

✠☩  
МИТРОПОЛИТ  
ИЛАРИОН (АЛФЕЕВ)

# ЕВАНГЕЛИЕ ОТ ИОАННА

ИСТОРИЧЕСКИЙ  
И БОГОСЛОВСКИЙ  
КОММЕНТАРИЙ



# **Иларион (Алфеев)**

# **Евангелие от Иоанна.**

# **Исторический и**

# **богословский комментарий**

*Текст предоставлен правообладателем*

*[http://www.litres.ru/pages/biblio\\_book/?art=64654442](http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=64654442)*

*Евангелие от Иоанна. Исторический и богословский комментарий. / Иларион (Алфеев), митр.: Познание; Москва; 2018  
ISBN 978-5-906960-31-3*

## **Аннотация**

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.

*В формате PDF A4 сохранен издательский макет.*

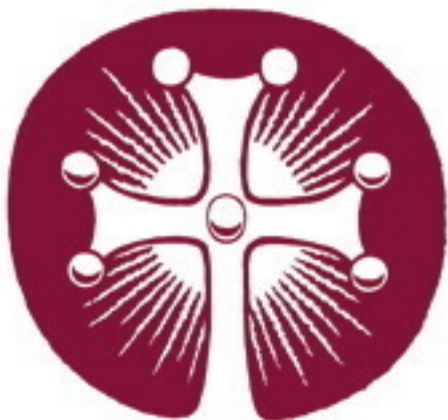
# Содержание

Предисловие	7
Введение	11
1. Автор четвертого Евангелия	11
2. Основные особенности Евангелия от Иоанна	23
3. Место Евангелия от Иоанна в корпусе Иоанновых писаний	33
Глава 1	36
1. Пролог	36
2. Иоанн Креститель свидетельствует о себе самом	87
3. Иоанн Креститель свидетельствует об Иисусе	100
4. Два ученика Крестителя следуют за Иисусом	106
5. Первая встреча Иисуса с Петром	108
6. Филипп и Нафанаил	114
Глава 2	118
1. Брак в Кане Галилейской	118
2. Изгнание торгующих из храма	141
3. Многие веруют в Иисуса, но Он не вверяет Себя им	170
Конец ознакомительного фрагмента.	173

**Митрополит  
Иларион (Алфеев)  
Евангелие от Иоанна.  
Исторический и**

**богословский комментарий**

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



ПОЗНАНИЕ

© Издательский дом «Познание», 2018

© ООО «РК Галерея», оформление, 2018

# 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 (вечера 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 многие 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 Пут-

ника, 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 самостоятельным 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<sup>1</sup>. 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;

---

<sup>1</sup> 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.

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)<sup>2</sup>.

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, 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»<sup>3</sup>. Эта

---

<sup>2</sup> Во всех цитатах курсив наш. – М. И.

<sup>3</sup> Nicol W. The Semeia in the Fourth Gospel. P. 136. См. также: Taylor V. The Person of Christ in New Testament Teaching. P. 101–102.

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

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

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 геро-

---

<sup>4</sup> *Евсевий*. Церковная история 3, 23, 7–13. С. 101–102

ев. 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, «которого 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 Иринея Лионский: «Потом Иоанн, ученик Господа, возлежавший на Его груди, также издал Евангелие во время пребывания своего в Ефесе Азийском»<sup>5</sup>. 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, когда Иисус приходил в Иерусалим<sup>6</sup>. В подтвер-

---

<sup>5</sup> *Иринея Лионский*. Против ересей 3, 1, 1 (SC 211, 24). Рус. пер. С. 220.

<sup>6</sup> 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*

ждение 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<sup>7</sup>.

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 из-

---

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.

<sup>7</sup> См.: *Бокэм Р. Иисус глазами очевидцев*. С. 438—492.

вестных 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, дожидаясь, 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 ак-

цент 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 присутствуют 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»<sup>8</sup>. 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

---

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

общинной<sup>9</sup>. Для этой-то общины и был составлен богословский текст, адаптировавший образ исторического Иисуса к ее конкретным пастырским нуждам. Иными словами, автор Евангелия якобы вложил в уста Иисуса то, что считал полезным для своей общины, а не то, что Иисус говорил в действительности. Об ошибочности и порочности такого подхода сегодня говорят многие ученые<sup>10</sup>.

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 исследовате-

---

<sup>9</sup> 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.

<sup>10</sup> См., в частности: *Kostenberger 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.

лей 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. Евангелие 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<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Во втором случае, впрочем, Иоанн употребляет выражение «праздник иудейский», которое не обязательно должно означать Пасху, но может означать также Пятидесятницу или Суккот – праздник поставления кушей (ср. употребление этого выражения в Ин. 7:2, где оно указывает на праздник кушей). Однако цер-

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<sup>12</sup>. 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 слов, которые многократно повторяются<sup>13</sup>. В качестве

---

ковная традиция прочно закрепила за выражением «праздник Иудейский» в Ин. 5:1 значение «праздника Пасхи».

<sup>12</sup> *Bauckham R.* The Testimony of the Beloved Disciple. P. 197.

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

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 под-

линную 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 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 Еванге-

лие 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 ниче-

го 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: а) В начале было Слово; б) и Слово было у Бога; а) и Слово Было Бог. Или: а) Оно было в начале у Бога; б) всё чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть; с) в Нем была жизнь, и жизнь была Свет человеков; б) и Свет во тьме светит; а) и тьма не объяла его.

Хиазмы можно усмотреть и в более крупных структурах: отдельных отрывках, главах и даже в целом Евангелии<sup>14</sup>. 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 харак-

---

<sup>14</sup> Подробнее см. в: *Брек Дж., прот.* Хиазм в Священном Писании.

терно для Иоанна.

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

Относительно времени появления Евангелия от Иоанна существуют разные гипотезы. И древняя церковная традиция, 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<sup>17</sup>.

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 ма-

---

<sup>15</sup> *Иринея Лионский*. Против ересей 3, 1, 1 (SC 211, 22–24). Рус. пер. С. 220.

<sup>16</sup> *Brown R. E.* An Introduction to the Gospel of John. P 202–206.

<sup>17</sup> *Robinson J. A.* The Priority of John.

териала 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»<sup>18</sup>.

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 позднему 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, а лишь перегруппировку материала, автором которого был Евангелист Иоанн.

Кроме того, несостыковки на поверку могут оказаться

---

<sup>18</sup> *Brown R. E. The Gospel according to John (I–XII). P. XXXIV–XXXIX.*

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

четырёх главах Евангелия от Иоанна, посвященных четырем разным событиям: беседе Иисуса с Никодимом (Ин. 3), беседе с самарянянкой (Ин. 4), исцелению расслабленного у Овчей купели (Ин. 5) и посещению Иисусом Иерусалима в праздник Кушчей (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»<sup>19</sup>. Понятие «тайны» имеет важное значение для осмысления пророческих писаний

---

<sup>19</sup> Ashton J. Understanding the Fourth Gospel. P. 310.

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, возведена 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<sup>20</sup>. Читатель тоже лишь под конец евангельской драмы узнает то, что лаконично выражено римским сотником: «Воистину Он был Сын Божий» (Мф. 27:54). Постепенно через человеческие черты Иисуса из Назарета проступает лик Бога воплотившегося, но окончательным подтверждением божественности Иисуса является Его воскресение. В Евангелии от Иоанна, напротив, уже в прологе об Иисусе говорится как о Слове, Которое изначально было Богом, и в последующем повествовании эта истина раскрывается через серию эпизодов из жизни Иисуса и через Его поучения, адресованные ученикам, иудеям и народу.

---

<sup>20</sup> Behr J. *The Apocalypse of the Cross*. P 322.

# Глава 1



## 1. Пролог

<sup>1</sup>В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог.

<sup>2</sup>Оно было в начале у Бога.

<sup>3</sup>Всё чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть.

<sup>4</sup>В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков.

<sup>5</sup>И свет во тьме светит, и тьма не объяла его.

<sup>6</sup>Был человек, посланный от Бога; имя ему Иоанн. <sup>7</sup>Он пришел для свидетельства, чтобы свидетельствовать о Свете, дабы все уверовали чрез него. <sup>8</sup>Он не был свет, но *был послан*, чтобы свидетельствовать о Свете.

<sup>9</sup>Был Свет истинный, Который просвещает всякого

человека, приходящего в мир. <sup>10</sup>В мире был, и мир чрез Него начал быть, и мир Его не познал. <sup>11</sup>Пришел к своим, и свои Его не приняли.

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

<sup>14</sup>И Слово стало плотию, и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца.

<sup>15</sup>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.

<sup>16</sup>И от полноты Его все мы приняли и благодать на благодать, <sup>17</sup>ибо закон дан чрез Моисея; благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа.

<sup>18</sup>Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недрех 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<sup>21</sup>. Гипотеза вызвала справедливую критику ученых, убедительно доказавших, что «дохристианский характер гимна более чем проблематичен, его арамейское происхождение невероятно»<sup>22</sup>.

Тем не менее мнение Бультмана о том, что пролог Евангелия от Иоанна представляет собой «произведение культоволитургической поэзии»<sup>23</sup>, 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<sup>24</sup>.

---

<sup>21</sup> *Bultmann R.* Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannevangelium.

<sup>22</sup> *Kasemann E.* New Testament Questions of Today. P. 150.

<sup>23</sup> *Bultmann R.* The Gospel of John. P. 14.

<sup>24</sup> 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.

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 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 вычленив в Евангелии или в его прологе те или иные редакционные пласты, объявив отдельные слова или фразы восходящими к некоему гипотетическому первоисточнику, а другие – добавками, сделанными рукой позднейших редакторов, являются произвольными, зависящими не столько от объективных факторов, сколько от субъективных взглядов, вкусов и предпочтений того или иного ученого<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> 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 переинтерпретируются 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

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<sup>26</sup>.

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

---

«реконструкция» базируется на измышлениях Бультмана, не имеющих никаких подтверждений ни в рукописной традиции, ни в каких-либо иных источниках.

<sup>26</sup> 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 (гностицистические и герметические параллели), 114–134 (таргумы и мидраши).

ривается 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»<sup>27</sup>. 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

---

<sup>27</sup> Hengel M. The Prologue of the Gospel of John. P. 283.

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<sup>28</sup>, имеет тематическое и терминологическое сходство с прологом Послания к Евреям, которое церковная традиция приписывает Павлу:

Бог, многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках, в последние дни сии говорил нам в Сыне, Которого поставил наследником всего, чрез Которого и веки сотворил. Сей, будучи сияние славы и образ ипостаси Его и держа 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 преевечного 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.

---

<sup>28</sup> См., например: *Calme P. Th. L'Évangile 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.

Определенное тематическое созвучие наблюдается между прологом Евангелия от Иоанна и христологическим гимном из Послания апостола Павла к Филиппийцам<sup>29</sup>. И в том, и в другом тексте утверждается онтологическое равенство между Сыном Божиим и Богом Отцом: согласно Иоанну, Слово было «в начале», было у Бога и было Богом; согласно Павлу, Сын, «будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу». Иоанн говорит о том, что Слово «стало плотью», Павел – о том, что Сын Божий «уничжил 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:

---

<sup>29</sup> *Brown K 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 преизобилывать благодать, дабы, как грех царствовал к смерти, так и благодать воцарилась через праведность к жизни вечной Иисусом Христом, Господом нашими» (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» (αμαρτία) 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 ми-

ром Его возлюбленного Сына<sup>30</sup>; на сопротивление мира тому откровению, которое Бог послал ему через Иисуса<sup>31</sup>; на неспособность мира увидеть истинную идентичность Иисуса<sup>32</sup>. Пришествие в мир Иисуса выявляет присутствие в нем греха как активной силы, сопротивляющейся силе Божией. «Если бы Я не сотворил между ними дел, каких никто другой не делал, то не имели бы греха; а теперь и видели, и возненавидели и Меня и Отца Моего» (Ин. 15:24). Учение апостола Павла о том, что «грех не вменяется, когда нет закона» (Рим. 5:13), созвучно этим словам из последней беседы Иисуса с учениками.

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

---

<sup>30</sup> *Hasitschka M.* Befreiung von Sunde nach dem Johannesevangelium. S. 167.

<sup>31</sup> *Metzner R.* Das Verstandnis der Sunde im Johannesevangelium. S. 354.

<sup>32</sup> *Zumstein J.* Kreative Erinnerung. S. 98—100.

тыре 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 «историче-

ский 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 интерпре-

тации 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 бла-

гой 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»<sup>33</sup>. 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 предугадывает 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,

---

<sup>33</sup> *Templeton D. A. The New Testament as True Fiction. P. 171.*

слепорожденный, Марфа, Фома) обретают веру и исповедуют ее словами, близкими к прологу; другие же отрицают то, что уже было сказано в прологе<sup>34</sup>.

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.

### *«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.

---

<sup>34</sup> Николай (Сахаров), иером. Евангелие от Иоанна. Структура и содержание. С. 711.

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 εἶμι («быть»), употребленный шесть раз в прошедшем времени, указывает здесь на вечное – вневременное или до-временное – бытие<sup>35</sup>. Трижды употребленный глагол γίνωμαι («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 (καί ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν), и Слово было Богом (καί θεὸς ἦν ὁ Λόγος)». Предлог πρὸς («к») указывает не столько на принадлежность, сколько на направление движения, потому выражение πρὸς τὸν θεόν скорее означает «к Богу», чем «у Бога». Оно показывает на изначальную, предвечную обращенность Сло-

---

<sup>35</sup> См.: Bernard J. H. A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John. Vol. 1. P. 2.

ва Божия к Своему источнику – Богу. Фраза «Оно было в начале у Бога» является смысловым повтором, замыкающим первое богословское утверждение Иоанна: Слово Божие изначально было у Бога,

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

---

<sup>36</sup> *Borgen P.* Philo, John and Paul. P. 76–80. Ср.: *Borgen P.* Logos Was the True Light. P 109–113.

<sup>37</sup> *Evans C. A.* Word and Glory. P 78.

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 (φάινειν) на землю	5. И свет во тьме светит (φάινει)
24. И сказал Бог: да произведет земля душу живую (ζῶσαν)	4. В Нем была жизнь (ζωή)
26. И сказал Бог: сотворим человека (άνθρωπων) по образу Нашему и по подобию Нашему	4. И жизнь была свет человеков (άνθρώπων)
27. И сотворил Бог человека (άνθρωπον) по образу Своему	9. Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека (άνθρωπον), грядущего в мир

Как видим, общий терминологический набор включает такие понятия, как ἀρχη (начало), θεός (Бог), φως (свет), σκοτс^(тьма), άνθρωπος (человек), ζωη (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 начина-

ет 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<sup>38</sup>.

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

---

<sup>38</sup> Hengel M. The Prologue of the Gospel of John. P. 276.

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

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

В учении Филона доминирует стоическая концепция Логоса как разумного начала, лежащего в основании всего мироустройства<sup>39</sup>. В трактате «О сотворении мира» Логос представлен как умопостигаемый мир – тот образец, по которому Бог создавал мир материальный<sup>40</sup>. 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 запечат-

---

<sup>39</sup> Cullmann O. The Christology of the New Testament. P. 256.

<sup>40</sup> Филон Александрийский. О сотворении мира 25 (Opera. Vol. 1. P. 7–8).

лен в душе его создателя, точно так же и мир, составленный из идей, не может иметь никакого другого места, кроме божественного Логоса, упорядочившего это»<sup>41</sup>. Филон называет мир «младшим сыном Бога», в отличие от Логоса, «старшего» сына<sup>42</sup>. 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»<sup>43</sup>. Логос – это «первообраз» (παράδειγμα) человеческого ума и «отражение» (ἀντικείμενον) Творца<sup>44</sup>, то есть он, «сам будучи отражением Бога, в свою очередь служит первообразом для человека»<sup>45</sup>. Логос также называется «первородным сыном»<sup>46</sup> и «вторым богом» (δεύτερος θεός)<sup>47</sup>. По словам Филона, Логос является «богом нас, несовершенных»<sup>48</sup>.

Смысловое и даже вербальное сходство некоторых формулировок Филона и Иоанна Богослова давно замечено уче-

---

<sup>41</sup> Там же. 20 (Opera. Vol. 1. P 6).

<sup>42</sup> *Он же*. О том, что Бог неизменяем 31 (Opera. Vol. 2. P 63).

<sup>43</sup> *Он же*. О смешении языков 63 (Opera. Vol. 2. P. 241).

<sup>44</sup> *Он же*. О том, кто наследует Божественное 231–232 (Opera. Vol. 3. P 52).

<sup>45</sup> *Муретов М. Д.* Учение о Логосе. С. 388.

<sup>46</sup> *Филон Александрийский*. О сельском хозяйстве 12 (Opera. Vol. 2. P. 106).

<sup>47</sup> *Филон Александрийский*. Вопросы на книгу Бытия 2, 62 (Les œuvres complètes. T. 33); *Он же*. Фрагменты (Opera Omnia. Vol. 5. P 175).

<sup>48</sup> *Он же*. Аллегории законов, III, 207 (Opera. Vol. 1. P. 159).

ными. 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<sup>49</sup>.

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 Бо-

---

<sup>49</sup> *Dodd C. H. The Interpretation of the Fourth Gospel. P. 73.*

жий. 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 богочеловеческая природа; 4) Логос как универсальный искупитель мира, первосвященник, ходатай и молитвенник, непрестанно предстоящий перед престолом Божиим. Ученый приходит к выводу о том, что, несмотря на внешнее сходство, идеи Филона скорее созвучны некоторым раннехристианским ересям (в частности евионитству и докетизму), чем собственно христианству<sup>50</sup>.

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<sup>51</sup>. По словам Филона, «Бог есть свет... и не только свет, но и архетип всякого другого света, даже старейший и высший всякого архетипа»<sup>52</sup>. Греческий писатель называет Бога «вечным источником жизни»<sup>53</sup>, а божественный Логос – «источником премудрости»<sup>54</sup>. Земля, вода, воздух, огонь, растения и животные, согласно Филону, «ведомы согласно правде и закону Богом, Пастырем и

---

<sup>50</sup> Муретов М. Д. Учение о Логосе. С. 339–440, 443.

<sup>51</sup> Dodd C. H. The Interpretation of the Fourth Gospel. P. 55–60.

<sup>52</sup> Филон Александрийский. О сновидениях 1. 75 (Opera. Vol. 3. P 221).

<sup>53</sup> Он же. О бегстве и обретении 198–199 (Opera. Vol. 3. P 152).

<sup>54</sup> Там же 97 (Opera. Vol. 3. P. 131).

Царем, Который поставил над [ними] Своего истинного Логоса и первородного сына, принявшего заботу об этом священном стаде, словно некий наместник великого царя»<sup>55</sup>.

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<sup>56</sup>. 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<sup>57</sup>, которое Филон подробно комментирует. Все образы, используемые Филоном, заимствованы им из Ветхого Завета; для автора четвертого Евангелия, как и для Самого Иисуса, Ветхий Завет также является первоисточником, к которому он постоянно обращается.

Истоки учения Иоанна о Логосе можно найти в ветхозаветной традиции, а именно, в упоминаниях о Слове Божием у пророков, в псалмах, в исторических и учительных книгах Библии. Согласно Ветхому Завету, Слово Господа пребывает вечно (Ис. 40:8), оно навеки утверждено на небесах (Пс. 118:89). Оно является той силой, посредством которой Бог управляет природой и всем мирозданием: «Посылает слово

---

<sup>55</sup> *Он же*. О сельском хозяйстве 51 (Opera. Vol. 2. P 105–106).

<sup>56</sup> Ср.: Keener C. S. The Gospel of John. Vol. 1. P. 343–347.

<sup>57</sup> Evans C. A. Word and Glory. P 112–113.

Свое на землю; быстро течет слово Его; дает снег, как волну; сыпет иней, как пепел; бросает град Свой кусками; перед морозом Его кто устоит? Пошлет слово Свое, и 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<sup>58</sup>. На эту связь обращают внимание многие

---

<sup>58</sup> Под «литературой Премудрости» понимаются семь библейских книг: Иова,

исследователи<sup>59</sup>. Иногда Премудрость описывается в Библии как одно из качеств Бога: «у Него премудрость и сила, Его совет и разум» (Иов 12:13), «у Него могущество и премудрость» (Иов 12:16), «дивны судьбы Его, велика премудрость Его» (Ис. 28:29). Однако в трех библейских книгах – Притчей Соломоновых, Премудрости Соломона и Премудрости Иисуса, сына Сирахова – Премудрость предстает как сила Божия, наделенная чертами живого духовного существа:

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

---

Псалтирь, Притчи Соломоновы, Экклезиаст, Песнь Песней, Премудрость Соломона и Премудрость Иисуса сына Сирахова (последние две не включены в еврейский канон).

<sup>59</sup> 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.

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» (ο ὑέγυονεν) 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 жиз-

нию (ο γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν)». Такому пониманию следовали некоторые древние толкователи<sup>60</sup>. 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»<sup>61</sup>.

«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 лицом Божиим во свете живых» (Пс. 55:14); «Вот, всё это делает Бог два-три раза с человеком, чтобы отвести душу его

---

<sup>60</sup> Ashton J. Understanding the Fourth Gospel. P. 152; Aland K. Synopsi quattuor Evangeliorum. P. 1.

<sup>61</sup> Иоанн Златоуст. Толкование на Евангелие от Иоанна 5, 1 (PG 59, 53). Рус. пер. С. 43.

от могилы и просветить его светом живых» (Иов. 33:29–30).

Жизнь – одно из ключевых понятий Иоанновского корпуса. В Евангелии от Иоанна Иисус говорит о Своем Отце как источнике жизни и о Самом Себе как источнике жизни: «Ибо, как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе» (Ин. 5:26). О Себе Он также говорит: «Я пришел для того, чтобы имели жизнь и имели с избытком» (Ин. 10:10). Под жизнью здесь понимается то, что во многих других случаях в Евангелиях обозначается понятием «жизнь вечная». Это не просто жизнь в ее временном, земном измерении: это то вечное бытие, для которого Бог создал людей. «Жизнь вечная» на языке Евангелий синонимична «Царству Небесному». Сын Божий, как и Бог Отец, является источником жизни: Он дает жизнь верующим в Него (Ин. 10:28). Своим ученикам Иисус говорит: «Я есмь воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет. И всякий, живущий и верующий в Меня, не умрет вовек» (Ин. 11:25–26). Приобщение к жизни и избавление от смерти ставится здесь в прямую зависимость от веры в Иисуса как Сына Божия.

В словах «и тьма не объяла его» тьма выступает не просто как отсутствие света, но как «агрессивная сила, которая противостоит свету и стремится одолеть его. Тем не менее свет животворной силы Божией не подавляется тьмой»<sup>62</sup>.

В четвертом и пятом стихах пролога повествование из

---

<sup>62</sup> *Painter J. The Light Shines in the Darkness... P. 45.*

сферы вечного бытия переходит туда, где будет разворачиваться действие евангельской истории: в мир, населенный людьми. Именно в этот мир нисходит божественный Свет, и тьма, которая некогда поглотила первого человека Адама, не поглощает его.

*«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 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, поле-

мику с теми последователями Иоанна Крестителя, которые не признали Иисуса Мессией. Ученый полагает, что некоторые из них со временем влились в секту мандеев<sup>63</sup>, 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<sup>64</sup>. Гипотеза о том, что Евангелие от Иоанна содержит полемику с мандеизмом, в свое время активно обсуждалась в научной литературе<sup>65</sup>. 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

---

<sup>63</sup> 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 сохранились только в Ираке.

<sup>64</sup> См.: *Cullmann O.* The Christology of the New Testament. P. 28.

<sup>65</sup> См.: *Dodd C. H.* The Interpretation of the Fourth Gospel. P 115–130.

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 к Нему»; на что Креститель ответил: «Ему должно расти, а мне умяляться» (Ин. 3:26–30); в-пятых, наконец, в словах: «Когда же узнал Иисус о дошедшем до фарисеев слухе, что Он более приобретает учеников и крестит, нежели Иоанн, – хотя Сам Иисус не крестил, а ученики Его, – то оставил Иудею и пошел опять в Галилею» (Ин. 4:1–3).

Рядом ученых было выдвинуто предположение о том, что в одной из первоначальных редакций Евангелие от Иоанна начиналось со слов «Был человек, посланный от Бога; имя ему Иоанн»<sup>66</sup>. 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

---

<sup>66</sup> См.: *Brown R. E. The Gospel according to John (I–XII)*. P. 27–28.

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).

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, объ-

единенных враждой против Него<sup>67</sup>.

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

---

<sup>67</sup> Ср.: Koester C. R. The World of Life. P. 81.

Израильским народом в его целокупности? Ответ на этот вопрос можно найти уже в тексте пролога.

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

шийся 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»<sup>68</sup>. Драма отношений Бога с народом Израильским описана на страницах Ветхого Завета, где Бог предстает в образе ревнивого мужа (Исх. 34:14; 20:5; Ис. 54:5), а народ – в образе Его неверной и блудливой жены (Исх. 34:15–17; Иер. 3:6–9; Иез. 16:1—43). Но Новый Завет, и особенно Евангелие от Иоанна, выводит читателя за пределы ветхозаветной проблематики. В этом Евангелии говорится о Боге, Который возлюбил не один народ, но весь мир – и возлюбил настолько, что «отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3:16). Водораздел, таким образом, проходит не между Израильским народом и другими народами, а между уверовавшими и не уверовавшими, к какому бы народу они ни принадлежали.

---

<sup>68</sup> Johnson L. T. The Real Jesus. P. 156.

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 неверовавших 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 плотью, 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 утвер-

ждения указывают на сердцеви́нный 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»<sup>69</sup>.

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<sup>70</sup>. 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»<sup>71</sup>. В качестве примеров ученый указывает на Ин. 3:6 («Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух»), Ин. 6:63 («Дух

---

<sup>69</sup> Schnackenburg R. The Gospel according to St John. Vol. 1. P. 266.

<sup>70</sup> Grillmeier A. Christ in Christian Tradition. Vol. I. P. 31.

<sup>71</sup> Hengel M. The Prologue of the Gospel of John. P. 269.

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).

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 σκηνώω, 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 σκηνώω и ветхозаветной скинией (Исх. 25:13), которая была местом пребывания Бога среди людей<sup>72</sup>.

Термин «слава Божия», или «слава Господня» (תְּכָוָה "kabod Yahwe) нередко встречается в Ветхом Завете. В это понятие вкладывали прежде всего представление о таинственном Присутствии Божиим, являемом в зримых образах. Слава Божия явилась народу Израильскому в облаке, когда народ возроптал на Господа (Исх. 16:7—10); слава Божия сошла в виде облака на гору Синай и пребывала на ней в течение шести дней: вид славы Божией при этом описывается как «огонь 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.

<sup>72</sup> Kerr A. R. The Temple of Jesus' Body. P. 121—123.

25:22).

Слова «и мы видели славу Его» (καὶ ἑθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ) открывают длинный список мест из четвертого Евангелия, в которых используются глаголы, обозначающие видение. В общей сложности насчитывается 114 случаев употребления этих глаголов в Евангелии от Иоанна; из них глагол θεάομαι («видеть», «смотреть», «разглядывать») использован только 6 раз, βλέπω («видеть», «смотреть») – 17 раз, θεωρέω («смотреть», «наблюдать», «созерцать», «видеть») – 24 раза; чаще всего – 67 раз – используются глагол ὀράω («видеть», перен. «воспринимать», «понимать») и производные от него формы<sup>73</sup>. 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 преобразенному 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 великолепной славы принесся к Нему такой глас: Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение. И этот глас,

<sup>73</sup> Waetjen H. C. The Gospel of the Beloved Disciple. P. 129.

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

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

О значении термина «Едиnorodный» 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, которая имеет программный характер и в которой каждый термин, как мы видели, играет свою функциональную роль, не случайно. Моисей – наиболее часто упоминаемый персонаж из ветхозаветной истории на страницах четвертого Еванге-

лия<sup>74</sup>. 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

---

<sup>74</sup> 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.*

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 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»<sup>75</sup>.

Эти формулировки, на наш взгляд, лишь в некоторой степени отражают то соотношение между Моисеем и Иисусом, которое последовательно проводится через всё четвертое Евангелие<sup>76</sup>. 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

---

<sup>75</sup> *Evans C. A. Word and Glory. P 145.*

<sup>76</sup> Подробнее о Моисее в четвертом Евангелии см. в: *Harris E. Prologue and Gospel. P. 63–90.*

приходит Иисус, но не просто как очередной посланник от Бога, а как Сам Бог, Который говорит с человечеством (а не только с одним народом) без всяких посредников.

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

Моисей был служителем, Христос – Господом. Моисей был подчиненным, Христос – Царем царствующих и Господом господствующих. Моисей был человеком, Христос – Богочеловеком... Моисей был учеником, Христос – единственным Божественным Учителем, в Котором пребывала полнота мудрости. Моисей нес весть о смерти грешника, Христос нес весть о прощении, надежде и жизни. Моисею был вручен закон, Христос был полнотой благодати и истины... Моисей сошел с горы Синай с законом, осуждавшим грешников, Христос взшел на гору Голгофу ради осужденных грешников. Моисей не видел Бога, Христос был с Богом и был Богом<sup>77</sup>.

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

---

<sup>77</sup> *Reisinger E. C. The Law and the Gospel. P. 143.*

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<sup>78</sup>.

В Евангелии от Иоанна ученый видит «рассказ о полной и всеобъемлющей религиозной революции», «провозглашение новой религии»<sup>79</sup>.

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.

---

<sup>78</sup> Ashton J. The Gospel of John and Christian Origins. P. 2, 9.

<sup>79</sup> Там же P. 9.

*«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 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<sup>80</sup> и принадлежит к словарю Самого Иисуса. В беседе с самарянской 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–

---

<sup>80</sup> *Dunn J. D. G., Mackey J. P. New Testament Theology in Dialogue. P. 73.*

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 послали 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 лицом 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 с благодатью и истиной Иисус открыл людям возможность боговидения: в Его богочеловеческом ли-

ке 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»<sup>81</sup>. В первом случае речь идет о «Единородном от Отца», во втором – о «Единородном Сыне» (μονογενῆς υἱός), или «Единородном Боге» (μονογενῆς θεός). Чтение «Единородный Бог» встречается во многих древних и авторитетных рукописях<sup>82</sup>. Это чтение известно целому ряду авторов IV века<sup>83</sup>. С другой стороны, выражение «Единородный Сын» прочно вошло в литургическую традицию<sup>84</sup>. Ученое сообщество разделено во взгляде на то, какое из двух чтений было оригинальным<sup>85</sup>.

---

<sup>81</sup> О значении этого термина см.: Keener C. S. The Gospel of John. Vol. 1. P. 412–416.

<sup>82</sup> *Aland K Synopsis quattuor Evangeliorum*. P. 2.

<sup>83</sup> 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.

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

<sup>85</sup> Краткий обзор научной дискуссии по данному вопросу см. в: *Harris E. Prologue and Gospel*. P 101–105.

Термин «Едиnorodный», 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 писаний: «Любовь Божия к нам открылась в том, что Бог послал в мир Единородного Сына Своего, чтобы мы получили жизнь через Него» (1 Ин. 4:9). У других новозаветных авторов этот важнейший богословский термин не встречается.

В последующей богословской и литургической традиции христианской Церкви он займет важное место как один из основных эпитетов Сына Божия. В контексте учения о предвечном существовании Сына Божия у Бога термин «Едиnorodный» 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

<sup>19</sup>И вот свидетельство Иоанна, когда Иудеи прислали из Иерусалима священников и левитов спросить его: кто ты? <sup>20</sup>Он объявил, и не отрекся, и объявил, что я не Христос. <sup>21</sup>И спросили его: что же? ты Илия? Он сказал: нет. Пророк? Он отвечал: нет. <sup>22</sup>Сказали ему: кто же ты? чтобы нам дать ответ пославшим нас: что ты скажешь о себе самом? <sup>23</sup>Он сказал: я глас вопиющего в пустыне: исправьте путь Господу, как сказал пророк Исаия. <sup>24</sup>А посланные были из фарисеев; <sup>25</sup>И они спросили его: что же ты крестишь, если ты ни Христос, ни Илия, ни пророк? <sup>26</sup>Иоанн сказал им в ответ: я крещу в воде; но стоит среди вас Некто, Которого вы не знаете. <sup>27</sup>Он-то Идущий за мною, но Который стал впереди меня. Я недостойн развязать ремень у обуви Его. <sup>28</sup>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<sup>86</sup>. Как 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<sup>87</sup>. В прямой речи Иисуса термин появляется четыре раза

---

<sup>86</sup> См.: *Dodd C. H. Historical Tradition in the Fourth Gospel*. P. 266–267.

<sup>87</sup> 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.

(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<sup>88</sup>. При ближайшем рассмотрении, однако, оказывается, что примерно в половине случаев термин «иудеи» в авторском тексте указывает на тех, кто находится в оппозиции к Иисусу<sup>89</sup>, то есть прежде всего на религиозных лидеров Израильского народа<sup>90</sup>. Они имеют прямую связь с Иерусалимским храмом, осуществляют духовную власть над Иудеей и имеют немало последователей, в том числе в Галилее<sup>91</sup>. 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

---

<sup>88</sup> *De Jonge J. H.* The 'Jews' in the Gospel of John. P. 239.

<sup>89</sup> *Ashton J.* Understanding the Fourth Gospel. P. 68; *Thomson P. J.* If This Be from Heaven... P. 326.

<sup>90</sup> *Beutler J.* The Identity of the 'Jews' for the Readers of John. P. 230; *Reinharty A.* 'Jews' and Jews in the Fourth Gospel. P. 346.

<sup>91</sup> *Carter W.* John and Empire. P. 157–158; *Bennema C.* The Identity and Composition of *Ἰουδαίου* in the Gospel of John. P. 262; *Motyer S.* The Fourth Gospel and the Salvation of Israel. P. 106.

Иудейские») <sup>92</sup>.

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

В четвертом Евангелии термин «фарисеи» встречается 19

---

<sup>92</sup> 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 Езд. 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 ο/ Ιουδαίοι in the Gospel of John.* P. 244–245.

<sup>93</sup> 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).

раз, «первосвященники» – 10, «старейшины» – 3. Термин «книжники» не встречается ни разу, кроме рассказа о женщине, взятой в прелюбодеянии<sup>94</sup>. 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 Ἱεροσολύμων) 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» (ἀρχιερείς).

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:

---

<sup>94</sup> Об этом рассказе речь пойдет в 7-й главе настоящей книги.

«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 (ἀρχιερείς), фарисеями (Φαρισαῖοι) и начальниками (ἀρχοντες). 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<sup>95</sup>.

Очень часто термин «иудеи» в четвертом Евангелии синонимичен термину «фарисеи»: пришедший к Иисусу ночью Никодим обозначен как «человек из фарисеев» (ἄνθρωπος ἐκ τῶν Φαρισαίων), «начальник Иудейский» (ἀρχὼν 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

---

<sup>95</sup> Ashton J. Understanding the Fourth Gospel. P. 70.

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 субботного покоя (Ин. 5:16), видит в Иисусе Человека, который возомнил о Себе слишком много, ставя Себя выше Авраама (Ин. 8:58), делаая 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 литерату-

ре нередко описываются как «семейные ссоры»<sup>96</sup>, или «братские диспуты об общем наследии»<sup>97</sup>. Действительно, Иисус критиковал иудаизм не извне, а изнутри<sup>98</sup>. И Он, и Его оппоненты принадлежали к одной этнической семье, к одному «дому Израилеву». И Он, и они исповедовали строгий монотеизм. И Он, и они по-своему любили храм Иерусалимский. С чисто формальной точки зрения Иисус и Его оппоненты не были настолько далеки друг от друга, как, например, верующие от атеистов или представители монотеистических религий от язычников.

И тем не менее нельзя не увидеть натяжку в попытках некоторых современных ученых сблизить Иисуса с фарисеями, сгладить различия между ними за счет противопоставления их саддукеям или зилотам (борцам за политическую независимость Израиля от римской оккупации). Такие попытки предпринимаются, как правило, с целью освобождения Иисуса и раннего христианства, как оно отражено в Евангелиях, от обвинений в антисемитизме. В «оправдание» Иисуса и Евангелистов, особенно Иоанна, приводятся следующие аргументы: 1) жесткие обличения в адрес Израильского народа задолго до Иисуса исходили от ветхозаветных пророков; 2) Иисус и Евангелисты критикуют иудейскую тради-

---

<sup>96</sup> Ashton J. Understanding the Fourth Gospel. P. 78–96; *Он же*. The Gospel of John and Christian Origins. P. 142–143.

<sup>97</sup> Hoet H. Abraham is Our Father. P. 192–193.

<sup>98</sup> Robinson J. A. T. Twelve New Testament Studies. P. 109.

цию 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<sup>99</sup>.

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<sup>100</sup>; 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<sup>101</sup>. Но объясняется она отнюдь не ненавистью Иисуса к иудеям как народу, а упорством Его оппонентов, нежелающих принять послание, которое Отец передал им через Своего Сына. В самом начале четвертого Еванге-

---

<sup>99</sup> См., например: *Blomberg C. L. Jesus and the Gospels. Vol. 1. P 462–464.*

<sup>100</sup> *Lieu J. Anti-Judaism, the Jews, and the Worlds of the Fourth Gospel. P 168–169.*

<sup>101</sup> *Stibbe M. W. G. John's Gospel. P 115–118.*

лия утверждается, что Сын Божий «пришел к своим, и свои Его не приняли» (Ин. 1:11). И тем не менее они продолжают оставаться для Него «своими». Гневный тон Его обличений в их адрес отражает боль, которую в Нем вызывает их реакция на Его проповедь.

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

В корпусе писаний Иоанна мы не находим столь же развитого богословского осмысления роли Израильского народа в деле спасения. Однако в его понимании все главные иудейские институты (праздники, храм, Писание, закон) и все ключевые фигуры еврейской истории (Моисей, Авраам, Иаков, Давид) находят свое осуществление и исполнение в Иисусе, Который становится источником спасения не только для иудеев, но и для всех народов. Иоанн враждебен к иудеям лишь постольку, поскольку они враждебны к Иисусу<sup>102</sup>. Для Иоанна быть истинным иудеем означает быть

---

<sup>102</sup> Ср.: *Rensberger D. Anti-Judaism and the Gospel of John*. P 138–143.

христианином<sup>103</sup>. В этом – ключ к пониманию пресловутого анти-иудаизма (или «антисемитизма») четвертого Евангелия<sup>104</sup>.

Кто такие «священники и левиты» (Ἱερείς καί Λευίταις)? 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<sup>105</sup>. 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 также 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

---

<sup>103</sup> Kerr A. R. *The Temple of Jesus' Body*. P. 187.

<sup>104</sup> 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.

<sup>105</sup> 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.

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

<sup>29</sup>На другой день видит Иоанн идущего к нему Иисуса и говорит: вот Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира. <sup>30</sup>Сей есть, о Котором я сказал: за мною идет Муж, Который стал впереди меня, потому что Он был прежде меня. <sup>31</sup>Я не знал Его; но для того пришел крестить в воде, чтобы Он явлен был Израилю. <sup>32</sup>И свидетельствовал Иоанн, говоря: я видел Духа, сходящего с неба, как голубя, и пребывающего на Нем. <sup>33</sup>Я не знал Его; но Пославший меня крестить в воде сказал мне: на Кого увидишь Духа сходящего и пребывающего на Нем, Тот есть крестящийся Духом Святым. <sup>34</sup>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 происходит 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, сходявшего 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»<sup>106</sup>.

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

---

<sup>106</sup> Puig i Tarrech A. Jesus. P 294.

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 Божиим. «Агнец» – еще один важнейший христологический термин, который в четвертом Евангелии применяется к Иисусу вслед за терминами «Слово», «Свет», «Единородный». Этот термин указывает на то, что Сын Божий пришел в мир, чтобы принести себя в жертву. Его путь к Голгофе, где Он, подобно агнцу, будет заклан, начинается с прихода на Иордан к Иоанну.

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

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

7).

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

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, восклицаящих: «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

<sup>35</sup>На другой день опять стоял Иоанн и двое из учеников его. <sup>36</sup>И, увидев идущего Иисуса, сказал: вот Агнец Божий. <sup>37</sup>Услышав от него сии слова, оба ученика пошли за Иисусом. <sup>38</sup>Иисус же, обратившись и увидев их идущих, говорит им: что вам надобно? Они сказали Ему: Равви, – что значит: учитель, – где живешь? <sup>39</sup>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, что 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

<sup>40</sup>Один из двух, слышавших от Иоанна об *Иисусе* и последовавших за Ним, был Андрей, брат Симона Петра. <sup>41</sup>Он первый находит брата своего Симона и говорит ему: мы нашли Мессию, что значит: Христос; <sup>42</sup>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 Симо-

на 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<sup>107</sup>. Высказываются различные догадки относительно того, почему Иоанн, знакомый с версией Матфея, решил сдвинуть эпизод к начальному этапу служения Иисуса<sup>108</sup>. 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 (кэю кера). 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 Пётрос, не

---

<sup>107</sup> 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).

<sup>108</sup> См., например: *Blaine B. B. Peter in the Gospel of John. P. 37–39.*

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 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 Авраамом 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 последовавшие 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»<sup>109</sup>. 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»<sup>110</sup>.

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, 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

---

<sup>109</sup> *Иоанн Златоуст*. Толкование на святого Матфея-Евангелиста 14, 2 (PG 57, 219). Рус. пер. С. 143.

<sup>110</sup> *Августин*. О согласии Евангелистов 2, 17, 37 (PL 34, 1095). Рус. пер. Ч. 10. С. 97.

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<sup>111</sup>.

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

---

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

Церковь Мою» (Мф. 16:17–18)<sup>112</sup>.

---

<sup>112</sup> Там же 19, 2 (PG 59, 122). Рус. пер. С. 127–128.

## 6. Филипп и Нафанаил

<sup>43</sup>На другой день *Иисус* восхотел идти в Галилею, и находит Филиппа и говорит ему: иди за Мною. <sup>44</sup>Филипп же был из Вифсаиды, из одного города с Андреем и Петром. <sup>45</sup>Филипп находит Нафанаила и говорит ему: мы нашли Того, о Котором писали Моисей в законе и пророки, Иисуса, сына Иосифова, из Назарета. <sup>46</sup>Но Нафанаил сказал ему: из Назарета может ли быть что доброе? Филипп говорит ему: пойди и посмотри. <sup>47</sup>Иисус, увидев идущего к Нему Нафанаила, говорит о нем: вот подлинно Израильтянин, в котором нет лукавства. <sup>48</sup>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. <sup>49</sup>Нафанаил отвечал Ему: Равви! Ты Сын Божий, Ты Царь Израилев. <sup>50</sup>Иисус сказал ему в ответ: ты веришь, потому что Я тебе сказал: Я видел тебя под смоковницею; увидишь больше сего. <sup>51</sup>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 смоковницей» 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 смоковницей» 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 нигде 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<sup>113</sup>.

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 библей-

---

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

скому 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.

# Глава 2



## 1. Брак в Кане Галилейской

<sup>1</sup>На третий день был брак в Кане Галилейской, и Мать Иисуса была там. <sup>2</sup>Был также зван Иисус и ученики Его на брак. <sup>3</sup>И как недоставало вина, то Мать Иисуса говорит Ему: вина нет у них. <sup>4</sup>Иисус говорит Ей: что Мне и Тебе, Жено? еще не пришел час Мой. <sup>5</sup>Мать Его сказала слугителям: что скажет Он вам, то сделайте. <sup>6</sup>Было же тут шесть каменных водоносов, стоявших *по обычаю* очищения Иудейского, вмещавших по две или по три меры. <sup>7</sup>Иисус говорит им: наполните сосуды водою. И наполнили их до верха. <sup>8</sup>И говорит им: теперь почерпните и несите к распорядителю пира. И понесли. <sup>9</sup>Когда же распорядитель отведал воды, сделавшейся вином, – а

он не знал, откуда это вино, знали только служители, почерпавшие воду, – тогда распорядитель зовет жениха<sup>10</sup> и говорит ему: всякий человек подает сперва хорошее вино, а когда напьются, тогда худшее; а ты хорошее вино сберег доселе.

<sup>11</sup>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 Мать 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<sup>114</sup>. Другое предположение: потому что пир длился долго. Третье: потому что семья была бедной. Наиболее вероятным представляется третье предположение. Слова 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 содействовать святым их переход в бытие». Кирилл напоминает о ветхозаветном проклятии: «В болезни будешь рожать 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»<sup>115</sup>.

Чтение евангельского рассказа о чуде в Кане включено в чин венчания, совершаемый в Православной Церкви. В на-

---

<sup>114</sup> 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.

<sup>115</sup> *Кирилл Александрийский*. Комментарий на Евангелие от Иоанна 2, 1 (Vol. 1. P. 201).

чале 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 смотреии, сподобивый в Кане Галилейстей, честный показати брак Твоим пришествием: Сам ныне рабы Твоя... яже благоволил еси сочетаватися друг другу, в мире и единомыслии сохрани, честный их брак покажи, нескверное их ложе соблюди, непорочное их сожителство 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, кто не соединен узами брака, не представляет собой целого, а лишь половину... Мужчина и женщина в браке – не два человека, а один человек»<sup>116</sup>. 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»<sup>117</sup>.

---

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

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

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»<sup>118</sup>. Брачный союз, в котором Бог незримо присутствует, должен стать непрерывным 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<sup>119</sup>.

---

<sup>118</sup> Григорий Богослов. Письмо 232 (Lettres. Vol. 2. P 166). Рус. пер. Т. 2. С. 554.

<sup>119</sup> 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».

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 в церковном обиходе постепенно, в течение нескольких веков<sup>120</sup>. 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 предудеян Отцом»<sup>121</sup>. 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 пой-

---

<sup>120</sup> См. об этом: *Мейендорф Иоанн, прот.* Брак в Православии. С. 11–13, 17–18, 21–26.

<sup>121</sup> *Иринея Лионский.* Против ересей 3, 16, 7. (SC 211, 314). Рус. пер. С. 280.

дет ниже).

По словам Иоанна Златоуста, «Она хотела и гостям уго- дить, 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 Хри- стос 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 поклонять- ся Ему». Так как Она не желала повиноваться Ему, «а хоте- ла, как мать, всякий раз первенствовать, то Он так и отвечал. Иначе Он и не мог бы возвести Ее от такого уничижитель- ного представления о Нем к более возвышенному, если бы то есть Она всегда ожидала от Него почитания, как от сына, но не признала Его Господом»<sup>122</sup>.

Некоторые современные толкователи идут еще дальше и утверждают, что «в Своем ответе Матери Иисус выражает категорический протест, который с самого начала подчерки- вает Его независимость». Ее слова являются не чем иным, как «просьбой о решительном действии, просьбой, по край- ней мере имплицитной, о чуде. И именно это провоцирует жесткий по видимости ответ Иисуса»<sup>123</sup>.

И толкование Златоуста, и многие современные интерпре-

---

<sup>122</sup> *Иоанн Златоуст*. Толкование на Евангелие от Иоанна 21, 2 (PG 59, 130131). Рус. пер. Т. 8. Кн. 1. С. 138–139.

<sup>123</sup> *Ashton J.* Understanding the Fourth Gospel. P. 172.

тации 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»<sup>124</sup>.

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).

---

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

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 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 признавала 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»<sup>125</sup>. Откуда такая уверенность у Её 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 евангельском 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 толь-

---

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

ко 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<sup>126</sup>, а не Божию Матерь. Однако не следует исключать и связь между этим образом и Богородицей (о таком толковании упоминает Андрей Кесарийский<sup>127</sup>), 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 осно-

---

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

<sup>127</sup> *Андрей Кесарийский*. Толкование на Апокалипсис 11, 33 (PG 106, 320).

ваны на реальных исторических персонажах<sup>128</sup>. Сама Дева Мария в ранней Церкви воспринималась как символ Церкви. Слова псалма «Слыши, дочь, 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»<sup>129</sup>.

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 причиною 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»<sup>130</sup>.

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

---

<sup>128</sup> *Brown R. E.* The Gospel according to John (I–XII). P. 108.

<sup>129</sup> *Иустин Философ.* Диалог с Трифоном-иудеем 63 (PG 6, 621). Рус. пер. С. 237.

<sup>130</sup> *Иринея 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 отведal 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<sup>131</sup>. 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»<sup>132</sup>. Чуть позже М. Дибелиус предположил, что на историю превращения воды в вино оказал влияние языческий культ Диониса<sup>133</sup>. Р. Бультман также увязывал чудо превращения воды в вино 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<sup>134</sup>. 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 Еванге-

---

<sup>131</sup> *Paulus H. E. G. Philologisch-kritischer und historischer Kommentar über das neue Testament. T IV/L. S. 151.*

<sup>132</sup> *Schafer H. Jesus in psychiatrischer Beleuchtung.*

<sup>133</sup> *Dibelius M. Die Formgeschichte des Evangeliums. S. 98.*

<sup>134</sup> *Bultmann R. The Gospel of John. P. 118–119.*

листов-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 кон-

нотации. 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<sup>135</sup>. Не случайно и то, что в самой 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 званные 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

---

<sup>135</sup> *Jefferson L. M. Christ the Miracle Worker in Early Christian Art. P 134–137.*

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 богослужебный культ, сосредоточенный вокруг Евхаристии<sup>136</sup>. 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

---

<sup>136</sup> 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; Culpeper R. A. Anatomy of the Fourth Gospel. P. 193; Beasley-Murray G. R. John. P. 36.*

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.

*«Всякий человек подает сперва хорошее вино, а когда на-*

пьются, 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 σημεῖον («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 про-

сто 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

<sup>12</sup>После сего пришел Он в Капернаум, Сам и Матерь Его, и братья его, и ученики Его; и там пребыли немного дней.

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

<sup>22</sup>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. Одна-

ко 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<sup>137</sup>. Высказывается предположение, что в одной из первоначальных редакций Евангелия от Иоанна данный эпизод размещался там же, где он помещен у синоп-

---

<sup>137</sup> Keener C. S. The Gospel of John. Vol. I. P. 518–519.

тиков, 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<sup>138</sup>.

Другие ученые считают более вероятной датировку Иоанна<sup>139</sup>, 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<sup>140</sup>.

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

---

<sup>138</sup> *Brown R. E.* The Gospel according to John (I–XII). P 118.

<sup>139</sup> *Robinson J. A. T.* The Priority of John. P 127–131.

<sup>140</sup> *Schnackenburg R.* The Gospel according to St John. Vol. I. P 354.

с самого начала ощутить надвигающуюся катастрофу»<sup>141</sup>.

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

---

<sup>141</sup> Schnackenburg R. The Gospel according to St John. Vol. I. P. 355.

мог произносить не один раз, сходные действия Он также мог совершать неоднократно.

Такой подход последовательно применялся к Евангелию древними толкователями, в частности Иоанном Златоустом, считавшим, что изгнание торгующих из храма «произошло два раза, и притом в разное время»<sup>142</sup>. 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»<sup>143</sup>. 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<sup>144</sup>.

---

<sup>142</sup> *Иоанн Златоуст*. Толкование на святого Матфея-Евангелиста 67, 1 (PG 58, 631). Рус. пер. С. 681.

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

<sup>144</sup> *Августин*. О согласии Евангелистов 2, 67 (PL 34, 1139–1140).

«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 60 локтей<sup>145</sup> (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)<sup>146</sup>. 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

---

<sup>145</sup> Локоть – мера длины, соответствующая среднему расстоянию от кончика среднего пальца руки до изгиба локтевого сустава. Для локтя в Ветхом Завете (קֶזַיִת 'amma) принимается метрическое соответствие ок. 50 см. (KoehlerL., Baumgartner W., Stamm J. J. Hebraisches und Aramaisches Lexikon zum Alten Testament. Bd. 1. S. 60).

<sup>146</sup> По версии Септуагинты. О пропорциях Иерусалимского храма и их возможной связи с музыкальной гармонией см.: Barker. The Great High Priest. P. 274–275.

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 главным государственным символом Израиля: процветание храма свидетельствует о благополучии израильского государства; упадок и разорение соответствуют утрате могущества еврейским народом.

История храма неразрывно связана с историей израильского народа. Первый Иерусалимский храм просуществовал приблизительно с 950 по 586 год до Р. Х., когда он был сожжен вавилонским полководцем Навузарданом (4 Цар. 25:9). В течение 70 лет вавилонского плена евреи жили мечтой о восстановлении храма. К этому периоду относится видение пророка Иезекииля, которому явился муж с льняной веревкой и тростью измерения в руке: длина трости была в шесть локтей, считая один локоть «в локоть с ладонью» (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 Езд. 6:3), однако точно не известно, каким был его размер в действительности. В 167 году до Р. Х. храм был осквернен войсками Антиоха Епифана, однако в 164 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<sup>147</sup>. 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 храм представлял собой гигантский комплекс зданий, восхищавших современников своей красотой и великолепием<sup>148</sup>.

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

---

<sup>147</sup> *Magness J.* The Archaeology of the Holy Land. P. 148.

<sup>148</sup> 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.

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 уже; 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.<sup>149</sup>

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 пер-

<sup>149</sup> *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 гиацинтовогоголубой, 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 застёжки скрепляли его и в эти застёжки были вправлены красивейшие и величайшие сардониксы, на которых вырезаны были имена колен народа. На другой стороне свешивались двенадцать других камней четырьмя рядами, по три в каждом: карнеол, топаз и смарагд, карбункул, яспис и сапфир, агат, аметист и янтарь, оникс, берилл и хризолит. На каждом из этих камней стояло одно из названий колен. Голову покрывала пара, сотканная из виссона и гиацинтовогоголубой материи; ее обвивала кругом золотая диадема с надписанными священными буквами. Это были четыре согласных<sup>150</sup>. 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<sup>151</sup>.

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 непрерывно подкидывался материал горючий. Представьте себе треск, свист, шипение огня на таком жертвеннике, представьте себе почти *циклон*, образующийся над храмом. По преданию, он никогда не гас от дождя... Тут сжигали целых быков, не говоря о множестве козлов, баранов и т. д. Вообразите, какой стоял *запах* гари, сала. Порою священники ходили по щиколотку в *крови* — весь огромный двор был залит кровью. Со слабыми нервами сюда нечего было идти. В праздник кущей в 1 день приносилось 13 быков. Ветхозаветный культ принудительно устрашал своей огромностью. В поток Кедронский стекала кровь – и

---

Т. е. священный тетраграмматон – четыре согласных, при помощи которых обозначали священное имя Бога Яхве (Иегова).

<sup>151</sup> *Иосиф Флавий*. Иудейская война 5, 5, 7. С. 1116–1117.

осадком крови удобрялась вся Палестина<sup>152</sup>.

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<sup>153</sup>.

Даже если предположить, что первосвященник завысил

---

<sup>152</sup> *Флоренский Павел, свящ.* Из богословского наследия. С. 97–98. Выделено автором.

<sup>153</sup> *Иосиф Флавий.* Иудейская война 6, 9, 3. С. 1177.

цифры, или что Иосиф передал их недостаточно точно, очевидно, что количество жертв исчислялось десятками тысяч, а количество паломников, прибывавших в Иерусалим по большим праздникам, сотнями тысяч. Богослужение было грандиозным, массовым, зрелищным: великолепию внешнего и внутреннего декора храма соответствовали одежды священников; хоровое пение сопровождалось игрой на музыкальных инструментах и танцами, которые были «одним из способов выражения радости о познании Бога и исполнении Его воли»<sup>154</sup>.

Каждый Израильянин 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)<sup>155</sup>. 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)<sup>156</sup>.

---

<sup>154</sup> Charlesworth J. H. *Jesus and the Temple*. P. 148.

<sup>155</sup> Aviam M. *Reverence for Jerusalem and the Temple*. P. 123.

<sup>156</sup> Charlesworth J. H. *Introduction*. P. 3; Филон Александрийский. О промысле

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<sup>157</sup>. Э. П. Сандерс указывает на то, что, публично предрекая разрушение храма, Иисус вдохновлялся эсхатологическим ожиданием нового, небесного храма, который Бог создаст вместо старого, земного<sup>158</sup>. 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: этим он якобы бросал вызов «локализованной однозначности Иерусалимского храма», становясь «функциональным оппонентом, альтернативой и заменой» храма<sup>159</sup>. Следуя похожей логике, Н. Перрин настаивает на том, что Иисус отвергал Иерусалимский храм, «считая Себя и Свое движение не менее чем решительным воплощением эсхатологическо-

---

2, 64 (Philo. Vol. 9. P 500).

<sup>157</sup> *Trautmann N. Zeichenhafte Handlungen Jesu. S. 120–122.*

<sup>158</sup> *Sanders P. E. Jesus and Judaism. P. 75.*

<sup>159</sup> *Crossan J. D. The Historical Jesus. P. 355.*

го храма Яхве»<sup>160</sup>.

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<sup>161</sup>. 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 От-

---

<sup>160</sup> Perrin N. Jesus the Temple. P 12.

<sup>161</sup> 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.

ду – 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 жизни, что явствует из посещений Им храма, описанных в Евангелии от Иоанна. Кроме того, согласно Евангелию от Луки, обычаем Иисуса было посещать по субботам синагогу (Лк. 4:16: «вошел, по обыкновению Своему, в 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 спо-

ров 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 Божиим, желание очистить его от того, что не соответствовало величию Живущего в нем – вот какие мотивы, согласно четвертому Евангелию, двигали Иисусом, когда Он вошел в храм Иерусалимский и начал изгонять оттуда торгующих.

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»<sup>162</sup>.

При том количестве жертв, которые приносились в храме ежедневно, особенно по большим праздникам, продажа

---

<sup>162</sup> Byrne B. Life Abounding. P 60.

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 эти монеты возрастал в предпасхальные дни, когда иудеи со всех концов Палестины стекались в Иерусалим, в том числе и для того, чтобы заплатить ежегодный налог на храм, принимавшийся в шекелях<sup>163</sup>. 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<sup>164</sup>. Опрокидывая столы меновщиков и изгоняя продающих голубей, Иисус выступал против

---

<sup>163</sup> *Barker M. King of the Jews. P. 192.*

<sup>164</sup> *Charlesworth J. H. Jesus and the Temple. P. 157.*

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 (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 Божию, но одновременно и о храме как месте постоянного пребывания Бога на земле. Молитвы, которые люди будут возносить в храме, должны иметь особую силу и достигать ушей Божиих:

Поистине, Богу ли жить на земле? Небо и небо небес не вмещают Тебя, тем менее сей храм, который я построил [имени Твоему]; но призри на молитву раба

Твоего и на прошение его, Господи Боже мой; услышь воззвание и молитву, которою раб Твой умоляет Тебя ныне. Да будут очи Твои отверсты на храм сей день и ночь, на сие место, о котором Ты сказал: «Мое Имя будет там»; услышь молитву, которою будет молиться раб Твой *на месте сем*. Услышь моление раба Твоего и народа Твоего Израиля, когда они будут молиться *на месте сем*; услышь на месте обитания Твоего, на небесах, услышь и помилуй (3 Цар. 8:27–30).

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

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

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

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

При всякой молитве, при всяком 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 глав-

ным 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 Божиим является прообразом той ревности, которую являет воплотившийся Сын Божий, ко-

гда приходит в храм и изгоняет из него торговцев. Эта ревность имеет не рациональный, а эмоциональный характер: она «снедает» (κατεφάγεται), то есть всецело поглощает человека<sup>165</sup>.

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, какую властью это делаю» (Мф. 21:23–27; Мк. 11:27–33; Лк. 20:1–8). Таким образом, у синоптиков

<sup>165</sup> См.: Voorwinde S. Jesus' Emotions in the Gospels. P. 163.

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<sup>166</sup>. В храме Иерусалимском, отвечая на вопрос, каким знамением Иисус сможет доказать, что имеет власть так Себя вести, Он говорит о трех днях. Вполне естественно, что пророчество остается непонятым. Лишь после Его смерти и воскресения ученики вспомнят о том, что Он произносил эти слова, и поймут их истинный смысл.

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

Иоанн Златоуст спрашивает: почему Иисус сразу не объ-

---

<sup>166</sup> *Dodd C. H. The Interpretation of the Fourth Gospel. P. 302.*

яснил 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 разуместь 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<sup>167</sup>.

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

---

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

об Иисусе: «Вот Агнец Божий». Агнец – жертвенное животное. Одновременно агнец – символ искупления от грехов. Иоанн пишет свое Евангелие после воскресения Иисуса, когда смысл пророческого указания Крестителя на Иисуса как Агнца Божия уже в полной мере раскрыт. И событие, происшедшее в храме Иерусалимском, тоже рассматривается Иоанном через призму представления об Иисусе как Агнце Божиим, Который берет на Себя грехи мира.

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

Ибо всякий первосвященник, из человеков избираемый, для человеков поставляется на служение Богу, чтобы приносить дары и жертвы за грехи, могущий снисходить невежествующим и заблуждающим, потому что и сам обложен немощью, и посему он должен как за народ, так и за себя приносить жертвы о грехах... Отменение же прежде бывшей заповеди бывает по причине ее немощи и бесполезности... Тех священников было много, потому что смерть не допускала пребывать одному; а Сей, как пребывающий вечно, имеет и священство непреходящее, посему и может всегда спасать входящих 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

<sup>23</sup>И когда Он был в Иерусалиме на празднике Пасхи, то многие, видя чудеса, которые Он творил, уверовали во имя Его. <sup>24</sup>Но Сам Иисус не вверял Себя им, потому что знал всех <sup>25</sup>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 Гали-

леи (Ин. 4:45).

Кому не вверял Себя Иисус? Очевидно, уверовавшим в Него, о которых идет речь в предыдущем стихе. В греческом языке «верить» и «вверить» передается при помощи одного и того же глагола πιστεύω, означающего также «доверять». В Иерусалиме «многие уверовали во имя Его» (πολλοί ἐπίστευσαν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ), но Он «не вверял Себя им» (οὐκ ἐπίστευεν αὐτόν 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<sup>168</sup>.

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

---

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

# Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.