел от Отца и возвращается к Отцу. Но исходил Он один, а вернуться хочет с теми, кого приобрел, пока был на земле.

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.

Формулы «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).

---

[621] *Киприан Карфагенский.* Книга о единстве Церкви 9–10 (CSEL 3, 217–218). Рус. пер. С. 299–300.

4. Эпилог молитвы

[25]Отче праведный! и мир Тебя не познал; а Я познал Тебя, и сии познали, что Ты послал Меня. [26]И Я открыл им имя Твое и открою, да любовь, которою Ты возлюбил Меня, в них будет, и Я в них.

Эти слова представляют собой торжественный эпилог молитвы.

Говоря о посвящении Себя и освящении учеников, Иисус назвал Отца ἅγιος («святый»). Теперь он называет Его δίκαιος («праведный», «справедливый»), что соответствует еврейскому צדיק 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.

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 мгновенье. 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.



ГЛАВА 18

1. Арест Иисуса

[1]Сказав сие, Иисус вышел с учениками Своими за поток Кедрон, где был сад, в который вошел Сам и ученики Его. [2]Знал же это место и Иуда, предатель Его, потому что Иисус часто собирался там с учениками Своими. [3]Итак Иуда, взяв отряд *воинов* и служителей от первосвященников и фарисеев, приходит туда с фонарями и светильниками и оружием. [4]Иисус же, зная всё, что с Ним будет, вышел и сказал им: кого ищете? [5]Ему отвечали: Иисуса Назорея. Иисус говорит им: это Я. Стоял же с ними и Иуда, предатель Его. [6]И когда сказал им: это Я, они отступили назад и пали на землю. [7]Опять спросил их: кого ищете? Они сказали: Иисуса Назорея. [8]Иисус отвечал: Я сказал вам, что это Я; итак, если Меня ищете, оставьте их, пусть идут, [9]да сбудется слово, реченное Им: из тех, которых Ты Мне дал, Я не погубил никого.

[10]Симон же Пётр, имея меч, извлек его, и ударил первосвященнического раба, и отсек ему правое ухо. Имя рабу было Малх. [11]Но Иисус сказал Петру: вложи меч в ножны; неужели Мне не пить чаши, которую дал Мне Отец?

[12]Тогда воины и тысяченачальник и служители Иудейские взяли Иисуса и связали Его, [13]и отвели Его сперва к Анне, ибо он был тесть Каиафе, который был на тот год первосвященником. [14]Это был Каиафа, который подал совет Иудеям, что лучше одному человеку умереть за народ.

«Иисус вышел с учениками Своими за поток Кедрон»

Кедрон — название ручья, который являлся во времена Иисуса восточной границей Иерусалима. Этим названием также обозначается долина, в которой протекал ручей. Из слов Иоан-

на следует, что Гефсиманский сад, вероятно, был тем местом, куда Иисус удалялся на ночлег в последние дни перед арестом. Это место Иуда и должен был выдать иудеям, чтобы они могли схватить Иисуса не при народе и не в дневное время.

Иисус знал, что будет арестован именно там. И знал не только потому, что Иуда уже отправился к первосвященникам. Еще на подступах к Иерусалиму Он сказал ученикам: «Вот, мы восходим в Иерусалим, и Сын Человеческий предан будет первосвященникам и книжникам, и осудят Его на смерть, и предадут Его язычникам, и поругаются над Ним, и будут бить Его, и оплюют Его, и убьют Его; и в третий день воскреснет» (Мк. 10:32–34). Он знал не только последовательность событий, но и время, когда всё это произойдет. Поэтому за несколько дней до смерти Он говорил: «Пришел час прославиться Сыну Человеческому» (Ин. 12:23). А на Тайной вечере сказал: «...ибо то, что о Мне, приходит к концу» (Лк. 22:38).

Арест Иисуса описан также тремя Евангелистами-синоптиками (Мф. 26:47–56; Мк. 14:43–50; Лк. 22:47–53). Версия Иоанна значительно отличается от трех синоптических версий, сообщая дополнительную информацию об участниках событий, в том числе имена некоторых действующих лиц, оставшихся безымянными у других Евангелистов.

Пришедшие арестовать Иисуса представлены у Иоанна как «отряд воинов и служителей от первосвященников и фарисеев». Речь в греческом тексте не идет об отряде воинов и служителей, а о двух самостоятельных группах: воинском отряде (σπεῖρα) и служителях. Во главе обеих находится Иуда, который берет их с собой. С этой группой людей Иисус вступает в диалог, не имеющий параллелей у других Евангелистов. Только Иоанн упоминает о том, что пришедшие арестовать Иисуса, услышав слова «это Я», отошли назад и упали на землю. И только у Иоанна Иисус просит отпустить учеников.

Ни один из Евангелистов-синоптиков не говорит, что учеником, ударившим раба первосвященника, был Пётр, и ни один не называет имя раба. Отсутствуют у них и слова Иисуса о чаше, которую Ему предстоит испить. Мы можем вспомнить, что, хотя Иоанн, согласно синоптикам, присутствовал в Гефсиманском саду, в его Евангелии не упоминается молитва о том, чтобы, если возможно, чаша страданий прошла

мимо Него. Чаша появляется только в сцене ареста — в словах Иисуса Петру. Таким образом, Иоанн не только дополняет рассказы трех Евангелистов, он еще и по-иному расставляет акценты.

Только в Евангелии от Иоанна Иисус обращается не к Иуде, а сразу же к народу: «кого ищете?» (τίνα ζητεῖτε). Этот вопрос напоминает слова, которые в самом начале евангельской истории Иисус обратил к двум последовавшим за Ним ученикам Иоанна Крестителя: «что вам надобно?» (τί ζητεῖτε — букв. «чего ищете?») (Ин. 1:38). Они также напоминают слова, которые воскресший Иисус обратит к Марии Магдалине: «жена! что ты плачешь? кого ищешь (τίνα ζητεῖς)?» (Ин. 20:15). С другой стороны, вопрос Иисуса имеет связь с многочисленными упоминаниями Евангелиста Иоанна о том, что иудеи «искали» убить Иисуса (Ин. 5:18; 7:1, 19–20, 25, 30; 8:37, 40; 10:39)[622].

Евангелист подчеркивает, что Иисус, задавая вопрос «кого ищете?», знал, что́ Его ожидает и не питал иллюзий по поводу цели, с которой за Ним пришли. Получив ответ «Иисуса Назорея», Он отвечает: «это Я». И здесь происходит нечто неожиданное: воины и служители отступают назад и падают на землю. Как это объяснить? Толкователи обычно ограничиваются указанием на действие силы Иисуса: «Это сделал Иисус для того, чтобы показать, что без Его соизволения они не только не могли бы взять Его, но и увидеть Его, хотя Он находился среди них»[623]. Или указывают на силу Его слова: «Но чтобы при этом обнаружить тщету многолюдства и совершенное ничтожество всякой силы человеческой пред несказанною и божественною крепостью, обратившись с кротким и ласковым словом, простирает на землю толпу искавших Его...»[624]. Отмечают, что вместе с воинами и служителями должен был пасть на землю и Иуда[625].

---

[622] *Brown R. E.* The Death of the Messiah. Vol. 1. P. 260.

[623] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна 83, 1 (PG 59, 448). Рус. пер. С. 556

[624] *Кирилл Александрийский.* Толкование на Евангелие от Иоанна 11, 12 (PG 74, 584).

[625] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна 83, 1 (PG 59, 448). Рус. пер. С. 556.

Современные толкователи обращают внимание на формулу «это Я» как возможный ключ к разгадке смысла данного эпизода. Как мы уже неоднократно отмечали[626], слова Иисуса, передаваемые греческим словосочетанием ἐγώ εἰμι (букв. «Я есмь», в Синодальном переводе: «Это Я») на языке, на котором говорил Иисус, могли звучать как имя Божье יהוה Yahwē (Яхве, Иегова, Господь), буквальное значение которого: «Я есмь» или «Я есмь Сущий». Они могли воспроизводить и другие варианты передачи ветхозаветной формулы «Я есмь», такие как אני אני הוא ’ănî ’ănî hû’ (Втор. 32:39: «Я, Я есмь»), אני הוא ’ănî hû’ (Ис. 43:10: «Я есмь»)[627]. Если Иисус, произнося «это Я», употребил по отношению к Себе одно из священных имен Бога, этого было достаточно, чтобы отряд, состоявший из богобоязненных иудеев, отступил и пал на землю. Таким способом они могли выразить свое благоговейное отношение к имени Божьему[628].

Иисус вторично обращается к толпе людей, пришедшей арестовать Его, но неожиданно обезоруженной Его словами: «Я сказал вам, что это Я; итак, если Меня ищете, оставьте их, пусть идут». Он заботится о том, чтобы вместе с Ним не арестовали кого-либо из учеников. Евангелист при этом вспоминает слова Иисуса в молитве после Тайной вечери: «тех, которых Ты дал Мне, Я сохранил, и никто из них не погиб, кроме сына погибели, да сбудется Писание» (Ин. 17:2). Здесь эта молитва несколько перефразирована: «из тех, которых Ты Мне дал, Я не погубил никого».

«Симон же Пётр, имея меч, извлек его»

Эпизод с отсечением уха рабу первосвященника присутствует у всех четырех Евангелистов, но только Иоанн раскрывает имя ударившего. Если учесть, что, согласно синоптикам,

---

[626] См.: сс. 163, 268–269, 282 настоящей книги.

[627] Об этой формуле см., в частности: *Dodd C. H.* Interpretation of the Fourth Gospel. P. 93–96; *Brown R. E.* The Gospel according to John (I–XII). P. 533–538; *Schnackenburg R.* The Gospel according to St John. Vol. 2. P. 79–89.

[628] В связи с данным эпизодом вспоминают историю, рассказанную Евсевием Кесарийским: когда Моисей явился к фараону и, наклонившись к его уху, произнес имя Божье, тот упал на землю, потеряв дар речи. См.: *Евсевий Кесарийский.* Евангельское приготовление 9, 27, 24–26 (SC 369, 276–278). Вряд ли, однако, эта история имеет какую-либо связь с Ин. 18:6.

с Иисусом в Гефсимании было только три человека и Пётр был одним из них, а другим Иоанн, свидетельство Иоанна выглядит вполне правдоподобным.

Но почему синоптики предпочли скрыть Петра под неким анонимом? Существуют разные гипотезы. Одна из них гласит, что исходный материал для синоптических повествований был составлен между 30 и 60 годами, когда основные участники драмы были еще живы и Пётр мог подвергнуться уголовному преследованию за удар, нанесенный рабу первосвященника[629]. Иоанн же писал намного позже других, когда Пётр уже не нуждался в защитной анонимности[630]. По другому мнению, авторы синоптических повествований не знали, кто ударил раба первосвященника, а Иоанн знал и потому решил внести уточнение в их рассказ. Наконец, Иоанн мог упомянуть о смелом поступке Петра в преддверии рассказа о его отречении, чтобы продемонстрировать его верность Учителю и готовность встать на Его защиту.

Был ли поступок Петра продуманным актом вооруженного сопротивления, бравадой или жестом отчаяния? Скорее всего, ни тем, ни другим, ни третьим. Это была импульсивная реакция на происходившее. Никакого конкретного плана у него не было, действовал он не раздумывая, как поступал и во многих других случаях.

Слова Иисуса, обращенные к Петру, Матфей и Иоанн передают по-разному. Начало фразы у обоих Евангелистов почти одинаковое: «возврати меч твой в его место» у Матфея, «вложи меч в ножны» у Иоанна. Но дальше, согласно Матфею, Иисус говорит о том, что «все, взявшие меч, мечом погибнут» (Мф. 26:..–52), а у Иоанна Он спрашивает: «Неужели Мне не пить чаши, которую дал Мне Отец?». Смысловой параллелью к этому вопрошанию является описанная синоптиками, но опущенная Иоанном молитва Иисуса в Гефсиманском саду, где, обращаясь к Отцу, Иисус просил, чтобы, если возможно, чаша страданий миновала Его (Мф. 26:36–46; Мк. 14:32–42; Лк. 22:40–46).

Почему Иоанн счел необходимым упомянуть имя раба первосвященника? На этот вопрос отвечают по-разному. Не-

---

[629] *Theissen G.* The Gospels in Context. P. 186–188.

[630] *Бокэм Р.* Иисус глазами очевидцев. С. 223.

которые полагают, что Малх был тем же самым рабом, который потом на суде у первосвященника ударит Иисуса по щеке (Ин. 18:22)[631]. Другие указывают на связь между Малхом и тем рабом первосвященника, который был его родственником и который спросит Петра: «не я ли видел тебя с Ним в саду?» (Ин. 18:26)[632].

«Тогда воины... взяли Иисуса и связали Его»

Арест Иисуса в Евангелии от Иоанна описан при помощи двух терминов: взяли (συνέλαβον) и связали (ἔδησαν). Согласно Матфею и Марку, Иисуса свяжут после допроса у Каиафы, перед тем как отвести к Пилату (Мф. 27:2; Мк. 15:1). У Иоанна же Иисуса поведут связанным к первосвященнику Анне, а затем Анна отправит Его связанным к Каиафе (Ин. 18:24).

Рассказ о допросе у Анны отсутствует в синоптических Евангелиях. По содержанию этот допрос не совпадает с допросом у Каиафы, как о нем свидетельствуют синоптики. Можно, таким образом, говорить о двух допросах, следовавших один за другим.

При упоминании о Каиафе Иоанн ссылается на эпизод, рассказанный им ранее, сразу после истории воскрешения Лазаря. Там речь шла о совете, который собрали первосвященники и фарисеи, чтобы решить, что делать с Иисусом. На этом совете Каиафа сказал: «вы ничего не знаете, и не подумаете, что лучше нам, чтобы один человек умер за людей, нежели чтобы весь народ погиб». В словах первосвященника Евангелист увидел предсказание о том, «что Иисус умрет за народ, и не только за народ, но чтобы и рассеянных чад Божиих собрать воедино». Именно с того дня, по свидетельству Евангелиста, первосвященники и фарисеи «положили убить Его» (Ин. 11:47–53).

Иоанн не случайно напоминает об этом предсказании. Тем самым он показывает, что описываемые события являются этапами на пути к той цели, которую Иисус поставил перед Собой: умереть за народ. С этого пути Он никуда не сворачивает.

---

[631] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна 83, 2 (PG 59, 449). Рус. пер. С. 557.

[632] *Brown R. E.* The Death of the Messiah. Vol. 1. P. 272.

2. Первое отречение Петра

[15]За Иисусом следовали Симон Пётр и другой ученик; ученик же сей был знаком первосвященнику и вошел с Иисусом во двор первосвященнический. [16]А Пётр стоял вне за дверями. Потом другой ученик, который был знаком первосвященнику, вышел, и сказал придверице, и ввел Петра. [17]Тут раба придверница говорит Петру: и ты не из учеников ли Этого Человека? Он сказал: нет. [18]Между тем рабы и служители, разведя огонь, потому что было холодно, стояли и грелись. Петр также стоял с ними и грелся.

Об отречении Петра рассказывают также три Евангелиста-синоптика (Мф. 26:69–75; Мк. 14:66–72; Лк. 22:55–62), однако только Иоанн объясняет, каким образом Петр попал во двор первосвященника: он был приведен туда безымянным учеником.

О каком дворе идет речь? Неизвестно, проживал ли Анна в отдельном от Каиафы доме, или занимал одно из крыльев первосвященнического дворца, в котором жил Каиафа, или пришел по данному случаю во дворец первосвященника. Если Анна занимал какие-то помещения во дворце Каиафы, тогда у них мог быть общий двор. Это важно отметить, поскольку упоминаемый у Иоанна «двор первосвященнический», где, согласно этому Евангелисту, произошло отречение Петра, мог быть как двором Анны, так и двором Каиафы, а мог быть одним и тем же двором, что лучше согласуется со свидетельством синоптиков[633]. Впрочем, даже если Анна и Каиафа жили отдельно, рассказ Евангелиста совсем не обязательно понимать в том смысле, что Иисуса привели к Анне на дом: встреча могла произойти в одном из помещений официального первосвященнического дворца, куда Анна пришел специально для того, чтобы встретиться с Иисусом.

Под безымянным учеником, неоднократно упоминаемым в Евангелии от Иоанна (Ин. 1:35–40; 13:23; 18:15; 19:26–27;

[633] С IV века в Иерусалиме известно место, отождествляемое с тем, на котором стоял дворец Каиафы, однако это отождествление достаточно условно. Еще меньше оснований для локализации дворца Анны, известной с XIII века. См. об этом: *Brown R. E.* The Gospel according to John (XIII–XXI). P. 823.

19:35; Ин. 20:2; 21:7; 21:20–21; 21:24), следует понимать самого Евангелиста. О том, что «другой ученик», он же «ученик, которого любил Иисус», есть не кто иной, как сам Иоанн, свидетельствуют как внутренние данные четвертого Евангелия, так и многовековая церковная традиция, и современная наука не нашла убедительных доводов, чтобы опровергнуть эту атрибуцию[634]. Каким образом, однако, он был знаком с первосвященником, остается загадкой[635]. Иоанн Златоуст видит в «другом ученике» того недостающего свидетеля, с чьих слов история отречения Петра стала известной[636].

В отличие от синоптиков Иоанн разбивает рассказ об отречении Петра на две части: сначала говорится о первом отречении, затем о допросе у первосвященника Анны и далее — о втором и третьем отречениях.

В своем толковании на рассказ из Евангелия от Иоанна о первом отречении Петра Иоанн Златоуст говорит:

> Что ж эта женщина? «Ты не из учеников ли Этого Человека?». А он отвечает: «нет» (Ин. 18:17)… То была простая и ничтожная привратница, да и вопрос был не резкий. В самом деле, она не сказала: «и ты ученик этого обманщика и губителя», но — «Этого Человека»; а это, скорее, были слова сострадающей и соболезнующей. Но Пётр и этого не вытерпел. А слова: «ты не из учеников ли» — сказаны потому, что Иоанн был уже во дворе. Так кротко говорила эта женщина! Но ничего этого не заметил и не обратил на это внимания ни в первый раз, ни во второй, ни даже в третий, доколе петух не возгласил; да и это не образумило его, пока Иисус не взглянул на него с горестью (Лк. 22:61)[637].

Последняя деталь — взгляд, который Иисус бросил на Петра после его отречения, — заимствована из повествования Луки (Лк. 22:61).

---

[634] См.: сс. 12–16 настоящей книги.

[635] См.: *Schnackenburg R.* The Gospel according to St John. Vol. 3. P. 235.

[636] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна 83, 2 (PG 59, 449). Рус. пер. С. 558.

[637] Там же (PG 59, 450). Рус. пер. С. 559.

В том, что Пётр во время допроса Иисуса первосвященником грелся у костра, Златоуст видит признак бесчувственности:

> «Симон же Пётр стоял и грелся» (Ин. 18:25). О, в какую бесчувственность погружен был этот горячий и пламенный человек в то время, как отводили Иисуса! И после всего этого он даже не трогается с места, но всё еще греется, — чтобы ты знал, как велика слабость нашей природы, когда ее оставит Бог[638].

3. Допрос у Анны

[19]Первосвященник же спросил Иисуса об учениках Его и об учении Его. [20]Иисус отвечал ему: Я говорил явно миру; Я всегда учил в синагоге и в храме, где всегда Иудеи сходятся, и тайно не говорил ничего. [21]Что спрашиваешь Меня? спроси слышавших, что Я говорил им; вот, они знают, что Я говорил.

[22]Когда Он сказал это, один из служителей, стоявший близко, ударил Иисуса по щеке, сказав: так отвечаешь Ты первосвященнику? [23]Иисус отвечал ему: если Я сказал худо, покажи, что худо; а если хорошо, что ты бьешь Меня?

[24]Анна послал Его связанного к первосвященнику Каиафе.

«Первосвященник же спросил Иисуса...»

Действующим первосвященником во время земного служения Иисуса был Каиафа, однако его тесть Анна, бывший первосвященник, продолжал играть существенную роль в религиозных и общественных делах. Анна — сокращенный вариант имени Анания. Другое сокращение того же имени — Анан, используемое у Иосифа Флавия, от которого мы узнаем о частой смене первосвященников по инициативе римских властей. По словам историка, «Квириний сместил первосвященника Иоазара за то, что он не поладил с народом, и назначил на его место Анана, сына Сефа». Затем, после того как императором стал Тиберий, в Иудею был послан наместником Валерий Грат, который «сместил первосвящен-

---

[638] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна 83, 3 (PG 59, 451). Рус. пер. С. 560.

ника Анана и поставил на его место Исмаила, сына Фаби. Впрочем, недолго спустя он уволил и Исмаила и назначил на его место Элеазара, сына первосвященника Анана. По прошествии года он удалил и его и передал этот пост Симону, сыну Камифа. Однако и последний удержался не более года, и преемником ему был назначен Иосиф, прозванный также Каиафой. После всего этого Грат возвратился в Рим, проведя в Иудее одиннадцать лет, и вместо него прибыл его преемник Понтий Пилат»[639].

Валерий Грат был префектом Иудеи в 15–26 годах. Из рассказа Иосифа следует, что Анан был смещен при нем, после чего один за другим на пост первосвященника назначались Исмаил, Элеазар, Симон и Каиафа. Один из этих лиц был сыном Анана. Однако в другом месте Иосиф упоминает о том, что у Анана было пятеро сыновей, «которые все стали первосвященниками после того, как он сам очень продолжительное время занимал это почетное место»[640]. «Такое счастье не выпадало на долю ни одного из наших первосвященников», — отмечает историк[641].

Служение первосвященника, по закону Моисееву, должно было быть пожизненным (Числ. 35:25), и частая смена первосвященников при римлянах шла вразрез с освященной веками традицией. Возможно, именно тот факт, что первосвященники до Каиафы сменялись практически ежегодно, послужил причиной троекратного упоминания в Евангелии от Иоанна о том, что Каиафа был «на тот год первосвященником» (Ин. 11:49, 51; 18:13).

Иудейская элита относилась к бывшим первосвященникам с уважением и сохраняла за ними титул первосвященников. Об этом свидетельствует, в частности, тот факт, что Иосиф Флавий, говоря об одном из бывших первосвященников, на-

---

[639] *Иосиф Флавий.* Иудейские древности 18, 2, 1–2. С. 759–760.

[640] Четверо из сыновей Анны были первосвященниками после Каиафы. Все они упоминаются у Иосифа Флавия: Ионафан (Иудейские древности 18, 4, 3. С. 767; Иудейская война 2, 12, 5–6; 2, 13, 3. С. 970–971, 972), Феофил (Иудейские древности 18, 5, 3. С. 770), Матфей (Иудейские древности 19, 6, 4. С. 828), Анан-младший (Иудейские древности 20, 9, 1. С. 852; Иудейская война 4, 3, 7; 4. 3. 9–14; 4, 5, 2. С. 1061–1066, 1073–1074).

[641] *Иосиф Флавий.* Иудейские древности 20, 9, 1. С. 852.

зывает его этим титулом, несмотря на то что он был смещен за пятнадцать лет до этого[642]. В Евангелии от Луки Анна упоминается наряду с Каиафой в качестве первосвященника, хотя на тот момент он таковым уже не был (Лк. 3:2). Анна и Каиафа упоминаются также в Деяниях (Деян. 4:5–6).

Сохранению за бывшим первосвященником титула и некоторых привилегий способствовала также широкая сеть родственных связей между ним и другими лицами, занимавшими пост первосвященника. О том, что Анна был тестем Каиафы, мы узнаем только из Евангелия от Иоанна, но в этом не было ничего необычного: помимо пяти упоминавшихся выше сыновей, у Анны могла быть и дочь, на которой был женат Каиафа.

И Анна, и Каиафа, согласно имеющимся свидетельствам, принадлежали к партии саддукеев[643]. Словосочетание «первосвященники и фарисеи», встречающееся у Матфея и Иоанна (Мф. 21:45; 27:62; Ин. 7:45; 11:47), можно воспринимать как указание на то, что первосвященники не принадлежали к партии фарисеев. Хотя между фарисеями и саддукеями имелись серьезные вероучительные различия, в политических вопросах они часто выступали как единомышленники (можно вспомнить ремарку Иосифа Флавия: «когда они занимают правительственные должности... то саддукеи примыкают к фарисеям, ибо иначе они не были бы терпимы простонародьем»[644]). В резко отрицательном отношении к Иисусу и желании расправиться с Ним саддукеи и фарисеи были едины.

Допрос у Анны, описанный Евангелистом Иоанном, разительно отличается от того, что мы прочитаем у синоптиков относительно допроса у Каиафы: «Здесь нет ни собравшихся первосвященников и книжников, ни лжесвидетелей, ни обвинений, ни приговора. Вместо этого Иоанн представляет спокойную сцену, в которой Иисус стоит перед первосвященником в присутствии лишь небольшой стражи»[645].

---

[642] *Иосиф Флавий.* Иудейская война 2, 12, 6. С. 971.

[643] *Meier J. P.* A Marginal Jew. Vol. III. P. 396–399.

[644] *Иосиф Флавий.* Иудейские древности 18, 1, 4. С. 758.

[645] *Bond H. K.* Political Authorities. P. 243.

Приватный характер беседы вполне соответствует положению Анны как отставного первосвященника, не имеющего официальных судебных полномочий. Однако тот факт, что Иисуса привели сначала к нему, а не к Каиафе, свидетельствует о его сохраняющемся влиянии. Этот факт может быть также косвенным свидетельством того, что именно Анна, а не Каиафа, был инициатором ареста Иисуса и направил в Гефсиманский сад толпу. Возможно, и Иуда был в сговоре именно с ним или с кем-то из его окружения.

«Что спрашиваешь Меня? спроси слышавших, что Я говорил им»

Иисус не пытается оправдаться перед Анной и, по сути, уклоняется от беседы с ним, предлагая ему вместо этого допросить свидетелей. Ответ Иисуса бывшему первосвященнику показался одному из служителей настолько вызывающим, что он ударил Его по щеке. Между тем, как отмечает толкователь, «это слова не человека надменного и упрямого, но твердо уверенного в истине своих слов... В самом деле, так как архиерей спрашивал Его об учениках, как учениках, то Он отвечает: Меня ты спрашиваешь о Моих? Спроси врагов, наветников, тех, которые связали Меня: пусть они говорят. Ведь самое несомненное доказательство истины, когда кто призывает врагов в свидетели своих слов»[646].

Отметим, что Анна не спрашивает о поступках Иисуса, например об изгнании торгующих из храма или об исцелениях. Он задает вопрос «об учениках и учении». Почему его могли интересовать ученики Иисуса? Очевидно, он опасался, что у Иисуса много учеников. Это же опасение было в свое время высказано на совещании у первосвященников и фарисеев: «Если оставим Его так, то все уверуют в Него, и придут Римляне и овладеют и местом нашим и народом» (Ин. 11:48). Что же касается учения Иисуса, то интерес к нему у Анны объясним: об Иисусе было давно известно, что Он «не только нарушал субботу, но и Отцем Своим называл Бога, делая Себя равным Богу» (Ин. 5:18). Одного этого было достаточно для того, чтобы обвинить Его в богохульстве.

---

[646] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна 83, 3 (PG 59, 450). Рус. пер. С. 559–560.

В ответе Иисуса первосвященнику («Я говорил явно миру... и тайно не говорил ничего») некоторые ученые видят реминисценцию слов пророка Исаии: «Ибо так говорит Господь... Не тайно Я говорил, не в темном месте земли...» (Ис. 45:18–19)[647]. Другие видят в этом указание на отличие Иисуса от учителей и раввинов Его времени, преподававших тайные, эзотерические учения в приватной обстановке небольшим группам своих последователей[648].

И в начале, и в конце рассказа Евангелист упоминает о том, что Иисус был связан. Возможно, этим обстоятельством, а также усталостью после бессонной ночи, наполненной тяжелыми переживаниями и молитвой до кровавого пота (Лк. 22:4), объясняется нежелание Иисуса отвечать на вопрос бывшего первосвященника. Может быть, Он понимал бессмысленность и ненужность разговора с человеком, который всё равно ничего не решает.

Но над всеми этими сопутствующими обстоятельствами стоит твердое нежелание Иисуса оправдываться: Он хочет быть осужденным, потому что Его цель заключается не в том, чтобы выжить, но в том, чтобы умереть. В какие-то минуты этой долгой ночи Он еще думал о возможности избежать чаши страданий, молился об этом, но теперь Он тверд и непоколебим в Своем намерении дойти до конца и исполнить волю Отца.

«Один из служителей, стоявший близко, ударил Иисуса по щеке»

Почему слуга ударил Иисуса? Кирилл Александрийский выдвигает гипотезу о том, что ударивший был из числа тех слуг, которые «опечалили начальников», когда вместо того чтобы привести Иисуса связанным, они вернулись со словами изумления: «Никогда человек не говорил так, как Этот Человек». Первосвященники тогда ответили им: «Неужели и вы прельстились?.. Но этот народ невежда в законе, проклят он» (Ин. 7:45–49). Теперь же один из этих служителей, обвинявшийся первосвященниками в том, что уважает Христа, «откло-

---

[647] *Weren W.* Windows on Jesus. P. 209.

[648] *Keener C. S.* The Gospel of John. Vol. II. P. 1094.

няя от себя подозрение в благорасположении к Нему... останавливает речь Христа пощечинами»[649].

Не пожелав ответить бывшему первосвященнику, Иисус в то же время не оставляет без ответа то, что сказал ему слуга. В этом факте слуге некоторые современные комментаторы видят противоречие тому, что Иисус говорил в Нагорной проповеди и Проповеди на равнине, призывая подставлять правую щеку при ударе в левую (Мф. 5:39; Лк. 6:29): «В рассказе Иоанна, вместо того чтобы отмалчиваться, Иисус стоит за Себя, и, когда слишком ревностный иудейский служитель ударяет Его за неуважение к Анне, вместо того чтобы подставить другую щеку, Он отвечает с достоинством»[650].

Однако сопоставление рассматриваемого эпизода со словами из Нагорной проповеди и Проповеди на равнине искусственно. Образ щеки из этих речей не следует понимать буквально: он использован метафорически и призван проиллюстрировать основополагающий принцип непротивления злу насилием, невоздаяния злом за зло, отказа от закона справедливого возмездия. Этим принципом Иисус призывал руководствоваться, этот принцип Сам Он последовательно применял в Своей жизни, и тот факт, что Он стоял со связанными руками перед бывшим первосвященником, является наглядным тому подтверждением.

В то же время Иисус призывал «судить судом праведным» (Ин. 7:24), называл блаженными «алчущих и жаждущих правды» (Мф. 5:6), настаивал на Своем праве говорить людям «истину, которую слышал от Бога» (Ин. 8:40). В Евангелии от Иоанна приведено немало случаев, когда Иисус не оставлял без ответа несправедливые, с Его точки зрения, нападки иудеев. И сейчас Он ответил слуге, указав на несправедливость Его поступка. В конечном итоге «сказанное слуге только внешне выглядит как реакция на несправедливое действие, тогда как реальное значение этого в том, что в драме суда Иисус выступает как одновременно невинная жертва и победитель»[651].

---

[649] *Кирилл Александрийский.* Толкование на Евангелие от Иоанна 11 (PG 78, 604).

[650] *Vermes G.* Jesus. Nativity—Passion—Resurrection. P. 211.

[651] *Schnackenburg J.* The Gospel according to St John. Vol. 3. P. 239.

Древние толкователи видели в ответе Иисуса слуге первосвященника прежде всего образец кротости и долготерпения, которым должны подражать христиане:

> И Он... кротко пристыжает напавшего на Него, сказав, что не подобает бить Того, Кто не изрек ничего неуместного, и... подобающим вразумлением убеждает служителя иудейской гордыни удаляться от их безрассудства в этом деле, получив Сам «зло вместо добра», по написанному (Пс. 34:12), и бесчестившим воздавая добром за зло. Но Господь наш Иисус Христос, даже когда Его ударяют, долготерпит, будучи истинным Богом и Господом земли и неба. А мы, жалкие, «земля и прах» (Быт. 18:27), ничтожные и маленькие, подобные зелени огородной... если когда-либо кто из братьев погрешит словом и скажет что-нибудь хотя и не много оскорбительное, считаем должным, наподобие драконов, бить его и за одно слово ненасытно поражаем его тысячами слов, не оказывая снисхождения человеческому малодушию, не принимая во внимание общую немощь природы, не покрывая свой гнев взаимной любовью друг к другу, не взирая на Самого «начальника и совершителя веры Иисуса» (Евр. 12:2), но стараясь мстить за себя, и притом жестоко...[652]

Допрос Иисуса у Анны, судя по всему, был кратким, и бывший первосвященник, чтобы не терять время, послал Иисуса связанным к своему зятю — действующему первосвященнику. Там должны были состояться основные слушания, там уже собрался синедрион, туда стягивались и многочисленные лжесвидетели.

4. Второе и третье отречения Петра

[25]Симон же Пётр стоял и грелся. Тут сказали ему: не из учеников ли Его и ты? Он отрекся и сказал: нет. [26]Один из рабов первосвященнических, родственник тому, которому Пётр отсек ухо, говорит: не я ли видел тебя с Ним в саду? [27]Пётр опять отрекся; и тотчас запел петух.

---

[652] Кирилл Александрийский. Толкование на Евангелие от Иоанна 11, 12 (PG 74, 605–608).

История трех отречений Петра изложена в Евангелии от Иоанна в целом короче, чем у синоптиков. В частности, Иоанн не упоминает о том, что после того как запел петух, Пётр вспомнил о предсказании Иисуса и, выйдя вон, горько заплакал. Возможно, Иоанн, писавший после других Евангелистов и знакомый с их повествованиями, не стал включать эту важную деталь в свой рассказ по той причине, что она уже была хорошо известна по этим повествованиям.

В то же время у Иоанна мы находим некоторые подробности, уточняющие повествования синоптиков. В частности, у Матфея действующими лицами были две служанки и группа людей, у Марка одна служанка и группа, у Луки — служанка, кто-то другой (мужчина) и еще некто (тоже мужчина). В рассказе Иоанна также действуют одна женщина и двое мужчин. Однако только Иоанн уточняет, что в третьем случае к Петру обратился родственник того раба, которому Петр отсек ухо. Эта деталь выдает свидетельство очевидца.

Евангелисты-синоптики не были свидетелями трех отречений Петра и рассказывали о них с чьих-то слов — вероятно, со слов самого Петра. Автор четвертого Евангелия, напротив, был очевидцем того, о чем пишет. В отличие от других учеников, он хорошо разбирался в иерусалимских реалиях, был знаком с первосвященником, знал по имени по крайней мере одного из его рабов, а о другом знал как о родственнике последнего.

По какой причине Иоанн решил включить рассказ об отречении Петра в свое Евангелие? Очевидно, по той же причине, по которой этот рассказ включен в другие Евангелия. История отречения Петра уже на самом раннем этапе бытия Церкви стала одной из неотъемлемых частей истории Страстей Христовых: эту историю пересказывали друг другу первые христиане еще до того, как она была записана.

На вопрос о том, для чего Евангелисты написали об отречении Петра, Иоанн Златоуст дает такой ответ:

> Не для того, чтобы осудить ученика, но чтобы нас научить, как плохо не возлагать всего упования на Бога, а надеяться на себя. Ты же, со своей стороны, подивись заботливости Учителя: и в то время, как сам находился во власти (врагов) и был связан,

Он показывает великую заботу об ученике, — восстанавливает своим взглядом падшего и приводит его в слезы[653].

Вновь, комментируя четвертое Евангелие, Златоуст дополняет его деталями, заимствованными у Евангелистов-синоптиков.

5. Суд Пилата

[28]От Каиафы повели Иисуса в преторию. Было утро; и они не вошли в преторию, чтобы не оскверниться, но чтобы *можно было* есть пасху. [29]Пилат вышел к ним и сказал: в чем вы обвиняете Человека Сего? [30]Они сказали ему в ответ: если бы Он не был злодей, мы не предали бы Его тебе. [31]Пилат сказал им: возьмите Его вы, и по закону вашему судите Его. Иудеи сказали ему: нам не позволено предавать смерти никого, — [32]да сбудется слово Иисусово, которое сказал Он, давая разуметь, какою смертью Он умрет. [33]Тогда Пилат опять вошел в преторию, и призвал Иисуса, и сказал Ему: Ты Царь Иудейский? [34]Иисус отвечал ему: от себя ли ты говоришь это или другие сказали тебе о Мне? [35]Пилат отвечал: разве я Иудей? Твой народ и первосвященники предали Тебя мне; что Ты сделал? [36]Иисус отвечал: Царство Мое не от мира сего; если бы от мира сего было Царство Мое, то служители Мои подвизались бы за Меня, чтобы Я не был предан Иудеям; но ныне Царство Мое не отсюда. [37]Пилат сказал Ему: итак Ты Царь? Иисус отвечал: ты говоришь, что Я Царь. Я на то родился и на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать о истине; всякий, кто от истины, слушает гласа Моего. [38]Пилат сказал Ему: что есть истина? И, сказав это, опять вышел к Иудеям и сказал им: я никакой вины не нахожу в Нем. [39]Есть же у вас обычай, чтобы я одного отпускал вам на Пасху; хотите ли, отпущу вам Царя Иудейского? [40]Тогда опять закричали все, говоря: не Его, но Варавву. Варавва же был разбойник.

«От Каиафы повели Иисуса в преторию»

Допрос Иисуса первосвященником Каиафой подробно описан Евангелистами-синоптиками (Мф. 26:57–68; Мк.

[653] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна 83, 3 (PG 59, 451). Рус. пер. С. 560–561.

14:53–65; Лк. 22:54–71). Согласно их рассказу, этот допрос происходил в присутствии членов синедриона — верховного суда, состоявшего, согласно позднейшим свидетельствам, из первосвященника и семидесяти членов. Иоанн полностью опускает этот эпизод и ничего не говорит о содержательной стороне суда синедриона.

Объясняется ли это молчание только тем, что Иоанн, зная синоптические Евангелия (или хотя бы одно из них, или источник, на котором они основывались), не хотел повторять то, что в них сказано? Или это можно объяснить тем, что он не присутствовал во дворце Каиафы, а потому решил и не описывать то, что сам не видел? В таком случае отсутствие у него рассказа о суде синедриона служит лишь подтверждением того, что он мог присутствовать в претории в тот момент, когда туда привели Иисуса, и быть свидетелем того, что он так подробно описывает.

Кто привел Иисуса к Пилату? Сказуемое «повели» не имеет подлежащего, однако, поскольку ранее речь шла об отряде воинов и служителей (Ин. 18:3), а затем о первосвященниках Анне и Каиафе (Ин. 18:13, 24), можно предполагать, что к Пилату Иисуса привела смешанная группа, состоявшая из членов синедриона и их служителей в сопровождении римских солдат[654]. То, что «они» не вошли в преторию, подразумевает, что речь идет о правоверных иудеях — тех, кто вынес вердикт относительно виновности Иисуса.

Слово «претория», которое встречается также у Матфея (Мф. 27:27), означает в данном случае иерусалимскую резиденцию римского претора, или префекта. Основная резиденция префекта находилась в Кесарии, но на большие праздники он приезжал в Иерусалим и останавливался в резиденции, точное местоположение которой остается предметом дискуссий. Современные путеводители по Иерусалиму указывают на дворец Ирода как место, где находилась резиденция префекта, занимавшего в этом дворце одно из помещений[655]. По другой гипотезе, префект мог располагаться в находившейся неподалеку крепости Антония, построенной Иродом Великим около

---

[654] *Schnackenburg R.* The Gospel according to St John. Vol. 3. P. 243.

[655] См., например: *Brake D. L., Bolen T.* Jesus. A Visual History. P. 216.

19 года до Р. Х. и названной в честь императора Марка Антония[656]. Оба здания упоминаются у Иосифа Флавия:

> Замок Антония с двумя галереями на внешней храмовой площади, западной и северной, образовал угол. Построен он был на отвесной со всех сторон скале, вышиною в пятьдесят локтей. Это было творение царя Ирода, которым он преимущественно доказал свою любовь к великолепию. Прежде всего скала от самой своей подошвы была устлана гладкими каменными плитами отчасти для украшения, отчасти же для того чтобы пытавшийся вскарабкаться наверх или слезать вниз, соскальзывал с нее. Затем пред самим зданием замка подымалась на три локтя стена, внутри которой сам замок возвышался на сорок локтей. Внутренность отличалась простором и устройством дворца; она распадалась на разного вида и назначения покои, на галереи, бани и просторные царские палаты, так что обстановка со всеми удобствами придавали замку вид города, а пышность устройства — вид царского дворца... Там, где замок соприкасался с храмовыми галереями, от него к последним вели лестницы, по которым солдаты квартировавшего всегда в замке римского легиона вооруженными спускались вниз, чтобы, разместившись по галереям, надзирать за народом в праздничные дни с целью предупреждать мятежные волнения... Кроме этого и Верхний город имел свою собственную цитадель — дворец Ирода[657].

Косвенным свидетельством в пользу дворца Ирода как места, где Пилат мог находиться в ночь перед тем как к нему привели Иисуса, может служить рассказ историка о последнем прокураторе Иудеи Гессии Флоре:

> Флор переночевал в царском дворце, а на следующий день приказал поставить пред дворцом судейское кресло, на которое он взошел. Первосвященники и другие высокопоставленные лица, равно и вся знать города, предстали пред этим судилищем. Флор потребовал тогда от них выдачи тех, которые его оскорбляли, присовокупив угрозу, что в случае отказа они сами

---

[656] *Brown R. E.* The Death of the Messiah. Vol. 1. P. 707–710.

[657] *Иосиф Флавий.* Иудейская война 5, 5, 8. С. 1117.

поплатятся за виновных. Они же, напротив, указывали на мирное настроение народа и просили его простить тех, которые грешили своими речами... Этот ответ только увеличил его гнев; он громко отдал приказ войску разграбить так называвшийся верхний рынок и убить всех, которые только попадутся им в руки... Многих также спокойных граждан они схватили живыми и притащили к Флору, который велел их прежде бичевать, а затем распять... Еще больше усугубило несчастье неслыханное до тех пор у римлян изуверство; Флор отважился на то, чего не позволил себе никто из его предшественников: лиц всаднического сословия, хотя иудейского происхождения, но носивших римское почетное звание, он приказал бичевать пред трибуналом и распять их[658].

Описанное судебное разбирательство — а точнее пародия на него — происходит перед дворцом царя Ирода; перед прокуратором предстают те, кого Евангелисты называют собирательным выражением «первосвященники и старейшины»; дважды упоминается бичевание и распятие. По своему формату и результату судилище, устроенное Гессием Флором, очень напоминает описанный в Евангелиях суд Пилата — с той только разницей, что там первосвященники и старейшины требовали Узнику смертного приговора, а римский префект противился, тогда как здесь, наоборот, они пытаются ходатайствовать за виновных, а прокуратор приходит от этого в еще больший гнев.

«Было утро; и они не вошли в преторию, чтобы не оскверниться»

В повествовании Евангелиста Иоанна, как и в рассказе о суде у Гессия Флора, иудеи не входят внутрь претории, а префект сам выходит к ним. Иоанн объясняет это тем, что они не хотели осквернить пребыванием в одном месте с язычниками, что сделало бы для них невозможным вкушение пасхального агнца. Горькая ирония этого замечания Евангелиста заключается в том, что иудеи не считают для себя осквернением прямое участие в пролитии крови Праведника. Осквернением для них

[658] *Иосиф Флавий.* Иудейская война 2, 14, 8–9. С. 976–977.

является лишь формальное нарушение предписаний Моисеева закона и «преданий старцев». Этот формализм Иисус, пока еще находился на свободе, неустанно обличал в Своих речах против фарисеев и книжников.

«Пилат вышел к ним и сказал...»

Почему первосвященникам понадобилась помощь римского префекта? Только Иоанн дает на это ясный ответ, приводя слова иудеев: «Нам не позволено предавать смерти никого». Иудеям во времена римского владычества разрешалось иметь суды, но не разрешалось приводить в исполнение смертные приговоры. Это косвенно подтверждается рядом источников. В частности, Иосиф Флавий упоминает о некоем Иешуа, сыне Анана, которого иудеи хотели предать смерти, а потому привели к римскому прокуратору Альбину[659]. В этом не было бы необходимости, если бы иудеи могли расправиться с ним самостоятельно. Вмешательство прокуратора спасло Иешуа, точно так же как вмешательство римского тысяченачальника спасло апостола Павла от самосуда, который асийские иудеи намеревались учинить над ним (Деян. 21:27–36).

В первой половине XX века некоторые ученые пытались доказать, что синедрион времен Иисуса имел право выносить смертные приговоры[660]. Однако если бы синедрион имел такое право, тогда почему он им не воспользовался? Научный спор вокруг этого вопроса длился несколько десятилетий, мнения ученых разделились[661]. В конце концов возобладало мнение, что Евангелие от Иоанна содержит исторически достоверную информацию: римский префект получал власть выносить смертный приговор от самого императора, и эта власть, называвшаяся jus gladii (букв. «право меча»), не могла передаваться кому бы то ни было[662]. Проведенное в по-

---

[659] *Иосиф Флавий.* Иудейская война 6, 5, 3. С. 1168.

[660] *Juster J.* Les juifs dans l'empire romain. Vol. 2. P. 132–145; *Lightfoot R. H.* History and Interpretation in the Gospels. P. 147–148; *Winter P.* On the Trial of Jesus. P. 90–130.

[661] См.: *Brown R. E.* The Death of the Messiah. Vol. 1. P. 363–368.

[662] *Müller K.* Möglichkeit und Vollzug jüdischer Kapitalgerichtsbarkeit im Prozess gegen Jesus von Nazaret. S. 52–58; *Omerzu H.* Der Prozess des Paulus. S. 348–349.

следнее время детальное изучение имеющихся источников, включая раввинистические, подкрепило мнение о том, что синедрион времен Иисуса не имел права выносить смертный приговор[663].

«В чем вы обвиняете Человека Сего?»

Пилат требует сформулировать обвинение. Обращает на себя внимание неконкретность формулировки: «если бы Он не был злодей, мы не предали бы Его тебе». Обвинение настолько неубедительно для префекта, что он предлагает вернуть дело в синедрион и судить Иисуса не по римскому уголовному законодательству, а по закону Моисееву. Он, очевидно, исходит из того, что вина не заслуживает смертной казни.

Иудеям не было смысла обвинять Иисуса перед Пилатом в том, что, по их мнению, составило Его главную вину: в богохульстве. Для Пилата этот аргумент не был бы убедителен. Необходимо было найти другую причину. Выражение *κακὸν ποιῶν* («злодей», букв. «делающий злое»), должно было указать на политическое преступление, например организацию восстания против римлян.

Более конкретно обвинение сформулировано в версии Луки: «и начали обвинять Его, говоря: мы нашли, что Он развращает народ наш и запрещает давать подать кесарю, называя Себя Христом Царем» (Лк. 23:2). Блаженный Августин по этому поводу отмечает: «Итак, благодаря Луке мы точно знаем, в каком преступлении Его ложно обвинили»[664].

Выражение «развращает народ» является общим, а упоминание о подати кесарю вполне конкретно и, очевидно, указывает на эпизод, рассказанный всеми тремя синоптиками, в котором Иисусу задают вопрос, позволительно ли подавать подать кесарю (Мф. 22:15–22; Мк. 12:13–17; Лк. 20:20–26). Вопреки выдвинутому обвинению, Иисус не только не запрещал подавать подать кесарю, но, наоборот, ответил: «отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу». Тем не менее перед Пилатом Иисуса обвиняют в том, что противоположно прямому смыслу его ответа.

---

[663] Обзор источников см. в: *Chapman D. W., Schnabel E. J.* The Trial and Crucifixion of Jesus. P. 15–31.

[664] *Августин.* О согласии Евангелистов 3, 34 (PL 34, 1178).

Наконец, главное обвинение: Он называет Себя царем. Именно это обвинение, приведенное у Луки, объясняет, почему у Иоанна Пилат спрашивает Иисуса: «Ты Царь Иудейский?». Обвинение должно было прозвучать сигналом для префекта, чья главная задача заключалась в обеспечении стабильности римской власти над мятежной Иудеей. Гарантом этой стабильности был царь, назначавшийся римским императором. Неоднократно предпринимавшиеся на протяжении I века попытки свергнуть или как-либо поколебать царскую власть жестоко пресекались как самим царем, так и римлянами.

Таких попыток, насколько известно, было несколько. Две из них будут упомянуты в Деяниях апостольских при изложении речи Гамалиила перед синедрионом: «Ибо незадолго перед сим явился Февда, выдавая себя за кого-то великого, и к нему пристало около четырехсот человек; но он был убит, и все, которые слушались его, рассеялись и исчезли. После него во время переписи явился Иуда Галилеянин и увлек за собою довольно народа; но он погиб, и все, которые слушались его, рассыпались» (Деян. 5:36–37). Оба упомянутых мятежника являются историческими персонажами, только в реальности восстание Иуды Галилеянина предшествовало выступлению Февды[665].

Иуда Галилеянин был сыном мятежника Езекии (Хизкии), казненного Иродом Великим в бытность правителем Галилеи около 46 года. После смерти Ирода Иуда собрал толпу и захватил царский оружейный арсенал в Сепфорисе. О нем упоминает Иосиф Флавий, наряду с другими мятежниками: Симоном, который собрал толпу приверженцев, провозгласивших его царем, и сжег царский дворец в Иерихоне; и Афронгом, решившимся домогаться царской власти. «Иудея была полна разбойничьих шаек, — пишет историк. — Где только ни собиралась толпа недовольных, она тотчас выбирала себе царя, на общую гибель. Правда, эти цари наносили римлянам незначительный вред, зато свирепствовали среди своих собственных

[665] Некоторые ученые считают, что речь в Деяниях может идти о некоем другом Февде. См.: *Hemer C. J., Gempf C. H.* The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History. P. 162–163.

единоплеменников»[666]. Восстание Февды также упоминается у историка[667], правда, произошло оно уже после казни Иисуса.

Руководители восстаний, периодически вспыхивавших то в Иудее, то в Галилее, как правило, объявляли себя (или их объявляли) царями или пророками. Они выступали одновременно против царской и против римской властей[668], что делало их популярными в глазах народа, но опасными в глазах представителей обеих властей. Хотя нет сведений о том, чтобы они объявляли себя мессиями, их появление было созвучно мессианским ожиданиям простого народа, для которого равно ненавистной были и царская, и римская власти.

«От себя ли ты говоришь это, или другие сказали тебе о Мне?»

На каком языке разговаривали Пилат и Иисус? Есть четыре варианта: на греческом, на латинском, на арамейском, через переводчика. Если выбирать один язык из трех, предпочтительным кажется первый вариант[669]. Пилат вряд ли знал арамейский: если даже знал, вряд ли настолько хорошо, чтобы вести на нем допрос. Латынь не была в ходу в Иудее, и вряд ли ею владел Иисус. Греческий, напротив, использовался широко и был официальным языком, на котором говорила вся империя. В Иудее и Галилее им владели многие. Возможность использования переводчика, впрочем, тоже никак нельзя исключить, учитывая официальный характер судебного процесса.

Иисус, согласно Евангелию, отвечает Пилату в Своей характерной манере: вопросом на вопрос. Пилат, в свою очередь, тоже отвечает вопросом, демонстрирующим его презрение к иудейскому народу. Это презрение засвидетельствовано и другими источниками, в том числе Филоном Александрийским и Иосифом Флавием[670].

---

[666] *Иосиф Флавий.* Иудейские древности 17, 10, 4–8. С. 746–748.

[667] Там же 20, 5, 1. С. 843–844.

[668] См.: *Horsley R. A.* "Messianic" Figures and Movements in First-Century Palestine. P. 287.

[669] Ср.: *Puig i Tàrrech A.* Jesus. P. 180.

[670] См.: *Иларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос. Жизнь и учение. Кн. VI: Смерть и воскресение. С. 427–432.

Дальнейшую беседу Иисуса с Пилатом вплоть до прямого ответа: «ты говоришь, что Я Царь», некоторые современные ученые толкуют как продукт воображения Евангелиста: в источнике, которым пользовался Иоанн, якобы содержался только прямой ответ, а остальное Евангелист досочинил[671]. Отмечают, что диалог между Иисусом и Пилатом соответствует общему стилю Евангелия от Иоанна, отражающему, в числе прочего, апологетические мотивы конца I века, когда христиане вынуждены были доказывать свою лояльность императору. Утверждение о том, что Царство Иисуса «не от мира сего», якобы соответствует реалиям жизни христианской Церкви конца I века, а не той ситуации, в которой находился Иисус[672].

Все эти рассуждения базируются на твердой уверенности в том, что никто никаким образом не мог узнать содержание разговора между Пилатом и Иисусом внутри претории. Однако для таковой уверенности нет достаточных оснований. В беседе могли принимать участие переводчики; она могла быть запротоколирована, и протоколы могли впоследствии оказаться доступны христианской общине; могли присутствовать случайные или неслучайные свидетели. Мы этого не знаем, но не можем исключить. Диалог во всяком случае происходил не в тюремной камере, и публичность события явствует из всех четырех евангельских повествований.

В современной научной литературе наиболее распространенным является взгляд, согласно которому только самая общая историческая канва этого процесса могла быть известна Евангелистам, тогда как все подробности, в особенности диалоги между Иисусом и Пилатом, являются плодом воображения авторов Евангелий. Это в особенной степени относят к Евангелию от Иоанна, содержащему весьма подробное и детальное изложение беседы римского префекта с Иисусом.

Даже такие благонамеренные исследователи как Р. Браун, крупнейший католический специалист по Евангелию от Иоанна, считает, что к новозаветным свидетельствам о суде над Иисусом следует подходить с осторожностью: их целью является не столько изложение фактов, сколько разъяснение

---

[671] См., например: *Schnackenburg R.* The Gospel according to St John. Vol. 3. P. 248.

[672] *Brown R. E.* The Gospel according to John (XIII–XXI). P. 860.

религиозного значения осуждения Иисуса. Различия между евангельскими повествованиями, по мнению ученого, отражают прежде всего различия в богословских взглядах, через призму которых описываются события. Так, например, если в рассказах синоптиков Иисус практически все время молчит, то у Иоанна Он пространно отвечает Пилату. Но то, что Он говорит, отражает тематику, которая интересовала «Иоаннову общину» в то время, когда писалось его Евангелие (предположительно много десятилетий спустя после описываемых событий). Что же касается Луки, то он включает в свое повествование встречу Иисуса с Иродом по той причине, что видит в Пилате и Ироде, судящих Иисуса, параллель к Фесту и Агриппе как судьям Павла в 25–26 главах книге Деяний[673].

Таким образом, нам по сути предлагается рассматривать евангельские свидетельства о суде Пилата как литературную фикцию, хотя и опирающуюся на факты, но созданную прежде всего в интересах конкретных церковных общин конца I века. Однако сама теория, согласно которой Евангелисты «моделировали» образ Иисуса для своих церковных общин, к настоящему времени вызывает всё меньше поддержки в научном сообществе, поскольку никто из ученых так и не сумел найти внятное подтверждение существования таких общин. Кроме того, сводить евангельские повествования исключительно к попыткам изложить некие богословские посылки при помощи выдуманных рассказов — значит подрывать их авторитет в качестве свидетельских показаний.

Мы, со своей стороны, считаем, что историчность фактов, изложенных Евангелистами, включая диалоги между участниками событий, не может подвергаться сомнению. Эти диалоги, возможно, не являются точной стенограммой судебного процесса (подобной раннехристианским мученическим актам), но они могут вполне точно отражать основное содержание того, что говорил Пилат, что отвечал Иисус, на чем настаивали религиозные лидеры Израильского народа, что выкрикивала толпа.

Ставится вопрос о том, кто из учеников Иисуса мог быть свидетелем происходившего. Кто, например, мог «подслушать» беседу Иисуса с Пилатом, происходившую внутри двор-

---

[673] *Brown R. E.* The Death of the Messiah. Vol. 1. P. 711.

ца префекта в то время, как иудеи стояли снаружи, отказываясь входит внутрь, «чтобы не оскверниться, но чтобы можно было есть пасху» (Ин. 18:28)? Мы не можем назвать имена свидетелей, но можем высказать некоторые предположения.

Во-первых, весь процесс происходил в атмосфере публичности. Помимо иудеев, не пожелавших войти внутрь, там присутствовали воины, стража, другие посторонние лица. Почему кто-то из них не мог после смерти и воскресения Иисуса рассказать то, что видел и слышал? Почему кто-то не мог уверовать, подобно тому как уверует римский сотник и стражники, когда станут свидетелями смерти Иисуса (Мф. 27:84). Вполне мог один из таких уверовавших впоследствии стать членом церковной общины и рассказать апостолам о том, что видел и слышал.

Во-вторых, хотя Матфей и Марк и говорят, что «все ученики, оставив Его, бежали» (Мф. 26:56; Мк. 14:50), они затем уточняют, что Пётр следовал за Иисусом издали (Мф. 26:58; Мк. 14:54). О том же свидетельствует Лука (Лк. 22:54). А из повествования Иоанна мы узнаем, что, помимо Петра, по крайней мере еще один ученик, скорее всего сам Иоанн, следовал за Иисусом (Ин. 18:15). Если этот ученик дошел до двора первосвященника, почему он не мог потом пойти вслед за толпой к дворцу Пилата и стать свидетелем того, что там происходило, а затем описать всё это в своем Евангелии? Что же касается слов о бегстве учеников, то они говорят лишь о том, что ученики разбежались в момент ареста Иисуса и что они не принимали активного участия в судебных процессах над ним. Но это не означает, что ни один из них не наблюдал, хотя бы на расстоянии, за тем, что происходило.

Чтобы понять возможные механизмы передачи информации, мы можем сравнить происходившее чуть меньше двух тысяч лет назад с тем, что происходит в наши дни. Изменились времена, изменились нравы, неизмеримо расширились возможности для передачи информации, но по-прежнему ход некоторых событий можно восстановить только на основе свидетельских показаний, которые иногда очень существенно разнятся между собой. И даже в отношении событий, которые происходили на глазах у тысяч людей и снимались многими телекамерами, не существует единого мнения, а вы-

двигаются разные версии относительно их причин, участников, последствий.

Примером может послужить убийство президента США Дж. Кеннеди в Далласе 22 ноября 1963 года. Это событие было заснято на телекамеры, показано в прямом эфире американского телевидения, его свидетелями стали тысячи людей. И тем не менее споры вокруг убийства Кеннеди не утихают: помимо официальной версии, существует множество неофициальных. Известно место и время убийства, известны многие подробности, но остается дискуссионным вопрос о том, кто был фактическим убийцей, какова была мотивация, кто был заказчиком, остаются невыясненными многие сопутствовавшие обстоятельства.

Споры вокруг судебного процесса над Иисусом вряд ли когда-нибудь утихнут. Между тем, рассматривая повествования Евангелистов-синоптиков о заседании синедриона, мы видим, что при некоторых незначительных разногласиях в деталях никаких разногласий по существу между ними нет; то же самое мы видим, анализируя повествования Евангелистов о суде Пилата. Общая картина восстанавливается на основе четырех свидетельств, но по существу эти свидетельства не противоречат одно другому, а лишь дополняют друг друга. Степень их когерентности намного выше, чем соответствие между свидетельскими показаниями, относящимися к убийству Кеннеди. А потому нет и оснований сомневаться в их исторической достоверности.

«Ты говоришь, что Я Царь»

Как объяснить разницу между свидетельством Матфея и Марка о том, что Иисус молчал, и показаниями Иоанна, согласно которым Он отвечал на вопросы префекта? Самое простое объяснение заключается в том, что и Матфей, и Марк, и Лука передают только ту часть допроса, которая проходила вне претории, в присутствии иудеев, Иоанн же говорит о том, что происходило внутри и чего обвинители Иисуса слышать не могли. Другое объяснение: синоптики привели только суть ответа Иисуса Пилату, тогда как Иоанн расшифровывает его. В конечном итоге он подводит к тому же утвердительному ответу «ты говоришь», какой мы находим у других Евангелистов. Когерентность всех четырех свидетельств несомненна.

Гораздо более значимым фактором представляется для нас то обстоятельство, что в беседе с Пилатом Иисус излагает в сжатой форме Свое учение о Царстве. В Евангелии от Иоанна Царство Божие до этого момента упоминалось всего дважды, и оба раза — в беседе с Никодимом (Ин. 3:3, 5). Однако для синоптических Евангелий Царство Божие, или Царство Небесное — то понятие, которое используется в речи Иисуса постоянно. «Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное» (Мф. 4:12) — таковы были первые слова, с которых началась Его проповедь. И далее в Своих притчах и поучениях Он уподоблял Царство Небесное то одному, то другому предмету или явлению из земной жизни (Мф. 13:24, 31, 33, 44–48). Он говорил о том, чтó может быть препятствием для вхождения в Царство Божье, а чтó может этому способствовать. Но никогда не раскрывал это понятие в положительных терминах.

В беседе с Пилатом Он не дает исчерпывающего определения Царства: говорит только о том, чем оно не является. Оно — не от мира сего, то есть не принадлежит к тому кругу понятий, который был предметом озабоченности римского наместника. Это Царство существует не в земной плоскости, оно не имеет никакого отношения к политическому режиму или гражданской власти. Оно — в ином измерении. Иисус разъясняет это примером: если бы у Него была политическая власть или стремление к ней, Его служители сделали бы всё, чтобы Он не оказался в руках иудеев. Подчеркивается, что Он оказался в их руках добровольно.

Вряд ли Пилат мог понять, о чем говорит Иисус. Судя по всему, он был далек от философской проблематики, вряд ли интересовался вопросами религиозного характера. Его интересовало одно: претендует Иисус на царскую власть или нет; действительно ли Он — возмутитель спокойствия, каким Его представляют первосвященники и старейшины? Поэтому он вновь задает прямой вопрос, требующий прямого ответа: так Ты все-таки Царь? И на этот раз Иисус отвечает утвердительно, хотя мог бы ответить отрицательно. Да, Он — Царь. Только не в том смысле, в каком это понятие применяется к земным царям.

Как и в других эпизодах из Евангелия от Иоанна, включая беседы с Никодимом (Ин. 3) и самарянкой (Ин. 4), не говоря

уже о спорах с иудеями (Ин. 5; 6; 7), диалог ведется на разных уровнях: Иисус говорит одно, собеседники слышат другое; Он говорит о небесном, собеседники слышат о земном (Ин. 3:12). Несмотря на непонимание, Иисус никогда не снижает планку: Он ведет разговор на Своем уровне, не предпринимая попыток снизойти до уровня собеседника. Он всегда говорит то, что хочет сказать, и никогда — то, что хотел бы от Него услышать собеседник.

И Пилату — этому прожженному цинику (каким его рисуют исторические источники) — Он говорит об истине. Мы можем вспомнить одну из бесед с фарисеями, когда они сказали Ему: «Ты Сам о Себе свидетельствуешь, свидетельство Твое не истинно». Он же ответил: «если Я и Сам о Себе свидетельствую, свидетельство Мое истинно; потому что Я знаю, откуда пришел и куда иду». И затем напомнил о правилах судебной процедуры: «А и в законе вашем написано, что двух человек свидетельство истинно. Я Сам свидетельствую о Себе, и свидетельствует о Мне Отец, пославший Меня» (Ин. 8:13–14, 17–18). В другой беседе Он говорил иудеям: «Если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики, и познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8:31–32).

В беседе с Пилатом Иисус оперирует теми же понятиями и теми же идеями. И не делает скидку на то, что Пилат не поймет Его: Он просто излагает суть Своего учения — и не для того чтобы оправдаться перед римским наместником и получить освобождение, а из любви к истине. Мы можем вспомнить слова апостола Павла, неожиданно возникающие в его Первом послании к Тимофею: «Пред Богом, все животворящим, и пред Христом Иисусом, Который засвидетельствовал пред Понтием Пилатом доброе исповедание, завещеваю тебе соблюсти заповедь чисто и неукоризненно, даже до явления Господа нашего Иисуса Христа» (1 Тим. 6:13–14). Какое «доброе исповедание» имеет в виду апостол? Не это ли свидетельство об истине, оставшееся непонятым?

«Что есть истина?»

Услышав об истине, Пилат задает вопрос, на который, как он уверен, нет ответа: «что есть истина?». Очевидно, что Иисус и Пилат вкладывают в понятие «истины» разный смысл.

Чтобы понять, что́ римляне понимали под истиной (veritas), можно обратиться к трудам современника Пилата и Иисуса, римского философа Сенеки. Истина отождествляется Сенекой с правильным суждением о человеке и мире:

> Есть одно благо — добродетель, и помимо нее благ нет; добродетель заключена в лучшей, то есть разумной, части нашего существа. Что же такое эта добродетель? Истинное и непоколебимое суждение[674]; от него душа получает все побуждения, через него становятся ясны все те видимости, от которых побуждения исходят. Держаться этого суждения — значит считать всё, к чему причастна добродетель, благом, а все блага — равными[675].

Представление об истине, согласно Сенеке, заложено во всех людях:

> Нетрудно пробудить у слушателя жажду жить правильно: природа во всех заложила основания добра и семена добродетели; все мы для нее рождены, и когда придет подстрекатель, добро, как бы уснувшее в нашей душе, пробуждается. Разве ты не видел, каким криком оглашается театр, едва скажут что-нибудь, с чем все мы согласны и о чем нашим единодушием свидетельствуем, что это истина?[676]

При этом познать истину может только тот человек, душа которого очищена от пороков:

> Чтобы судить о всяких делах, нужно величие духа, а не то мы припишем им наши пороки. Так прямые предметы, погруженные в воду, кажутся взгляду искривленными и переломленными. Важно не только то, что́ ты видишь, но и как: наша душа видит слишком смутно, чтобы разглядеть истину[677].

Человек, познавший, в чем истинное благо, принимает неизбежность смерти:

---

[674] Ссылаясь на Сократа, Сенека утверждает в этом же письме, что «добродетель и истина — одно» (*Луций Анней Сенека.* Нравственные письма. Письмо 71. С. 131).

[675] *Луций Анней Сенека.* Нравственные письма. Письмо 71. С. 133.

[676] Там же. Письмо 108. С. 272.

[677] Там же. Письмо 71. С. 132.

> А я желаю тебе распоряжаться самим собой, чтобы твой дух, волнуемый смутными мыслями, противился им, обрел уверенность и довольство собою, чтобы, поняв, в чем истинное благо (а понять — значит овладеть им), он не нуждался в продлении жизни[678].

Однако истина для Сенеки — не абсолютная, а относительная величина. Для того чтобы понять, где истина, а где ее нет, необходимо изучить сочинения античных философов[679]. По пути поиска истины одни люди идут впереди, другие следуют за ними[680]. Но в конечном итоге путь к истине один[681]: всё постигнуть своей головой, а не верить тому, что говорят другие[682]. Истина содержится в трудах многих философов, но каждый человек должен найти свою истину[683].

В вопросе Пилата звучит уверенность в том, что абсолютной истины не существует, все истины относительны. Но для Иисуса это не так. Для него истина — понятие, наполненное конкретным содержанием. Истинен Сам Бог, а Иисус является Его посланником (Ин. 7:28; 8:26). Будучи Сыном Божьим, Он Сам «истинен, и нет неправды в Нем» (Ин. 7:18). Он является персонификацией истины на земле. Ученикам Он говорит: «Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня» (Ин. 14:6).

Иисус стоял перед Пилатом, от которого, как казалось, зависело — жить Ему или умереть. А Пилат стоял перед вопло-

---

[678] *Луций Анней Сенека.* Нравственные письма. Письмо 32. С. 60.

[679] Там же. Письмо 94. С. 138–142.

[680] Там же. Письмо 33. С. 62 («Все, кто до нас занимались тем же, не наши повелители, а наши вожатые. Истина открыта для всех, ею никто не завладел. Немалая доля ее останется и потомкам»).

[681] Там же. Письмо 12, 11. С. 22 («Ты возразишь мне: "Это слова Эпикура; на что тебе чужое?" — Что истинно, то мое. Я не устану потчевать тебя Эпикуром, и пусть знают все, кто слепо твердит его слова и ценит их не за то, что в них сказано, а за то, кем они сказаны: лучшее принадлежит всем»).

[682] Там же.. Письмо 95. С. 230–241.

[683] Там же. Письмо 33, 7. С. 61 («Взрослому… и сделавшему успехи стыдно срывать цветочки изречений, опираясь, как на посох, на немногие расхожие мысли, и жить заученным на память. Пусть стоит на своих ногах и говорит сам, а не запоминает чужое… А ты-то? До каких пор будешь под началом у других? Командуй сам, скажи слово, достойное памяти. Изреки что-нибудь от себя»).

щенной Истиной, от Которой зависело — войти ему в вечную жизнь или нет. Если Иисус что-то пытался доказать или рассказать Пилату, то не для того чтобы спасти Себя, а чтобы спасти его. Он всегда говорил с людьми только с этой целью. Но каждый из них реагировал на Него по-своему. Одни «слушали голоса Его»: это — те, кто «от истины». Другие становились на позицию активного сопротивления. Третьи, как Пилат, оставались равнодушными.

«Я никакой вины не нахожу в Нем»

Все четыре Евангелиста свидетельствуют о том, что Пилат по итогам допроса Иисуса констатировал Его невиновность. У Луки он делает это трижды. В повествовании Иоанна мы также встретим троекратное утверждение Пилата о невиновности Иисуса. Первое такое утверждение он делает по итогам первого раунда допроса, выйдя к иудеям из претории. Далее он повторит то же после бичевания Иисуса, а затем — в ответ на требование толпы распять Его.

После первого утверждения о невиновности Иисуса Пилат напоминает об обычае, о котором мы тоже узнаем из синоптических Евангелий: на праздник Пасхи отпускать одного из узников. Однако иудеи выбирают не Иисуса, а Варавву, о котором Иоанн говорит предельно кратко: «Варавва же был разбойник».

Более подробное свидетельство о преступлении Вараввы мы находим в Евангелии от Марка: «Тогда был в узах некто, по имени Варавва, со своими сообщниками, которые во время мятежа сделали убийство» (Мк. 15:7). На основании этого свидетельства, а также параллельного места из Евангелия от Луки (Лк. 23:19), высказывается мнение, что Варавва был не просто разбойником, а борцом против римской власти:

> ...Греческое слово, обозначающее разбойника, могло в политической ситуации тогдашней Палестины иметь и другое, специфическое значение. Оно могло означать нечто вроде «борца сопротивления»... И если Матфей говорит о том, что Варавва был «известный узник» (Мф. 27:16), то это свидетельствует о том, что он был одним из видных участников сопротивления или даже предводителем восстания. Иными словами, Варавва был в не-

котором смысле фигурой мессианской... Он оказывается своеобразным двойником Иисуса и к тому же имеет, судя по всему, те же притязания, хотя понимает их совершенно по-другому. Следовательно, выбор должен быть сделан между таким «мессией», который становится во главе борьбы за свободу и собственное царство, и другим — загадочным Иисусом, Который проповедует самоотречение как путь к жизни. Неудивительно, что массы отдали предпочтение Варавве[684].

[684] *Бенедикт XVI (Ратцингер Й).* Иисус из Назарета. С. 55.



ГЛАВА 19

1. Продолжение допроса и приговор

[1]Тогда Пилат взял Иисуса и *велел* бить Его. [2]И воины, сплетши венец из терна, возложили Ему на голову, и одели Его в багряницу, [3]и говорили: радуйся, Царь Иудейский! и били Его по ланитам. [4]Пилат опять вышел и сказал им: вот, я вывожу Его к вам, чтобы вы знали, что я не нахожу в Нем никакой вины. [5]Тогда вышел Иисус в терновом венце и в багрянице. И сказал им *Пилат*: се, Человек! [6]Когда же увидели Его первосвященники и служители, то закричали: распни, распни Его! Пилат говорит им: возьмите Его вы, и распните; ибо я не нахожу в Нем вины. [7]Иудеи отвечали ему: мы имеем закон, и по закону нашему Он должен умереть, потому что сделал Себя Сыном Божиим.

[8]Пилат, услышав это слово, больше убоялся. [9]И опять вошел в преторию и сказал Иисусу: откуда Ты? Но Иисус не дал ему ответа. [10]Пилат говорит Ему: мне ли не отвечаешь? не знаешь ли, что я имею власть распять Тебя и власть имею отпустить Тебя? [11]Иисус отвечал: ты не имел бы надо Мною никакой власти, если бы не было дано тебе свыше; посему более греха на том, кто предал Меня тебе.

[12]С этого *времени* Пилат искал отпустить Его. Иудеи же кричали: если отпустишь Его, ты не друг кесарю; всякий, делающий себя царем, противник кесарю. [13]Пилат, услышав это слово, вывел вон Иисуса и сел на судилище, на месте, называемом Лифостротон, а по-еврейски Гаввафа. [14]Тогда была пятница перед Пасхою, и час шестый.

И сказал *Пилат* Иудеям: се, Царь ваш! [15]Но они закричали: возьми, возьми, распни Его! Пилат говорит им: Царя ли вашего распну? Первосвященники отвечали: нет у нас царя, кроме кесаря. [16]Тогда наконец он предал Его им на распятие.

«Тогда Пилат взял Иисуса и велел бить Его»

Глагол «бить» указывает на бичевание — жестокую и болезненную процедуру, которой в обязательном порядке подвергали осужденных на распятие. О бичевании Иисуса говорят также Матфей и Марк, употребляющие причастие φραγελλώσας («бив»). Оно происходит от глагола φραγελλόω («бичевать»), образованного от латинского слова flagellum («бич»). Иоанн употребляет другой глагол: ἐμαστίγωσεν — прошедшее время от μαστιγόω (букв. «бичевать», «хлестать»).

Основная разница между Матфеем и Марком с одной стороны и Иоанном с другой заключается в том, что у Иоанна бичевание Иисуса и надругательство над Ним происходят не в конце, а в середине процесса. Чем это объясняется? Некоторые ученые полагают, что было два бичевания: одно в середине процесса (о котором говорит Иоанн), другое после вынесения приговора (о котором говорят Матфей и Марк). Ответ на вопрос иногда видят в особенностях композиции рассказа о суде Пилата в четвертом Евангелии.

Давно было обращено внимание на то, что весь рассказ Евангелиста Иоанна о суде Пилата распадается на семь сцен, происходящих поочередно то внутри снаружи, то внутри претории[685]. В первой сцене Пилат вышел к иудеям, чтобы выслушать их обвинения (Ин. 18:28). Во второй заходит внутрь и начинает допрашивать Иисуса (Ин. 18:33). В третьей выходит к иудеям и объявляет о Его невиновности (Ин. 18:38). Четвертая сцена — избиение Иисуса: оно происходит внутри (Ин. 19:1–4). В пятой сцене Пилат вновь выходит к иудеям (Ин. 19:4), а затем к ним выходит Иисус в терновом венце (Ин. 19:5). В шестой сцене Пилат снова заходит в преторию для беседы с Иисусом (Ин. 19:9). И, наконец, последняя, седьмая сцена, происходящая снаружи, когда Пилат выводит вон Иисуса и объявляет смертный приговор (Ин. 19:12–16).

Избиение Иисуса стоит в центре композиции, имеющей хиастическую структуру[686]. В этой структуре из семи сцен чет-

---

[685] См., например: *Brown R. E.* The Gospel according to John (XIII — XXI). P. 857–859; *Dale Bruner F.* The Gospel of John. P. 1061–1062; *Martin F., Wright W. M.* The Gospel of John. P. 298–299; *Thatcher T.* Greater than Ceasar. P. 71–84.

[686] Хиазмом в научной литературе называют циклическую композицию, построенную по принципу a-b-a, a-b-c-b-a, a-b-c-d-c-b-a и т. д. В такой композиции элемент, находящийся в середине, служит смысловым центром.

вертая сцена играет роль не только композиционного, но в некотором роде и эмоционального и смыслового центра: именно в этот момент римляне как бы становятся на сторону иудеев; эмоции, движущие толпой снаружи, вторгаются внутрь, где Иисус и Пилат до этого вели тихую беседу[687].

Об издевательствах римских воинов над Иисусом говорят, помимо Иоанна, также Матфей и Марк. Все три свидетеля говорят о багрянице и терновом венце — пародии на царские регалии. Только Матфей упоминает о трости в руке, и только Матфей и Марк — о том, что Иисуса били тростью по голове. В остальном показания трех свидетелей сходятся.

«Се, Человек»

Пилат выводит Иисуса к народу со словами: «Се, Человек». В этих словах некоторые современные комментаторы видят «презрительную насмешку», смысл которой: «посмотрите, этот жалкий тип — ваш царь»[688]. Другие, наоборот, видят в них восхищение: «вот это человек!»[689]. Второе толкование представляется нам натяжкой. Мы не знаем, какой точный смысл вкладывал в свои слова Пилат, но для Евангелиста они, вероятно, связаны с наименованием «Сын Человеческий», которое Иисус применял к Себе. Возможно, они связаны с конкретным предсказанием Иисуса о Своем распятии: «И как Моисей вознес змию в пустыне, так должно вознесену быть Сыну Человеческому, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3:14–15)[690].

На каком языке Пилат произнес свою знаменитую фразу? Как мы предположили, допрос Иисуса он вел на греческом; на нем же, вероятно, разговаривал с иудеями. В латинском переводе («Ecce homo») она получила широкую известность на Западе, легла в основу многих живописных произведений. Не мог ли и Пилат произнести ее на латыни? Лаконичность выражения, как известно, является свойством классической латыни, и в данном случае Пилат вполне мог воспользоваться своим

---

[687] *Thatcher T.* Greater than Ceasar. P. 83.

[688] *Carter W.* John and Empire. P. 305.

[689] *Lohse E.* History of the Suffering and Death of Jesus Christ. P. 93.

[690] *Schnackenburg R.* The Gospel according to St John. Vol. 3. P. 256–257.

родным языком. На нем же он мог произнести и сам смертный приговор, обычно выражавшийся в формуле: "Ibis in crucem" (букв. «ты взойдешь на крест»)[691].

«Откуда Ты?»

Пилат предлагает иудеям самим разобраться с Узником, но они ссылаются на «свой» закон, по которому Он должен умереть, потому что сделал Себя Сыном Божьим. Это явная ссылка на Моисеево законодательство, а именно — на предписание о казни богохульника. Но Пилат, услышав словосочетание «Сын Божий», заходит внутрь претории, где стоит Иисус, и задает ему вопрос: «откуда Ты?». Это, конечно, не вопрос о галилейском происхождении Иисуса. Скорее, это желание выпытать у Иисуса какую-то информацию о Его учении, попытка понять, чем же Он отличается от других.

Иисус не отвечает, и Пилат напоминает ему о своей власти распять или отпустить Иисуса. Кажется, этот молчаливый Узник начинает приводить его в раздражение необъяснимостью Своего молчания и непонятностью Своих ответов. И здесь Иисус прерывает молчание, но не потому что боится римского префекта, а потому что Ему есть что сказать о природе его власти[692].

Ответ Иисуса содержит общее указание на природу земной власти: Он говорит о том, что она имеет божественную санкцию. Иисус представлен в Евангелии как лояльный гражданин Своей страны, находящейся под римской оккупацией. Он не оспаривает римские законы, не оспаривает необходимость платить подать кесарю. В Его учении нет никакого политического подтекста, никаких призывов к свержению власти римлян, установлению иного политического устройства.

Впоследствии апостол Павел: «нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены. Посему противящийся власти противится Божию установлению» (Рим. 13:1–2). В этих словах, адресованных христианам Рима, имеется в виду римская власть. Но они, как и обращенные к римскому правителю слова Иисуса, имеют обобщающий характер.

---

[691] *Keener C. S.* The Gospel of Matthew. P. 672.

[692] *Schnackenburg R.* The Gospel according to St John. Vol. 3. P. 261.

Власть сопряжена с ответственностью, и об этой ответственности Иисус напоминает Пилату в словах: «более греха на том, кто предал Меня тебе». Пилат, в конечном итоге, является орудием Божьей воли, без которой Иисус не оказался бы в Его руках. Но он несет и часть ответственности за приговор. В то же время основная доля ответственности лежит на тех, кто был инициатором казни: на первосвященниках и книжниках.

«Мне ли не отвечаешь?»

В рассказах синоптиков о суде Пилата Иисус лишь однажды отвечает ему на вопрос, а затем молчит. Синоптики достаточно рельефно показывают Пилата, подробно говорят о действиях первосвященников и о криках толпы, но о том, что делал и как Себя вел Иисус, они умалчивают. Повествования синоптиков очень лаконичны: они описывают события, но не дают их осмысления или толкования.

В Евангелии от Иоанна всё обстоит иначе. Для Иоанна вообще характерно не только рассказывать те или иные эпизоды или передавать слова Иисуса, но и показывать богословский смысл описываемых событий или речей. Это достигается, за редким исключением, не за счет вкрапления авторских пояснений в текст, а за счет более подробной, чем у других Евангелистов, передачи того, что происходило и что говорилось.

То же самое мы наблюдаем в истории Страстей. Лишь в нескольких деталях Иоанн расходится с другими Евангелистами; все основные передаваемые им факты у него с ними общие, и даже реплики героев практически совпадают («я не нахожу в Нем никакой вины», «радуйся, Царь Иудейский!», «распни Его»). Но подробность, с которой Иоанн описывает происходившее, позволяет читателю не только узнать фактическую сторону событий, но и получить их богословское осмысление, что особенно важно, учитывая центральный характер истории Страстей для всей евангельской истории.

«Если ты отпустишь Его, то ты не друг кесарю»

Пилат продолжает курсировать между преторией, где он допрашивает Иисуса, и внешним двором, где стоят иудеи, не пожелавшие войти внутрь, чтобы «не оскверниться». В очередной

раз он выходит к ним, но этот раз оказывается последним. Они находят такие аргументы, которым он не в силах противостоять.

Иудеи делают три политических заявления с целью принудить Пилата к вынесению смертного приговора. Во-первых, они угрожают ему тем, что отказ от этого будет интерпретирован как недружественный акт по отношению к императору. Во-вторых, связывают претензии на царство с посягательством на императорскую власть. В-третьих, заверяют правителя в своей преданности императору.

Евангелист показывает лицемерие и двуличность первосвященников и фарисеев. Совсем недавно на своем внутреннем совещании они выражали беспокойство по поводу возможного усиления присутствия римской власти в Иудее: «Если оставим Его так, то все уверуют в Него, и придут Римляне и овладеют и местом нашим и народом» (Ин. 11:48). Теперь же они клянутся в верности римской власти.

Фраза ἤγαγεν ἔξω τὸν Ἰησοῦν καὶ ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος может быть переведена двояко. Общепринятый перевод: «вывел вон Иисуса и сел на судилище». Однако глагол καθίζω может означать как «садиться», так и «сажать кого-нибудь». Соответственно, возможен альтернативный вариант перевода: «вывел вон Иисуса и посадил на судилище». Так понимал это место Иустин Философ: «насмехаясь над ним, посадили Его на судилище и говорили: суди нас»[693]. К такому же пониманию склоняются некоторые современные комментаторы[694]. Однако более убедительным представляется версия, отраженная в большинстве переводов Евангелия и комментариев к нему, как древних, так и современных: Пилат сел на судейское кресло (βῆμα), а Иисус был поставлен рядом.

«Тогда была пятница перед Пасхою, и час шестый»

Евангелист Марк указывает на то, что Иисус был распят в третьем часу. Это расходится с показаниями Иоанна, согласно которым Пилат объявил приговор Иисусу в шестом часу (Ин. 19:14). Ни одна из попыток гармонизовать эти два

---

[693] *Иустин Философ.* 1-я Апология 35 (PG 6, 384).

[694] Например: *Martin F., Wright W. M.* The Gospel of John. P. 314.

указания не дала убедительных результатов[695]. Однако, как мы помним, у Иоанна распятие происходит в пятницу перед Пасхой, а у синоптиков — в самый день Пасхи. В контексте этого общего расхождения следует рассматривать и данное частное расхождение: третий час у Марка означает утро Пасхи (9 утра по современному счету), тогда как шестой час у Иоанна означал день накануне Пасхи (полдень по современному счету).

«Се, Царь ваш»

Последние реплики Пилата имеют, как и другие его слова в Евангелии от Иоанна, двойной смысл. По своей внешней форме они, скорее всего, являются продолжением издевательства над Иисусом, дальнейшим унижением Его. Они отражают презрение Пилата к иудеям, которое прослеживается на протяжении всего рассказа, начиная со слов: «разве я Иудей? *Твой* народ и первосвященники предали тебя мне» (Ин. 18:35) и кончая словами «се, Царь *ваш*», «Царя ли *вашего* распну?». Это не его народ и не его проблемы: вся эта история, в конечном итоге, не что иное, как какие-то внутренние разборки, к которым он имеет лишь косвенное отношение.

Но, подобно тому как в высказывании Каиафы Евангелист Иоанн увидел пророчество об искупительном значении смерти Иисуса (Ин. 19:15), он видит скрытый смысл и в репликах Пилата. На глубинном богословском уровне Иисус всегда был и остается Царем — даже в Своем предельном унижении и истощании. Это царское достоинство Иисуса подтверждается словами Пилата, обращенными к иудеям. Оно будет также подтверждено надписью, которую Пилат прикажет прибить к кресту над головой Распятого (Мф. 27:37; Мк. 15:26; Лк. 23:38; Ин. 19:19).

Для Евангелиста важно отметить место, день и час вынесения приговора: Лифостротон, пятница перед Пасхой, час шестой (по современному счету, около полудня). Чем объясняется такая точность? Очевидно, тем, что именно момент окончательного вынесения приговора Пилатом стал тем поворотным пунктом, после которого историю суда над Иисусом уже невозможно было развернуть вспять.

---

[695] Их перечень см. в: *Brown R. E.* The Death of the Messiah. Vol. II. P. 959.

«Тогда наконец он предал Его им на распятие»

Кто несет основную ответственность за смерть Иисуса — иудеи или римляне? Приговор Иисусу выносит римский наместник Понтий Пилат, однако все четыре Евангелиста — каждый по-своему — показывают, что он делает это против воли и что подлинными виновниками смерти Иисуса были иудеи. Эта точка зрения отражена не только в Евангелиях, но и во всей раннехристианской литературе.

Уже в первом публичном выступлении апостола Петра — его речи в Иерусалиме в день Пятидесятницы — постулируется вина иудеев за смерть Иисуса:

> Мужи Израильские! выслушайте слова сии: Иисуса Назорея, Мужа, засвидетельствованного вам от Бога силами и чудесами и знамениями, которые Бог сотворил через Него среди вас, как и сами знаете, Сего, по определенному совету и предведению Божию преданного, вы взяли и, пригвоздив руками беззаконных, убили; но Бог воскресил Его, расторгнув узы смерти, потому что ей невозможно было удержать Его... Итак твердо знай, весь дом Израилев, что Бог соделал Господом и Христом Сего Иисуса, Которого вы распяли (Деян. 2:22–24, 36).

Мы приводим только начало и конец речи, опуская ее содержательную середину. Но посыл очевиден: обращаясь ко «всему дому Израилеву», Пётр обвиняет его в убийстве Иисуса Христа. В то же время обвинительная речь превращается в пламенное свидетельство о воскресении Иисуса и призыв к покаянию. И результатом речи Петра оказывается не возмущение слушателей, как можно было бы ожидать, а то, что они умиляются сердцем и спрашивают: «что нам делать?». Пётр с готовностью отвечает: «Покайтесь, и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов; и получите дар Святаго Духа. Ибо вам принадлежит обетование и детям вашим и всем дальним, кого ни призовет Господь Бог наш» (Деян. 2:37–39).

Таким образом, с одной стороны, Пётр обвиняет «мужей Израильских» в убийстве Иисуса, с другой, заверяет их, что им и их потомкам принадлежит обетование. Иными словами, тот факт, что они несут ответственность за распятие Христа, не лишает их достоинства богоизбранного народа, которому Бог

вверил Свои обетования. Пётр обращает к «мужам Израильским» то же самое слово «покайтесь», которое они слышали от Иоанна Предтечи, а потом от Самого Христа. Ничего не говорится о римлянах.

Близкой по содержанию является речь Петра в Соломоновом портике Иерусалимского храма (Деян. 3:13–18).

Осмыслению роли и значения Израильского народа в деле спасения посвятил много страниц в своих посланиях апостол Павел. Мы не можем здесь дать даже самый общий обзор его взглядов по этому вопросу. С одной стороны, в отношении убийства Иисуса Павел высказывается вполне однозначно. В Первом послании к Фессалоникийцам он упоминает «Иудеев, которые убили и Господа Иисуса и Его пророков, и нас изгнали, и Богу не угождают, и всем человекам противятся, которые препятствуют нам говорить язычникам, чтобы спаслись, и через это всегда наполняют меру грехов своих; но приближается на них гнев до конца» (1 Фес. 2:15–16).

С другой стороны, Павел доказывает, что быть иудеем — великое преимущество, потому что «им вверено слово Божие». Если же некоторые из иудеев были неверны, то «неверность их уничтожит ли верность Божию?» (Рим. 3:1–3). Здесь звучит та же тема, что и в речи Петра: Бог остается верен Своему обетованию, Он не отнимает его от Своего народа в наказание за убийство Мессии. На вопрос: «неужели Бог отверг народ Свой?» Павел отвечает категорично: «Никак... Не отверг Бог народа Своего» (Рим. 11:1–2). Павел верит, что «ожесточение произошло в Израиле отчасти, до времени», но в конечном итоге «весь Израиль спасется» (Рим. 11:25–26).

Со временем, однако, по мере всё большего отчуждения между христианами и иудеями, в христианском дискурсе начинает преобладать по отношению к иудеям несколько иная тональность. Тема обетования отходит на второй план или даже вовсе исчезает, а обвинительный пафос становится всё более заметным. Обвинения в адрес иудеев звучат не только в богословских трактатах; они входят в богослужебные тексты, становятся неотъемлемой частью литургической поэзии. Эта тональность слышна уже в сочинении Мелитона Сардийского «О Пасхе», представляющем собой самый ранний известный науки памятник христианской литургической поэзии (он датируется II веком):

Неблагодарный Израиль, прииди и судись передо мною
о твоей неблагодарности!..
Во сколько ты оценил страждущих,
которых Он, когда был с тобою, исцелил?
Оцени мне сухую руку,
которую Он воссоединил с телом.
Оцени мне слепых от рождения,
которых Он голосом Своим вывел к свету.
Оцени мне лежащих мертвых,
которых Он воскресил из гробов
после трех или четырех дней.
Бесценны Его дары тебе.
Ты же, не оценив их, воздал Ему неблагодарностью,
воздал Ему зло за добро,
и скорбь за благодать,
и смерть за жизнь...
Ведь если у народов царь похищен врагами,
из-за него война начинается...
за него выкуп предлагается,
из-за него послы посылаются,
чтобы Он был избавлен,
или чтобы вернуть его живым,
или чтобы похоронить мертвым.
Ты же, наоборот, вынес приговор против Господа твоего,
Которому народы поклонялись,
и необрезанные удивлялись,
Которого язычники прославляли,
из-за Которого и Пилат умыл руки,
ты убил Его в великий праздник...
Убил ты своего Господа посреди Иерусалима.
Слушайте, все семьи народов, и смотрите:
Новое убийство произошло в Иерусалиме,
в городе закона,
в городе евреев,
в городе пророков,
в городе, слывущем праведным.
И Кто убит?
А кто убийца?
Стыжусь говорить,
но обязан сказать.
Ибо если бы ночью случилось убийство,
или в пустынном месте Он был заклан,

было бы легко молчать.
Ныне же посреди широкой площади и города,
посреди города и на виду у всех
произошло неправедное убийство Праведника...
Повесивший землю — повешен.
Распростерший небеса — распростерт.
Утвердивший всё — утвержден на древе.
Владыка — оскорблен.
Бог — убит.
Царь Израилев — взят
десницей израильской[696].

В том же II веке тема ответственности иудеев за убийство Иисуса затрагивается в программном полемическом сочинении Иустина Философа «Диалог с Трифоном-иудеем». Автор сочинения обращается к иудеям со следующими увещаниями и обвинениями:

Достойно и справедливо постигли вас те бедствия, ибо вы убили Праведного и прежде Него пророков Его, да и ныне вы презираете и, сколько можно вам, бесславите тех, которые уповают на Него и на пославшего Его Вседержителя и Творца всего Бога: и проклинаете в своих синагогах верующих во Христа. Вы в настоящее время не имеете власти сами убивать нас, — этому препятствуют владычествующие ныне; а когда могли, вы и это делали[697].

Самая же крайняя мера вашей злобы в том, что ненавидите даже того Праведника, которого вы убили, и тех, которые от Него стали тем, что они суть, — благочестивыми, праведными и человеколюбивыми... Не говорите, братья, ничего худого на Того распятого и не ругайтесь над Его ранами, которыми могут все исцелиться, как и мы исцелились. Прекрасно было бы, если бы вы поверили Писаниям и приняли обрезание жестокосердия вашего... Согласитесь с нами, не издевайтесь над Сыном Божиим и не ругайтесь, следуя наставникам вашим фарисеям, над Царем Израилевым, как начальники ваших синагог учат вас делать после молитвы[698].

---

[696] *Мелитон Сардийский.* О Пасхе 86; 89–94; 96 (SC 123, 110 –118).

[697] *Иустин Философ.* Диалог с Трифоном-иудеем 16 (PG 6, 512).

[698] Там же 136–137 (PG 6, 789–792).

Можно было бы привести множество других текстов III, IV и последующих веков, содержащих полемику против иудаизма. В этих текстах важно отличать полемику по вероучительным вопросам от нападок и обвинений бытового характера, оправдываемых ссылками на ветхозаветную и новозаветную историю[699].

Антагонизм был взаимным. Раввинистическая литература наполнена оскорбительными упоминаниями об Иисусе Христе и христианстве[700].

Вражда между Церковью и синагогой на протяжении веков отравляла сосуществование христиан и иудеев на одних и тех же территориях. Несогласие в религиозных вопросах перерастало в ненависть на бытовой почве. В XVI веке лидер германской Реформации Мартин Лютер писал:

> Что же нам, христианам, делать с этим отверженным и проклятым народом, евреями? Поскольку они живут среди нас, мы не смеем терпеть их поведение теперь, когда мы осознаем их ложь, и ругань, и богохульство... Прежде всего, их синагоги или школы следует сжечь, а то, что не сгорит, нужно закопать и покрыть грязью, чтобы никто и никогда не смог увидеть ни камня, ни оставшейся от них золы... Во-вторых, я советую сровнять с землей и разрушить их дома. Ибо в них они преследуют те же цели, что и в синагогах... В-третьих, я советую отбирать у них все молитвенники и Талмуды, в которых они учат идолопоклонству, лжи, проклятию и богохульству. В-четвертых, я советую отныне запретить их раввинам учить под страхом смерти. В-пятых, я советую, чтобы евреи были лишены права на охранное свидетельство при передвижении... В-шестых, я советую запретить им ростовщичество, и забрать у них все наличные деньги, а также серебро и золото...[701].

Лишь в XX веке, после Второй мировой войны, когда человечество в полной мере осознало масштаб трагедии Холокоста, произошел пересмотр всей системы христианско-иудейских взаимоотношений. Начался диалог между иудеями и некоторыми христианскими Церквами. В Католической Церкви на

---

[699] См., например: *Иоанн Златоуст.* Против иудеев 1, 6 (PG 48, 851–853).

[700] См.: *Деревенский Б. Г.* Иисус Христос в документах истории. С. 301–383.

[701] *Лютер М.* О евреях и их лжи (*D. Martin Luthers* Werke. Bd. 53. S. 522–524).

официальном уровне была отвергнута идея вины еврейского народа за убийство Христа, многократно было выражено сожаление в связи с гонениями против евреев в Средние века. Из богослужения были исключены тексты, могущие восприниматься как содержащие явный или скрытый антисемитизм. Сходные процессы произошли во многих протестантских общинах.

Все эти шаги были мотивированы благородным стремлением залечить раны прошлого, создать условия для диалога между христианством и иудаизмом, для мирного сосуществования представителей двух религий. И можно констатировать, что во многих странах между христианами и иудеями сегодня нет того антагонизма, который имел место в прошлом. Одним из примеров плодотворного сотрудничества между двумя религиями может послужить межрелигиозный диалог на территории России, имеющий многообразные формы и способствующий межнациональному и межконфессиональному согласию.

Усилия, направленные на дальнейшее развитие диалога между христианами и иудеями, безусловно, должны быть продолжены. Однако возможен ли для достижения этих целей пересмотр того, что составляет неотъемлемую часть христианского богословского и литургического наследия? Православная традиция в целом дает отрицательный ответ. Диалог с иудаизмом не должен вестись ценой отказа от того, что вошло в плоть и кровь христианства, стало частью его идентичности, нашло отражение в богослужении. Православная Церковь вообще не пересматривает богослужебные тексты, которые сохранились в ней в том виде, в каком они были написаны в первом тысячелетии.

Отдельные голоса в пользу пересмотра этого литургического наследия раздаются. Так, например, один из участников православно-иудейского диалога протоиерей Сергий Гаккель, ныне покойный, предлагал удалить из богослужения Страстной седмицы все тексты, в которых говорится о вине евреев за предательство и смерть Христа. В числе прочего, удалению подлежит следующий текст:

> Вот что говорит Господь иудеям: народ Мой, что сделал Я тебе, или чем тебе досадил? Слепцов твоих Я сделал зрячими; прокаженных очистил; человека, лежащего на одре, восставил.

> Народ Мой, что сделал Я тебе и чем ты отплатил Мне: за манну желчью, за воду уксусом, за любовь — вы пригвоздили Меня ко кресту. Более этого Я уже не потерплю, и призову к себе Мои народы; они прославят Меня с Отцом и Духом, и Я дарую им жизнь вечную[702].

Этот текст протоиерей считает «бесстыдной выдумкой», которая подлежит устранению из богослужения:

> Считается, что такая служба, как Утреня Великой Пятницы, составлена сообразно учению Церкви... Между тем авторитет этой службы основан исключительно на том основании, что она существует в течение многих веков. Ее не утверждали на Вселенском Соборе, и она не нуждается во Вселенском Соборе для новой редакции или, если потребуется, для упразднения... Однако до сих пор ничего не предпринято, и мы по-прежнему принимаем участие в этих службах[703].

Не ограничиваясь призывом к ревизии литургического Предания, протоиерей Гаккель ставит под вопрос все раннехристианские тексты, в которых говорится о вине иудеев за предательство Христа, в том числе содержащиеся в Евангелии, Деяниях и творениях Отцов Церкви. В Евангелии от Иоанна, отмечает протоиерей, слово «иудеи» встречается 70 раз, и в половине случаев оно имеет негативный оттенок. В Деяниях же многократно говорится о том, что Христа распяли иудеи (Деян. 2:23; 3:13–15; 4:10; 10:39). «Поверхностное и избирательное» чтение Писания приводит читателя «к выводу, что евреи распяли Христа. При этом упускается та важная роль, которую сыграли в деле осуждения Иисуса Понтий Пилат и римская администрация. Если уж на то пошло, именно на них лежит ответственность за вынесение приговора и распятие особого узника, как, впрочем, и всех других узников». Все те места Нового Завета, в которых говорится о вине иудеев за смерть Иисуса, по мнению протоиерея Гаккеля, явились следствием «того

---

[702] Великий Пяток. Утреня. Антифон 12.

[703] *Гаккель С., протоиерей.* Как соотносится западное богословие «после Освенцима» с сознанием и богослужением Русской Православной Церкви.

влияния, которое оказали на составление и редакцию священных текстов полемика и разногласия в обществе в I веке»[704].

Здесь воспроизведена теория, популярная в современных научных кругах, согласно которой основная ответственность за смерть Иисуса Христа лежит не на еврейском народе, а на римлянах. Эта теория исходит из того, что авторы канонических Евангелий не знали и не могли знать подробностей судебного процесса над Иисусом, поскольку писали много десятилетий спустя. К тому времени антагонизм между Церковью и синагогой уже существовал и был в активной фазе. Этот антагонизм и привел к тому, что Евангелисты изложили историю осуждения Иисуса на смерть в резко антииудейском ключе.

Э. П. Сандерс, один из горячих пропагандистов этой теории, так формулирует причины, по которым описанный в синоптических Евангелиях суд над Иисусом еврейского синедриона кажется ему неправдоподобным: 1) в публичном учении, которое приписывается Иисусу, нет ничего, что объясняло бы вопрос первосвященника: «Ты ли Христос, Сын Божий?»; 2) Иисус неохотно соглашается с «обвинением» в том, что Он — Сын Божий, а по версии Луки даже пытается уклониться от ответа; 3) диалоги между первосвященником и Иисусом не кажутся убедительными; 4) невозможно представить себе, чтобы содержание этих диалогов стало известным; 5) трудно поверить, чтобы официальный суд собрался в первую ночь Пасхи; 6) еще труднее поверить в рассказ о двух судах, один из которых состоялся ночью, а другой утром; 7) во всех Евангелиях «заметно желание возложить вину на евреев и найти оправдание для римлян». Ученый жалуется, что кое-кто из исследователей всё еще защищает сцену суда как аутентичную картину и призывает «признать очевидное: мы не знаем в подробностях, что происходило во время допроса Иисуса... Мы не можем знать даже, собирался ли синедрион». Евангелисты, считает ученый, сами не знали, «почему еврейские лидеры решили, что Иисус должен быть казнен»[705].

Разумеется, на каждый из приведенных аргументов в новозаветной науке имеются серьезные контраргументы. И главным из

---

[704] *Гаккель С., протоиерей.* Как соотносится западное богословие «после Освенцима» с сознанием и богослужением Русской Православной Церкви.

[705] *Sanders E. P.* Jesus and Judaism. P. 297–299 (рус. пер. С. 382–383).

них является следующий: христианская традиция имеет непрерывную историю с того момента, когда Иисус Христос в самом начале Своего служения призвал первых учеников. Именно эти ученики и стали участниками и свидетелями евангельской драмы, и именно на их показаниях основана история, описанная во всех четырех Евангелиях. Альтернативных источников, касающихся судебного процесса над Иисусом, не существует — ни в иудейской, ни в какой-либо иной традиции.

Свидетельские показания, которые легли в основу Евангелий, отличаются цельностью и когерентностью. Различия между Евангелистами касаются деталей, но не затрагивают существо дела. Ни одно из Евангелий не возлагает вину за смертный приговор Иисусу на римскую власть: во всех четырех Евангелиях эта ответственность возлагается на религиозно-политических лидеров Израильского народа. Римская власть послужила лишь инструментом приведения в исполнение приговора еврейского синедриона.

Идея о том, что основная ответственность за смерть Иисуса лежит на римлянах, представляет собой типичный научный миф, возникший под влиянием определенной идеологии и поддерживаемый с конкретными (пусть и весьма благородными) целями. Он занял свое место в современной новозаветной науке, наряду с другими мифами — такими как существование источника Q, из которого якобы возникло первоначальное христианство.

Подлинное примирение между религиозными и этническими группами, жившими в прошлом в ситуации антагонизма, не может быть достигнуто путем пересмотра истории, искажения исторических фактов, замалчивания и «замыливания» трудных и болезненных вопросов. Для исцеления исторической памяти гораздо важнее обращаться к истокам, вчитываться в источники, вдумываться в то, как развивались события, искать их подлинные причины. И если говорить об истории суда над Иисусом, только евангельские повествования позволяют составить о нем реальное, а не фантастическое представление. Любая попытка найти альтернативу неизбежно ставит исследователя на зыбкую почву догадок и гипотез, не подтвержденных источниками.

Еврейский народ дал миру множество великих людей, чья жизнь и учение оказали и продолжают оказывать колоссальное

влияние на миллионы людей, не принадлежащих к еврейской нации. Вклад Израильского народа в формирование христианства был решающим. Чтобы в этом убедиться, достаточно зайти в православный храм с многоярусным иконостасом. В нижнем ряду центральное место занимают образы Иисуса Христа и Богородицы. Следующий ряд включает изображения двенадцати апостолов, начиная с Петра и Павла. Затем идет пророческий ряд — изображения двенадцати ветхозаветных пророков. Все эти лица являются евреями по крови. Еще один ряд, праздничный, изображает главным образом события еврейской истории.

Иисус Христос был самым знаменитым представителем еврейского народа. И Он никогда не отрекался от Своей национальной и этнической идентичности. Самарянке Он сказал «*вы* не знаете, чему кланяетесь, а *мы* знаем, чему кланяемся, ибо спасение от Иудеев» (Ин. 4:22), тем самым отождествив Себя с иудейским народом. Апостол Павел говорил о себе: «я Иудеянин, родившийся в Тарсе Киликийском, воспитанный в сем городе при ногах Гамалиила, тщательно наставленный в отеческом законе, ревнитель по Боге» (Деян. 22:3). Сравнивая себя с другими апостолами, Павел пишет: «Они Евреи? и я. Израильтяне? и я. Семя Авраамово? и я» (2 Кор. 11:22).

История христианства и история еврейского народа настолько тесно переплетены, что отделить их одну от другой нет никакой возможности. И христианское, и иудейское богослужение до настоящего времени основывается на одной и той же книге — Псалтири. Ветхий Завет является неотъемлемой частью христианской Библии. Из истории еврейского народа невозможно вычеркнуть ни Иисуса Христа, ни апостола Павла, ни других его выдающихся представителей. И именно это может стать прочной основой для диалога между христианством и иудаизмом, а не попытки перетолковать евангельский текст так, чтобы от него не осталось «камня на камне».

Отвечая на первый вопрос, поставленный в начале настоящего раздела, мы должны признать, что, с точки зрения христианства, как она отражена в Новом Завете, богословских трактатах, литургической поэзии, основная ответственность за смерть Иисуса Христа лежит на евреях, а не на римлянах.

Осознание этого факта, однако, не может служить поводом к огульным обвинениям в адрес еврейского народа, подобным

тем, которые имели место в далеком прошлом, так как ответственность за произошедшее лежит не на народе в целом, а на тех его представителях, которые на тот момент находились у власти. Именно они стали инициаторами казни, они же повлияли на толпу, которая требовала у римского прокуратора распять Иисуса. Вряд ли эта толпа, кричавшая: «кровь Его на нас и на детях наших» (Мф. 27:25), включала больше нескольких десятков или нескольких сотен человек. Остальные же представители Израильского народа в это время жили своей обычной мирной жизнью. Ни на них, ни на их потомков не может быть возложена ответственность за казнь Иисуса Христа.

2. Распятие

[16]И взяли Иисуса и повели. [17]И, неся крест Свой, Он вышел на место, называемое Лобное, по-еврейски Голгофа; [18]там распяли Его и с Ним двух других, по ту и по другую сторону, а посреди Иисуса.

[19]Пилат же написал и надпись, и поставил на кресте. Написано было: Иисус Назорей, Царь Иудейский. [20]Эту надпись читали многие из Иудеев, потому что место, где был распят Иисус, было недалеко от города, и написано было по-еврейски, по-гречески, по-римски. [21]Первосвященники же Иудейские сказали Пилату: не пиши: Царь Иудейский, но что Он говорил: Я Царь Иудейский. [22]Пилат отвечал: что я написал, то написал.

[23]Воины же, когда распяли Иисуса, взяли одежды Его и разделили на четыре части, каждому воину по части, и хитон; хитон же был не сшитый, а весь тканый сверху. [24]Итак сказали друг другу: не станем раздирать его, а бросим о нем жребий, чей будет, — да сбудется реченное в Писании: разделили ризы Мои между собою и об одежде Моей бросали жребий. Так поступили воины.

«Там распяли Его и с Ним двух других»

Современный человек, выходя из города, не видит крестов с висящими на них трупами людей. Страшные фотографии столетней давности, на которых запечатлены распятые на крестах женщины — жертвы геноцида армян — далеко не всем известны (да и сам этот геноцид продолжают отрицать потомки тех, кто его развязал). Во многих странах смертная казнь

запрещена, а там, где она разрешена, она, как правило, не совершается публично.

В древности дело обстояло иным образом, и распятие было широко распространенным способом казни, применявшимся к особо тяжким преступникам. О нем говорят многие литературные источники, а также сохранившиеся артефакты. Изданная в 2015 году подборка выдержек из древних авторов, посвященных теме распятия, содержит 341 цитату из греческих, римских, иудейских и иных источников[706].

«Ибо и Иудеи требуют чудес, и Еллины ищут мудрости; а мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие» (1 Кор. 1:22–23). Эти слова апостола Павла представляют собой один из самых ранних манифестов христианской веры. «Соблазн креста», о котором Павел говорит и в другом месте (Гал. 5:11), был тем камнем преткновения, о который разбивались попытки ранней Церкви обратить в христианство иудеев. Но и для язычников крест — орудие позорной казни — был отнюдь не вдохновляющим символом.

Массовое обращение язычников в христианство началось после того, как будущий император Константин Великий в 312 году, готовясь к битве с правителем Италии Максентием, увидел в небе «составившееся из света и лежавшее на солнце знамение креста, с надписью: сим победишь». Константин приказал изобразить крест на своих солдат и, несмотря на численное преимущество противника, одержал над ним победу[707]. На следующий год Константин издал знаменитый Миланский эдикт, по которому христианство получало свободу, и с этого момента началось победоносное шествие христианской Церкви по всей тогдашней «экумене». Главный же символ христианства — крест — стал и символом обновленной империи.

Именно с тех пор получили распространение художественные изображения креста — с распятым на нем Христом или без Него. Кресты стали изготавливать из золота, серебра и других драгоценных металлов, украшать драгоценными камнями. Сегодня мы видим кресты на куполах храмов, внутри храмов на стенах и сводах, на груди епископов и священников. Благодаря

---

[706] *Chapman D. W., Schnabel E. J.* The Trial and Crucifixion of Jesus. P. 304–754.

[707] *Евсевий Кесарийский.* Жизнь Константина 1, 28 (SC 559, 218–220).

столь широкому распространению крестов, облагороженных при помощи живописи, инкрустации и других художественных средств, из визуальной памяти человечества практически исчез их первоначальный прототип — деревянный крест, к которому гвоздями прибивали живого обнаженного человека, чтобы сделать его смерть позорной, долгой и мучительной.

«Пилат же написал и надпись, и поставил на кресте»

Иоанн уделяет особое внимание надписи, сделанной Пилатом. Эта надпись приводится четырьмя Евангелистами в четырех разных редакциях: «Царь Иудейский» (Мк. 15:26); «Сей есть Царь Иудейский» (Лк. 23:28); «Сей есть Иисус, Царь Иудейский» (Мф. 27:37); «Иисус Назорей, Царь Иудейский» (Ин. 19:19). При этом только Лука и Иоанн говорят о том, что надпись была сделана на трех языках, и только Иоанн приводит диалог Пилата с иудеями, посвященный этой надписи.

Чем объясняется внимание, уделяемое Евангелистом Иоанном таблице с надписью, сделанной Пилатом? Как мы видели, образ Пилата у Иоанна прописан гораздо детальнее, чем у других Евангелистов, и мы можем предположить, что ему известны подробности процесса над Иисусом, не известные другим авторам.

В то же время возможно и другое объяснение. Известно, что таблица с надписью «Иисус Назарянин, Царь Иудейский» относится к числу раннехристианских реликвий. Таблица, или титло (лат. titulus), по преданию, была обретена в 326 году императрицей Еленой во время ее путешествия в Иерусалим (эту таблицу в конце IV века упоминает римская паломница Эгерия[708]). Вполне вероятно, что автор четвертого Евангелия своими глазами видел описываемую таблицу и даже держал ее в руках.

«Разделили ризы Мои между собою»

Некоторые ученые усматривают особый символизм в многочисленных упоминаниях Евангелистов об одежде Иисуса: «Когда Иисуса судят, с Него снимают одежду и облачают в багряницу, а затем снова одевают в Его обычные одежды —

[708] Паломничество Эгерии 37 (SC 296, 284).

только для того, чтобы перед распятием вновь снять их с Него и разделить по жребию, подобно тому как Его тело сокрушается и пронзается на кресте»[709].

О том, что распявшие Иисуса делили между собой Его одежды, упоминается во всех четырех Евангелиях. Но только Иоанн говорит о хитоне, который достался одному из воинов по жребию. Хитоном называли верхнюю одежду (плащ), надевавшуюся поверх нижней одежды. Тот факт, что хитон был тканый, а не сшитый, не означает, что он был дорогим[710].

Упоминание о хитоне в Евангелии от Иоанна может быть объяснено цитатой из псалма, которая благодаря этому упоминанию вводится в рассказ. В то же время можно, как и в случае с таблицей, указать на то, что хитон Господень входил в число раннехристианских реликвий. Существуют различные предания касательно его судьбы. В частности, святыня, обозначаемая этим наименованием, хранится в кафедральном соборе Трира (Германия). Грузинское церковное предание связывает местопребывание хитона Господня с собором Светицховели в городе Мцхета. Как бы там ни было, нельзя исключить, что ранние христиане сохранили таблицу с креста Иисуса, а хитон выкупили у воинов, и что автору четвертого Евангелия эти реликвии были известны.

В раннехристианской литературе нешвенный хитон Господень получил аллегорическое толкование: в нем увидели символ единства Церкви. Одним из первых данную аллегорию использовал Киприан Карфагенский:

> Это таинство единства, этот союз неразрывного согласия обозначается в сказании евангельском о хитоне Господа Иисуса Христа. Хитон не был разделен и разодран, но достался целостно одному, кому выпал по жребию, и поступил в обладание неиспорченным и неразделенным… Он имел единство свыше, происходящее с неба от Отца, и потому не мог быть разодран теми, кто получил его в обладание; но целостно, раз навсегда, удержал крепкую и неразделимую связь свою. Поэтому не может обла-

---

[709] *Wilkinson Duran N.* The Power of Disorder. P. 90.

[710] *Brown R. E.* The Gospel according to John (XIII–XXI). P. 903; *Schnackenburg R.* The Gospel according to St John. Vol. 3. P. 273.

дать одеждой Христовой, кто раздирает Церковь Христову… Как народ Христов разделяться не должен, то хитон Христов, связно сотканный повсюду, не был разодран теми, кто получил его: нераздельной крепостью своей связи он указывает на неразделимое согласие всех нас, которые облеклись во Христа. Таким образом, таинственным знамением своей одежды Господь предызобразил единство Церкви. Кто же столь нечестив и вероломен, кто настолько заражен страстью к раздорам, что почитает возможным или дерзает раздирать единство Божие — одежду Господню — Церковь Христову?[711]

Раннехристианские комментаторы усматривали особый смысл в том, что Иисус был распят вне города. В этом видели указание на грядущее разрушение Иерусалима и основание Нового Израиля — вселенской Церкви Христовой: «Он распят был не в храме, почитание которого теперь пришло к концу, и не в стенах города, который обречен был на разрушение, но за городскими стенами, вне врат (Евр. 13:12). Итак, таинство ветхих жертв прекращается, и новая жертва возлагается на новый алтарь: крест Христов — алтарь не храма, а всего мира»[712].

3. Матерь Иисуса у креста

[25]При кресте Иисуса стояли Матерь Его и сестра Матери Его, Мария Клеопова, и Мария Магдалина. [26]Иисус, увидев Матерь и ученика тут стоящего, которого любил, говорит Матери Своей: Жено! се, сын Твой. [27]Потом говорит ученику: се, Матерь твоя! И с этого времени ученик сей взял Ее к себе.

Все четыре Евангелиста повествуют о том, что при кресте Иисуса стояли женщины (Мф. 27:55–56; Мк. 15:40–41; Лк. 23:49, 55–56; Ин. 19:25). У синоптиков женщины стоят в отдалении, тогда как у Иоанна они стоят достаточно близко к кресту, что-

---

[711] *Киприан Карфагенский.* Книга о единстве Церкви (Отцы и учители Церкви III века. Т. 2. С. 298).

[712] *Лев Великий.* Проповеди 45, 5 (PL 54, 340). Библейские комментарии отцов Церкви. Новый Завет. Т. 1б. С. 361.

бы Иисус мог обратиться к Одной из них. Это различие не обязательно считать противоречием: оно вполне может объясняться либо тем, что женщины поначалу стояли вдали, а потом приблизились к кресту[713], либо, наоборот, тем, что они сначала стояли вблизи, а потом отошли после того, как Иисус умер[714].

Главным отличием Иоанна от синоптиков в данном случае является то, что в список стоявших у креста женщин он включает Матерь Иисуса[715]. Чем объясняется умолчание о Ней прочих Евангелистов?

Чтобы ответить на этот вопрос, мы должны напомнить о том, что в Евангелиях от Матфея и Луки о Матери Иисуса подробно говорится только в связи с Его рождением и ранними годами (Мф. 1–3; Лк. 1–3). Дальше Она исчезает из поля зрения, появляясь только в рассказе о том, как Она и братья Иисуса «стояли вне дома, желая говорить с Ним», но Иисус указал на Своих учеников: «вот матерь Моя и братья Мои; ибо, кто будет исполнять волю Отца Моего Небесного, тот Мне брат, и сестра, и матерь» (Мф. 12:46–50; Мк. 3:31–35; Лк. 8:19–21). В Евангелии от Марка это единственное упоминание о Матери Иисуса.

Как мы говорили в другом месте[716], приведенный эпизод, по-видимому, отражает конфликт между Иисусом и Его родственниками, возникший вскоре после Его выхода на проповедь. Согласно свидетельству Марка, родственники Иисуса заподозрили Его в том, что Он «вышел из себя», то есть сошел с ума, и решили «взять Его» (Мр. 3:21), то есть вернуть в семью и посадить под домашний арест.

Косвенным отражением этого конфликта может служить и эпизод, приведенный у Луки. Здесь некая женщина из толпы восклицает: «Блаженно чрево, носившее Тебя, и сосцы, Тебя

---

[713] *Blinzer J.* The Trial of Jesus. P. 256–257.

[714] *Brown R. E.* The Gospel according to John (XIII–XXI). P. 904.

[715] Некоторые комментаторы полагают, что в синоптических повествованиях Матерь Иисуса фигурирует под именем Марии Иаковлевой. См., например: *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-Евангелиста 88, 2 (PG 58, 777). Рус. пер.: С. 870 («Матерь Его, которую евангелист называет Иаковлевой»).

[716] См.: *Иларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос. Жизнь и учение. Кн. I: Начало Евангелия. С. 458–464.

питавшие!». Ответ Иисуса выдержан в той же тональности, что и Его ответ в предыдущем эпизоде: «Блаженны слышащие слово Божие и соблюдающие его» (Лк. 11:27–28). Своим ученикам и слушателям Он вновь оказывает предпочтение перед собственной Матерью.

В Евангелии от Иоанна Матерь Иисуса играет иную роль. Она тоже один раз упоминается вместе с братьями (Ин. 2:12), однако, если о братьях Иисуса говорится, что они «не веровали в Него» (Ин. 7:5), то Его Матерь, напротив, являет твердую веру, когда говорит служителям на браке в Кане Галилейской: «Что скажет Он вам, то сделайте» (Ин 2:5). Налицо разительный контраст между Ее отношением к Нему и тем, как ведут себя Его братья. С самого начала Она представлена как полноправная участница евангельской истории. Чудо в Кане Галилейской завершается словами Евангелиста о том, что «уверовали в Него ученики Его» (Ин. 2:11). Но Матерь Иисуса с самого начала представлена как имеющая к Нему абсолютное доверие.

Можно предположить, что Евангелисты-синоптики, повествуя об общественном служении Иисуса, не увидели какой-то особой роли, которую могла в нем играть Его Матерь. Иисус, согласно их повествованиям, всегда окружен учениками-мужчинами, и женщины из окружения Иисуса упоминаются лишь эпизодически. Это вполне соответствует той социальной роли, которая была отведена женщинам: их основным призванием было «служить», то есть готовить, накрывать на стол и убирать со стола, выполнять иные вспомогательные функции. Возможно, Матерь Иисуса была (постоянно или эпизодически) частью этой незаметной группы женщин, ходивших за Иисусом и помогавших Ему, однако синоптики не считают нужным как-либо выделять Ее из этой группы.

Иоанн, включив рассказ о чуде в Кане Галилейской в свое повествование, исправляет общее впечатление о взаимоотношениях между Иисусом и Его Матерью, которое может возникнуть при чтении синоптических Евангелий. Согласно Иоанну, Ее роль не сводилась к тому, что Она родила и воспитала Своего Сына, и Она никогда не была участницей семейного заговора против Него. В Евангелии от Иоанна у Нее особая и самостоятельная роль, не похожая ни на роль кого-либо из учеников Иисуса, ни на роль служивших Ему женщин.

Прямая смысловая нить протягивается в Евангелии от Иоанна от брака в Кане Галилейской к упоминанию о Матери Иисуса в повествовании о Страстях. Там Иисус говорил Ей: «еще не пришел час Мой» (Ин. 2:4). Теперь же «пришел час прославиться Сыну Человеческому» (Ин. 12:23). И Мать вновь оказывается рядом с Сыном.

Согласно иудейским обычаям того времени, умирающий мужчина должен был сделать распоряжение касательно правового статуса своих родственниц-женщин[717]. Такое распоряжение было необходимым в обществе, где судьба женщин всецело зависела от воли мужчин. Жена, потерявшая мужа; дочь, лишившаяся отца; мать, у которой умер сын: все женщины, оказавшиеся в подобном положении, поступали на иждивение мужчин — как правило, своих родственников. Однако умирающий должен был дать указания об этом. Как правило, родственники уважали волю умершего и поступали так, как он завещал.

Обращаясь сначала к Матери, а затем к ученику, Иисус, как может показаться, призывает Свою Мать и ученика к взаимной заботе друг о друге. Однако общий контекст сцены и ее окончание («с этого времени ученик сей взял Ее к себе») заставляет интерпретировать ее не столько в терминах взаимности, сколько в том смысле, что Иисус указал Своей Матери на ученика, который будет заботиться о Ней, а ему — на Ту, о Которой он должен будет заботиться[718].

Тот факт, что Иисус вверяет Мать ученику, а не кому-либо из Своих «братьев», служит косвенным подтверждением отсутствия у Нее других детей: если бы такие дети были, не было бы необходимости передоверять Ее ученику[719].

Безымянный ученик, «которого любил» Иисус, неоднократно упоминается на страницах четвертого Евангелия, и церковная традиция прочно отождествила его с Иоанном, автором этого Евангелия. Нет никаких оснований оспаривать это отождествление, тем более что сам автор в конце Евангелия раскрывает себя в словах: «Сей ученик и свидетельствует о сем, и на-

---

[717] *Dalman G.* Jesus-Jeshua. P. 201.

[718] *Schürmann H.* Ursprung und Gestalt. S. 15.

[719] См.: *Иларион (Алфеев), митрополит.* Иисус Христос. Жизнь и учение. Книга I: Начало Евангелия. С. 335–337.

писал сие» (Ин. 21:24). Рассматриваемый эпизод именно потому стал частью четвертого Евангелия, что в нем непосредственное участие принимал его автор, тогда как другие Евангелисты в нем не участвовали и могли вообще ничего не знать о нем.

Как и в Кане Галилейской, Иисус называет Свою Мать словом «Жено» (γὺναι — «женщина» в звательном падеже). В этом обращении нельзя видеть признак неуважения, дистанцированности или холодности. Так же Иисус обращался и к другим женщинам (Мф. 25:28; Лк. 13:12; Ин. 4:21; 8:10; 20:13). Можно предположить, что на языке, на котором Он говорил, такое обращение звучало уважительно.

Раннехристианские авторы уделяли большое внимание этому эпизоду. В нем видели, в частности, указание на то, что Иисус, по-человечески боявшийся смерти и молившийся Отцу о том, чтобы чаша страдания миновала Его, к моменту приближения смерти обрел внутреннее спокойствие. Об этом говорит Иоанн Златоуст:

> ...Заметь, с каким душевным спокойствием Христос всё делал в то время, кода, будучи распят, висел на кресте: с учеником беседовал о Своей Матери, исполнял пророчества, разбойнику подавал добрые надежды, тогда как прежде распятия мы видим Его в поте, душевном томлении и страхе. Что же это значит? Тут нет ничего непонятного, ничего неясного: там обнаруживалась немощь естества, а здесь открывалось величие силы[720].

Кирилл Александрийский считает, что, вручив Свою Мать любимому ученику, Христос исполнил сыновний долг, предписанный законом Моисеевым. Однако, по мнению Кирилла (и это мнение стоит особняком в святоотеческой традиции), Спаситель не ограничился заботой о Ее материальном благосостоянии, но вручил Ее духовному руководству Своего мудрого ученика:

> ...Разве не надлежало Господу заботиться о Своей Матери, подвергшейся соблазну и смущенной неуместными мыслями?

---

[720] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна 85, 2 (PG 59, 461). Рус. пер. С. 575.

> Будучи истинным Богом, видя движения сердца и зная глубины, неужели не знал мыслей, смущавших Ее, особенно в то время, при честном кресте? Итак, зная Ее размышления, Он передавал Ее Своему ученику как наилучшему тайноводцу, который мог прекрасно и в достаточной мере разъяснять глубину таинства. Ведь он был истинный мудрец и богослов, который и берет Ее и отводит с радостью, исполняя всю волю Спасителя о Ней[721].

Многие церковные писатели полностью отходят от первоначального буквального контекста истории (Иисус заботится о том, чтобы Его Мать не осталась без попечения) и толкуют ее аллегорически. В частности, Ефрем Сирин в образе Марии увидел Церковь: «По морю ходил, в облаке открылся, Церковь Свою освободил от закона обрезания и Иоанна девственника поставил вождем Божиим вместо Иисуса, сына Навинова, и отдал ему Марию, Церковь Свою, как и Моисей отдал народ Иисусу...»[722].

Со временем в рассматриваемом эпизоде стали видеть указание на то, что в лице любимого ученика Христос поручил предстательству Своей Матери всё человечество. Именно такое толкование стало преобладающим во втором тысячелетии и на Западе, и на Востоке[723]. Свои истоки оно имеет в богословии Оригена, который видел в Иоанне собирательный образ всех учеников Христа, усыновленных Его Матерью: «...Как Евангелия — начаток всего Писания, так и Евангелие от Иоанна — начаток всех Евангелий, смысл которого никто не может понять, не припав к груди Иисуса (Ин. 13:25) и не взяв от Иисуса Марию, ставшую и его матерью»[724]. Амвросий Медиоланский считал, что членство в Церкви неразрывно связано с усыновлением верующего Божьей Матери: «Пусть и к тебе относятся слова Христа, произнесенные с высоты

---

[721] *Кирилл Александрийский.* Толкование на Евангелие от Иоанна 12 (PG 74, 665).

[722] *Ефрем Сирин.* Толкование на Четвероевангелие 12 (Commentaire de l'Évangile concordant. P. 78–80).

[723] Касательно западных авторов см. в: *Schnackenburg R.* The Gospel according to St John. Vol. 3. P. 459.

[724] *Ориген.* Комментарии на Евангелие от Иоанна 1, 4, 23 (GCS 10, 8).

креста: “се, Матерь твоя”; пусть и [о тебе] будет сказано Церкви: “се, Сын Твой”»[725].

В соответствии с этими толкованиями писатели последующих столетий развивали мысль о том, что «Мария — не только Матерь Бога, но и Матерь нас всех, ибо Она всех людей любит и всем сочувствует... и всех принимает в свои объятия». Эти слова принадлежат византийскому поэту 2-й половины X века Иоанну Геометру, который называл Деву Марию «новой общей Матерью — Матерью нас всех вместе и каждого в отдельности»[726]. Живший в XI веке Руперт из Дейца, автор обширного толкования на Евангелие от Иоанна, говорит: «Поскольку же здесь... в страданиях Единородного Блаженная Дева родила спасение нас всех, то Она Матерь именно нас всех. Итак, сказанное Им об этом ученике... справедливо можно было бы сказать и о любом другом ученике, если бы он присутствовал»[727].

В католической традиции учение о том, что в лице Иоанна Иисус усыновил Деве Марии всю Церковь, стало частью официальной церковной доктрины. В энциклике папы Иоанна Павла II «Матерь Искупителя» (Redemptoris Mater) говорится:

> Можно сказать, что материнство «по благодати» сохраняет сходство с тем природным единением, которое связывает мать и ее ребенка. В свете этого обстоятельства становится понятнее, почему в завещании Христа на Голгофе новое материнство Его матери выражено в форме единственного числа, по отношению к одному человеку: «се, сын Твой»... Не только Иоанна, стоявшего в тот час вместе с Матерью своего Учителя у Креста, но и каждого ученика Христова, каждого христианина... Материнство Марии, наследуемое людьми, — это дар: личный дар Самого Христа каждому человеку... У подножия Креста было положено начало тому акту, в котором человек вверяется Богородице[728].

В православной традиции подобное толкование тоже стало со временем преобладающим. По словам Филарета Москов-

---

[725] *Амвросий Медиоланский.* Толкование на Евангелие от Луки 7 (PL 15, 1700).

[726] *Иоанн Геометр.* Гимны Пресвятой Богородице 4 (PG 106, 865).

[727] *Руперт из Дейца.* Комментарий на Евангелие от Иоанна (PL 169, 790).

[728] *Иоанн Павел II.* Redemptoris Mater 45.

ского, «...не одного ученика Своего дает Он Ей в сына, чтобы Она успокоена была его сыновним служением, но всех учеников Своих, всех православно верующих христиан дает Он Ей в сыны и дщери, чтобы они пользовались Ее материнским попечением[729]. Иоанн Кронштадтский пишет:

> Чтобы мы не усомнились превознесенную Матерь Бога Вышнего, Пресвятую, Пречистую, Преблагословенную, Славную Владычицу нашу называть своею Матерью, предвечный, Божественный Сын Ее, Господь Иисус Христос, разрешил наше сомнение, прямо дозволив нам или ревнующим из нас о святыне называть Ее своею Матерью: «се Мати твоя». Ибо в лице святого Иоанна Богослова это сказано и нам, христианам. Да, Она и действительно есть нежнейшая, благопромыслительная, всесвятая и к святости нас, чад Своих, направляющая Мать наша[730].

И в западной, и в восточной литургической традициях одной из важных тем богослужения Великой Пятницы, когда вспоминается крестная смерть Иисуса Христа, является тема плача Богородицы у креста Своего Сына.

На греческом Востоке во второй половине X века известный летописец и гимнограф Симеон Метафраст, известный также под именем Симеона Логофета, написал «Канон на Плач Пресвятой Богородицы». Этот канон вошел в богослужение Православной Церкви и исполняется на повечерии в Великую Пятницу. В каноне говорится: «Когда увидела повешенным на Кресте Сына Своего и Господа Дева Чистая, терзаясь, взывала горько с другими женами и со стоном возглашала». И дальше приводятся слова, которые восклицала Пресвятая Дева:

> Вижу Тебя ныне, дорогое Мое Чадо и любимое, на Кресте висящим, и уязвляюсь горько сердцем, но дай слово, Благой, Рабе Твоей.
>
> Ныне Моей надежды, радости и веселья — Сына Моего и Господа — я лишилась; увы Мне! Скорблю сердцем.

---

[729] *Филарет Московский.* Слово в день Успения Пресвятыя Богородицы, 1845 г.

[730] *Иоанн Кронштадтский.* Моя жизнь во Христе. С. 5.

Муки, и скорби, и воздыхания постигли Меня, увы Мне, когда вижу Тебя, Чадо Мое возлюбленное, нагим, и одиноким, и ароматами помазанным мертвецом!

Мертвым Тебя видя, Человеколюбец, оживившего мертвых и держащего всё, уязвляюсь тяжко сердцем. Хотела бы с Тобою умереть, ведь Я не в силах созерцать Тебя бездыханным, мертвым!

Удивляюсь, видя Тебя, Преблагой Боже и Всемилосердный Господи, без славы, и без дыхания, и без образа; и плачу, держа Тебя, ибо не думала — увы Мне — таким Тебя узреть, Сын Мой и Боже!

Не скажешь ли слова Рабе Твоей, Слово Божие? Не сжалишься ли, Владыка, над Тебя Родившей?

Помышляю, Владыка, что не услышу больше сладкого Твоего гласа, и красоты лица Твоего Я, Раба Твоя, как прежде не узрю: ибо зашел Ты, Сын Мой, сокрывшись от очей Моих.

Радость ко Мне никогда не приблизится отныне, Свет Мой и Радость Моя во гроб зашла; но не оставлю Его одного, здесь же умру и погребена буду с Ним![731]

Византийский поэт подчеркивает, что Иисус Христос — Бог воплотившийся, и Богородица, стоящая у креста, знает это. Она страдает, терзается сердцем, но при этом обращается к Своему Сыну как Богу и Владыке.

Наиболее известным произведением латинской литургической поэзии на данную тему является стихотворение, приписываемое итальянскому поэту XIII века Якопоне да Тоди «Стояла Мать скорбящая» (Stabat Mater dolorosa). Это проникновенное лирическое стихотворение на протяжении веков вдохновляло композиторов[732]. Стихотворение латинского поэта более эмоционально насыщенно, чем канон Симеона Логофета, но и оно проникнуто глубоким сознанием того, что распятый на кресте Иисус — Сын Божий, умирающий ради искупления человечества от грехов:

---

[731] Триодь постная. Великий Пяток. Повечерие. Канон на плач Пресвятой Богородицы.

[732] Среди авторов музыки на этот текст — А. Скарлатти, Дж. Б. Перголези, А. Вивальди, Й. Гайдн, Ф. Шуберт, Дж. Россини, А. Дворжак, Дж. Верди и многие другие, а из современных композиторов — К. Пендерецки, А. Пярт, К. Дженкинс.

Stabat Mater dolorosa
juxta crucem lacrimosa,
dum pendebat Filius.
Cuius animam gementem,
contristatam et dolentem
pertransivit gladius.
O quam tristis et afflicta
fuit illa benedicta
Mater Unigeniti!
Quae moerebat et dolebat
pia Mater dum videbat
Nati poenas inclyti...
Pro peccatis suae gentis
vidit Iesum in tormentis,
et flagellis subditum.
Vidit suum dulcem Natum
moriendo desolatum,
dum emisit spiritum.
Eia, Mater, fons amoris
me sentire vim doloris
fac, ut tecum lugeam.
Fac, ut ardeat cor meum
in amando Christum Deum
ut sibi complaceam.
Iuxta Crucem tecum stare,
Te libenter sociare
in planctu desidero.
In flammatus et accensus,
Per Te, Virgo, sim defensus
in die iudicii.
Fac me cruce custodiri,
Morte Christi praemuniri
Confoveri gratia.
Quando corpus morietur,
fac, ut animae donetur
paradisi gloria[732].

Стояла Мать скорбящая
В слезах, возле креста,
Где висел Сын.
Душу ее стонущую,
Омраченную и скорбящую,
Пронзил меч.
О, какой печальной и сокрушенной
Была Благословенная
Мать Единородного!
Как горевала и печалилась,
Благая Мать, видя страшные муки
Рожденного Ею...
За грехи своего народа
Видит Иисуса отданным на муки
И подвергнутым бичеванию,
Видит свое милое дитя
Брошенным умирать,
Дабы испустил дух.
О, Мать, источник любви!
Дай мне почувствовать силу скорби,
Чтобы я мог плакать с тобой.
Сделай так, чтобы загорелось мое сердце
Любовью ко Господу Христу,
Чтобы я был угоден Ему.
Возле Креста с Тобою стоять,
С Тобою горю желанием
Рыдания разделить.
В огне и пламени
Тобою, Дева, буду я спасен
В день судный.
Подай мне крестное охранение,
Смертью Христа укрепление
Милости Его утешение.
Когда тело умрёт,
Даруй моей душе
Райскую славу.

Рассказ о стоянии Матери Божьей у креста лег в основу иконографии Распятия в восточной и западной традициях. Один из наиболее распространенных в православной традиции иконографических типов называется «Распятие с пред-

[733] Цит. по: Stabat Mater: Hymn of the sorrows of Mary. P. 24–30.

стоящими»: слева от креста изображена Божья Матерь, справа апостол Иоанн. Этот иконографический тип широко представлен также в католической традиции, а также в живописи Средневековья и Эпохи Возрождения.

4. Смерть Иисуса

[28]После того Иисус, зная, что уже всё совершилось, да сбудется Писание, говорит: жажду. [29]Тут стоял сосуд, полный уксуса. *Воины,* напоив уксусом губку и наложив на иссоп, поднесли к устам Его. [30]Когда же Иисус вкусил уксуса, сказал: совершилось! И, преклонив главу, предал дух.

«Жажду»

В Евангелиях мы находим три версии рассказа о смерти Иисуса Христа. Повествования Матфея и Марка можно считать за одну версию (Мф. 27:33–50; Мк. 15:22–37). Версия Луки (Лк. 23:33–46) частично с ней перекликается, однако содержит существенные отличия. Версия Иоанна значительно отличается от обеих.

Единственное, в чем Иоанн перекликается с синоптиками, это упоминание об уксусе. Однако у синоптиков говорится о том, что, когда Иисус пришел на Голгофу, «дали Ему пить уксуса, смешанного с желчью; и, отведав, не хотел пить» (Мф. 27:34). Иоанн же свидетельствует, что губку с уксусом поднесли к устам Иисуса римские воины, когда Он уже висел на кресте и как бы в ответ на Его просьбу. Гармонизовать упоминание об уксусе у Иоанна с упоминаниями синоптиков можно, предположив, что напиток был предложен Иисусу не один раз. Когда Он пришел на место казни, Ему предложили уксус, и Он, попробовав, не стал пить его — возможно, из-за нежелания как-либо смягчить или ослабить добровольно принятое на Себя страдание. Сосуд с напитком продолжал стоять возле креста после того, как Иисус был распят, и, когда Он уже был в агонии, губка с напитком была вновь поднесена к Его устам. На этот раз Он вкусил уксус, после чего испустил дух.

Слово «иссоп» (ὕσσωπος) означает кустарник с ароматными листьями. Точное значение термина в данном контексте обсуждается учеными: в параллельном месте у Матфея и Марка говорится

о трости (κάλαμος). Можно предположить, что Иоанн имеет в виду ветвь или пучок иссопа. Не исключена аналогия с пасхальным ритуалом, в котором иссоп играл важную роль (Исх. 12:22)[734].

Жажда, которую Иисус испытывает на кресте, является следствием крайнего истощения Его организма. Возможно, Он находится в полусознательном состоянии, когда произносит слово «жажду». Однако Евангелист прочитывает это слово в свете исполнения ветхозаветных пророчеств. Формула «да сбудется Писание» указывает не только на слово, произнесенное Иисусом, но и на то, что за ним последовало: поднесение уксуса к его устам. Имеются в виду слова Псалма: «И дали мне в пищу желчь, и в жажде моей напоили меня уксусом» (Пс. 68:22).

«Совершилось!»

От начала и до конца своего Евангелия Иоанн проводит мысль о том, что события из жизни Иисуса происходят во исполнение Писания. Однако обычная формула ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ («да исполнится Писание»), встречающаяся у него многократно (Ин. 12:38; 13:18; 15:25; 17:12; 19:24, 36), в данном случае заменяется на ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή (букв. «да свершится Писание»). Семантически слово τελειωθῇ связано как с тем, что ему предшествовало — словами εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἤδη πάντα τετέλεσται («Иисус, зная, что уже всё совершилось»), так и с последним возгласом Иисуса на кресте: τετέλεσται («совершилось!»).

В этом настойчивом повторении глагола τελειώνω («совершаться», «завершаться») в разных формах и значениях слышится желание автора Евангелия подчеркнуть исключительный характер смертного часа Иисуса: Его смерть является завершением на земле того плана, который был предначертан в божественном Провидении и явлен в том, что «Слово стало плотию» (Ин. 1:14). Предвечный Сын Божий исполнил Свою земную миссию: Он прославил Отца на земле, совершил дело, которое Отец поручил Ему исполнить (Ин. 17:4). Следующим событием в исполнении предначертанного Богом плана будет Его воскресение из мертвых.

Хотя последние слова Иисуса на кресте, как они приведены в Евангелии от Иоанна, вписываются в общий богословский

[734] *Keener C. S.* The Gospel of John. Vol. 2. P. 1147.

контекст этого Евангелия, мы никак не можем согласиться с исследователями, утверждающими, что Иоанн сам сочинил их, заменив ими последние слова Иисуса из других Евангелий. Так утверждает, в частности, крупный немецкий исследователь четвертого Евангелия Р. Шнакенбург: он считает несомненным фактом то, что Иоанн сформулировал их, чтобы заменить им синоптическое изречение о том, что Иисус был оставлен Богом. По мнению ученого, Лука тоже изменил слова, приводимые у Матфея и Марка («Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?») на более богословски корректные («Отче! в руки Твои предаю дух Мой»). Выстроить все приводимые Евангелистами изречения Иисуса, произнесенные с креста, в единую цепь невозможно, считает Шнакенбург[735].

Подобные утверждения в разных вариациях встречаются и в книгах многих других ученых, считающих, что единственное оригинальное изречение Иисуса на кресте сохранил Марк, Матфей скопировал его у Марка, а Лука и Иоанн модифицировали его, исходя из своих богословских установок или из нужд церковных общин, для которых они писали свои Евангелия. Такой подход представляется нам крайне субъективным и методологически неприемлемым, о чем мы не раз говорили на протяжении нашего исследования жизни и учения Иисуса[736]. В данном случае он безосновательно отдает предпочтение свидетельству одного из Евангелистов, ставя под сомнение историческую достоверность повествований двух других. Между тем один из попавших под подозрение авторов претендует на то, что был прямым свидетелем происходившего (Ин. 19:35; 21:24), а другой — на то, что записал свое Евангелие со слов свидетелей (Лк. 1:2).

Древняя Церковь считала свидетельства четырех Евангелистов не взаимоисключающими, а взаимодополняющими. Попытку гармонизации свидетельств четырех Евангелистов мы находим у Августина, и она представляется в данном случае вполне убедительной:

---

[735] *Schnackenburg R.* The Gospel according to St John. Vol. 3. P. 284.

[736] См.: *Иларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос. Жизнь и учение. Кн. I: Начало Евангелия. С. 83–240; Иисус Христос. Жизнь и учение. Кн. II: Нагорная проповедь. С. 48–68; Иисус Христос. Жизнь и учение. Кн. V: Агнец Божий. С. 7–8.

Матфей продолжает: «Иисус же, опять возопив громким голосом, испустил дух» (Мф. 27:50). Подобным образом говорит и Марк (Мк. 15.37). А Лука объясняет, что именно Он воскликнул этим громким голосом; он говорит: «Иисус, возгласив громким голосом, сказал: Отче! в руки Твои предаю дух Мой. И сие сказав, испустил дух» (Лк. 23:46). А Иоанн умолчал как о первых словах, приведенных Матфеем и Марком, так и о последних, о которых упомянул один Лука. Но Иоанн привел то, что упустили другие, а именно, что Господь воскликнул: «совершилось!» после того как отведал уксуса, — что, по нашему пониманию, Он сказал раньше того громкого восклицания... Именно после этого «совершилось!» и был испущен Господом тот великий вопль, о котором этот евангелист умолчал, а те три сказали[737].

Иисус пробыл на кресте несколько часов. Вовсе не обязательно полагать, что за это время Он произнес только одну фразу, которую один свидетель положил на бумагу, а другие сочли своим долгом изменить. Иисус вполне мог несколько раз отверзать уста и возвышать голос, и в памяти разных свидетелей могли остаться разные Его слова и выкрики. Не будем забывать и о том, что разные группы свидетелей могли то подходить к кресту, то отходить от него в течение всего этого времени. Среди этих свидетелей были и женщины, которые тоже могли запомнить что-то, не услышанное другими.

Попыткой гармонизации свидетельств четырех Евангелистов является список, известный под названием «Семь слов Спасителя на кресте». Не позднее XVI века он стал использоваться в некоторых западных христианских общинах в качестве основы для богослужения и проповеди; к этому же периоду относятся первые попытки положить его на музыку[738]. Со вре-

---

[737] *Августин.* О согласии Евангелистов 3, 18 (PL 34, 1192).

[738] Первым известным автором, написавшим произведение для пятиголосного хора «Семь слов Господа Иисуса Христа» (Septem verba Domini Jesu Christi), был Орландо Лассо (XVI в.). За ним последовали Г. Шютц, Дж. Б. Перголези, Й. Гайдн, Ш. Гуно, С. Франк, С. Губайдуллина и многие другие. Текст продолжает активно использоваться композиторами: только за первые 15 лет XX века он был положен на музыку не менее 10 раз композиторами из разных стран.

менем практика произнесения проповедей на «Семь слов Спасителя» закрепилась также в Православной Церкви[739].

Последние изречения Христа в списке «Семи слов» обычно располагаются в такой последовательности:

> Отче! прости им, ибо не знают, что делают (Лк. 23:34).
> Истинно говорю тебе, ныне же будешь со Мною в раю (Лк. 23:43).
> Жено! се, сын Твой... Се, Матерь твоя! (Ин. 19:26–27).
> Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил? (Мф. 27:46; Мк. 15:34).
> Жажду (Ин. 19:28).
> Совершилось! (Ин. 19:30).
> Отче! в руки Твои предаю дух Мой (Лк. 23:46).

Обрамляют список два изречения, начинающиеся словом «Отче!», из Евангелия от Луки. В центре списка стоит крик отчаяния из Евангелий от Матфея и Марка. Замыкают список два изречения, которые представлены как последние слова, произнесенные Иисусом, у Иоанна и Луки соответственно. Первое, среднее и последнее изречения в списке являются прямыми обращениями Иисуса к Отцу.

Евангелисты по-разному описывают смерть Иисуса на кресте, однако их свидетельства также не являются взаимоисключающими:

> Иисус же, опять возопив громким голосом, испустил дух (Мф. 27:50).
> Иисус же, возгласив громко, испустил дух (Мк. 15:37).
> И, сие сказав, испустил дух (Лк. 23:46).
> И, преклонив главу, предал дух (Ин. 19:30).

В русском переводе разница между словосочетаниями, при помощи которых описывается смерть Иисуса, почти незаметна. Между тем в греческом тексте мы встречаем три разных выражения: у Матфея ἀφῆκεν τὸ πνεῦμα («испустил дух»), у Марка

[739] Известна проповедь на данную тему святителя Димитрия, митрополита Ростовского (XVIII в.). См.: *Димитрий Ростовский.* Сладчайшие Спасителя нашего глаголы, яже изрече на Кресте, по исчислению седмь.

и Луки ἐξέπνευσεν (букв. «испустил последний вздох»), у Иоанна παρέδωκεν τὸ πνεῦμα («предал дух»). Слово «дух» (πνεῦμα) употреблено только у Матфея и Иоанна, при этом оно управляется двумя разными глаголами: ἀφίημι («отпускать», «испускать»), παραδίδωμι («передавать»). В первом случае акцент делается на выходе духа из тела, во втором — на том, что Иисус предал дух Богу (это соответствует последним словам Иисуса у Луки: «в руки Твои предаю дух Мой»). Употребленный Марком и Лукой глагол ἐκπνέω (букв. «выдыхать», перен. «испускать дух») указывает не столько на дух как нематериальную составляющую человеческого естества, сколько на дыхание как признак жизни в человеке.

Иоанна Златоуст подчеркивает, что обычно распятые сначала испускали дух, а затем их голова безжизненно падала, Иисус же, согласно Евангелию от Иоанна, сначала преклоняет голову, а затем испускает дух. В этом Златоуст видит указание на добровольный характер смерти Иисуса[740]. Той же логике следует в своем толковании Блаженный Августин: «Первоначально Он сказал: “Совершилось!”, когда исполнилось над Ним всё, сказанное у пророков, и как будто только Он этого и ожидал, потому что, конечно, Он мог умереть, когда захотел бы; а потом уже, предавая Себя Богу, Он испустил дух»[741].

Такое толкование может вызывать вопрос: если Иисус до последнего вздоха контролировал течение собственной жизни и Сам избрал не только день и час, но даже минуту Своей смерти, насколько можно говорить о Его смерти как следствии агонии, неизбежной для человека, умирающего тяжело и мучительно? Нет ли в представлении о том, что Иисус мог умереть в тот момент, когда захотел (а значит, мог и продлить жизнь на столько времени, на сколько желал), отзвуков докетизма – учения о том, что страдания Иисуса были призрачными? Если Его жизнь была всецело в Его собственных руках, в чем же заключалось послушание воле Отца?

---

[740] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна 85, 2 (PG 59, 462–463). Рус. пер. С. 577. Ср. также: *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-Евангелиста 88, 1 (PG 58, 776). Рус. пер.: С. 868 («Для того Он и возопил, чтобы показать, что дело совершается по Его воле»).

[741] *Августин.* О согласии Евангелистов 3, 55 (PL 34, 1192).

Ответы на эти вопросы мы находим, сопоставляя свидетельство Евангелиста Иоанна со свидетельствами трех синоптиков. У Иоанна Иисус говорит иудеям: «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). Здесь, с одной стороны, Иисус говорит о власти над собственной жизнью, с другой — о заповеди, полученной от Отца. Синоптики же приводят молитву Иисуса в Гефсиманском саду, в которой Он просит, если возможно, пронести чашу страданий мимо Него, но затем принимает волю Отца (Мф. 26:39–42; Мк. 14:35–39; Лк. 22:41–42).

В этих двух свидетельствах нет внутреннего противоречия, как нет никакого внутреннего конфликта в самой личности Иисуса. Он является полноценным человеком, потому Его страдания не могут быть ни кажущимися, ни мнимыми: в Гефсиманском саду Он как человек испытывает страх перед смертью, а на кресте как человек претерпевает жесточайшие физические мучения. Его физическая смерть, несомненно, является следствием этих мучений, а не следствием того, что Он в какой-то момент решил, что пора заканчивать.

Нет никакого сомнения в том, что Иисус шел на смерть добровольно. При этом не Он был изначальным инициатором собственной смерти. Так было угодно Отцу, «ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3:16). Иисус умирает на кресте, чтобы дать людям вечную жизнь, и Он в полной мере сознает искупительный характер Своей смерти (Мф. 20:28; Мк. 10:45). Но от этого Его физические и душевные муки не становятся легче. И тот факт, что Он добровольно подчинился воле Отца, не означает, что Он мог продлить жизнь на столько, на сколько хотел.

Жизнь Сына Божьего оборвалась в тот момент, когда это было угодно Отцу. И Его смерть не была естественной: она была насильственной. Мы не будем вдаваться в дискуссию о том, что было бы, если бы Иисус не был казнен: мог ли Он в этом случае умереть естественной смертью. Такая дискуссия имела место в древней Церкви, но ее анализ не входит в нашу задачу. История, как известно, не знает сослагательного наклонения:

это относится в полной мере к земной истории Иисуса Христа, которая была такой, как была, и не могла быть никакой иной.

Причиной смерти Иисуса стала не только воля Божья: Его смерть была убийством, а следовательно, одной из ее причин была злая воля людей. Об этом скажет апостол Пётр иудеям через пятьдесят дней после смерти и воскресения Иисуса: «Иисуса Назорея, Мужа, засвидетельствованного вам от Бога силами и чудесами и знамениями, которые Бог сотворил через Него среди вас, как и сами знаете, сего, по определенному совету и предведению Божию преданного, вы взяли и, пригвоздив руками беззаконных, убили» (Деян. 2:22–23). Из этих слов явствует, что Иисус был предан по предведению (промыслу) Божьему, но убит был человеческими руками. Апостол Иаков говорит в своем послании, обращенном к иудеям: «Вы осудили, убили Праведника» (Иак. 5:6).

Во II веке автор литургической поэмы «О Пасхе» Мелитон Сардийский впервые употребил формулу «Бог убит» по отношению к распятию Иисуса Христа:

> Слушайте, все семьи народов, и смотрите:
> Новое убийство произошло в Иерусалиме...
> И Кто убит?..
> Повесивший землю — повешен.
> Распростерший небеса — распростерт.
> Утвердивший всё — утвержден на древе.
> Владыка — оскорблен.
> Бог — убит[742].

Эта формула отражает веру древней Церкви в то, что на кресте страдал и умирал не простой человек, а воплотившийся Бог. В IV веке Григорий Богослов говорил о «страдании и смерти Бога»[743]. В V веке Кирилл Александрийский в полемике с несторианами настаивал на том, что «Бог пострадал во плоти», «Бог умер на кресте». Обращаясь к императору Феодосию, Кирилл Александрийский восклицал: «Мы, христолюбивейший император, возвещаем смерть не обыкновенного че-

---

[742] *Мелитон Сардийский.* О Пасхе, 94–96 (SC 123, 116).

[743] *Григорий Богослов.* Слово 45, 19 (PG 36, 649).

ловека, но вочеловечившегося Бога, страдавшего, как писано, за нас по плоти, живого, как Бога, и пребывающего бесстрастным по Своему естеству»[744].

Бог бесстрастен по естеству, утверждает Кирилл, следуя в этом предшествующим греческим Отцам. Однако, по Своему домостроительству, став человеком, Он вместе с человеческой плотью воспринял и человеческие страдания:

> Сам единородный Сын, рожденный от Бога Отца, или Само Слово Его воплотилось и вочеловечилось, страдало, умерло, воскресло из мертвых в третий день. Без сомнения, Слово Божие, по собственному Своему естеству, недоступно страданиям... Но так как Оно сделалось человеком, усвоив Себе плоть от Святой Девы, то... мы утверждаем, что в собственной Своей плоти по человечеству страдал Тот, Кто как Бог выше всякого страдания[745].

Мысль о том, что на кресте страдал не человек обоженный, а Бог воплотившийся, Создатель неба и земли, является лейтмотивом богослужений Страстной седмицы. В антифонах, исполняемых в Православной Церкви в Великую пятницу, встречаются образы и идеи, близкие к поэме Мелитона Сардийского «О Пасхе»:

Днесь висит на древе, Иже на водах землю повесивый: венцем от терния облагается, Иже Ангелов Царь: в ложную багряницу облачается, одеваяй небо облаки: заушение прият, Иже во Иордане свободивый Адама: гвоздьми пригвоздися Жених Церковный: копием прободеся Сын Девы…[745].	Сегодня на древе висит повесивший землю на водах; Царь ангелов облачается в терновый венец; одевающий небо облаками одевается в ложную багряницу; освободивший Адама получает заушение; Жених Церкви прибивается гвоздями; Сын Девы пронзается копием…

---

[744] *Кирилл Александрийский.* Защитительная речь к императору Феодосию (PG 76, 461).

[745] *Он же.* Послание 15, на святой Символ (PG 77, 312). Цит. по: Восточные Отцы и учители Церкви V века. С. 123–124.

[746] Великая пятница. Утреня. Последование страстей Христовых. Антифон 15.

Подобно Мелитону, авторы богослужебных текстов Страстной седмицы употребляют теопасхитские выражения, такие как «распятый Бог», «мертвый и нагой Бог», «оскорбляемый Бог», говорят о «Боге таящемся», то есть скрывающем Свое Божество под человеческой природой:

Одеяйся светом, яко ризою, наг на суде стояше, и в ланиту ударение прият от рук, ихже созда: беззаконнии же людие на Кресте пригвоздиша Господа Славы: тогда завеса церковная раздрася, солнце померче, не терпя зрети *Бога досаждаема*, Егоже трепещут всяческая…[746]	Одевающийся светом, как ризой, нагим стоит на суде и принимает ударение по ланите от тех рук, которые создал; а беззаконные люди пригвоздили ко кресту Господа славы: тогда разодралась церковная завеса, померкло солнце, не вынося видеть оскорбляемого Бога, перед которым всё трепещет…

5. Воины у креста Иисуса

[31]Но так как *тогда* была пятница, то Иудеи, дабы не оставить тел на кресте в субботу, — ибо та суббота была день великий, — просили Пилата, чтобы перебить у них голени и снять их. [32]Итак пришли воины, и у первого перебили голени, и у другого, распятого с Ним. [33]Но, придя к Иисусу, как увидели Его уже умершим, не перебили у Него голеней, [34]но один из воинов копьем пронзил Ему ребра, и тотчас истекла кровь и вода. [35]И видевший засвидетельствовал, и истинно свидетельство его; он знает, что говорит истину, дабы вы поверили. [36]Ибо сие произошло, да сбудется Писание: кость Его да не сокрушится. [37]Также и в другом *месте* Писание говорит: воззрят на Того, Которого пронзили.

Прежде всего Евангелист говорит о нежелании иудеев оставлять на кресте тела в субботу. Ранее он упоминал о том, как иудеи «не вошли в преторию, чтобы не осквернить, но

[747] Великая пятница. Утреня. Последование страстей Христовых. Антифон 10.

чтобы можно было есть пасху» (Ин. 18:28). Теперь же, по его свидетельству, они более всего озабочены тем, чтобы ненужными хлопотами о телах, оставшихся на кресте, не был нарушен их субботний покой. Они хотят, чтобы ничто не омрачало их праздник.

Жуткий обычай перебивать голени у распятых[748], по-видимому, был одним из способов ускорить их смерть, если они висели на кресте слишком долго. Для Евангелиста, однако, тот факт, что у Иисуса не перебили голеней, имеет прежде всего богословское значение. Слова «кость его да не сокрушится» являются почти буквальным цитированием ветхозаветного предписания, касающееся пасхального агнца (Исх. 12:10, 46; Числ. 9:12). В начале четвертого Евангелия Иоанн Креститель указал на Иисуса: «вот Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира» (Ин. 1:29). И в то самое время, когда распявшие Иисуса иудеи готовятся к торжественному вкушению пасхального агнца, истинный Агнец Божий принесен в жертву, и кость Его не сокрушилась. В словах Евангелиста видят также аллюзию на слова псалмопевца о праведнике: «Он хранит все кости его, ни одна из них не сокрушится» (Пс. 33:21).

Вторая цитата заимствована из Книги пророка Захарии, где говорится: «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). Этот пророческий текст Евангелистом и последующей церковной традицией истолкован в мессианском смысле.

Прежде чем снять тело распятого с креста, воины должны были удостовериться, что он умер. Проверить, жив человек или нет, можно было, ударив его копьем. Однако для автора четвертого Евангелия истечение крови и воды из бока Иисуса имеет таинственный богословский смысл. В своем Первом послании он пишет: «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). Под водой и кровью здесь может пониматься кре-

---

[748] Crurifragium, по терминологии Ю. Липсиуса. См.: *Samuelsson G.* Crucifixion in Antiquity. P. 5.

щение от Иоанна и пролитие крови на кресте[749]; под Духом — Утешитель, Которого Иисус обещал послать (Ин. 14:16, 26; 15:26; 16:7) и послал Своим ученикам (Ин. 20:22; Деян. 2:4).

В последующей церковной традиции вода и кровь, истекшие из ребра Иисуса, стали трактоваться аллегорически – как указания на два главных церковных таинства: крещение и Евхаристию:

> Не без значения и не случайно истекли эти источники, но потому, что из того и другого составлена Церковь. Это знают посвященные в таинства: водою они возрождаются, а кровью и плотью питаются. Так, отсюда получают свое начало таинства; и потому, когда ты приступаешь к страшной чаше, приступай так, как бы ты пил от самого ребра[750].

Для автора четвертого Евангелия важно подчеркнуть, что он — прямой свидетель происходивших событий. Он, вероятно, был одним из двух слышавших, как Иоанн Креститель назвал Иисуса Агнцем Божьим; вместе с Андреем, братом Петра, он тогда последовал за Иисусом и стал Его учеником (Ин. 1:35–40). Он был предполагаемым свидетелем других эпизодов, описанных в четвертом Евангелии, в котором он рассказал то, что видел своими очами, что слышал и что осязал руками (1 Ин. 1:1). На Тайной вечере он возлежал у груди Иисуса (Ин. 13:23), вместе с Матерью Иисуса предстоял у Его креста (Ин. 19:26–27), и теперь становится свидетелем последних минут земной жизни Иисуса, чтобы затем стать свидетелем Его воскресения. Он по праву называет себя этим многозначным словом μάρτης, имевшим для древней Церкви особый смысл: этим словом называли мучеников, которые ценой собственной жизни доказывали свою верность Христу.

---

[749] См.: *Тертуллиан.* О крещении 16 (CCSL 1, 290–291). Рус. пер. С. 102 («Ибо Он пришел, как написал Иоанн, водою и кровью (1 Ин. 5:6), — чтобы водою креститься, а кровью быть прославленным. И затем сделал нас званными благодаря воде, а благодаря крови — избранными. Эти два крещения Он источает из раны пронзенного бока, поскольку веровавшие в Его кровь омылись водою, а омывшиеся водою пили Его кровь. Это и есть крещение, которое заменяет даже не принятую купель и возвращает утерянную»).

[750] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна 85, 3 (PG 59, 463). Рус. пер. С. 577.

6. Погребение

[38]После сего Иосиф из Аримафеи — ученик Иисуса, но тайный из страха от Иудеев, — просил Пилата, чтобы снять тело Иисуса; и Пилат позволил. Он пошел и снял тело Иисуса. [39]Пришел также и Никодим, — приходивший прежде к Иисусу ночью, — и принес состав из смирны и алоя, литр около ста. [40]Итак они взяли тело Иисуса и обвили его пеленами с благовониями, как обыкновенно погребают Иудеи. [41]На том месте, где Он распят, был сад, и в саду гроб новый, в котором еще никто не был положен. [42]Там положили Иисуса ради пятницы Иудейской, потому что гроб был близко.

Об участии Иосифа Аримафейского в погребении Иисуса говорят также Евангелисты-синоптики (Мф. 27:57–61; Мк. 15:42–47; Лк. 23:50–56). Однако только у Иоанна в погребении участвует Никодим, ранее фигурировавший у него в двух эпизодах (Ин. 3:1–21 и 7:50–52).

В чем-то поведение Иосифа похоже на поведение Пилата. Римский прокуратор был убежден в невиновности Иисуса, но не воспротивился давлению со стороны первосвященников и старейшин, ограничившись демонстративным умовением рук. Иосиф не выступил на заседании синедриона против смертного приговора Иисусу, ограничившись лишь неучастием в его заседании. Впрочем, о том, что он был членом синедриона, упоминает только Лука, и мы не знаем никаких иных подробностей, касающихся его возможной роли в деле Иисуса. Мы только видим, что он появляется в тот момент, когда другие ученики отсутствуют.

На это обращает внимание Иоанн Златоуст, полагающий, что Иосиф мог быть одним из семидесяти апостолов:

> «После сего пришел Иосиф из Аримафеи — ученик Иисуса» не из числа двенадцати, но, может быть, из числа семидесяти... В деле Иосифа принимает участие и Никодим, и они совершают великолепное погребение, потому что всё еще думали о Христе, как о простом человеке... Но почему не пришел никто из двенадцати — ни Иоанн, ни Пётр, ни другой кто из значительных? Евангелист не скрывает и этого. Быть может, кто-нибудь скажет, они боялись иудеев; но и те также одержимы были страхом. Об Иосифе именно сказано, что он

был «тайный из страха от Иудеев». Итак, нельзя сказать, что он сделал это потому, что совершенно пренебрегал иудеями; нет, и он боялся, и однако же пришел. А Иоанн, хотя присутствовал при кресте и видел кончину Христову, — не сделал ничего подобного[751].

Опять же, мы не можем сказать, присутствовал ли Иоанн при погребении Иисуса: тот факт, что он не упоминает себя, нельзя интерпретировать как непременное указание на его отсутствие. В то же время поскольку в его Евангелии среди свидетелей погребения отсутствует Мать Иисуса, это может означать, что после смерти Иисуса Иоанн отвел Ее в свой дом, так как Она более была не в силах видеть то, что происходило с Ее Сыном. В этом случае отсутствие Иоанна при погребении может быть объяснено тем, что он в этот момент находился рядом с Марией, Матерью Иисуса.

«На том месте, где Он распят, был сад, и в саду гроб новый»

Согласно Иоанну, гробница Иисуса была на том же месте, где Он был распят: Иоанн особо отмечает, что погребальная пещера была новой — в ней «еще никто не был положен». По иудейским обычаям того времени, на которые специально ссылается Иоанн, тело умершего клали в пещеру, умастив благовониями и завернув в покрывало.

Только Иоанн упоминает об ароматических веществах, употребленных Иосифом и Никодимом при погребении Иисуса. При этом он указывает на необычно большой объем состава из смирны и алоэ, принесенный Никодимом: около ста литр (если не понимать этот объем в переносном смысле) означало не менее 30 современных литров драгоценного ароматического состава[752]. Хотя Иисус был осужден как преступник,

---

[751] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна 85, 3 (PG 59, 463–464). Рус. пер. С. 578–579. Мнение о том, что Иосиф Аримафейский был одним из семидесяти апостолов, не подтверждается последующей церковной традицией, не включившей его в их число. Тем не менее и Иосиф, и Никодим почитаются в Церкви как праведники: их память празднуется вместе с памятью жен-мироносиц во второе воскресенье по Пасхе.

[752] Литрой называлась греческая мера веса, приблизительно равная 0,34 современного килограмма. Этот же термин употреблялся для обозначения объема жидкости.

при погребении ему были оказаны царские почести, и Иоанн считает нужным упомянуть о щедром даре Никодима, чтобы это подчеркнуть. Это упоминание тематически перекликается с рассказом о том, как Пилат, несмотря на требования иудеев, не захотел переделать надпись на кресте: «Иисус Назорей, Царь Иудейский» (Ин. 19:19–22). Царское достоинство Иисуса было явлено и в этой надписи, и в том объеме ароматического вещества, которым было умащено Его тело при погребении.



ГЛАВА 20

1. Мария Магдалина, Пётр и Иоанн у гроба

[1]В первый же *день* недели Мария Магдалина приходит ко гробу рано, когда было еще темно, и видит, что камень отвален от гроба. [2]Итак, бежит и приходит к Симону Петру и к другому ученику, которого любил Иисус, и говорит им: унесли Господа из гроба, и не знаем, где положили Его.

[3]Тотчас вышел Пётр и другой ученик, и пошли ко гробу. [4]Они побежали оба вместе; но другой ученик бежал скорее Петра, и пришел ко гробу первый. [5]И, наклонившись, увидел лежащие пелены; но не вошел во гроб. [6]Вслед за ним приходит Симон Пётр, и входит *во гроб*, и видит одни пелены лежащие, [7]и плат, который был на главе Его, не с пеленами лежащий, но особо свитый на другом месте. [8]Тогда вошел и другой ученик, прежде пришедший ко гробу, и увидел, и уверовал. [9]Ибо они еще не знали из Писания, что Ему надлежало воскреснуть из мертвых. [10]Итак ученики опять возвратились к себе.

Это повествование имеет параллель в Евангелии от Луки, согласно которому, после того как женщины вернулись от гроба и возвестили то, что видели, «одиннадцати и всем прочим», «показались им слова их пустыми, и не поверили им. Но Пётр, встав, побежал ко гробу и, наклонившись, увидел только пелены лежащие, и пошел назад, дивясь сам в себе происшедшему» (Лк. 24:10–12).

Евангелист Иоанн упоминает только Марию Магдалину, но из ее слов («не знаем» во множественном числе) становится ясно, что она приходила к гробнице Иисуса не одна: это соответствует свидетельству синоптиков. Иоанн не говорит о том, что Мария заглянула в гробницу, но это, опять же, становится

очевидно из ее слов, обращенных к Петру и другому ученику. О том, что Иисус воскрес, она пока не догадывается: она уверена, что тело Господа кто-то куда-то переложил. Возможно, она полагает, что тело украдено.

Под «другим учеником» древнецерковная экзегетическая традиция понимает самого автора четвертого Евангелия; с этой атрибуцией согласно и большинство современных ученых. «Другой ученик» — тот, кто свидетельствует из первых уст, а не с чьих-либо слов, и это придает его свидетельству особую значимость. Он «увидел» (εἶδεν) то, о чем говорит, а не просто узнал от кого-то. Нельзя не вспомнить здесь начало Первого послания Иоанна Богослова: «О том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши, о Слове жизни... о том, что мы видели и слышали, возвещаем вам...» (1 Ин. 1:1, 3).

Иоанн подробно описывает свой путь к пустому гробу. Стартует он вместе с Петром, но бежит быстрее и приходит первым. Затем он наклоняется к гробу, но не входит внутрь. Пётр прибегает вторым, но в гроб заходит раньше Иоанна. Возможно, помимо буквального, эта сцена имеет и символический смысл. Некоторые толкователи видят в выражении «вслед за ним» (ἀκολουθῶν αὐτῷ — букв. «следуя за ним») скрытую аллюзию на превосходство Иоанна над Петром[753], однако в таком понимании нет необходимости: речь идет о беге, но не о соревновании, в котором один становится победителем, другой побежденным[754]. Скорее речь может идти об общем призвании, но различных дарах двух учеников: оба стремятся к одной цели, но поочередно опережают друг друга.

Первенство Петра вряд ли кем-либо оспаривалось в раннехристианской общине. В то же время упоминания о Петре и «другом ученике» в четвертом Евангелии показывают, что автор этого Евангелия отводил себе особую роль в общине учеников Иисуса. На Тайной вечере он, а не Пётр, возлежит у груди Иисуса, и Пётр вынужден обращаться к Иисусу не напрямую, а через него (Ин. 13:23–26). В завершающей сцене Евангелия

---

[753] *Barrett C. K.* The Gospel according to St. John. P. 563.

[754] *Blaine B. B.* Peter in the Gospel of John. P. 106.

Пётр идет за Иисусом, а другой ученик следует за обоими. При этом Петру Иисус предсказывает насильственную смерть, а об Иоанне говорит загадочные слова: «если Я хочу, чтобы он пребыл, пока приду, что тебе до того?» (Ин. 21:18–22).

В рассматриваемом эпизоде оба ученика — сначала Иоанн, затем Пётр — видят лежащие пелены, но только об одном говорится: «и увидел, и уверовал» (καὶ εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν). В этом не следует видеть скрытого намека на то, что Пётр был одним из учеников, сомневавшихся в воскресении Иисуса (Мф. 28:17). Скорее, Иоанн этими словами подчеркивает значимость собственного духовного опыта: в отличие от Марии Магдалины, которую пустой гроб натолкнул на мысль о том, что тело Господа куда-то унесли, для Иоанна вид пустого гроба и лежащих пелен стал неопровержимым доказательством того, что Христос воскрес.

Тема соотношения видения и веры вновь возникнет в эпизоде с Фомой, усомнившимся в воскресении Христа. Ему Иисус скажет: «Ты поверил, потому что увидел Меня; блаженны невидевшие и уверовавшие» (Ин. 20:29).

Почему Иоанн акцентирует внимание на пеленах и плате, отдельно лежащем и особым образом свитом? Прежде всего потому, что именно пелены и плат становятся для него доказательством воскресения Христа. Очевидна связь между рассматриваемым эпизодом и воскрешением Лазаря. Там умерший вышел из гроба, «обвитый по рукам и ногам погребальными пеленами, и лице его обвязано было платком»; чтобы освободить его от пелен, потребовалась сторонняя помощь (Ин. 11:44). Здесь пелены и плат остаются лежать в гробнице как ставшие ненужными атрибуты погребального обряда: воскресший Иисус самостоятельно, без чьей-либо помощи освободился от них.

Помимо указанной причины, упоминание пелен и плата может иметь и другую: Иоанн мог счесть необходимым сказать о них потому, что и пелена, и плат бережно хранились в раннехристианской общине. Хотя Евангелист ничего не говорит об изображении лика Христа или Его тела на плате или пеленах, само упоминание об этих предметах могло быть достаточным сигналом для читателя, знающего, как они выглядят. В таком случае слова «и увидел, и уверовал» обретают дополни-

тельный обертон: Евангелист увидел не просто пелены и план, но увидел изображение умершего Иисуса на них, и именно это изображение убедило его в том, что Иисус воскрес.

На какое место из Писания ссылается Евангелист в данном отрывке? Во всех остальных случаях, когда Иоанн упоминает «Писание», ссылка дается на конкретный текст из Ветхого Завета (Ин. 2:17–22; 7:38, 42; 10:34–35; 13:18; 17:12; 19:24, 28, 36–37), даже если не всегда ученые единогласны во мнении, о каком именно тексте идет речь. В данном же случае слово «Писание» может иметь расширительный смысл, указывая на всю совокупность ветхозаветных текстов, которые в раннехристианской традиции рассматривались как пророчества о страждущем, умирающем и воскресающем Мессии. В число таких текстов, несомненно, входили упоминавшиеся выше 21-й Псалом и 53-я глава Книги пророка Исаии.

Можно вспомнить и другие тексты[755], в частности, те, что упоминаются в Деяниях апостольских: Пс. 15:8–11 (Деян. 2:25–28; 13:35); Пс. 109:1 (Деян. 2:34–35); Пс. 2:7 (Деян. 13:33). Эти тексты в совокупности воспринимались в древней Церкви как пророчество о воскресении. Не случайно автор Деяний, завершая свое Евангелие, говорит о воскресшем Иисусе: «Тогда отверз им ум к уразумению Писаний. И сказал им: так написано, и так надлежало пострадать Христу, и воскреснуть из мертвых в третий день» (Лк. 24:45–46).

Все четыре Евангелия содержат ссылки на Писания и рассматривают отдельные события жизни Иисуса как исполнение конкретных ветхозаветных пророчеств. Главное событие евангельской истории — воскресение Христа — тоже было предсказано в Ветхом Завете: в этом была глубоко убеждена раннехристианская Церковь, основывая свое убеждение на словах самого Воскресшего.

Употребленное Иоанном слово δεῖ («надлежит») напоминает о других случаях, когда то же самое слово используется Евангелистами для указания на пророчества, которые должны исполниться в жизни воплотившегося Сына Божьего: «Как же книжники говорят, что Илии надлежит прийти прежде?» (Мф. 17:10; Мк. 9:11); «...и Сыну Человеческому, как на-

---

[755] См.: *Keener C. S.* The Gospel of John. Vol. 2. P. 1184.

писано о Нем, надлежит много пострадать и быть уничижену» (Мк. 9:12); «И вот, два мужа беседовали с Ним, которые были Моисей и Илия; явившись во славе, они говорили об исходе Его, который Ему надлежало совершить в Иерусалиме» (Лк. 9:30–31); «Но прежде надлежит Ему много пострадать и быть отвержену родом сим» (Лк. 17:25).

Картина, которую рисует Иоанн, свидетельствует о колебании двух учеников между неверием и верой. С одной стороны, о себе Иоанн говорит, что он увидел и уверовал. С другой, слова «ибо они еще не знали из Писания, что Ему надлежало воскреснуть из мертвых» относятся к обоим ученикам. Совместный путь двух учеников к пустому гробу — символ их перехода от неверия к вере. Такой же символический смысл вкладывает Евангелист в историю Фомы (Ин. 20:24–29).

2. Явление воскресшего Иисуса Марии Магдалине

[11]А Мария стояла у гроба и плакала. И, когда плакала, наклонилась во гроб, [12]и видит двух Ангелов, в белом одеянии сидящих, одного у главы и другого у ног, где лежало тело Иисуса. [13]И они говорят ей: жена! что ты плачешь? Говорит им: унесли Господа моего, и не знаю, где положили Его. [14]Сказав сие, обратилась назад и увидела Иисуса стоящего; но не узнала, что это Иисус. [15]Иисус говорит ей: жена! что ты плачешь? кого ищешь? Она, думая, что это садовник, говорит Ему: господин! если ты вынес Его, скажи мне, где ты положил Его, и я возьму Его. [16]Иисус говорит ей: Мария! Она, обратившись, говорит Ему: Раввуни! – что значит: Учитель! [17]Иисус говорит ей: не прикасайся ко Мне, ибо Я еще не восшел к Отцу Моему; а иди к братьям Моим и скажи им: восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему, и к Богу Моему и Богу вашему.

[18]Мария Магдалина идет и возвещает ученикам, что видела Господа и *что* Он это сказал ей.

Во всех трех синоптических Евангелиях женщины узнают о воскресении Христа от одного или двух ангелов. Рассказ Иоанна отличается от синоптических тем, что при первом посещении гробницы Мария Магдалина не видит ничего, кроме отваленного от нее камня. Она возвещает об увиденном Петру

и другому ученику; они бегут к гробнице, видят погребальные пелены и возвращаются к себе. Только после этого Мария, вновь оказавшаяся у гроба, видит ангелов и слышит от них не весть о воскресении, а вопрос: «жена! что ты плачешь?». Ее ответ ангелу почти дословно совпадает с тем, что она говорила Петру: «унесли Господа из гроба, и не знаем, где положили Его» (Ин. 20:2).

Диалог Марии с воскресшим Учителем напоминает многие другие диалоги из Евангелия от Иоанна, в которых собеседники выказывают образ мыслей, полностью зацикленный на предметах и явлениях земной жизни. К числу таких диалогов относятся беседы Иисуса с Никодимом (Ин. 3:1–12) и самарянкой (Ин. 4:5–26). Нет никаких оснований видеть в этих диалогах лишь стремление Евангелиста показать, насколько отличался духовный уровень собеседников Иисуса от Его духовного уровня. Скорее, они отражают ту истину, которая многообразно раскрывается на страницах каждого из Евангелий: в лице Иисуса земные люди, мужчины и женщины, встречали Того, Чьи слова и действия превосходили их разумение; то, что происходило с Ним и вокруг Него, не укладывалось в рамки обыденного.

Мария поначалу принимает Иисуса за садовника (κηπουρός). Некоторые комментаторы объясняют это тем, что Иисус появился обнаженным (точнее, в одной набедренной повязке), так как оставил погребальные пелены в гробнице[756]. Однако такое предположение безосновательно. Ни одно из Евангелий ничего не говорит о том, во что был одет воскресший Иисус, когда являлся Марии и затем ученикам. По крайней мере, когда два ученика встретили Его по дороге в Эммаус (Лк. 24:15–16), вряд ли Он мог идти с ними в одной лишь набедренной повязке.

Иисус сначала обращается к Марии так же, как обратился к Своей Матери с креста: γύναι («женщина», слав. «жено»). И повторяет вопрос, который она только что услышала от ангелов: «жена! что ты плачешь?». Добавление: «кого ищешь?» имеет параллели в словах ангела (ангелов) из синоптических Евангелий: «вы ищете Иисуса распятого» (Мф. 28:5); «Иисуса

---

[756] *Brown R. E.* The Gospel according to John (XIII–XXI). P. 990.

ищете Назарянина, распятого» (Мк. 16:6); «что вы ищете живого между мертвыми?» (Лк. 24:5).

Комментаторы отмечают, что Мария, согласно Евангелию от Иоанна, дважды повернулась к Иисусу: сначала она «обратилась назад (ἐστράφη εἰς τὰ ὀπίσω) и увидела Иисуса стоящего», а затем, когда Он назвал ее по имени, она, «обратившись (στραφεῖσα), говорит Ему: Раввуни!». Иоанн Златоуст считает, что Мария сначала от ангелов обернулась к стоявшему сзади Иисусу, затем вновь к ангелам и потом опять к Иисусу[757].

Несмотря на то что Иисус заговорил с Марией, она продолжает не узнавать его. И только после того как Он называет ее по имени, она понимает, Кто перед ней. Слово «Раввуни» (арам. רבוני rabbūnī — букв. «учитель мой») в греческом тексте Евангелия встречается еще один раз только у Марка: так к Иисусу обращается слепой (Мк. 11:51). Оно представляет собой, возможно, более персонализированную и ласковую форму, чем обычное наименование «равви», которое мы слышим из уст учеников Иисуса (Ин. 1:38, 49; 4:31; 9:2; 11:8), включая Петра (Мк. 9:5; 11:21) и Иуду (Мф. 26:25, 49; Мк. 14:45), а также из уст Никодима (Ин. 3:2), Иоанновых учеников (Ин. 3:26) и народа (Ин. 6:25)[758].

Почему Мария Магдалина не узнает воскресшего Иисуса? Вряд ли можно это объяснить тем, что она плакала, или тем, что было еще темно. Скорее, причина в том, что изменился Его внешний вид. Этот вывод подтверждается свидетельствами других Евангелистов: у Луки два ученика не узнают Иисуса, когда Он присоединяется к ним по дороге (Лк. 24:13–35), а затем другие ученики принимают Его за духа, и Ему приходится доказывать, что Он — Тот Самый Иисус, Которого они видели и знали (Лк. 24:36–43). У Иоанна Иисус в доказательство того, что это Он, а не кто-то другой, показывает ученикам Свои руки, ноги и ребра (Ин. 20:20), а Фоме — раны на Своем теле (Ин. 20:27). Когда Иисус стоит на берегу, ученики не узнают Его (Ин. 21:4).

В евангельских рассказах о воскресении перед нами предстает Христос, имеющий руки, ноги, ребра, раны на теле. В то

---

[757] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна 86, 1 (PG 59, 468–469). Рус. пер.: С. 585–586.

[758] *Keener C. S.* The Gospel of John. Vol. 2. P. 1191.

же время узнают Его не сразу, а если и узнают, то скорее по косвенным признакам: голосу, знакомому жесту, произносимым словам. Мария узнала Его «не по виду, но по голосу»[759], и то не сразу, а только когда Он назвал ее по имени. Можно вспомнить слова Иисуса о добром пастыре, чьи овцы «слушаются голоса его, и он зовет своих овец по имени... а овцы за ним идут, потому что знают голос его» (Ин. 10:3–4).

Почему Иисус запрещает Марии прикасаться к Нему? Не противоречит ли это свидетельству Матфея, у которого женщины, увидев воскресшего Иисуса, «ухватились за ноги Его» (Мф. 28:9)? Гармонизовать два повествования можно, предположив, что слова «не прикасайся ко Мне» были непосредственной реакцией на поведение Марии, ухватившейся за ноги Иисуса.

Более сложной представляется логическая связь между запретом прикасаться к Нему и тем, что звучит как объяснение причины этого запрета: «ибо Я еще не восшел к Отцу Моему». Древние толкователи усматривали в этом указание на изменение природы тела Христа после воскресения: Мария видела в нем прежнего Иисуса, Он же «сделался по плоти гораздо более совершенным» и потому «научает ее более благоговейному с Ним обращению»[760]. Однако такое толкование вступает в противоречие с тем, что произойдет спустя совсем немного, когда Иисус предложит Фоме ощупать Его руки и ребра (Ин. 20:26).

Параллелизм между явлением Иисуса Марии Магдалине и Его последующим явлением Фоме усматривается в том, что в обоих случаях Иисус ведет Своих последователей к новому типу веры, основанному не на чувственном опыте видения или прикосновения, а на духовном опыте веры в Его воскресение. Мария призывается не прикасаться к телу Иисуса, так, будто Он просто вернулся к Своему прежнему образу существования, а возвестить ученикам о том, что Он восходит к Отцу. Фома будет призван от неверия перейти к вере, основанной не на видении Иисуса в теле, а на вере в Его воскресение[761].

---

[759] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна 86, 1 (PG 59, 469). Рус. пер.: С. 586.

[760] Там же 86, 2 (PG 59, 469). Рус. пер. С. 586.

[761] См.: *Schneiders S. M.* Touching the Risen Jesus. P. 171.

Ученые предлагают и иные варианты толкования[762]. Некоторые исследовательницы из феминистического лагеря находят в словах «не прикасайся ко Мне» признаки грубости и пренебрежительного отношения к женщине[763]. Однако невозможно переносить современные стандарты вежливости и политкорректности на эпоху двухтысячелетней давности и рассматривать евангельские сюжеты через их призму. Хотя Евангелия написаны мужчинами, ни одно из них не содержит признаков неуважения к женщинам. Что же касается повествований о явлениях воскресшего Христа, то в них роль женщин оказывается более существенной, чем роль учеников-мужчин.

Как представляется, слова Иисуса, обращенные к Марии, можно истолковать в том смысле, что Он спешит к Отцу и не хочет, чтобы она удерживала Его на земле. Формула «восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему» напоминает о прощальной беседе Иисуса с учениками, в которой подобные формулы звучат не менее шести раз: «Я к Отцу Моему иду (πορεύομαι)» (Ин. 14:12); «иду (πορεύομαι) к Отцу» (Ин. 14:28); «иду (ὑπάγω) к Пославшему Меня» (Ин. 16:5); «Я иду (ὑπάγω) к Отцу Моему» (Ин. 16:10); «оставляю мир и иду (πορεύομαι) к Отцу» (Ин. 16:28); «Я к Тебе иду (ἔρχομαι)» (Ин. 17:11).

Тема возвращения к Отцу — лейтмотив прощальной беседы. В рассказе о явлении Иисуса Марии этот лейтмотив возникает вновь, однако характерные для прощальной беседы глаголы πορεύομαι, ὑπάγω и ἔρχομαι, обозначающие движение по горизонтали[764], заменяются здесь на глагол, указывающий на движение ввысь: ἀναβαίνω («восхожу»). Вероятна связь с вознесением, о котором не упоминается в Евангелии от Иоанна, но говорится у синоптиков (Мф. 16:19; Лк. 24:51 и Деян. 1:9–10)[765].

---

[762] Обзор толкований см. в: *Brown R. E.* The Gospel according to John (XIII–XXI). P. 992–993; *Keener C. S.* The Gospel of John. Vol. 2. P. 1193–1195; *Bieringer R.* "I am Ascending to My Father and Your Father, to My God and Your God". P. 209–221.

[763] *Seim T. K.* Roles of Women in the Gospel of John. P. 66.

[764] Все три в русском Синодальном переводе переданы при помощи глагола «иду».

[765] Подробнее о понятии «восхождения» у Иоанна см. в: *Schnackenburg R.* The Gospel according to St John. Vol. 3. P. 317–320.

3. Первое явление Иисуса ученикам

[19]В тот же первый день недели вечером, когда двери *дома,* где собирались ученики Его, были заперты из опасения от Иудеев, пришел Иисус, и стал посреди, и говорит им: мир вам! [20]Сказав это, Он показал им руки и ноги и ребра Свои. Ученики обрадовались, увидев Господа. [21]Иисус же сказал им вторично: мир вам! как послал Меня Отец, *так* и Я посылаю вас. [22]Сказав это, дунул, и говорит им: примите Духа Святаго. [23]Кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся.

О том, что Иисус явился ученикам, повествуют все Евангелисты. У Матфея это явление происходит на горе в Галилее (Мф. 28:16–20). У Марка Иисус явился одиннадцати, когда они возлежат на вечере (Мк. 16:14). Наиболее близким к повествованию Иоанна оказывается повествование Луки. Рассказав о посещении женщинами пустого гроба и о путешествии двух учеников в Эммаус, Лука затем описывает, как два ученика вернулись в Иерусалим и рассказали апостолам о встрече с Иисусом на пути. В этот момент неожиданно появляется Иисус:

> Когда они говорили о сем, Сам Иисус стал посреди них и сказал им: мир вам. Они, смутившись и испугавшись, подумали, что видят духа. Но Он сказал им: что смущаетесь, и для чего такие мысли входят в сердца ваши? Посмотрите на руки Мои и на ноги Мои; это Я Сам; осяжите Меня и рассмотрите; ибо дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня. И, сказав это, показал им руки и ноги. Когда же они от радости еще не верили и дивились, Он сказал им: есть ли у вас здесь какая пища? Они подали Ему часть печеной рыбы и сотового меда. И, взяв, ел пред ними. И сказал им: вот то, о чем Я вам говорил, еще быв с вами, что надлежит исполниться всему, написанному о Мне в законе Моисеевом и в пророках и псалмах. Тогда отверз им ум к уразумению Писаний. И сказал им: так написано, и так надлежало пострадать Христу, и воскреснуть из мертвых в третий день, и проповедану быть во имя Его покаянию и прощению грехов во всех народах, начиная с Иерусалима (Лк. 24:36–47).

Мы видим, что начало истории у обоих Евангелистов практически совпадает: Иисус является неожиданно и приветству-

ет учеников словами «мир вам». В обоих Евангелиях Иисус показывает ученикам части Своего тела: у Луки – руки и ноги, у Иоанна — руки и ребра. Это свидетельствует о реальности тела воскресшего Иисуса, которое сохраняет признаки материального тела, хотя и приобрело способность проходить сквозь запертые двери (впрочем, и до воскресения Иисус мог ходить по воде).

Однако отличия между двумя рассказами весьма существенны. У Луки речь идет об одном явлении, у Иоанна — о двух. У Луки присутствуют одиннадцать учеников «и бывшие с ними», у Иоанна — одиннадцать без Фомы. У Луки ученики принимают Иисуса за «духа», у Иоанна об этом не говорится. У Луки Иисус ест рыбу и сотовый мед, у Иоанна об этом умалчивается (впрочем, в Ин. 21:9–13 мы увидим, как Иисус предлагает ученикам рыбу и хлеб). У Луки Иисус отверзает ученикам ум к разумению Писаний, у Иоанна этой темы нет. Зато только у Иоанна Иисус посылает учеников на проповедь, дарует им Духа Святого и право отпускать грехи: этой темы нет у Луки, а у двух других синоптиков она выражена иначе и в ином контексте (Мф. 28:18–20; Мк. 16:15–18). Наконец, весь эпизод с Фомой присутствует только у Иоанна.

Рассказ Луки о явлении одиннадцати продолжает ту же тему, что была затронута в повествовании о двух учениках на пути в Эммаус. Там Иисус говорил: «Не так ли надлежало (ἔδει) пострадать Христу и войти в славу Свою?»; и, «начав от Моисея, из всех пророков изъяснил им сказанное о Нем во всем Писании». Здесь Иисус говорит: «...надлежит (δεῖ) исполниться всему, написанному о Мне в законе Моисеевом и в пророках и псалмах»; после чего отверзает ученикам ум к уразумению Писаний и доказывает, что «так надлежало (ἔδει) пострадать Христу, и воскреснуть из мертвых в третий день». Тема исполнения ветхозаветных пророчеств о страждущем и воскресающем Мессии в обоих случаях стоит в центре повествования.

У Иоанна в центре повествования оказывается ниспослание ученикам Святого Духа. О том, что после Своего воскресения Иисус пошлет ученикам Утешителя, Он говорил на Тайной вечере (Ин. 14:16, 26; 15:26; 16:7). В церковной традиции исполнением этих предсказаний считается событие

Пятидесятницы (Деян. 2:4). Некоторые современные ученые считают возможным поставить знак равенства между рассказом книги Деяний о Пятидесятнице и повествованием Иоанна о том, как Иисус дунул на учеников, сказав: «примите Духа Святаго». Однако различий слишком много, чтобы можно было говорить о тождестве событий[766]. Скорее, суммируя данные Иоанна, Луки и Деяний, речь может идти о двух стадиях дарования Утешителя: при первом явлении ученикам Иисус сообщает им этот дар (Ин. 20:22–23), однако затем повелевает оставаться в Иерусалиме, пока они не облекутся силою свыше (Лк. 24:49). Пятидесятница становится событием, когда действие Святого Духа «активируется» в учениках через сошествие на них огненных языков.

Ключевым в рассказе Иоанна является глагол «посылать» (ἀποστέλλω в первом случае, πέμπω во втором). В Евангелии от Иоанна приведено множество изречений, в которых Иисус подчеркивает, что Он послан Отцом. Напомним лишь некоторые: «Моя пища есть творить волю Пославшего Меня и совершить дело Его» (Ин. 4:34); «Кто не чтит Сына, тот не чтит и Отца, пославшего Его» (Ин. 5:23); «Я ничего не могу творить Сам от Себя. Как слышу, так и сужу, и суд Мой праведен; ибо не ищу Моей воли, но воли пославшего Меня Отца» (Ин. 5:30); «Я же имею свидетельство больше Иоаннова: ибо дела, которые Отец дал Мне совершить... свидетельствуют о Мне, что Отец послал Меня. И пославший Меня Отец Сам засвидетельствовал о Мне» (Ин. 5:36–37); «Вот дело Божие, чтобы вы веровали в Того, Кого Он послал» (Ин. 6:29); «...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 всё то воскресить в последний день» (Ин. 6:38–39); «Как послал Меня живый Отец, и Я живу Отцем, так и ядущий Меня жить будет Мною» (Ин. 6:57); «Я знаю Его, потому что Я от Него, и Он послал Меня» (Ин. 7:29); «Пославший Меня есть со Мною; Отец не оставил Меня одного, ибо Я всегда делаю то, что Ему угодно» (Ин. 8:29).

---

[766] Обзор научной дискуссии см. в: *Keener C. S.* The Gospel of John. Vol. 2. P. 1196–1200.

Глагол «дунул» (ἐνεφύσησεν) во всем корпусе Нового Завета встречается только один раз в рассматриваемом месте Евангелия от Иоанна. В Ветхом Завете он использован 11 раз, в том числе в книге Бытия — в рассказе о том, как Бог «вдунул» (ἐνεφύσησεν, по переводу LXX) в лицо Адама дыхание жизни (Быт. 2:7). В греческом переводе Книги пророка Иезекииля тот же глагол в повелительном наклонении (ἐμφύσησον) употреблен в словах «дохни на этих убитых», предваряющих рассказ о том, как дух Божий вошел в мертвые тела, которые ожили (Иез. 37:9). Вряд ли эти совпадения случайны[767]. Животворящая сила Духа Божьего, явленного в сотворении человека и таинственно предуказанная в пророчестве Иезекииля, подается ученикам Иисуса через Его дуновение.

Слова «кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся» имеют параллели в Евангелии от Матфея, где Иисус в ответ на исповедание Петра говорит ему: «что́ свяжешь на земле, то́ будет связано на небе, и что́ разрешишь на земле, то́ будет разрешено на небесах» (Мф. 16:19); затем то же самое обещание Он дает всей группе учеников (Мф. 18:18). Явившись ученикам после воскресения, Иисус возобновляет это обещание, сопровождая его дарованием Духа Святого, по действию Которого оно будет реализовываться в опыте апостольской общины.

Лука в рассказе о явлении одиннадцати рисует смену настроения и эмоционального состояния учеников. Сначала они, приняв Иисуса за духа, смутились и испугались (мы можем вновь вспомнить рассказ о хождении по водам, когда ученики испугались, приняв Иисуса за призрак). Затем, когда Он показал им руки и ноги, они «от радости еще не верили и дивились». Наконец, Он отверзает им ум к уразумению Писаний. От сомнений и колебаний через промежуточное состояние радости, смешанной с недоверием и удивлением, ученики переходят к вере в воскресение Христа благодаря дару понимания Писаний, получаемому непосредственно от Него.

У Иоанна динамика перехода от неверия к вере выражена на примере Фомы, который оказывается в центре внимания Евангелиста в следующем эпизоде.

---

[767] См.: *Painter J.* The Light Shines in the Darkness... P. 45.

4. Второе явление Иисуса ученикам

[24]Фома же, один из двенадцати, называемый Близнец, не был тут
с ними, когда приходил Иисус. [25]Другие ученики сказали ему: мы ви-
дели Господа. Но он сказал им: если не увижу на руках Его ран от
гвоздей, и не вложу перста моего в раны от гвоздей, и не вложу руки
моей в ребра Его, не поверю.
[26]После восьми дней опять были в доме ученики Его, и Фома
с ними. Пришел Иисус, когда двери были заперты, стал посреди них
и сказал: мир вам! [27]Потом говорит Фоме: подай перст твой сюда
и посмотри руки Мои; подай руку твою и вложи в ребра Мои; и не
будь неверующим, но верующим. [28]Фома сказал Ему в ответ: Господь
мой и Бог мой! [29]Иисус говорит ему: ты поверил, потому что увидел
Меня; блаженны невидевшие и уверовавшие.

Сначала Фома, не присутствовавший при первом явлении Воскресшего, являет решительное недоверие к тому, что слышит от учеников: «если не увижу... не поверю». Спустя восемь дней Иисус является вторично и обращается напрямую к Фоме, показывая Ему руки и ребра и говоря: «не будь неверующим, но верующим». Сомнения и колебания исчезают одномоментно, и Фома восклицает: «Господь мой и Бог мой!».

Торжественное исповедание веры Фомы является не только кульминацией рассказа о двух явлениях воскресшего Иисуса ученикам. В каком-то смысле оно — смысловой центр всего четвертого Евангелия. Это единственное Евангелие, в котором слово «Бог» напрямую применяется к Иисусу, причем происходит это в самом первом стихе: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ин. 1:1). Синоптики называют Иисуса Сыном Божьим и Господом, но ни один из них не называет Его Богом. У Иоанна же исповедание того, что Иисус — Бог, является исходным пунктом. От него через серию рассказов о деяниях и словах Иисуса, о Его страданиях, смерти и воскресении Иоанн приводит читателя к исповеданию, в котором сфокусирован весь основной пафос его Евангелия: Иисус — это Бог. Это исповедание вкладывается в уста Фомы, но с ним, по мысли Иоанна, должен солидаризироваться всякий читатель его Евангелия.

Слова Иисуса «блаженны невидевшие и уверовавшие» по форме напоминают целый ряд других изречений Иисуса, начинающихся словом «блаженны» (Мф. 5:3–11; Лк. 6:20–22; 10:23; 11:28; 12:37–38; 23:29). Современный исследователь предлагает видеть ключ к интерпретации рассматриваемых слов в следующих изречениях из Апокалипсиса: «Блажен читающий и слушающие слова пророчества сего и соблюдающие написанное в нем; ибо время близко» (Откр. 1:3); «Се, гряду скоро: блажен соблюдающий слова пророчества книги сей» (Откр. 22:7). Слова Иисуса относятся к тому времени, когда верующие уже не будут видеть Его физическими глазами, но будут узревать Его очами веры благодаря Его постоянному присутствию в «книге сей», то есть в Евангелии[768].

5. «Первое окончание» Евангелия от Иоанна

[30]Много сотворил Иисус пред учениками Своими и других чудес, о которых не писано в книге сей. [31]Сие же написано, дабы вы уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и, веруя, имели жизнь во имя Его.

В этом торжественном окончании 20-й главы подчеркивается центральное значение исповедания веры в Иисуса как Христа, Сына Божьего, Господа и Бога. Четыре наименования Иисуса, каждое из которых несет на себе мощную богословскую нагрузку, присутствуют на коротком отрезке из четырех стихов (Ин. 20:28–31). Такой концентрации христологических терминов мы не встречаем ни в одном другом месте корпуса Четвероевангелия.

Большинство специалистов по Новому Завету считают, что оригинальный вариант Евангелия от Иоанна заканчивался на Ин. 20:30–31. С точки зрения этих ученых, вся 21-я глава является самостоятельным материалом, добавленным к этому Евангелию позднее[769]. Предполагают, что текст Евангелия

---

[768] *Kottukapalli R.* Blessed Are Those Not Seeing... P. 72.

[769] См.: *Brown R. E.* The Gospel according to John (XIII–XXI). P. 1057–1061; *Schnackenburg R.* The Gospel according to St John. Vol. 3. P. 341–351; *Witherington B.* John's Wisdom. P. 352.

прошел через различные стадии редакции, и 21-я глава была присоединена к тексту неким позднейшим автором с целью сблизить четвертое Евангелие с синоптическими путем внесения в него эпизода, происходящего в Галилее[770]. Согласно другой теории, последователи Петра и последователи Иоанна, долгое время находившиеся во вражде, пришли к пониманию необходимости взаимного признания и уважения: на этой почве якобы и возникла 21-я глава[771]. В доказательство того, что эта глава принадлежит иному автору, приводят список слов, содержащихся в ней, но отсутствующих в главах 1–20[772].

Рукописная традиция, однако, не подтверждает приведенные гипотезы. В отличие от «длинного окончания» Евангелия от Марка, отсутствующего во многих рукописях, 21-я глава Иоанна присутствует во всех известных списках этого Евангелия. Гипотеза о ее вторичном происхождении базируется исключительно на соображениях, касающихся структуры текста, в котором эпилог сходного содержания появляется дважды (Ин. 20:30–31 и Ин. 21:24–25). Однако структурные несообразности встречаются и в других местах. Наиболее известная из них находится на стыке 14-й и 15-й глав: после слов «встаньте, пойдем отсюда» никто не встает, а Иисус продолжает говорить на протяжении еще трех глав.

Как мы говорили выше[773], подобного рода «швы», время от времени возникающие в тексте Евангелия от Иоанна, могут иметь причиной не наличие разных авторов или редакторов, а наличие разнородного текстового материала, принадлежащего перу одного автора. Более чем вероятно, что Иоанн писал свое Евангелие не в один присест, а постепенно: сначала он записывал отдельные эпизоды, а затем сшивал их в единое повествование.

В последнее время уверенность ученых в том, что 21-я глава была добавлена к изначальному тексту, поколебалась. Некоторые открыто выступают против такого мнения. Крупный

---

[770] *Dodd C. H.* The Interpretation of the Fourth Gospel. P. 431.

[771] Об этой теории см. в: *Ashton J.* Understanding the Fourth Gospel. P. 30–31.

[772] *Barrett C. K.* The Gospel according to St. John. P. 576.

[773] См. с. 410–411.

исследователь Нового Завета Р. Бокэм считает, что свидетельство Иоанна о Петре «обретает смысл, только если мы рассматриваем главу 21 как неотъемлемую часть книги»[774]. Ученый не принимает теорий, разделяющих заключительные части Евангелия на чреду последовательных добавлений[775], и убедительно доказывает, что Евангелие от Иоанна никогда не существовало без 21-й главы[776].

Другой известный специалист, К. Кинер, полагает, что 21-я глава является «легитимной частью четвертого Евангелия», отмечая при этом, что древние авторы совсем не всегда считали необходимым прекратить писать после того, как сочинили заключение[777]. Ученый фиксирует значительную степень сходства словаря 21-й главы со словарем других глав Евангелия и отмечает слабость стилистического аргумента против единства текста[778].

Рассматривая вопрос о том, является ли 21-я глава Евангелия от Иоанна добавлением, эпилогом или заключением, православный библеист протоиерей Иоанн Брек приходит к выводу, что она является подлинным заключением этого Евангелия. Данный вывод ученый делает на основании сопоставления 1-й и 21-й глав, в которых усматривает сознательный параллелизм. Две главы — первая и последняя — благодаря этому параллелизму становятся «конвертом», в который упакован весь остальной текст Евангелия[779].

Одной из причин формирования в научном сообществе мнения о том, что 21-я глава Евангелия от Иоанна является позднейшей добавкой, является наличие в этом Евангелии двух заключений, близких по смыслу и словарному составу. «Первое окончание» стоит в конце 20-й главы, «второе» завершает 21-ю главу, следуя сразу же за словами Иисуса о любимом ученике и авторским комментарием к ним.

---

[774] *Бокэм Р.* Иисус глазами очевидцев. С. 420.

[775] Там же. С. 387.

[776] Там же. С. 414–437.

[777] *Keener C. S.* The Gospel of John. Vol. 2. P. 1213.

[778] Ibid. P. 1219–1221.

[779] *Breck J.* Scripture in Tradition. P. 123.

Несмотря на внешнее сходство, два окончания выполняют две разные функции. Первое запечатлевает собой смысловую кульминацию Евангелия — исповедание Иисуса Господом и Богом. Второе завершает весь евангельский рассказ, переводя внимание читателя с любимого ученика вновь на главного героя текста — Иисуса Христа. Кроме того, вполне вероятно, что второе окончание принадлежит не перу Евангелиста, а перу переписчика, о чем будет сказано ниже.



ГЛАВА 21

1. Третье явление Иисуса ученикам

[1]После того опять явился Иисус ученикам Своим при море Тивериадском. Явился же так: [2]были вместе Симон Пётр, и Фома, называемый Близнец, и Нафанаил из Каны Галилейской, и сыновья Зеведеевы, и двое других из учеников Его. [3]Симон Пётр говорит им: иду ловить рыбу. Говорят ему: идем и мы с тобою. Пошли и тотчас вошли в лодку, и не поймали в ту ночь ничего. [4]А когда уже настало утро, Иисус стоял на берегу; но ученики не узнали, что это Иисус. [5]Иисус говорит им: дети! есть ли у вас какая пища? Они отвечали Ему: нет. [6]Он же сказал им: закиньте сеть по правую сторону лодки, и поймаете. Они закинули, и уже не могли вытащить *сети* от множества рыбы. [7]Тогда ученик, которого любил Иисус, говорит Петру: это Господь. Симон же Пётр, услышав, что это Господь, опоясался одеждою, — ибо он был наг, — и бросился в море. [8]А другие ученики приплыли в лодке, — ибо недалеко были от земли, локтей около двухсот, — таща сеть с рыбою.

[9]Когда же вышли на землю, видят разложенный огонь и на нем лежащую рыбу и хлеб. [10]Иисус говорит им: принесите рыбы, которую вы теперь поймали. [11]Симон Пётр пошел и вытащил на землю сеть, наполненную большими рыбами, *которых было* сто пятьдесят три; и при таком множестве не прорвалась сеть. [12]Иисус говорит им: придите, обедайте. Из учеников же никто не смел спросить Его: кто Ты? зная, что это Господь. [13]Иисус приходит, берет хлеб и дает им, также и рыбу.

[14]Это уже в третий раз явился Иисус ученикам Своим по воскресении Своем из мертвых.

Вновь мы видим, как ученики не сразу узнают Иисуса, и в конце повествования слышим глухой намек на сомнения в том, что это Он: они не смеют спросить Его: «кто Ты?».

Евангелист употребляет глагол ἐξετάζω, означающий не просто «спрашивать», и «испытывать», «допытываться», «выяснять». «Ученики понимали, что это действительно Он, говорит Иоанн, но в то же время им хотелось в этом удостовериться», — говорит современный толкователь[780]. «Видя изменившееся лицо, исполненное необычайного величия, они были очень изумлены и хотели бы что-нибудь спросить об этом; но страх и сознание, что это был не кто-то другой, а именно Он, удерживали их от вопроса», — говорит древний толкователь[781].

Можно было бы предположить, что ученики поначалу не узнали Иисуса по той причине, что Он стоял на берегу, а они были в лодке, однако Евангелист специально отмечает, что расстояние до берега было небольшое (200 локтей составляет около 90 м). Другое объяснение подчеркивает человеческую слабость: Пётр и другие ученики были слишком усталыми и разочарованными после бесплодных усилий целой ночи[782]. Однако наиболее очевидное объяснение вытекает из сопоставления этого явления с другими явлениями Воскресшего: изменился Его внешний вид. То, что Иисус уже ранее являлся им дважды и что они услышали Его голос с берега, не помогло им узнать Его.

Каким образом Иоанн узнал Учителя? Вероятно, не столько по голосу или внешнему виду, сколько благодаря тому же внутреннему чувству, которое охватило двух учеников из Евангелия от Луки, когда они встретили Иисуса на пути в Эммаус.

Когда ученики вышли на землю, вытащив за собой сеть, они обнаружили, что рыба уже жарится на огне. Ранее в евангельских повествованиях об умножении хлебов и о Тайной вечере мы видели, как Иисус, благословив, преломлял хлеб, однако обязанность найти еду и приготовить ужин лежала на учениках. У Иоанна мы читали о том, как ученики отлучались в город купить пищи, пока Иисус сидел у колодца, а затем, вернувшись, просили его: «Равви! ешь» (Ин. 4:8, 31). Теперь же

---

[780] *Райт Н. Т.* Воскресение Сына Божьего. С. 735.

[781] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна 87, 2 (PG 59, 475). Рус. пер.: С. 595.

[782] *Osborne G. R.* The Resurrection Narratives. P. 258.

ученики и Учитель как бы меняются ролями: Он Сам приготовил для них еду и приглашает к обеду.

Хлеб и рыба, разложенные на огне, вероятно, появились там сверхъестественным образом: об этом в повествовании Евангелиста не говорится, но это подразумевается. Можно также отметить тот факт, что хлеб в Евангелии от Иоанна является евхаристическим символом, а рыба в древней Церкви символизировала Христа: в греческом слове ἰχθύς видели криптограмму для обозначения слов Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ («Иисус Христос, Сын Божий, Спаситель»). Однако очевидно, что совместная трапеза Иисуса с учениками в данном случае не была Евхаристией.

Рассказ Иоанна о явлении Иисуса ученикам на море Тивериадском имеет сходство с рассказом Луки о чудесном лове рыбы на озере Геннисаретском (Лк. 5:1–11)[783]. Сходство касается следующих деталей: 1) ученики ловили рыбу в течение всей ночи и ничего не поймали; 2) в обоих повествованиях участвуют Симон и оба сына Зеведеева (к которым в Евангелии от Иоанна примыкают Фома, Нафанаил и двое неназванных учеников); 3) Иисус повелевает ученикам закинуть сеть; 4) они вылавливают такое количество рыбы, которое невозможно объяснить иначе как чудом; 5) упоминается, что́ произошло с сетью (у Луки она стала прорываться, у Иоанна ученики не могут вытащить ее от тяжести); 6) в обоих эпизодах только Пётр реагирует на чудо; 7) в обоих случаях Пётр называет Иисуса Господом; 8) прочие участники события в обоих эпизодах ничего не произносят; 9) в обоих случаях история заканчивается тем, что ученики следуют за Иисусом (Лк. 5:11; Ин. 21:19); 10) в обоих эпизодах Симон назван «Симоном Петром» (что у Луки больше нигде не встречается)[784].

Отличия рассказа Иоанна от рассказа Луки заключаются в следующем: 1) Иисус находится не в лодке с учениками, а на берегу; 2) ученики не сразу узнают Его; 3) Симон и сыновья Зеведеевы находятся в одной лодке, а не в разных; 4) сеть не раз-

---

[783] Тивериадское и Геннисаретское — два названия одного и того же озера, называвшегося также Галилейским.

[784] Ср.: *Brown R. E.* The Gospel according to John (XIII–XXI). P. 1090; *Fitzmyer J. A.* The Gospel according to Luke (I–IX). P. 560–561.

рывается; 5) Пётр не просит Иисуса выйти от него, а, наоборот, вплавь бросается Ему навстречу; 6) ученики вытаскивают сеть с рыбой на берег; 7) Иисус повелевает им принести пойманную рыбу, хотя на огне уже жарится другая рыба; 8) пойманную рыбу пересчитывают, и Евангелист называет точное количество (сто пятьдесят три); 9) ученики обедают с Иисусом; 10) никто не смеет спросить его: «кто Ты?», зная, что это Господь.

Два близких по смыслу чуда, помещенные в начале одного Евангелия и в конце другого, образуют смысловую арку. Скорее всего, было два похожих чуда: одно в начале общественного служения Иисуса, другое в конце. Второе чудо стало напоминанием Петру о его призвании, на которое при первом чуде указал ему Иисус. Слова Петра «иду ловить рыбу», с которых начинается рассказ о втором чуде (Ин. 21:3), можно воспринять как указание на его намерение вернуться к прежнему занятию, после того, как Иисус умер и воскрес. Повторение чудесного лова рыб должно было напомнить Петру и другим ученикам, что Иисус поставил перед ними иную задачу: «ловить человеков» (Лк. 5:10).

2. Диалог Иисуса с Петром

[15]Когда же они обедали, Иисус говорит Симону Петру: Симон Ионин! любишь ли ты Меня больше, нежели они? *Пётр* говорит Ему: так, Господи! Ты знаешь, что я люблю Тебя. *Иисус* говорит ему: паси агнцев Моих. [16]Еще говорит ему в другой раз: Симон Ионин! любишь ли ты Меня? *Пётр* говорит Ему: так, Господи! Ты знаешь, что я люблю Тебя. *Иисус* говорит ему: паси овец Моих. [17]Говорит ему в третий раз: Симон Ионин! любишь ли ты Меня? Пётр опечалился, что в третий раз спросил его: любишь ли Меня? и сказал Ему: Господи! Ты всё знаешь; Ты знаешь, что я люблю Тебя. Иисус говорит ему: паси овец Моих. [18]Истинно, истинно говорю тебе: когда ты был молод, то препоясывался сам и ходил, куда хотел; а когда состаришься, то прострешь руки твои, и другой препояшет тебя, и поведет, куда не хочешь. [19]Сказал же это, давая разуметь, какою смертью *Пётр* прославит Бога.

И, сказав сие, говорит ему: иди за Мною. [20]Пётр же, обратившись, видит идущего за ним ученика, которого любил Иисус и который на вечере, приклонившись к груди Его, сказал: Господи! кто предаст

Тебя? [21]Его увидев, Пётр говорит Иисусу: Господи! а он что? [22]Иисус говорит ему: если Я хочу, чтобы он пребыл, пока приду, что тебе до того? ты иди за Мною.

[23]И пронеслось это слово между братиями, что ученик тот не умрет. Но Иисус не сказал ему, что не умрет, но: если Я хочу, чтобы он пребыл, пока приду, что тебе до того?

«Симон Ионин! любишь ли ты Меня больше, нежели они?»

Выражение ὅτε οὖν ἠρίστησαν, с которого начинается данный текст, правильнее было бы перевести как «когда они позавтракали». Беседа, следовательно, происходит не за едой, а после еды.

Следует обратить внимание на то, что в центре диалога между Иисусом и Петром стоит не тема покаяния, а тема любви. Иисус не спрашивает Петра, сожалеет ли он о содеянном, и Пётр не произносит слова раскаяния: сожаление и раскаяние как бы само собой подразумеваются. Иисус сначала спрашивает Петра, любит ли он Его больше, чем другие ученики, а затем дважды, любит ли он Его[785]. Пётр, в свою очередь, дважды отвечает одинаково, а в третий раз, восприняв настойчивость Иисуса как признак недоверия, усиливает свой ответ дополнением «Ты всё знаешь». Это дополнение, вероятно, является намеком на отречение и раскаяние.

Тема любви занимает центральное место во всем четвертом Евангелии и особенно в главах 14–17, содержащих описание прощальной беседы Иисуса с учениками и Его молитвы об учениках. В этой беседе Иисус говорил о любви Отца к Сыну и Сына к Отцу, о Своей любви к ученикам и любви учеников к Нему, о любви Отца к Его ученикам и о любви учеников между собою[786]. Любовь — не простая, человеческая, обусловленная родственными связями или взаимным влечением людей друг к другу, а сверхъестественная, жертвенная, являющаяся даром Божьим и требующая от человека подвига — связывает Отца, Сына и учеников в единое нерасторжимое целое. Именно

---

[785] В первом вопросе использован глагол ἀγαπάω, во втором и третьем φιλέω (φιλῶ). Оба означают «любить», и вряд ли можно говорить здесь о разных оттенках одного и того же чувства.

[786] Подробнее об этом см. в: *Иларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос. Жизнь и учение. Книга V: Агнец Божий. С. 484–497.

любовь является тем ферментом, который пронизывает собой всё тело Церкви, соединяя людей с Богом и друг с другом.

Спрашивая Петра о том, любит ли он Его, Иисус говорит именно об этой жертвенной любви. Не случайно за троекратным исповеданием Петра следует предсказание Иисуса о том, что он закончит жизнь не своей смертью. Как Бог возлюбил мир настолько, что отдал Сына Своего Единородного (Ин. 3:16), и как Сын настолько возлюбил Своих овец, что жизнь Свою положил за них (Ин. 10:15), так и Петру предстоит доказать любовь к Учителю не словами, а собственной жизнью.

Троекратный вопрос Иисуса толкователи — и древние, и современные — связывают с троекратным отречением Петра, а в троекратном «паси овец Моих» видят восстановление Петра в апостольском достоинстве:

> ...Так как, когда совершались злодейства иудеев и происходили бывшие при этом события, божественный Пётр, объятый великим ужасом, трижды отрекся от Господа, то Он и исцеляет этот недуг и требует трех отдельных исповеданий, как бы противопоставляя их тем трем отречениям... Падение словом и вину, заключавшуюся в одних только речах, и разрешать надлежало точно таким же образом. Поэтому требовал сказать, любит ли он больше других... Итак, кто получил большее по сравнению с другими отпущение, от того и требуется сказать, больше ли он и любит, ибо, по слову Спасителя, кому много отпускается, тот много и возлюбит (Лк. 7:47)[787].
>
> Об отречении не воспоминает, не укоряет за него, но говорит: если любишь Меня, позаботься о братьях и докажи теперь ту горячую любовь ко Мне, о которой ты говорил, что готов и умереть за Меня... Троекратным вопрошанием и исповеданием врачует троекратное отречение...[788]
>
> Троекратное отречение Петра от Иисуса соответствует троекратному обету любви, который теперь Иисус от него получает... Этому новому Петру, любящему Иисуса как доброго пастыря, положившего жизнь за своих овец, может быть поручена новая

---

[787] *Кирилл Александрийский.* Толкование на Евангелие от Иоанна 12 (PG 74, 749).

[788] *Феофилакт Болгарский.* Толкование на Ин. 21 (PG 124, 309). Рус. пер. С. 326–327.

задача — следовать за Иисусом (Ин. 21:19, 22; ср. 13:36) в роли второго пастуха стада Иисусова, который будет охранять овец и, подобно Иисусу, отдаст за них жизнь (21:18–19; ср. 12:33; 18:32). В этой роли необходимы ревность и энергия Петра, однако своеволие его теперь замещено (Ин. 21:18) истинным ученичеством. Таким образом, смысл изображения Петра в этом Евангелии... не в том, чтобы очернить Петра, но в том, чтобы показать, как трудным путем, через падение и обретение благодати Иисуса, он приходит к возможности стать главным пастырем Церкви[789].

«Пётр же, обратившись, видит... ученика, которого любил Иисус»

Пётр играет ключевую роль во всей 21-й главе Евангелия от Иоанна. Список учеников, которым Иисус явился в Галилее, начинается с Симона Петра. Он инициирует рыбную ловлю, другие шесть учеников следуют за ним. Он бросается в море и плывет навстречу Иисусу. Он вытаскивает на землю сеть с рыбами. Ему Иисус трижды задает вопрос, любит ли он Его, и трижды повелевает пасти овец Своих. Ему Иисус предсказывает мученическую смерть.

И тем не менее в 21-й главе есть еще одна значимая фигура: это «ученик, которого любил Иисус». Как мы помним, на Тайной вечере он возлежал у груди Иисуса, и Пётр через него задавал вопрос Учителю (Ин. 13:23–26); потом оба они бежали к гробу Иисуса, но любимый ученик бежал быстрее и вошел первым (Ин. 20:2–4). Сейчас же именно он, а не Пётр, первым узнает стоящего на берегу Иисуса. Иоанн Златоуст по этому поводу отмечает:

> Пётр и Иоанн опять обнаруживают особенности своих характеров. Тот был пламеннее, а этот возвышеннее; тот стремительнее, а этот проницательнее. Поэтому Иоанн первый узнал Иисуса, а Пётр первый пошел к Нему... Итак Пётр, как только узнал Его, бросил всё — и рыбу, и сети, и препоясался... Хотя ученики были в расстоянии двухсот локтей, Пётр, несмотря и на это, не захотел ждать, пока придет в лодке, но поспешил вплавь[790].

---

[789] *Бокэм Р.* Иисус глазами очевидцев. С. 420.

[790] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна 87, 2 (PG 59, 475). Рус. пер. С. 594–595.

Приведем также комментарий русского богослова протоиерея Сергия Булгакова, посвятившего специальное исследование взаимосвязи между Петром и Иоанном:

> В описании рыбной ловли мы наблюдаем ту же тонкую молчаливую параллель двух учеников... Узнает Господа Иоанн и сообщает об этом Петру, и для последнего до такой степени несомненно свидетельство Иоанна... что он, верный своему темпераменту, бросается в море навстречу Господу. Ясновидение любви и веры, преимущество ведения и здесь остается за Иоанном, который, однако, пребывает сопряженным с Петром неким таинственным союзом[791].

Двуединство первоверховного апостола и любимого ученика сохраняется и далее, в завершающей сцене Евангелия от Иоанна:

> Пётр же, обратившись, видит идущего за ним ученика, которого любил Иисус и который на вечере, приклонившись к груди Его, сказал: Господи! кто предаст Тебя? Его увидев, Пётр говорит Иисусу: Господи! а он что? Иисус говорит ему: если Я хочу, чтобы он пребыл, пока приду, что тебе до того? ты иди за Мною. И пронеслось это слово между братиями, что ученик тот не умрет. Но Иисус не сказал ему, что не умрет, но: если Я хочу, чтобы он пребыл, пока приду, что тебе до того? (Ин. 21:20–23).

В отличие от Евангелий от Марка и Луки, где Христос возносится на небо (Мк. 16:19; Лк. 24:51), Евангелие от Иоанна завершается сценой, в которой Иисус идет, а двое учеников следуют за ним. Эту сцену можно уподобить окончанию художественного фильма, в котором герои уходят вдаль под движущиеся субтитры. Очевиден также параллелизм между завершающей сценой Евангелия и самым первым появлением в этом Евангелии будущих учеников Иисуса, которые, услышав слова Иоанна Крестителя о Нем, последовали за Ним (Ин. 1:35–39). Сходство усиливается, если принять во внимание, что

---

[791] *Булгаков Сергий, прот.* Святые Пётр и Иоанн — два первоапостола. С. 73–74.

и в первом эпизоде одним из двух учеников, не названным по имени, был, вероятнее всего, сам автор четвертого Евангелия.

«Если Я хочу, чтобы он пребыл, пока приду, что тебе до того?»

Слова, которые Иисус посвящает судьбе любимого ученика, представляют собой загадку для толкователей. Иногда в них видят указание на то, что автор четвертого Евангелия надеялся дожить до второго пришествия Христа. Однако такое толкование противоречит разъяснению, которое делает сам автор: слова Иисуса не означают, что он не умрет. Скорее, в них можно видеть иносказание, обозначающее отличие пути Иоанна от пути Петра. Последнему предстоит мученическая смерть, тогда как Иоанн станет свидетелем Иисуса на земле и напишет Евангелие, которое сохранится до второго пришествия:

> Любимый ученик провел день с Иисусом в самом начале Его служения, еще до того, как Пётр впервые Его увидел (Ин. 1:40–42)... Слова о его «пребывании» в конце Евангелия указывают на несение им свидетельства после того, как евангельская история Иисуса достигла завершения. Предназначение Петра — отдать жизнь за Иисуса и Его последователей (Ин. 21:18–19); предназначение любимого ученика — продолжать свидетельствовать об Иисусе. Таким образом, возможность для любимого ученика быть свидетелем открывается еще до того, как учеником становится Пётр, и свидетельство его продолжится и после того, как Пётр закончит свое ученичество. В определенном смысле оно продолжится до второго пришествия, поскольку это свидетельство заключено в Евангелии[792].

Согласно церковному преданию, Иоанн Богослов, автор четвертого Евангелия, дожил до глубокой старости: об этом говорят Ириней Лионский и другие авторы[793]. По сообщению

---

[792] *Бокэм Р.* Иисус глазами очевидцев. С. 416–417.

[793] *Ириней Лионский.* Против ересей 2, 22, 5 (SC 294, 75). Рус. пер.: С. 175 («как свидетельствует Евангелие и все старцы, собиравшиеся в Азии около Иоанна, ученика Господня…; а он был с ними до времен Траяна»); 5, 33, 3–4 (SC 153, 414–416). Рус. пер. С. 518 («пресвитеры, видевшие Иоанна, ученика Господня»; «Папий, ученик Иоанна и товарищ Поликарпа [Смирнского]»); *Евсевий Кесарийский.* Церковная история 3, 23, 1. С. 138.

Блаженного Иеронима, Иоанн скончался в 68 году после распятия Христа, то есть около 100 года по Р. Х.[794]. Тот же автор сообщает, что в старости Иоанн уже не мог внятно говорить и лишь повторял своим ученикам: «Дети, любите друг друга»[795].

3. «Второе заключение» Евангелия от Иоанна

[24]Сей ученик и свидетельствует о сем, и написал сие; и знаем, что истинно свидетельство его.

[25]Многое и другое сотворил Иисус; но, если бы писать о том подробно, то, думаю, и самому миру не вместить бы написанных книг. Аминь.

Можно предположить, что второе заключение или его часть принадлежит не самому Иоанну, а его ученику-переписчику. О том, что древние авторы писали не сами, а часто диктовали текст писцам, хорошо известно. В отношении Иоанна Богослова это подкрепляется многовековой иконографической традицией: на многих иконах Иоанн изображается диктующим Апокалипсис своему ученику Прохору. Почему не мог какой-нибудь ученик сделать от себя приписку к основному тексту Евангелия?

Косвенным подтверждением такой гипотезы может служить множественное число в словах «и знаем (οἴδαμεν), что истинно свидетельство его», а затем единственное в слове «думаю» (οἶμαι). Эти слова можно интерпретировать как внешнее свидетельство в пользу достоверности свидетельства автора основного текста. Во всяком случае нигде ранее автор четвертого Евангелия не говорил о себе в первом лице: ни во множественном, ни в единственном числе. Даже в словах «И видевший засвидетельствовал, и истинно свидетельство его; он знает (ἐκεῖνος οἶδεν), что говорит истину...» (Ин. 19:35) Евангелист пишет о себе в третьем лице.

В наше время существует практика, по которой одно лицо заверяет свидетельство или подпись другого: нотариус заверя-

---

[794] *Иероним.* О знаменитых мужах 9 (PL 23, 626).

[795] *Иероним.* Толкование на Послание к Галатам (PL 26, 433).

ет подпись клиента; секретарь может заверить подпись своего начальника; автор может свой подписью заверить собственный текст, если он записан или напечатан кем-либо другим. В древности тоже существовали разные способы заверения подлинности свидетельства или подписи. В апостольских посланиях мы встречаем такие формулировки: «Сие кратко написал я вам чрез Силуана, верного, как думаю, вашего брата...» (1 Пет. 5:12); «Мое, Павлово, приветствие собственноручно» (1 Кор. 16:21); «Приветствие моею рукою, Павловою» (2 Кор. 16:18; 2 Фес. 3:17). Первая формулировка, вероятно, означает, что текст был надиктован Силуану Петром. Две другие могут означать как то, что Павел собственноручно писал свои тексты, так и то, что он таким образом «визировал» текст, написанный под его диктовку.

Вне зависимости от того, является ли второе заключение Евангелия от Иоанна частью авторского текста или парафразом первого заключения, сделанным рукой переписчика, основной мыслью и там, и здесь является утверждение о том, что Иисус сотворил много других чудес. Первое заключение содержит простую констатацию этого факта, второе – его метафорическое описание, подобающее торжественности момента («и самому миру не вместить бы написанных книг»). И если первое заключение подводит итог богословскому развитию всего четвертого Евангелия, то второе является полноценным эпилогом.



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 Божием, 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, еще 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 перед собой задачу собрать все доступные ему предания: он опускает

существенную часть материала, вошедшего в синоптические Евангелия[796], и из имеющихся преданий об Иисусе выбирает только то, что считает необходимым, однако выбранные эпизоды представляет гораздо более подробно, чем это сделали бы синоптики[797]. 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 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 плотию, 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 рас-

---

[796] 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.

[797] *Windisch H.* John's Narrative Style. P. 26.

сказы 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.

По словам Климента Александрийского, Евангелие от Иоанна дополняет другие Евангелия, которые отразили человеческую сторону служения Иисуса — Его чудеса и речения, но не раскрыли с достаточной полнотой сторону божественную[798]. Клименту вторит блаженный Августин:

> ...Три вышеназванные евангелиста останавливались преимущественно на тех деяниях, которые Христос совершал в человеческой плоти, Иоанн же сосредоточил свое внимание на божественности Господа, по которой Он равен Отцу, и стремился тщательно изобразить именно это. Таким образом, он устремился гораздо выше первых трех, так что когда видишь тех вращающимися как бы на земле с Христом как человеком, этот, превзойдя пределы туманов, плотно облегающих землю, вознесся к чистому небу, откуда с проницательной и крепкой остротой ума созерцал в начале Слово, Бога у Бога, Которым создано было всё, и возвестил, что Оно стало плотью, чтобы обитать среди нас (Ин. 1:13–14); что Оно приняло плоть, но не изменилось во плоти... И если мы знаем еще что-либо подобное, столь достоверно указывающее нам на божество Христа, по которому Он равен Отцу, то и это сообщил в своем Евангелии Иоанн; ведь не случайно же именно он возлежал у груди Иисуса во время вечери Его (Ин. 13:23)[799].

---

[798] Это свидетельство Климента приводится в: *Евсевий.* Церковная история 6, 14, 7. С. 212.

[799] *Августин.* О согласии Евангелистов 1, 4, 7 (PL 34, 1045). Рус. пер. Ч. 10. С. 6–7.

Действительно, уже самые первые слова Евангелия от Иоанна убеждают в том, что учение об Иисусе как Боге воплотившемся будет основной его темой: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога» (Ин. 1:1–2). Эти слова задают тон всему Евангелию. А в завершающих главах Евангелия от Иоанна мы слышим исповедание Фомы: «Господь мой и Бог мой!» (Ин. 20:28). Мысль о Божестве Иисуса ни в одном из Евангелий не выражена с такой последовательностью, как у Иоанна.

Иисус становится Господом и Богом для тех, кто из неверующих превращается в верующих. И нашим горячим желанием является то, чтобы каждый, кто прочитал Евангелие, закрывал книгу с теми же словами, которые произнес Фома. Этой цели, в конечном итоге, было подчинено и наше путешествие по страницам Евангелия от Иоанна.

БИБЛИОГРАФИЯ[800]

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 elaboraberunt Ewrin Nestle et Kurt Aland. Editio vicesima quinta. London, 1975.

Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Edidit Alfred 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. Киев, 1906.

Против прелюбодеев: De conjugiis adulterinis. PL 40, 451–486.

Толкование на Евангелие от Иоанна: In Ioannis Evangelium. PL 35, 1379–1976; CCSL 36.

Амвросий Медиоланский

Письмо к Студию: Epistola 25. PL 16, 1039–1042.

Толкование на Евангелие от Луки: Expositio Evangelii secundum Lucam. PL 15, 1727–1850.

Амфилохий Иконийский

О правой вере: De recta fide. *Amphilochii Iconiensis* Opera. CCSG 3. Louvain, 1978. *Русский перевод:* Восточные Отцы и учители Церкви IV века. Антология. Т. 2. М., 2000. С. 408–409.

Андрей Кесарийский

Толкование на Апокалипсис: Commentarius in Apocalypsin Divi Joannis. PG 106, 207–458. *Русский перевод: Андрей Кесарийский, свт.* Толкование на Откровение Иоанна Богослова. М., 1901.

[800] В Библиографию включены только печатные издания, цитированные в настоящей книге.

Андрей Критский

Беседа на четвородневного Лазаря: In Lazarum Quatriduanum. PG 97, 959–985.

Слово в неделю ваий: In ramos palmarum. PG 97, 985–1018.

Апостольские постановления

Апостольские постановления: Didascalia apostolorum. SC 320, 329, 336.

Василий Великий

Беседа 13: Homilia 13, exhortatoria ad sanctum baptisma. PG. 31. Col. 424–444. *Русский перевод: Василий Великий, свт.* Беседа 13: Побудительная к приятию святого Крещения // Творения. Т. 4. М., 1846. 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. Т. 3. М., 1847. 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. Т. 6. М., 1847. С. 92–105.

Григорий Богослов

Письма: Epistulae. St Grégoire de Nazianze. Lettres / Ed. P. Gallay. Vols. 1–2. Paris, 1967. *Русский перевод: Григорий Богослов, свт.* Письма // Творения. Т. 2. М., 2007. С. 417–562.

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.

Слово 45: Oratio 45. In sanctum Pascha. PG 36, 623–663. *Русский перевод: Григорий Богослов, свт.* // Творения. Т. 1. Москва, 2007. С. 559–574.

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. T. 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, еп. Фотики

Слово подвижническое: De perfectione spirituali. PG 65, 1167–1212. *Русский перевод: Диадох, еп.* Фотики. Подвижническое слово // Добротолюбие. Т. 3. М., 1900. 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.

Димитрий Ростовский

Сладчайшие Спасителя нашего глаголы, яже изрече на Кресте, по исчислению седмь // Творения: в 5 т. Т. 1. М., 1839. С. 255–260.

Ефрем Сирин

Толкование на Четвероевангелие: Commentaire de l'Évangile concordant: Texte syriaque (Ms. Chester Beatty 709) / Ed. Leloir L. Dublin, 1963. *Русский перевод: Ефрем Сирин, прп.* Толкование на Четвероевангелие // Творения. Т. 8. Сергиев Посад, 1896 (перевод с армянской версии).

Епифаний Кипрский

Панарион: *Epiphanius.* Anchoratus und Panarion. Ed. K. Holl. GCS 25. Leipzig, 1915; GCS 31. 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 / Пер. прот. П. Преображенского // Писания мужей апостольских. 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 / Пер. прот. П. Преображенского // Писания мужей апостольских. Рига, 1994.

Иероним Стридонский

Диалог против Пелагиан: Dialogus adversus Pelagianos. PL 23, 495–590.

Комментарий на Послание к Галатам: Commentaria in Epistulam ad Galatas. PL 26, 307–438.

О знаменитых мужах: De viris illustribus. PL 23, 597–722.
Толкование на Евангелие от Матфея: Commentariorum in Matthaeum Libri 4. PL 26, 15–218. *Русский перевод: Иероним Стридонский, блж.* Четыре книги толкований на Евангелие Матфея, к Евсевию // Творения. Киев, 1901. Ч. 16. С. 1–316.

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 1-е Послание к Коринфянам: Homiliae in Epistolam primam ad Coryntheos. PG. 61, 11–382. *Русский перевод: Иоанн Златоуст, свт.* // Творения. Т. 10. Кн. 1. СПб., 1904. С. 8–458.
Против иудеев: Adversus Judaeos (orationes 1-8). PG 48, 843–942. *Русский перевод: Иоанн Златоуст, свт.* Против иудеев: Беседы 1–8 // Творения. Т. 1. Кн. 2. С. 645–759.
Толкование на Евангелие от Иоанна: Homiliae in Ioannem. PG. 59. *Русский перевод: Иоанн Златоуст, свт.* // Творения. Т. 8. Кн. 1–2. СПб., 1902.
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. Т. 6. Кн. 1. СПб., 1900. 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. Т. 7. Кн. 1–2. СПб., 1901.

Иоанн Кронштадтский, праведный
Моя жизнь во Христе. Т. 1–2. М., 1998.

Ириней Лионский
Против ересей: Adversus haereses. Libri I–V. SC 263–264; 293–294; 210–211; 100; 152–153. *Русский перевод: Ириней Лионский, сщмч.* Творения. / Пер. прот. П. Преображенского. СПб., 1900. М., 1996р.

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.

Ипполит Римский

О Христе и антихристе: Demonstratio de Christo et Antichristo. PG 10, 725–787. *Русский перевод: Ипполит Римский, св.* О Христе и антихристе // Творения. Казань, 1899. С. 9–46.

Иустин Философ

Диалог с Трифоном: Dialogus cum Triphone. PG 6, 481–800. *Русский перевод: Иустин Мученик, св.* Разговор с Трифоном иудеем // Творения / Пер. прот. П. Преображенский. М., 1892, 1995[Р]. С. 132–362.

Первая апология: Apologia prima pro Christianis. PG 6, 328–440. *Русский перевод: Иустин Мученик, св.* Первая апология // Творения. Пер. прот. П. Преображенский. М., 1892, 1995[Р]. С. 31–104.

Киприан Карфагенский

Книга о единстве Церкви: De unitate Ecclesiae. CSEL 3, 207–233. *Русский перевод:* Отцы и учители Церкви III в. Т. 2. М., 1996. 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. Т. 1. Киев, 1891. С. 325–328 (в русском дореволюционном переводе данное письмо имеет номер 58).

Кирилл Александрийский

Защитительная речь к императору Феодосию: Apologeticus ad piissimum imperatorem Theodosium. PG 76, 453–488.

Комментарий на Евангелие от Иоанна: *Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi* Alexandrini In Divini Ioannis Evangelium. Vol. I–III / Ed. Ph. E. Pusey. Oxford, 1872.

Послание 15, на святой Символ: Epistola 15, in sanctum Symbolum. PG 77, 289–320.

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. Т. 2. М., 2001. С. 431–793; Т. 3. 2002. С. 4–907.

Кирилл Иерусалимский

Беседа о расслабленном при купели: Homilia in paralyticum juxta piscinam jacentem. PG 33, 1131-1154. *Русский перевод: Кирилл Иерусалимский, свт.* Беседа о расслабленном при купели (Ин. 5.2-16). В кн.: Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991. С. 341–352.

Лев Великий

Проповеди: Sermones. PL 54.

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.

Мелитон Сардийский
О Пасхе: De Pascha. SC 123. *Русский перевод: Мелитон Сардийский, свт.* О Пасхе / Пер. с греч.; послесл. иером. Илариона (Алфеева). М., 1998.

Мефодий Патарский
Пир десяти дев: Convivium decem virginum. SC 95. *Русский перевод: Мефодий Патарский, сщмч.* Пир десяти дев, или о девстве // Творения. М., 1996. С. 25–140.

Николай Сербский (Велимирович), свт.
Творения. Кн. 1–3. М., 2010.

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.
Комментарии на Евангелие от Матфея: Commentariorum series in evangelium Matthaei. GCS 38/2. *Русский перевод: Ориген.* Комментарий на Евангелие от Матфея. Кн. 10–11 // Богословские труды. № 41. С. 20–84.
О молитве: De oratione libellus. PG 11, 415–562. *Русский перевод: Ориген.* О молитве / Пер. Н. И. Корсунского. В кн.: *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. Т. 3. Сергиев Посад, 1993; *Симеон Новый Богослов, прп.* Прииди, свет истинный. Избранные гимны в стихотворном переводе / Пер. игумена 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. Вып. I–II. М., 1890–1892.

Тертуллиан
О крещении: De baptismo. CCSL 1, 288. *Русский перевод: Тертуллиан.* О крещении. В кн.: Избранные сочинения. М., 1994. С. 93–105.

Феодор Мопсуестийский
На Евангелие от Иоанна: Commentarius in Evangelium Ioannis Apostoli. PG 66, 728–786.

Феофилакт Болгарский

Толкование на Евангелие от Иоанна: Enarratio in Evangelia: In Joannem. PG 123, 1127–1341; 124, 9–318. *Русский перевод: Феофилакт Болгарский, блж.* Толкование на Евангелие от Иоанна. В кн.: Благовестник. М., 2000. Т. 2. С. 9–332.

Филарет Московский

Святитель *Филарет,* митр. Московский. Слова и речи. М., 1873.

III. Другие источники

Достоевский Ф. М. Собрание сочинений: в 15 т. Т. 5. Преступление и наказание. Ленинград, 1989.

Евсевий Кесарийский (Памфил). Евангельское приготовление (SC 369).

Евсевий Кесарийский (Памфил). Жизнь Константина (SC 559).

Евсевий Кесарийский (Памфил). Ономастикон (GCS 11/1).

Евсевий Кесарийский (Памфил). Церковная история. М., 1993.

Иоанн Геометр. Гимны Пресвятой Богородице (PG 106, 856–868).

Иосиф Флавий. Иудейские древности. Иудейская война. Против Апиона. М., 2011.

Луций Анней Сенека. Нравственные письма к Луциллию. М., 1977.

Лютер М. О евреях и их лжи. В кн.: D. *Martin Luthers* Werke: Kritische Gesamtausgabe. Bd. 53. Weimar, 1920. S. 412–553.

О цели жизни нашей христианской. Беседа преподобного Серафима Саровского с Н. А. Мотовиловым. Киево-Печерская лавра, 2013.

Паломничество Эгерии: Itinerarium Egeriae. SC 296.

Плиний Младший. Письма. М., 1982.

Порфирий. Жизнь Плотина: Vita Plotini Ed. P. Henry, H.-R. Schwyzer // Plotini opera. Vol. 1. Leiden, 1951 (Museum Lessianum. Series philosophica 33). P. 1–41.

Руперт из Дейца. Комментарий на Евангелие от Иоанна: Commentaria in Evangelium S. Joannis. PL 169, 201–826.

Толстой Л. Н. Исповедь // Полное собрание сочинений: в 90 т. Т. 23. М., 1957. С. 1–59.

Филон Александрийский. Аллегории законов: Legum allegoriarum libri I-III / Ed. L. Cohn // *Philonis Alexandrini* Opera. B., 1896, 1962[r]. Vol. 1. P. 61–169.

Филон Александрийский. Вопросы на книгу Бытия: Quaestiones in Genesim et in Exodum: Fragm. gr. Ed. F. Petit // Les œuvres complétes de Philon d'Alexandrie. P., 1975. T. 33. P. 233–278.

Филон Александрийский. О бегстве и обретении: De fuga et inventione / Ed. P. Wendland // *Philonis Alexandrini* Opera. B., 1898, 1962[r]. Vol. 3. P. 110–155.

Филон Александрийский. О жизни Моисея: De vita Mosis / Ed. L. Cohn // Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. 4. Berlin, 1902, 1962[r]. P. 119–268.

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. B., 1897, 1962r. Vol. 2. P. 95–132.
Филон Александрийский. О смешении языков: De confusione linguarum. Hrsg. P. Wendland // *Philonis Alexandrini* Opera. B., 1897, 1962r. Vol. 2. P. 229–267.
Филон Александрийский. О сновидениях: De somniis / Ed. P. Wendland // *Philonis Alexandrin*i Opera. B., 1898, 1962r. Vol. 3. P. 204–306.
Филон Александрийский. О сотворении мира: De opificio mundi / Ed. L. Cohn // *Philonis Alexandrini* Opera. B., 1896, 1962r. Vol. 1. P. 1–60.
Филон Александрийский. О том, кто наследует Божественное: Quis rerum divinarum heres sit / Ed. P. Wendland // *Philonis Alexandrini* Opera. B., 1898, 1962r. Vol. 3. P. 1–71.
Филон Александрийский. О том, что Бог неизменяем: Quod Deus sit immutabilis // *Philonis Alexandrini* Opera. B., 1897, 1962r.. Vol. 2. P. 56–93.
Филон Александрийский. Фрагменты: Fragmenta // Opera omnia. Vol. 5 / Ed. C. E. Richter. Lipsiae, 1828 (Bibliotheca Sacra Patrum Ecclesiae Graecorum 2). P. 175–245.
Samaritan Documents / Translated and edited by J. Bowman. Pittsburgh, 1977.
Stabat Mater: Hymn of the sorrows of Mary. New York, 1866.

IV. Использованная литература

Беляев Л. А. Вифезда // Православная энциклопедия. Т. 8. М., 2004. С. 595–596.
Беляев Л. А. Вифсаида // Православная энциклопедия. Т. 8. М., 2004. С. 606.
Бенедикт XVI (Ратцингер Й.). Иисус из Назарета. М., 2009.
Бердяев Н. А. Философия свободы. М., 1911.
Бокэм Р. Иисус глазами очевидцев. Первые дни христианства: живые голоса свидетелей. М., 2011.
Брек Джон, прот. Хиазм в Священном Писании. М., 2006.
Булгаков Сергий, прот. Святые Пётр и Иоанн – два первоапостола. Париж, 1926.
Гаккель С., прот. Как соотносится западное богословие «после Освенцима» с сознанием и богослужением Русской Православной Церкви // Богословие после Освенцима и его связь с богословием после ГУЛАГа: следствия и выводы. СПб., 1999. С. 79–95.
Деревенский Б. Г. Иисус Христос в документах истории. СПб., 1998.
Желтов М., свящ. Божественная литургия Великого четвертка и особые чинопоследования этого дня: освящение мира, омовение св. престола, общее маслоосвящение, умовение ног [электронный ресурс] // Научно-богословский портал «Богослов.ru» (http://www.bogoslov.ru/en/text/398148.html).
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. Иисус Христос. Жизнь и учение. Кн. V: Агнец Божий. М., 2017.
Иларион (Алфеев), митр. Православие. Т. 1: История, вероучение и каноническое устройство Православной Церкви. 3-е изд.. М., 2010.
Иоанн Павел II. Redemptoris Mater. 1987.
Кашкин А. И. Великая песнь Моисея. Экзегетический анализ Втор. 32:1–43 // Христианское чтение № 3 (38), 2011. С. 67–122.
Кирилл, митр. Слово пастыря. Бог и человек. История спасения. М., 2004.
Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. Т. 1–2. СПб., 1883.
Мейендорф Иоанн, протопресв. Брак в Православии. Клин, 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), иеромонах. Евангелие от Иоанна. Структура и содержание // Православная энциклопедия. Т. 23. С. 710–712.
Петров А. Е. Ефраим // Православная энциклопедия. Т. 19. М., 2008. С. 23–24.
Райт Н. Т. Воскресение Сына Божьего. М., 2011.
Райт Н. Т. Иисус и победа Бога. М., 2004.
Ткаченко А. А. Далмануфа // Православная энциклопедия. Т. 13. М., 2006. С. 650.
Толковая Библия. Т. 1–3. Стокгольм, 1987.
Шаргунов Александр, прот. Евангелие дня. Т. 1–2. 2-е изд. . М., 2010.
Шмеман Алеександр, 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. J. H. Charlesworth, Ed. 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. Frieburg, 1974. P. 144–159.

Barrett C. K. The Gospel according to St. John. 2nd ed. London, 1978.

Barrett C. K. The Old Testament in the Fourth Gospel // Journal of Theological Studies 48. 1947. P. 155–169.

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.

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 60, 2 (2009). 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.

Bieringer R. I am Ascending to My Father and Your Father, to My God and Your God (John 20:17): Resurrection and Ascension in the Gospel of John // The Resurrection of Jesus in the Gospel of John. Ed. by C. R. Koester and R. Bieringer. Tübingen, 2008. P. 209–221.

Blaine B. B. Peter in the Gospel of John. The Making of an Authentic Disciple. Leiden; Boston, 2007.

Blinzler J. The Trial of Jesus. Cork, 1959.
Blomberg C. L. Jesus and the Gospels. An Introduction and Survey. Nashville, 2009.
Blomberg C. L. The Historical Reliability of John's Gospel. Issues and Commentary. Illinois, 2001.
Bockmuehl M. Seeing the Word. Refpcosing New Testament Study. Grand Rapids, 2006.
Bond H. K. Political Authorities. The Herods, Caiaphas, and Pontius Pilate // Jesus among Friends and Enemies. A Historical and Literary Introduction to Jesus in the Gospels / Ed. by Ch. Keith and L. W. Hurtado. Grand Rapids, 2011. P. 219–247.
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.
Boyarin 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.
Boyarin 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.
Brake D. L., Bolen T. Jesus. A Visual History. Grand Rapids, 2014.
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.
Breck J. Scripture in Tradition. The Bible and Its Interpretation in the Orthodox Church. New York, 2001.
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 Death of the Messiah, From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels. Vols 1–2. New York, 1994.
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 // *Neusner J. (ed.).* Religions in Antiquity. Essays in Memory of E. G. Goodenough. Leiden, 1968. P. 149–175.
Bultmann R. Der religionsgeshichtliche 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'Evangile selon saint Jean. Traduction critique. Introduction et commentaire. Paris; Rome, 1904.
Campenhausen H. E. von. Zur Perikope von der Ehebrecherin (Joh. 7:53–8:11) // ZNW 68 (1977). S. 164–175.
Caragounis C. C. Царство Божье / Царство Небесное // Иисус и Евангелия. Словарь. Т. 1. С. 731.
Caragounis Ch. What did Jesus mean by τὴν ἀρχήν in John 8:25? // NovT 49 (2007). 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.
Chancey M. A. Greco-Roman Culture and the Galilee of Jesus. Cambridge, 2008.
Chancey M. A. The Myth of a Gentile Galilee. Cambridge, 2004
Chapman D. W., Schnabel E. J. The Trial and Crucifixion of Jesus. Texts and Commentary. Tübingen, 2015.
Charlesworth J. H. A Critical Comparison of the Dualism in 1QS 3:13–4:26 and the 'Dualism' Contained in the Gospel of John // John and the Dead Sea Srcolls / 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. J. H. Charlesworth, ed. Minneapolis, 2014. P. 145–182.
Charlier J.-P. L'exégèse johannique d'un précepte légal: Jean VIII:17 // Revue biblique 67 (1960). 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.
Conzelmann H. 1 Corinthians. Philadelphia, 1975.
Cotterell F. P. The Nicodemus Conversation: A Fresh Appraisal // Expository Times 96 (1984–1985). P. 237–242.
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. Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design. Philadelphia, 1983.
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.
Dalman G. Jesus-Jeshua: Studies in the Gospels. New York, 1929.
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.
De Jonge J. H. 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.
Dibelius M. Die Formgeschichte des Evangeliums. 2. Ausgabe. Tübingen, 1933
Dodd C. H. More New Testament Studies. Manchester, 1968.
Dodd C. H. The Interpretation of the Fourth Gospel. Cambridge, 1955, 1995r.
Dodd C. H. Historical Tradition in the Fourth Gospel. Cambridge, 1963.
Donaldson T. L. Jews and Anti-Judaism in the New Testament. Decision Points and Divergent Interpretations. London; Waco, Texas, 2010.
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.
Dunn J. D. G., Mackey J. P. New Testament Theology in Dialogue. Christology and Ministry. Philadelphia, 1987.
Esler Ph. F., Piper R. Lazarus, Mary and Martha. Social-Scientific Approaches to the Gospel of John. Minneapolis, 2006.
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.
Hakola R. A Character Resurrected: Lazarus in the Fourth Gospel and Afterwards // Chatacterization in the Gospels. Reconceiving Narrative Criticism / Ed. by D. Rhoads and K. Syreeni. London; New York, 1999. P. 223–263.
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.
Hasitschka M. Befreiung von Sünde nach dem Johannesevangelium. Eine bibeltheologische Untersuchung. Innsbruck; Wien, 1989.
Hayes D. A. John and His Writings. New York, 1917.
Hemer C. J., Gempf C. H. The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History. Tübingen, 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.
Hitchkock F. R. M. Is the Fourth Gospel a Drama? // The Gospel of John as Literature / Ed. by M.W.G. Stibbe. Leiden, 1993.
Hodges Z. C. The Angel at Bethesda–John 5:4 // Bibliotheca sacra 136. 1979. P. 25–39.
Hoehner H. W. Chronological Aspects of the Life of Christ. Grand Rapids, 1977

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.
Horsley R. A. Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine. San Francisco, 1987.
Humphreys C. The Mystery of the Last Supper. Cambridge, 2011.
Hurtado L. W. Lord Jesus Christ. Devotions 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.
Jaubert A. La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne. Paris, 1975.
Jefferson L. M. Christ the Miracle Worker in Early Christian Art. Minneapolis, 2014.
Jeremias J. Infant Baptism in the First Four Centuries. London, 1940.
Jeremias J. Jerusalem in the Time of Jesus. London, 1991.
Jeremias J. The Eucharistic Words of Jesus. London, 1966.
Johnson L. T. Living Jesus. Learning the Heart of the Gospel. New York, 1999.
Johnson L. T. The Real Jesus. The Misguided Quest for the Historical Jesus and the Truth of the Traditional Gospels. New York, 1996.
Juster J. Les juifs dans l'empire romain. Leur condition juridique, économique et sociale. Paris, 1914. Vols. 1–2. Paris, 1914.
Käsemann E. New Testament Questions of Today. Philadelphia, 1969.
Keener C. S. The Gospel of Matthew. A Commentary. Grand Rapids; Cambridge, 1999.
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. Symbolism in the Fourth Gospel: Meaning, Mystery, Community. Minneapolis, 1995.
Koester C. R. The World of Life. A Theology of John's Gospel. Grand Rapids; Cambridge, 2008.
Köstenberger A. J. John. Grand Rapids, 2004.
Köstenberger A. J. A Theology of John's Gospel and Letters. Grand Rapids, 2009.

Kottukapalli R. "Blessed Are Those Not Seeing...". John 20,29 in the Light of John 20,30-31 and Rev. 1,3; 22,7. Extractum ex dissertatione ad Doctoratum in Facultate Theologiae (Pontificia Universitas Urbaniana). Roma, 2010.
Kremer J. Lazarus: Die Geschichte einer Auferstehung. Stuttgart, 1985.
Kysar R. John: The Maverick Gospel. Louisville, 2007.
LaVerdiere E. The Eucharist in the New Testament and the Early Church. Collegeville; Minnesota, 1986.
Léon-Dufour X. Life and Death in the New Testament. The Teachings of Jesus and Paul. San Francisco, 1986.
Lieu J. Anti-Judaism, the Jews, and the Worlds of the Fourth Gospel // The Gospel of John and Christian Theology / Ed. R. Baucham and C. Mosser. Grand Rapids; Cambridge, 2008. P. 168–182.
Lightfoot R. H. History and Interpretation in the Gospels. London, 1935.
Lightfoot R. H. St. John's Gospel. A Commentary. London; Oxford, 1956.
Lightfoot R. H. History and Interpretation in the Gospels. London, 1935.
Lincoln A. T. The Gospel according to Saint John. New York, 2005.
Lindars B. John. Sheffield, 1990.
Lockyer H. All the Miracles of the Bible. Grand Rapids, 1961.
Lohse E. History of the Suffering and Death of Jesus Christ. Philadelphia, 1967.
Loos H. van der. The Miracles of Jesus. Leiden, 1965.
Madden P. Jesus' Walking on the Sea: An Investigation of the Origin of the Narrative Account. Berlin; New York, 1979.
Magness J. The Archaeology of the Holy Land. From the Destruction of Solomon's Temple to the Muslim Conquest. Cambridge, 2012.
Malina B. Assessing the Historicity of Jesus' Walking on the Sea // Authenticating the Activities of Jesus / Ed. by B. Chilton and C. A. Evans, Boston; Leiden, 2002. P. 351–371.
Malina B. J. The Palestinian Manna Tradition. The Manna Tradition in the Palestinian Targums and Its Relationship to the New Testament Writings. Leiden, 1968.
Marcus J. Mark 1–8. A New Translation with Introduction and Commentary. New Haven; London, 1999.
Martin F., Wright W. M. The Gospel of John. Grand Rapids, 2015.
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.

Metzger B. A Textual Commentary on the Greek New Testament. A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament. 3rd Edition. Stuttgart, 1971.
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. Studies in the Fourth Gospel. Grand Rapids, 1969.
Morris L. The Gospel according to John. Grand Rapids, 1971.
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.
Mowinckel 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.
Müller K. Möglichkeit und Vollzug jüdischer Kapitalgerichtsbarkeit im Prozess gegen Jesus von Nazaret // Der Prozess gegen Jesus. Historische Rückfrage und theologische Deutung. Hrsg. Von K. Kertlege. Freiburg, 1988. S. 41–83.
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 41 (1979). 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.
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.
Odeberg H. The Fourth Gospel, Interpreted in Its Relation to Contemporaneous Religious Currents in Palestine and the Hellenistic-Oriental World. Uppsala, 1929.
Okure T. The Johannine Approach to Mission. A Contextual Study of John 4:1–42. Tübingen, 1988.
Omerzu H. Der Prozess des Paulus. Eine exegetische und rechtshistorische Untersuchung der Apostelgeschichte. Berlin, 2002.
Osborne G. R. The Resurrection Narratives. A Redactional Study. Grand Rapids, 1984.
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.
Paulus H. E. G. Philologisch-kritischer und historischer Kommentar über das neue Testament. T. IV/I. Lübeck, 1804.
Perrin N. Jesus the Temple. London, 2010.
Plummer A. A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke. Edinburgh, 1922.
Puig i Tàrrech A. Jesus. P. 180.
Purvis J. D. The Fourth Gospel and the Samaritans // Novum Testamentum 17 (1975). 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 greque // Revue biblique 112 (2005). P. 596–627.
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 37, 1985.
Roth D. T. Other Friends of Jesus // 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. 127–148.
Samkutty V. J. The Samaritan Mission in Acts. London; New York, 2006.
Samuelsson G. Crucifixion in Antiquity. Tübingen, 2011.

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.
Schäfer H. Jesus in psychiatrischer Beleuchtung. Berlin, 1910.
Schnackenburg R. The Gospel according to St John. Vol. 1. Montreal, 1968; Vol. 2. New York, 1980; Vol. 3. New York, 1982.
Schneiders S. M. Touching the Risen Jesus: Mary Magdalene and Thomas the Twin in John 20 // The Resurrection of Jesus in the Gospel of John / Ed. by C. R. Koester and R. Bieringer. Tübingen, 2008. P. 153–176.
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.
Schürmann H. Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament. Düsseldorf, 1970.
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.
Seim T. K. Roles of Women in the Gospel of John // Aspects of the Johannine Literature. Papers Presented at a Conference of Scandinavian New Testament Exegetes at Uppsala, June 16–20, 1986 / Ed. by L. Hartman and B. Olsson. Uppsala, 1986.
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.
Swete H. B. The Gospel according to St Mark. London, 1898.
Taylor V. The Person of Christ in New Testament Teaching. London; Melbourne; Toronto; New York, 1966.
Taylor W. M. Peter the Apostle. New York, 1876.
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 120. 1963. P. 300–308.
Thatcher T. Greater than Ceasar. Christology and Empire in the Fourth Gospel. Minneapolis, 2009.

Theissen G. The Gospels in Context: Social and Political History in the Synoptic Tradition. Minneapolis, 1991.
Thomas J. Ch. Footwashing in John 13 and the Johannine Community. Sheffield, 1991.
Thompson M. M. The Raising of Lazarus in John 11: A Theological Reading // The Gospel of John and Christian Theology / Ed. by R. Bauckham and C. Mosser. Grand Rapids; Cambridge, 2008.
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.
Van Belle G. 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.
Vermes G. Jesus. Nativity – Passion – Resurrection. London, 2008.
Von Wahlde U. C. "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.
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.
Walker W. O. Mary and Martha in the Third and Fourth Gospels // Resourcing New Testament Studies. Literary, Historical, and Theological Essays in Honor of David L. Dungan / Ed. by A. J. McNicol, D. B. Peabody, J. S. Subramanian. New York; London, 2009. P. 123–135.
Walker W. O. The Lord's Prayer in Matthew and John (Matt 6:9–13 and Jn 17) // New Testament Studies 28 (1982). P. 237–256.
Weren W. Windows on Jesus. Methods in Gospel Exegesis. Harrisburg, PA, 1999.
Westcott B. F. The Gospel according to St. John. Grand Rapids, 1973.
Wilkinson Duran N. The Power of Disorder. Ritual Elements in Mark's Passion Narrative. London; New York, 2008.
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.

Winter P. On the Trial of Jesus. 2nd ed. Berlin, 1974.
Witherington B. John's Wisdom. A Commentary on the Fourth Gospel. Louisville, 1995.
Young B. H. Jesus the Jewish Theologian. Peabody, 1995.
Zahn T. Das Evangelium des Johannes. Leipzig, 1908.
Zimmerman R. Narrative Hermeneutics of John 11: Learning with Lazarus How to Understand Death, Life, and Resurrection // The Resurrection of Jesus in the Gospel of John / Ed. by C. R. Koester and R. Bieringer. Tübingen, 2008. P. 75–101.
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.

Митрополит Иларион (Алфеев)

ЕВАНГЕЛИЕ ОТ ИОАННА

Исторический и богословский комментарий

Координация проекта	Иеромонах Иоанн (Копейкин), И.А. Парфёнов
Выпускающий редактор	С.Б. Павлищева
Верстка	Н.С. Якубени
Корректор	Т.М. Миняева

Подписано в печать 00.00.2018 г.
Формат 60x90/16. Объем 40 п.л. Печать офсетная.
Тираж 3000 экз.

ООО «РК Галерия»
127016, Москва, ул. 2-я Ямская, д. 2, оф. 404
Тел.: +7 (499) 672-03-62
E-mail: info@galeria.ru

По вопросам приобретения издания просьба обращаться по адресу:
Издательский дом «Познание»
115035, Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 5
Тел.: +7 (495) 721-80-22
E-mail: textbook@doctorantura.ru