

Митрополит ИЛАРИОН (Алфеев)



ИИСУС ХРИСТОС

жизнь и учение

Книга V АГНЕЦ БОЖИЙ

Иисус Христос. Жизнь и учение

Иларион (Алфеев)

**Иисус Христос: Жизнь и
учение. Книга V. Агнец Божий**

Торговый Дом "Познание"

2019

УДК 27-317
ББК 86.37-3

(Алфеев) И.

Иисус Христос: Жизнь и учение. Книга V. Агнец Божий /
И. (Алфеев) — Торговый Дом "Познание", 2019 — (Иисус
Христос. Жизнь и учение)

ISBN 978-5-906960-69-6

Настоящая книга посвящена тому, как образ Иисуса Христа раскрывается в Евангелии от Иоанна. Как и другие евангелисты, Иоанн выступает прежде всего как свидетель тех событий, о которых говорит. В то же время это свидетельство особого рода: оно содержит не просто рассказ о событиях, но и их богословское осмысление. Уникальность четвертого Евангелия обусловлена тем, что его автор — любимый ученик Иисуса, прошедший с Ним весь путь Его общественного служения вплоть до креста и воскресения. В книге рассматриваются те части Евангелия от Иоанна, которые составляют оригинальный материал, не дублирующий синоптические Евангелия. Автор книги показывает, как на протяжении всего четвертого Евангелия раскрывается образ Иисуса Христа — Бога воплотившегося. В формате PDF А4 сохранен издательский макет.

УДК 27-317

ББК 86.37-3

ISBN 978-5-906960-69-6

© (Алфеев) И., 2019

© Торговый Дом "Познание", 2019

Содержание

Предисловие	8
Глава 1	12
1. «В начале было Слово»	17
2. «И слово стало плотию»	28
3. Пролог Евангелия от Иоанна и богословие Павла	40
4. «Вот Агнец Божий»	48
Глава 2	58
1. Иерусалимский храм	64
Конец ознакомительного фрагмента.	65

Митрополит Иларион (Алфеев)
Иисус Христос: Жизнь и
учение. Книга V. Агнец Божий



РЕКОМЕНДОВАНО К ПУБЛИКАЦИИ ИЗДАТЕЛЬСКИМ СОВЕТОМ РУССКОЙ
ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ
ИС Р 20-028-3342



© Издательский дом «Познание», 2020

© Иларион (Алфеев), митр., 2020

© Сретенский монастырь, макет, 2017



**Общечерковная
аспирантура
и докторантура**



ПОЗНАНИЕ



**Издательство
Сретенского
монастыря**

Предисловие

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴ *Nicol W* The Semeia in the Fourth Gospel. P. 136. См. также: *Taylor V.* The Person of Christ in New Testament Teaching. P. 101102.

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

⁶ Краткий обзор этих теорий см. в: *Culpepper R. A.* John, the Son of Zebedee. P. 73–84. Обзор научной дискуссии по дан-



Святые евангелисты. Я. Йорданс 1620 г

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

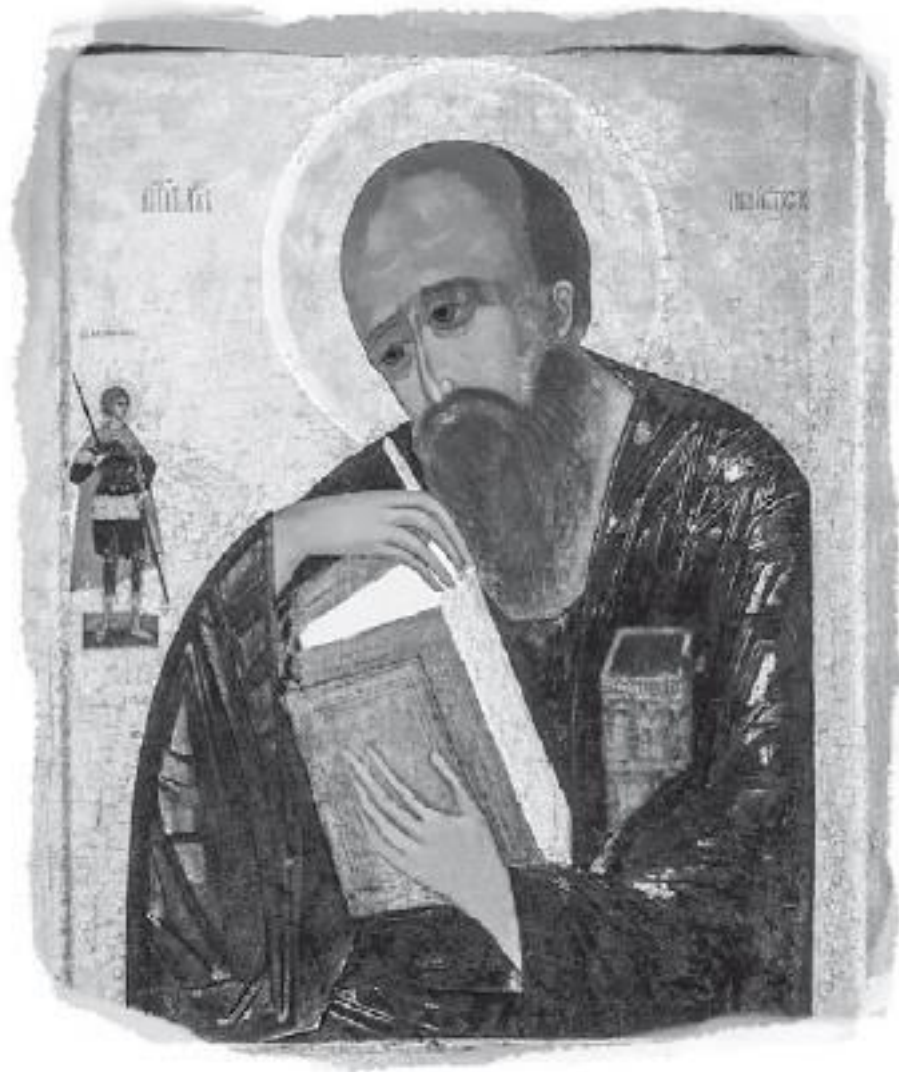
ному вопросу см. в: *Keener C. S. The Gospel of John. Vol. 1. P. 84–104.* Подробно разбирая аргументы исследователей XX в., считавших, что автором четвертого Евангелия не мог быть один из двенадцати апостолов, ученый защищает традиционную атрибуцию этого Евангелия Иоанну, сыну Зеведею. См. также: *Burge G. M. Interpreting the Gospel of John. P. 34–55.*

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

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

⁹ См., в частности: *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–*

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»).

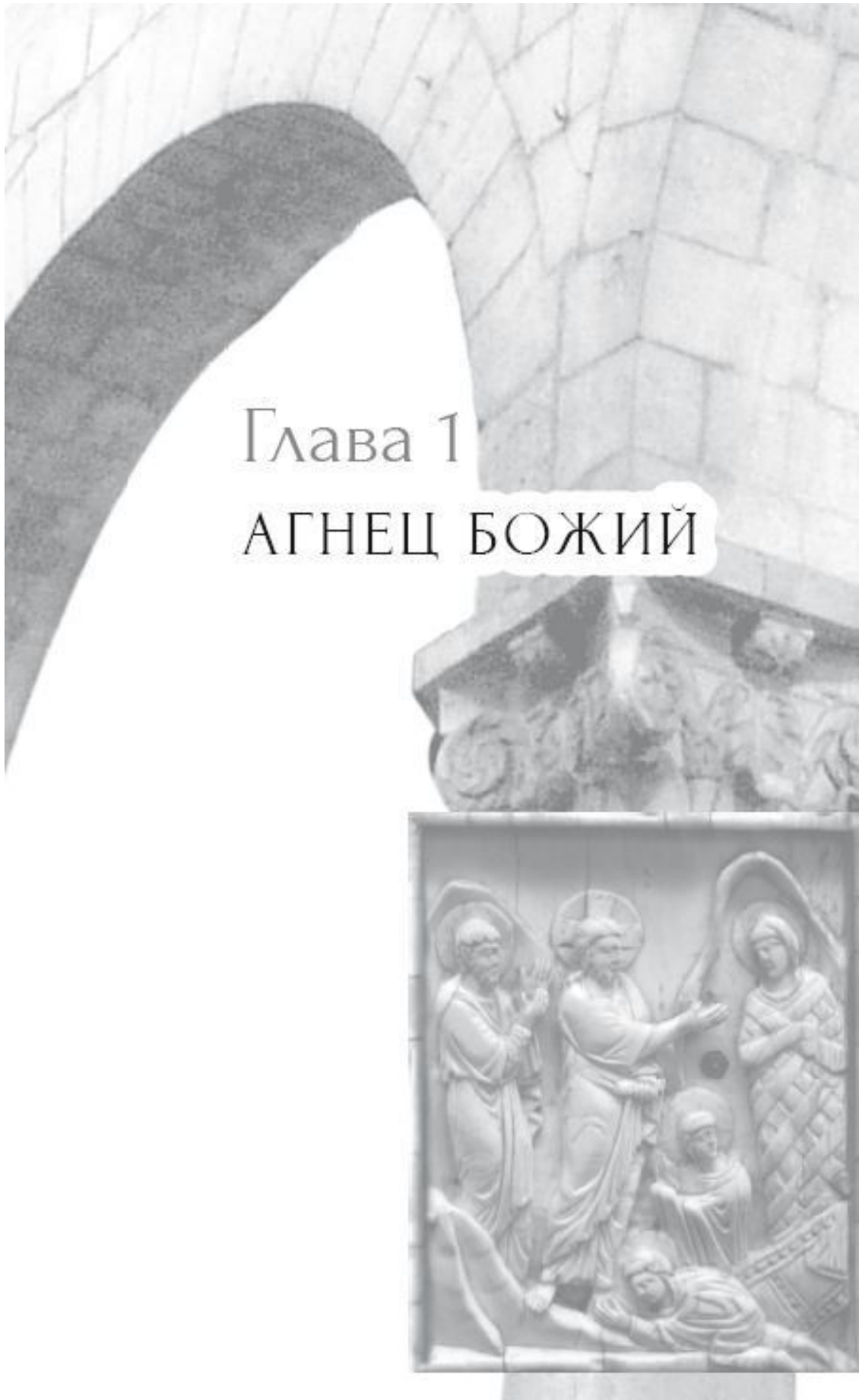


Апостол Иоанн. *Икона XVI в*

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

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

Глава 1 Агнец Божий



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



В современной научной литературе пролог Евангелия от Иоанна часто рассматривается как литургический гимн, служащий своего рода эпитафией к этому Евангелию. Это мнение восходит к Р. Бульману, 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 секты¹⁰. Гипотеза вызвала справедливую критику ученых, убедительно доказавших, что «дохристианский характер гимна более чем проблематичен, его арамейское происхождение невероятно»¹¹.

¹⁰ *Bultmann R.* Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannesevangelium.

¹¹ *Kasemann E.* New Testament Questions of Today. P. 150.



Явление Христа народу. А. А. Иванов 1837–1857 гг

И все же мнение Бультмана о том, что пролог Евангелия от Иоанна представляет собой «произведение кульново-литургической поэзии»¹², 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 Евангелие¹³. В подтверждение теории приводят довод о том, что термин «Слово», имеющий ключевое значение в прологе, более нигде в Евангелии от Иоанна не используется применительно к Иисусу. Подчеркивают, что сама поэтическая структура 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, связанного 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 ученого¹⁴.

¹² Bultmann R. The Gospel of John. P. 14.

¹³ 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.

¹⁴ Так, напр., некоторые ученые видят в основе Евангелия от Иоанна некий «доиоаннов источник», с которым сначала работал евангелист, а затем последующие редакторы. Во всем прологе принадлежащими к этому источнику объявляют лишь стихи 6–7, которые при этом 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 «антикрестительские коррективы», а последующие редакторы расширили его до его настоящего вида. См.: Fornia R. T. The Fourth Gospel and Its Predecessor. P. 15–23. Вся эта «реконструкция» базируется на

Пролог Евангелия от Иоанна представляет собой «метафизическую поэму», которая «предшествует историческому рассказу»¹⁵. Он содержит суммарное изложение того богословия, которое ляжет в основу всего Евангелия и всего корпуса писаний Иоанна, обладающего внутренней цельностью:

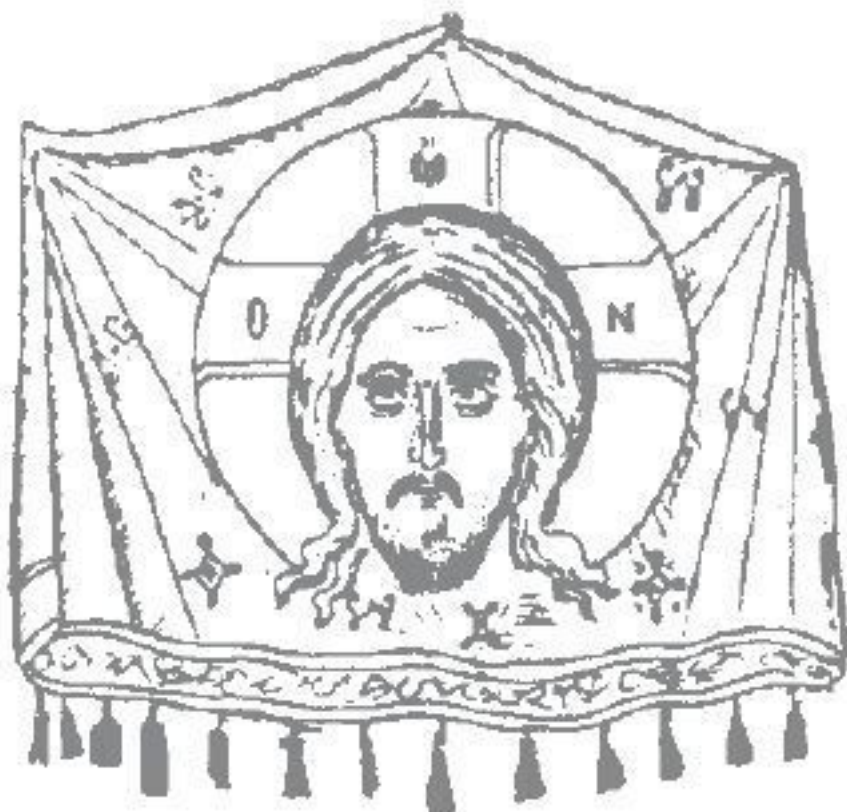
Логос, Слово Божие, сообщает разворачивающемуся действию космический масштаб и связывает [его] с ветхозаветной священной историей. Пролог предугадывает характерное для дальнейшего евангельского повествования разделение между верой и неверием (Ин. 1:10–13). Это разделение обусловлено тем, что одни люди 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, слепорожденный, Марфа, Фома) обретают веру и исповедуют ее словами, близкими к прологу; другие же отрицают то, что уже было сказано в прологе¹⁶.

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

измышлениях Бультмана, не имеющих никаких подтверждений ни в рукописной традиции, ни в каких-либо иных источниках.

¹⁵ Templeton D. A. *The New Testament as True Fiction*. P. 171.

¹⁶ Николай (Сахаров), иером. *Евангелие от Иоанна. Структура и содержание*. С. 711.



1. «В начале было Слово»



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

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

Оно было в начале у Бога.

Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть.

В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков.

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

Глагол εἶμι («быть»), употребленный шесть раз в прошедшем времени, указывает здесь на вечное – вневременное или довременное – бытие¹⁷. Трехжды употребленный глагол ἡρξάνη («начинать быть», «рождаться»), напротив, указывает на начало истории мира во времени. Этим сразу же проводится четкая онтологическая грань между вечным бытием Слова, не имеющего начала, и бытием «всего», получившего начало от Слова и имеющего временный характер.

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

Буквальный перевод первой фразы пролога звучит так: «В начале было Слово, и Слово было к Богу (καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν), и Слово было Богом (καὶ θεός ἦν ὁ λόγος)». Предлог πρὸς («к») указывает не столько на принадлежность, сколько на направление движения,

¹⁷ См.: Bernard J. H. A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John. Vol. 1. P. 2.

потому выражение *προς τον θεόν* скорее означает «к Богу», чем «у Бога». Оно показывает на изначальную, предвечную обращенность Слова Божия к Своему Источнику – Богу. Фраза *Оно было в начале у Бога* является смысловым повтором, замыкающим первое богословское утверждение Иоанна: Слово Божие изначально было у Бога, Оно не появилось в какой-то определенный момент или на каком-то этапе истории, Оно существовало всегда, неотъемлемо от Самого Бога.

Слова *В начале было Слово* (*Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος*) перекликаются с первыми словами книги Бытия: *В начале сотворил Бог небо и землю* (Быт. 1:1). Некоторые ученые считают весь пролог Евангелия от Иоанна комментарием на первые пять стихов книги Бытия¹⁸. Сравнение пролога с греческим переводом книги Бытия показывает определенное терминологическое сходство¹⁹, которое вряд ли случайно:

¹⁸ *Borgen P.* Philo, John and Paul. P. 76–80. Ср.: *Borgen P.* Logos Was the True Light. P. 109–113.

¹⁹ *Evans C. A.* Word and Glory. P. 78.

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

Как видим, общий терминологический набор включает такие понятия, как ἀρχή (начало), θεός (Бог), φῶς (свет), σκότος (тьма), ἄνθρωπος (человек), ζωή (жизнь), φαίνο (светить), γίνωμαι (быть, начинать быть, становиться). Однако если автор книги Бытия повествует о сотворении мира, ничего не говоря о том, что было до этого, то Иоанн начинает с того, что предшествовало сотворению мира: с вечного Слова, Которое было в начале у Бога и Которое было Богом. Если в книге Бытия термин «начало» относится к сотворению мира, то в Евангелии от Иоанна он указывает на вечность, предшествовавшую появлению времени.

Параллелизм между первой главой книги Бытия и прологом Евангелия от Иоанна не исчерпывается терминологическим сходством. За этим внешним сходством просматривается желание автора четвертого Евангелия напомнить читателю о том, с чего началась человеческая история. А она началась с того, что Бог сотворил человека по Своему образу и подобию, но

человек через грехопадение отпал от Божественного света, был изгнан из рая, оказался во тьме грехов и страстей. Драма человеческой истории началась с грехопадения, но в конце этой драмы Сам Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир (Ин. 1:9), принимает на Себя человеческую плоть и вступает в сражение с силами тьмы, которая не способна объять его²⁰.

Почему Иоанн по отношению к Сыну Божию употребляет термин «Слово» (λόγος), редко встречающийся у других авторов? В аналогичном значении мы находим его только в прологе Евангелия от Луки, где говорится об *очевидцах и служителях Слова* (Лк. 1:2). В апостольских посланиях, за исключением Иоанна, этот термин чаще относится к Священному Писанию Ветхого Завета (например, Еф. 6:17) или учению Иисуса (Кол. 3:16) и лишь в редких случаях может быть истолкован как указывающий на Самого Иисуса, Сына Божия. Один из таких возможных случаев – Второе послание Петра, где говорится о том, что *вначале Словом Божиим небеса и земля составлены из воды и водою... А нынешние небеса и земля, содержимые тем же Словом, сберегаются огню на день суда и погибели нечестивых человеков* (2 Пет. 3:5, 7).

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.

²⁰ Hengel M. The Prologue of the Gospel of John. P. 276.



Филон Александрийский. Гравюра XIX в

В учении Филона доминирует стоическая концепция Логоса как разумного начала, лежащего в основании всего мироустройства²¹. В трактате «О сотворении мира» Логос представлен как умопостигаемый мир – тот образец, по которому Бог создавал мир материальный²². Согласно Филону, Логос – та сила, которая придает порядок и стройность хаотичному миру идей: «Подобно тому как образ града, созданный в уме зодчего, не имеет какого-либо места вовне, но запечатлен в душе его создателя, точно так же и мир, составленный из идей, не может иметь никакого другого места, кроме Божественного Логоса, упорядочившего это»²³. Филон называет мир младшим сыном Бога, в отличие от Логоса, старшего сына²⁴. 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»²⁵. Логос – это «первообраз» (παράδειγμα) челове-

²¹ Cullmann O. The Christology of the New Testament. P. 256.

²² Филон Александрийский. О сотворении мира. 25 (Opera. Vol. 1. P. 7–8).

²³ Там же. 20 (Opera. Vol. 1. P. 6).

²⁴ Его же. О том, что Бог неизменяем. 31 (Opera. Vol. 2. P. 63).

²⁵ Его же. О смешении языков. 63 (Opera. Vol. 2. P. 241).

ского ума и «отражение» (ἀντικρίσιμα) Творца²⁶, то есть он, «сам будучи отражением Бога, в свою очередь служит первообразом для человека»²⁷. Логос также называется первородным сыном²⁸ и вторым богом (δεύτερος θεός)²⁹. По словам Филона, Логос является «богом нас, несовершенных»³⁰.

Смысловое и даже вербальное сходство некоторых формулировок Филона и Иоанна Богослова давно замечено учеными. В 1955 году на него обратил внимание крупнейший английский исследователь Нового Завета Ч. Додд (1884–1973). В своем фундаментальном труде «Интерпретация четвертого Евангелия» он указал на то, что в этом Евангелии «присутствует целый ряд идей, имеющих замечательное сходство с идеями эллинистического иудаизма, представленного в трудах Филона». Однако идеи эти развиты по-иному:

Логос, который у Филона никогда не является личным, за исключением серии неустойчивых метафор, в Евангелии представлен как личность, находящаяся в личных взаимоотношениях как с Богом, так и с людьми, и имеющая свое место в истории... Логос Филона никогда не является объектом веры и любви. Воплощенный Логос четвертого Евангелия – одновременно любящий и любимый: любить Его и верить в Него – в этом заключается суть того богопознания, которое дает вечную жизнь³¹.

За семьдесят лет до Додда всестороннее исследование связи между Филоном и Евангелием от Иоанна сделал профессор Московской духовной академии М. Д. Муретов (1851–1917). В своем труде, увидевшем свет в 1885 году и оставшемся незамеченным на Западе (как это часто бывало с трудами русских ученых), Муретов подчеркивает, что для Филона Логос – одно из творений Божиих, а отнюдь не предвечный, изначально присущий Богу нетварный Сын Божий. Муретов сводит характеристики Логоса у Филона к четырем основным: 1) Логос как имманентно-безличная форма самооткровения Божества; 2) Логос как тварно-личный посредник между Богом и миром; 3) Логос как средняя между Богом и человеком 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 христианству³².

²⁶ *Его же*. О том, кто наследует Божественное. 231–232 (Opera. Vol. 3. P. 52).

²⁷ *Муретов М. Д.* Учение о Логосе. С. 388.

²⁸ *Филон Александрийский*. О сельском хозяйстве. 12 (Opera. Vol. 2. P. 106).

²⁹ *Его же*. Вопросы на книгу Бытия. 2, 62 (Les reuvres completes. T. 33); Фрагменты (Opera Omnia. Vol. 5. P. 175).

³⁰ *Его же*. Аллегории законов. III, 207 (Opera. Vol. 1. P. 159).

³¹ *Dodd C. H.* The Interpretation of the Fourth Gospel. P. 73.

³² *Муретов М. Д.* Учение о Логосе. С. 339–440, 443.



Профессор Московской духовной академии Митрофан Дмитриевич Муретов

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 пастырь³³. По словам Филона, «Бог есть свет... и не только свет, но и архетип всякого другого света, даже старейший и высший всякого архетипа»³⁴. Греческий писатель называет Бога вечным источником жизни³⁵, а Божественный Логос – источником премудро-

³³ *Dodd C. H.* The Interpretation of the Fourth Gospel. P. 55–60.

³⁴ *Филон Александрийский.* О сновидениях. 1. 75 (Opera. Vol. 3. P. 221).

³⁵ *Его же.* О бегстве и обретении. 198–199 (Opera. Vol. 3. P. 152).

сти³⁶. Земля, вода, воздух, огонь, растения и животные, говорит Филон, «ведомы согласно правде и закону Богом, Пастырем и Царем, Который поставил над [ними] Своего истинного Логоса и первородного сына, принявшего заботу об этом священном стаде, словно некий наместник великого царя»³⁷.

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 ответы³⁸. 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 мира³⁹, которое Филон подробно комментирует. Все образы, используемые Филоном, заимствованы им из Ветхого Завета; для автора четвертого Евангелия, как и для Самого Иисуса, Ветхий Завет также является первоисточником, к которому он постоянно обращается.

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

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

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

Еще одной параллелью к учению четвертого Евангелия является образ Премудрости Божией в иудейской литературе Премудрости⁴⁰. На эту связь обращают внимание многие исследователи⁴¹. 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:

³⁶ Там же. 97 (Opera. Vol. 3. P. 131).

³⁷ Филон Александрийский. О сельском хозяйстве. 51 (Opera. Vol. 2. P. 105–106).

³⁸ Ср.: Keener C. S. The Gospel of John. Vol. 1. P. 343–347.

³⁹ Evans C. A. Word and Glory. P. 112–113.

⁴⁰ Под литературой Премудрости понимаются семь библейских книг: Иова, Псалтирь, Притчи Соломоновы, Екклесиаст, Песнь песней, Премудрость Соломона и Премудрость Иисуса, сына Сирахова (последние две не включены в еврейский канон).

⁴¹ 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.

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

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

Об участии Слова Божия в сотворении мира говорят слова евангелиста: *Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть* (Ин. 1:3) и *мир чрез Него начал быть* (Ин. 1:10). Эти слова перекликаются с цитированным стихом псалма о сотворении небес Словом Господа (Пс. 32:6), а также с приведенными словами из книги Притчей о Премудрости как изначально присущей Богу созидательной силе (Притч. 8:22–31).

Выражение *что начало быть* (ο ὑεῦοθεν) стоит на стыке двух фраз. В наиболее древних рукописях разделительный знак, соответствующий современной точке, поставлен не после него, а перед ним: соответственно, по смыслу оно относится не к тому, что ему предшествовало, а к тому, что за ним следует. В этом случае текст должен быть переведен следующим образом: «Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть. То, что начало быть в Нем, было жизнью (ο ὑεῦοθεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν)». Такому пониманию следовали некоторые древние толкователи⁴². 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»⁴³.

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.

⁴² Ashton J. Understanding the Fourth Gospel. P. 152; Aland K. Synopsis quattuor Evangeliorum. P. 1.

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



Единородный Сын Слово Божие. В. М. Васнецов 1885–1886 гг

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

Жизнь – одно из ключевых понятий Иоанновского корпуса. В Евангелии от Иоанна Иисус говорит о Своем Отце как Источнике жизни и о Самом Себе как Источнике жизни: *Ибо, как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе* (Ин. 5:26). О Себе Он также говорит: *Я пришел для того, чтобы имели жизнь и имели с избытком* (Ин. 10:10). Под жизнью здесь понимается то, что во многих других случаях в Евангелиях обозначается понятием «жизнь вечная». Это не просто жизнь в ее временном, земном измерении: это то вечное бытие, для которого Бог создал людей. «Жизнь вечная» на языке Евангелий синонимична «Царству Небесному». Сын Божий 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»⁴⁴.

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

⁴⁴ Painter J. “The Light Shines in the Darkness...”. P. 45.



2. «И слово стало плотью»



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

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

Трижды в рассматриваемом отрывке использовано слово «мир» (κόσμος), которое будет играть важную роль в прямой речи Иисуса, как она отражена в Евангелии от Иоанна. Иисус использует слово «мир» отнюдь не для описания мира природы со всей его красотой и привлекательностью: мир – это сообщество людей, противопоставивших себя Богу, объединенных враждой против Него⁴⁵.

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

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

«Свои», о которых здесь говорится, это прежде всего народ израильский. Этому народу Бог вверил знание о Себе и дал обетование о приходе Мессии. Каким образом случилось, что в Иисусе народ не распознал посланного к нему Мессию? Ответом на этот вопрос станет все

⁴⁵ Ср.: Koester C. R. The World of Life. P. 81.

Евангелие, но уже пролог ясно и недвусмысленно констатирует факт отвержения Мессии богоизбранным народом. В то же время справедлив вопрос: насколько «свои» могут отождествляться с израильским народом в его целокупности? Ответ можно найти уже в тексте пролога.

«Своим» здесь противопоставляются те, кто уверовал во имя Иисуса. Вера является одной из основных богословских категорий Нового Завета и одним из наиболее часто встречающихся в прямой речи Иисуса понятий. Исцелившимся от Него людям Иисус указывал на веру как источник исцеления: *Вера твоя спасла тебя* (Мф. 9:22; Мк. 5:34; 10:52; Лк. 7:50; 8:48; 17:19; 18:42). Некоторых Он спрашивал о вере перед тем, как исцелить их (Мф. 9:28 и др.). Ученикам Иисус говорил: *Если вы будете иметь веру с горчичное зерно и скажете горе сей: «перейди отсюда туда», и она перейдет; и ничего не будет невозможного для вас* (Мф. 17:20). У Иоанна термин «вера» употребляется всего один раз (1 Ин. 5:4), зато глагол «веровать» встречается многократно в разных значениях, в том числе в прямой речи Иисуса. Объектом веры у Иоанна чаще всего становятся слова Иисуса (Ин. 5:47), дела Иисуса (Ин. 10:37–38) и Сам Иисус как Сын Божий (Ин. 9:35).

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

Но, с другой стороны, значение пролога не сводится к описанию конфликта между Богом и одним конкретным народом: речь в нем идет о взаимоотношениях между Богом и миром. Как отмечает исследователь, Евангелие от Иоанна «заключает в себе всю драму взаимоотношений между Богом и человечеством, и Иисус – ее главный персонаж»⁴⁶. Драма отношений Бога с народом израильским описана на страницах Ветхого Завета, где Бог предстает в образе ревнивого мужа (Исх. 34:14; 20:5; Ис. 54:5), а народ – в образе Его неверной и блудливой жены (Исх. 34:15–17; Иер. 3:6–9; Иез. 16:1–43). Но Новый Завет, и особенно Евангелие от Иоанна, выводит читателя за пределы ветхозаветной проблематики. В этом Евангелии говорится о Боге, Который возлюбил не один народ, но весь мир, – и возлюбил настолько, что *отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную* (Ин. 3:16). Водораздел, таким образом, проходит не между израильским народом и другими народами, а между уверовавшими и не уверовавшими, к какому бы народу они ни принадлежали.

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

Точно так же и уверовавшие принадлежат не только к израильскому народу. Они становятся чадами Божиими не по рождению, а по вере. Через веру они усыновляются Богу, рождаются от Него не по плоти, а по духу. Тема рождения свыше станет центральной в беседе Иисуса с Никодимом: в ней Иисус разъясняет, что рождение свыше – это рождение *от воды и Духа* (Ин. 3:4–5). Иными словами, верующие в Сына Божия усыновляются Богу через крещение. Таким образом, в прологе намечаются контуры одной из главных тем Евангелия от Иоанна – темы воды живой, источником которой является Иисус (Ин. 4:10–15; 7:37–39).

⁴⁶ Johnson L. T. The Real Jesus. P. 156.



Беседа Христа с фарисеем Никодимом. Фреска XIX в

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

И Слово стало плотью, и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу как Единородного от Отца... И от полноты Его все мы приняли и благодать на благодать, ибо закон дан чрез Моисея; благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа. Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил (Ин. 1:14, 16–18).

Эти слова указывают на сердцевинный пункт евангельской истории – воплощение Слова Божия. Логос, о Котором шла речь с самого первого стиха, имеет личный, персональный характер. То самое Слово, Которое изначально, от вечности предсуществовало у Бога, Которое пребывает в личном общении с Богом, становится «плотью»⁴⁷.

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

⁴⁷ Schnackenburg R. The Gospel according to St. John. Vol. 1. P. 266.

либо более противоположного и несовместимого, чем Логос и плоть, особенно если с плотью ассоциируется идея страдания⁴⁸. 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»⁴⁹. В качестве примеров ученый указывает на Ин. 3:6 (*Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух*), Ин. 6:63 (*Дух животворит; плоть не пользует нимало*), Ин. 8:15 (*Вы судите по плоти; Я не сужу никого'*). Все эти примеры взяты из прямой речи Иисуса. К ним можно добавить слова, сказанные Иисусом в Гефсиманском саду: *Дух бодр, плоть же немощна* (Мф. 26:41; Мк. 14:38).

⁴⁸ Grillmeier A. Christ in Christian Tradition. Vol. I. P. 31.

⁴⁹ Hengel M. The Prologue of the Gospel of John. P. 269.



Ангел пустыни. Икона XVI в

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

Слово, ставшее плотью, по словами евангелиста, *обитало с нами* (ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν). Здесь употреблен глагол σκηνῶω, 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 σκηνῶω и ветхозаветной скинией (Исх. 25:13), которая была местом пребывания Бога среди людей⁵⁰.

Дважды в прологе Евангелия от Иоанна применительно к Логосу употреблен термин «Единородный»⁵¹. 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 рукописях⁵². Это чтение известно целому ряду авторов IV века⁵³. С другой стороны, выражение «Единородный Сын» прочно вошло в литургическую традицию⁵⁴. Ученое сообщество разделено во взгляде на то, какое из двух чтений было оригинальным⁵⁵.

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

⁵⁰ Kerr A. R. The Temple of Jesus' Body. P. 121–123.

⁵¹ О значении этого термина см.: Keener C. S. The Gospel of John. Vol. 1. P. 412–416.

⁵² Aland K Synopsis quattuor Evangeliorum. P. 2.

⁵³ См.: *Василий Великий*. Письмо 38. Григорию брату о различии сущности и ипостасей. 4 (PG 32, 329). Рус. пер.: С. 96; *Амфилохий Иконийский*. О правой вере (Amphilochii Iconiensis Opera. P. 315). Рус. пер.: С. 408; *Григорий Нисский*. Большое огласительное слово. 39 (PG 45, 101). Рус. пер.: С. 105; *Григорий Нисский*. К Авлавию о том, что не три Бога (PG 45, 129). Рус. пер.: С. 125.

⁵⁴ Ср. известное песнопение, авторство которого приписывается византийскому императору Юстиниану I (VI в.): «Единородный Сыне и Слове Божий, безсмертен Сый...»

⁵⁵ Краткий обзор научной дискуссии по данному вопросу см. в: Harris E. Prologue and Gospel. P. 101–105.

получили жизнь через Него (1 Ин. 4:9). У других новозаветных авторов этот важнейший богословский термин не встречается.

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

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

Термин «слава Божия» или «слава Господня» (כבוד יהוה *kəḇod Yahwē*) нередко встречается в Ветхом Завете. В это понятие вкладывали прежде всего представление о таинственном присутствии Божиим, являемом в зримых образах. Слава Божия явилась народу израильскому в облаке, когда народ возроптал на Господа (Исх. 16:7-10); слава Божия сошла в виде облака на гору Синай и пребывала на ней в течение шести дней: вид славы Божией при этом описывается как огонь поядующий (Исх. 24:15–17). Слава Божия нередко оказывается локализованной в каком-либо конкретном месте или связанной с тем или иным священным предметом: облако славы Божией наполняет скинию завета (Исх. 40:34–35), Оно же является над золотой крышкой ковчега (Лев. 16:13). Крышка ковчега, вернее пространство над ней, было местом особого присутствия славы Божией: *Там Я буду открываться тебе и говорить с тобою над крышкойю* (Исх. 25:22).

Слова *и мы видели славу Его* (καὶ εἶθεασάμεθα 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 θεᾶσθαι («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 οράω («видеть», переносно: «воспринимать», «понимать») и производные от него формы⁵⁶. 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 Петр также употребляет это понятие в рассказе о Преображении: *Ибо Он принял от Бога Отца честь и славу, когда от велилепной славы принесся к Нему такой глас: Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение. И этот глас, принесшийся с небес, мы слышали, будучи с Ним на святой горе* (2 Пет. 1:17–18).

Иоанн был одним из трех учеников, которых Иисус взял с Собой на гору. Следовательно, он был свидетелем события Преображения, хотя и не описывает его в своем Евангелии (предположительно потому, что его уже описали другие евангелисты). Думается, однако, что слова *и мы видели славу Его* в прологе его Евангелия относятся не только к Преображению. Термин «слава» – один из наиболее часто встречающихся у Иоанна. Вся жизнь Иисуса, включая Его страдания и смерть, представлены у Иоанна как явление славы Божией. Сам Иисус в Евангелии

⁵⁶ Waetjen H. C. The Gospel of the Beloved Disciple. P. 129.

от Иоанна раскрывает это понятие применительно к Богу и к Самому Себе. Поэтому в прологе термин «слава» относится ко всему событию пришествия в мир Бога, ставшего человеком.

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



Преображение. Мозаика Ок 565–566 гг

Наконец, мы не можем 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 раза⁵⁷ и принадлежит к словарю Самого Иисуса. В беседе с самарянкой Иисус говорит об истинных поклонниках, которые поклоняются Богу *В духе и истине* (Ин. 4:23–24). Свой суд и Свое свидетельство Иисус называет истинными (Ин. 8:13–16). Уверовавшим в Него иудеям Он говорит: *и познаете истину, и истина сделает вас свободными* (Ин. 8:32). Наконец, дважды Иисус отождествляет с истиной Самого Себя. Один раз в беседе с иудеями, когда говорит об Иоанне Крестителе: *Есть другой, свидетельствующий о Мне; и Я знаю, что истинно то свидетельство, которым он свидетельствует о Мне. Вы 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).

⁵⁷ Dunn J. D. G., Mackey J. P. *New Testament Theology in Dialogue*. P. 73.



Моисей со сводом законов. Г. Рени 1624 г

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 Евангелия⁵⁸. 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).

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

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

Сравнение Иисуса с Моисеем в прологе Евангелия от Иоанна намечает общие контуры темы соотношения между ними, как она будет рассмотрена в этом Евангелии. Современный канадский исследователь К. Эванс пишет: «Иисус, по-видимому, должен быть понимаем как обетованный Пророк – такой, как Моисей (Втор. 18:15–19). Хотя и такой, как Моисей, – подаватель воды, хлеба и нового законодательства – Иисус в то же время выше Моисея. Он выше потому, что через Него говорит и действует Логос»⁵⁹.

Эти формулировки, на наш взгляд, лишь в некоторой степени отражают то соотношение между Моисеем и Иисусом, которое последовательно проводится через все четвертое Евангелие⁶⁰. Во-первых, Иисус не является просто «агентом», через Которого действует Логос: Он Сам и есть воплощенный Логос. В этом Его качественное, онтологическое отличие от Моисея. Он не просто посланник от Бога: Он Сам является Богом. Во-вторых, в Евангелии от Иоанна Иисус не просто сопоставляется с Моисеем или выступает как «новый Моисей». По сути, Моисей вытесняется со своего места главного авторитета для иудейской традиции: на его место приходит Иисус, но не просто как очередной посланник от Бога, а как Сам Бог, Который говорит с человечеством (а не только с одним народом) без всяких посредников.

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

Моисей был служителем, Христос – Господом. Моисей был подчиненным, Христос – Царем царствующих и Господом господствующих. Моисей был человеком, Христос – Богочеловеком... Моисей был учеником, Христос – единственным Божественным Учителем, в Котором пребывала полнота мудрости. Моисей нес весть о смерти грешника, Христос нес весть о прощении, надежде и жизни. Моисею был вручен закон, Христос был полнотой благодати и истины. Моисей сошел с горы Синай с законом, осуждавшим грешников, Христос взшел на гору Голгофу ради осужденных грешников. Моисей не видел Бога, Христос был с Богом и был Богом⁶¹.

Как отмечает американский исследователь Дж. Эштон, противопоставление благодати и истины, произошедших через Иисуса Христа, закону, данному через Моисея, знаменует собой радикальный разрыв с иудейской традицией:

Это утверждение – суровое, прямое, бескомпромиссное – больше, чем какое-либо иное в Новом Завете, иллюстрирует несовместимость христианства с иудаизмом... Смещая Моисея с центрального места, которое он занимал в качестве представителя Бога в Его взаимоотношениях со Своим народом, автор четвертого Евангелия, по сути, устанавливал новую

⁵⁹ Evans C. A. Word and Glory. P. 145.

⁶⁰ Подробнее о Моисее в четвертом Евангелии см. в: Harris E. Prologue and Gospel. P. 63–90.

⁶¹ Reisinger E. C. The Law and the Gospel. P. 143.

религию. Продвигая новое откровение Иисуса, автор одновременно отвергал традиционный иудаизм⁶².

В Евангелии от Иоанна ученый видит «рассказ о полной и всеобъемлющей религиозной революции», «провозглашение новой религии»⁶³.

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.



Иаков праотец. Фреска Сербия Сопочаны XIII в

Слова о том, что *Бога не видел никто никогда*, могут рассматриваться как косвенный выпад против иудейской традиции: Моисей в ней воспринимался как человек, с которым Бог общался *лицом к лицу* (Исх. 33:11). Еще до Моисея праотец Иаков говорил о себе: *Я видел Бога лицом к лицу* (Быт. 32:30). Для автора четвертого Евангелия эти эпизоды из ветхозаветной истории . несопоставимы с тем откровением, которое человечество получило через Иисуса Христа. В свете этого откровения они как бы утрачивают ценность, уходят в тень как не более чем прообразы новозаветного богоявления. Вместе с благодатью и истиной Иисус открыл людям возможность боговидения: в Его богочеловеческом лике они отныне могут созерцать

⁶² Ashton J. The Gospel of John and Christian Origins. P. 2, 9.

⁶³ Ibid. P. 9.

Бога Отца. На Тайной Вечере на просьбу Филиппа: *Господи! покажи нам Отца* — Иисус ответил: *Видевший Меня видел Отца* (Ин. 14:8–9).



3. Пролог Евангелия от Иоанна и богословие Павла



В поисках источников, повлиявших на формирование богословского видения автора четвертого Евангелия, ученые обращались к самым разным традициям. Выше мы привели некоторые параллели между учением о Логосе Филона Александрийского и учением, изложенным в прологе четвертого Евангелия: эти параллели не подтверждают литературной зависимости Иоанна от Филона. Среди других возможных источников исследователи называли гностицизм, древнегреческую философию (в частности, герметизм), а также иудейскую традицию, отраженную в кумранских рукописях и позднейшей раввинистической литературе⁶⁴.

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 просматривается уже в прологе этого Евангелия.

Есть, однако, один церковный писатель, чье влияние на формирование богословской мысли Иоанна могло быть существенным: апостол Павел. Многие идеи пролога Евангелия от Иоанна созвучны богословию Павла. Как известно, послания Павла были написаны между концом 40-х и серединой 60-х годов по Р.Х. и являются самыми ранними памятниками христианской литературы. В церковной среде они получили самое широкое хождение наряду с устными преданиями об Иисусе, из которых в это же время составлялись письменные рассказы, легшие в основу четырех Евангелий. По общепринятому мнению, послания Павла были написаны и получили известность раньше, чем Евангелия приобрели свою окончательную форму. Есть, следовательно, большая вероятность того, что автор четвертого Евангелия был знаком с посланиями Павла и теми христо-логическими идеями, которые в них развиты. По мнению современного исследователя, «в христологии Иоанн стоит на плечах Павла»⁶⁵. Даже если между Иоанном и Павлом не было прямой литературной зависимости, очевидно, что они параллельно развивали сходные богословские концепты.

⁶⁴ 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).

⁶⁵ *Hengel M. The Prologue of the Gospel of John*. P. 283.

В Первом послании к Тимофею Павел говорит о Боговоплощении: *Великая благочестия тайна: Бог явился во плоти, оправдал Себя в Духе, показал Себя Ангелам, проповедан в народах, принят верою в мире, вознесся во славе (1 Тим. 3:16)*. Эти слова напоминают утверждения из пролога Евангелия от Иоанна о том, что *Слово стало плотью... и мы видели славу Его*.



Апостол Павел. Мозаика Равенна VI в

Пролог Евангелия от Иоанна, как отмечают ученые⁶⁶, 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.

⁶⁶ См., напр.: *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.

Сей, будучи сияние славы и образ ипостаси Его и держа все словом силы Своей, совершив Собою очищение грехов наших, воссел одесную (престола) величия на высоте (Евр. 1:1–3).

В центре обоих текстов стоит феномен воплощения предвечного Сына Божия. В обоих случаях Сын Божий представлен как Тот, через Кого Бог творил мир (слова Павла *через Которого и веки сотворил* по смыслу идентичны словам *все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть*). У Иоанна говорится о Свете, который *во тьме светит и просвещает всякого человека, приходящего в мир*, и о том, что *мы видели славу Его*; у Павла – о Сыне Божиим как сиянии славы Отца.

Определенное тематическое созвучие наблюдается между прологом Евангелия от Иоанна и христологическим гимном из Послания апостола Павла к Филиппийцам⁶⁷. И в том и в другом тексте утверждается онтологическое равенство между Сыном Божиим и Богом Отцом: согласно Иоанну, Слово было *в начале*, было у Бога и было Богом; согласно Павлу, Сын, *будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу*. Иоанн говорит о том, что Слово *стало плотью*, Павел – о том, что Сын Божий *уничтожил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной*. Иоанн говорит о славе Его, славе как *Единородного от Отца*, Павел – о том, что *Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени, дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца* (Флп. 2:6-11).

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

Кол. 1:15–20

15. Который есть образ Бога невидимого

15. рожденный прежде всякой твари

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

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

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

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

Ин. 1:1-18

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

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

3. Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть

⁶⁷ Brown R. E. The Gospel according to John (I–XII). P. 20.

2. Оно было в начале у Бога

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

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

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

Два апостола – Иоанн и Павел – являют в учении о законе и благодати существенную близость. Оба они под благодатью в широком смысле понимают новое откровение о Боге, которое произошло через Иисуса Христа. Это новозаветное откровение противопоставляется Ветхому Завету, обозначаемому собирательным термином «закон». В Послании к Римлянам дарование закона представлено как промежуточная стадия между грехопадением человека и той благодатью, которая была дарована во Христе. Следствием закона стало вменение человеку греха: *Ибо и до закона грех был в мире; но грех не вменяется, когда нет закона* (Рим. 5:13). Следствием же пришествия в мир Иисуса Христа стало искупление от греха через Его крестную смерть, *потому что все согрешили и лишены славы Божией, но все получили оправдание даром, по благодати Его, искуплением во Христе Иисусе* (Рим. 3:23–24).



Апостол Иоанн. Мозаика Равенна V в

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 миром Его возлюбленного Сына⁶⁸; на сопротивление мира тому откровению, которое Бог послал ему через Иисуса⁶⁹; на неспособность мира увидеть истинную идентичность Иисуса⁷⁰. 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.

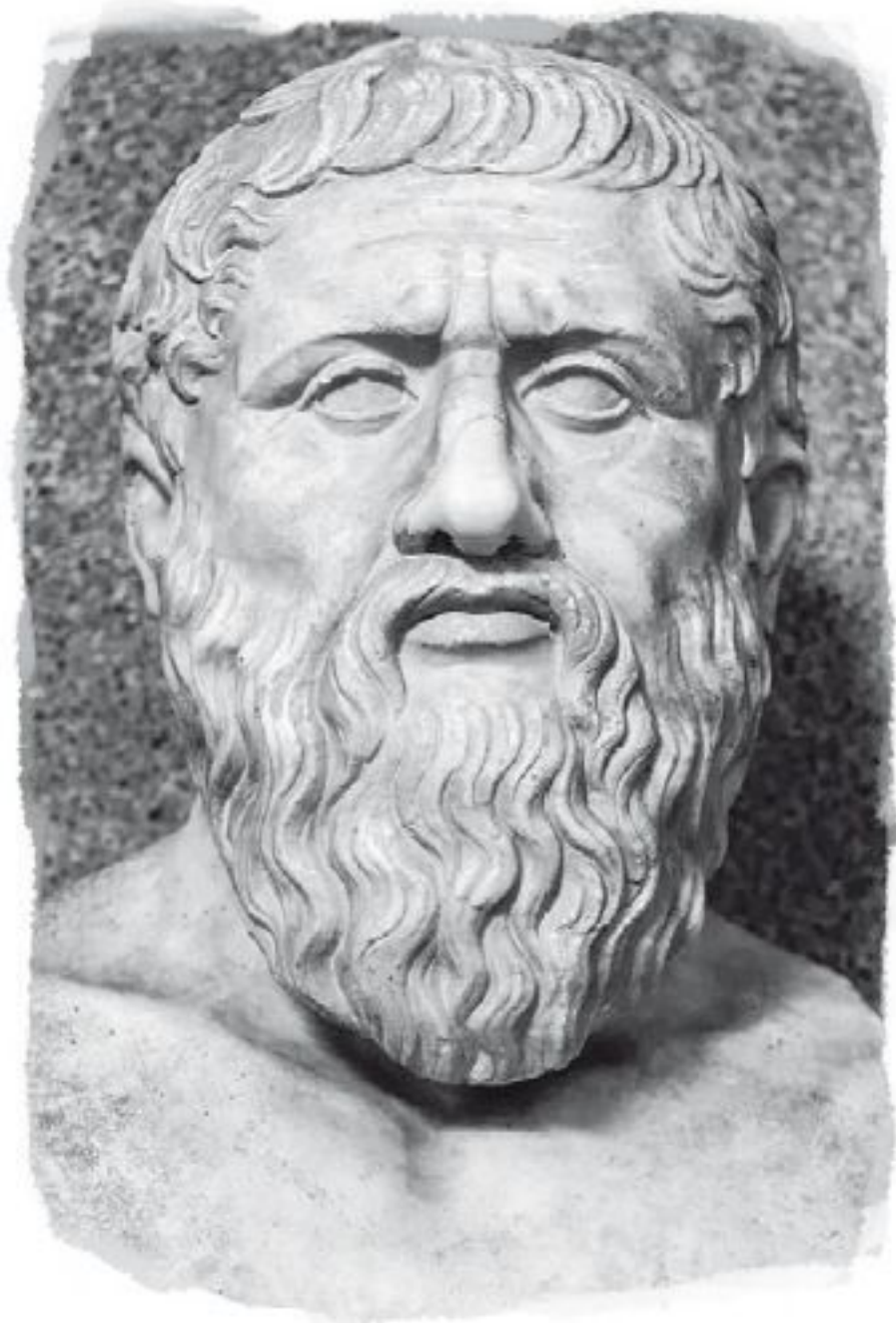
⁶⁸ Hasitschka M. Befreiung von Sunde nach dem Johannesevangelium. S. 167.

⁶⁹ Metzner R. Das Verstandnis der Sunde im Johannesevangelium. S. 354.

⁷⁰ Zumstein J. Kreative Erinnerung. S. 98-100.

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

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



Платон

Подобно тому как жизнь и учение Сократа оказываются доступны нам исключительно благодаря Платону, сделавшему его главным героем своих диалогов, жизнь и учение Иисуса доступны нам исключительно благодаря свидетельству «очевидцев и служителей Слова» (Лк. 1:2), среди которых Иоанн занимал одну из ключевых позиций. Любое исследование жизни и учения Иисуса, в котором «исторический Иисус» был бы полностью отделен от предвечного Бога Слова, практически сводит на нет значимость Его личности и учения как нового и последнего откровения Бога человечеству. В таком случае Иисус превращается лишь в одного из многих учителей и пророков, возвещавших людям нравственные истины. Но тогда остается непонятным: в чем смысл всей евангельской драмы? в чем смысл распятия и смерти на кресте? Если эту смерть рассматривать лишь как следствие неудачного стечения обстоятельств, непонимания иудеями того в основе свой мирного и благожелательного по отношению к иудаизму учения, которое в действительности проповедовал Иисус Христос, тогда непонятно, почему

Иисус с такой настойчивостью и упорством полемизировал с иудеями, почему Он столь последовательно шел к кресту как главной цели Своего земного странствования.

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

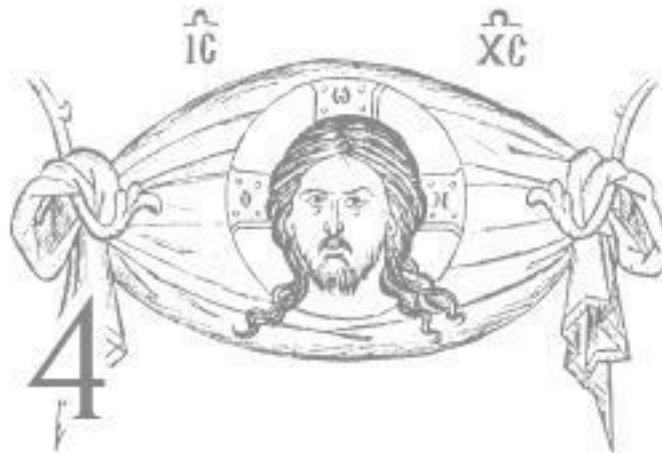
Само по себе указанное стремление, безусловно, мотивировано благородными целями. Однако достижение этих целей не может осуществляться за счет искаженной интерпретации того конфликта, который разыгрывается на страницах Евангелия. Крестная смерть Иисуса была вовсе не следствием стечения обстоятельств или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

Носителями иудейской традиции были в Его время книжники и фарисеи, с которыми Он жестко полемизировал. Эта полемика отражена на страницах всех четырех Евангелий, но особенно подробно она изложена в Евангелии от Иоанна. Именно Иоанн наиболее последовательно показывает, как развивался этот конфликт, и интерпретирует его наиболее бескомпромиссно по отношению к иудейской традиции. Начало этой интерпретации положено в тех стихах пролога, где говорится о том, что Свет истинный *пришел к своим, и свои Его не приняли, и что закон дан чрез Моисея; благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа.*

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



4. «Вот Агнец Божий»



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



Иоанн Креститель. *Икона XIV в*

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

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

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

Швейцарский протестантский теолог О. Кульман видит во всем четвертом Евангелии, и особенно в его прологе, полемику с теми последователями Иоанна Крестителя, которые не признали Иисуса Мессией. Ученый полагает, что некоторые из них со временем влились в секту мандеев⁷¹, 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 пролога⁷². Гипотеза о том, что Евангелие от Иоанна содержит полемику с мандеизмом, в свое время активно обсуждалась в научной литературе⁷³. К настоящему времени она практически единодушно отвергнута научным сообществом. Связь между учениками Иоанна Крестителя и мандеями тоже не установлена.

Тем не менее четвертое Евангелие, по-видимому, отражает некую подспудную полемику с учениками Иоанна Крестителя. Она выражается, во-первых, в настойчивости, с которой его автор утверждает, что Креститель *не был свет, но был послан, чтобы свидетельствовать о Свете* (Ин. 1:8); во-вторых, в рассказе о том, как два ученика Крестителя последовали за Иисусом и стали Его учениками (Ин. 1:35–39); в-третьих, в упоминании о том, что Иисус, придя с учениками в землю Иудейскую, *там жил с ними и крестил*, тогда как *Иоанн также крестил в Еноне, близ Салима, потому что там было много воды; и приходили туда и крестились* (Ин. 3:22–23); в-четвертых, в повествовании о том, как ученики Крестителя пожаловались своему учителю: *Равви! Тот, Который был с тобою при Иордане и о Котором ты свидетельствовал, вот Он крестит, и все идут к Нему*; на что Креститель ответил: *Ему должно расти, а мне уменьшаться* (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*⁷⁴. Лишь на этапе последующей редакции, после того как пролог (гимн) был добавлен к началу Евангелия, эти слова сместились туда, где они находятся в настоящее время. Данное предположение невозможно ни опровергнуть, ни подтвердить на основании дошедших до нас рукописей. Если бы оно было справедливым, начало Евангелия от Иоанна было бы похоже на слова из Евангелия от Марка: *Явился Иоанн, крестя в пустыне...* (Мк. 1:4). Однако и у Марка словам о Крестителе предшествует зачин, выполняющий функцию пролога и помещающий миссию Крестителя в общий контекст «Евангелия Иисуса Христа, Сына Божия» (Мк. 1:1–3).

⁷¹ Мандеизм – гностическое религиозное течение, к которому, по мнению некоторых ученых, примкнули ученики Иоанна Крестителя после его смерти. К началу XX в. небольшие общины последователей этой секты сохранялись только в Ираке.

⁷² См.: Cullmann O. The Christology of the New Testament. P. 28.

⁷³ См.: Dodd C. H. The Interpretation of the Fourth Gospel. P. 115130.

⁷⁴ См.: Brown R. E. The Gospel according to John (I–XII). P. 27–28.



Крещение Господне. Г. И. Семирадский 1876 г

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 имела предваряющий характер: она была лишь прелюдией к тому, что составит основную сюжетную линию евангельского рассказа.

В том, что касается личности Крестителя и его проповеди, Иоанн достаточно близок к синоптикам⁷⁵. Как и они, он цитирует применительно к Предтече слова пророка Исаии: *Я глас вопиющего в пустыне: исправьте путь Господу* (Ин. 1:23; ср. Мф. 3:3; Мк. 1:3; Лк. 3:4; Ис. 40:3). Как и у синоптиков, Креститель в четвертом Евангелии говорит об Иисусе: *Я недостойн развязать ремень у обуви Его* (ин. 1:27; Мк. 1:7; Лк. 3:16; Мф. 3:11: *понести обувь Его*). Однако этим сходство исчерпывается.

⁷⁵ См.: Dodd C. H. Historical Tradition in the Fourth Gospel. P. 266–267.

Иоанн опускает весь рассказ о крещении Иисуса от Иоанна, имеющийся у синоптиков. Вместо этого он повествует о том, как *иудеи прислали из Иерусалима священников и левитов спросить его: кто ты? Он объявил, и не отрекся, и объявил, что я не Христос. И спросили его: что же? ты Илия? Он сказал: нет. Пророк? Он отвечал: нет.* Слова из пророка Исаии, которые синоптики применяют к Крестителю, говоря о нем в третьем лице, в Евангелии от Иоанна вложены в уста самого Крестителя. Только в четвертом Евангелии Креститель говорит посланным: *я крещу в воде; но стоит среди вас Некто, Которого вы не знаете. Он-то Идущий за мною, но Который стал впереди меня* (Ин. 1:19–27). Из этих слов можно заключить, что беседа происходила в присутствии Иисуса, Который в это время стоял в толпе. У синоптиков проповедь Крестителя об Иисусе происходит в Его отсутствие, и появляется Он на Иордане лишь для того, чтобы принять крещение от Иоанна.

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

Второе посещение происходит в присутствии двух учеников, которые, когда Иоанн увидел идущего к нему Иисуса, слышат из уст Крестителя слова: *Вот Агнец Божий* (Ин. 1:35–36). Повторное произнесение слов, уже произнесенных накануне, подчеркивает, что евангелист придает им особое значение. «Агнец» – еще один важнейший христологический термин, который в четвертом Евангелии применяется к Иисусу вслед за терминами «Слово», «Свет», «Единородный». Этот термин указывает на то, что Сын Божий пришел в мир, чтобы принести Себя в жертву. Его путь к Голгофе, где Он подобно агнцу будет заклан, начинается с прихода на Иордан к Иоанну.

В Ветхом Завете агнец был символом одновременно кротости и жертвы. В знаменитом messiанском 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).



Агнец Божий. Мозаика Равенна VI в

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

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

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

что Петр узнал об Иисусе от своего брата, было то, что это – «Агнец Божий». Образ Агнца запечатлелся в памяти первоверховного апостола и много лет спустя прозвучал в его послании.

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

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

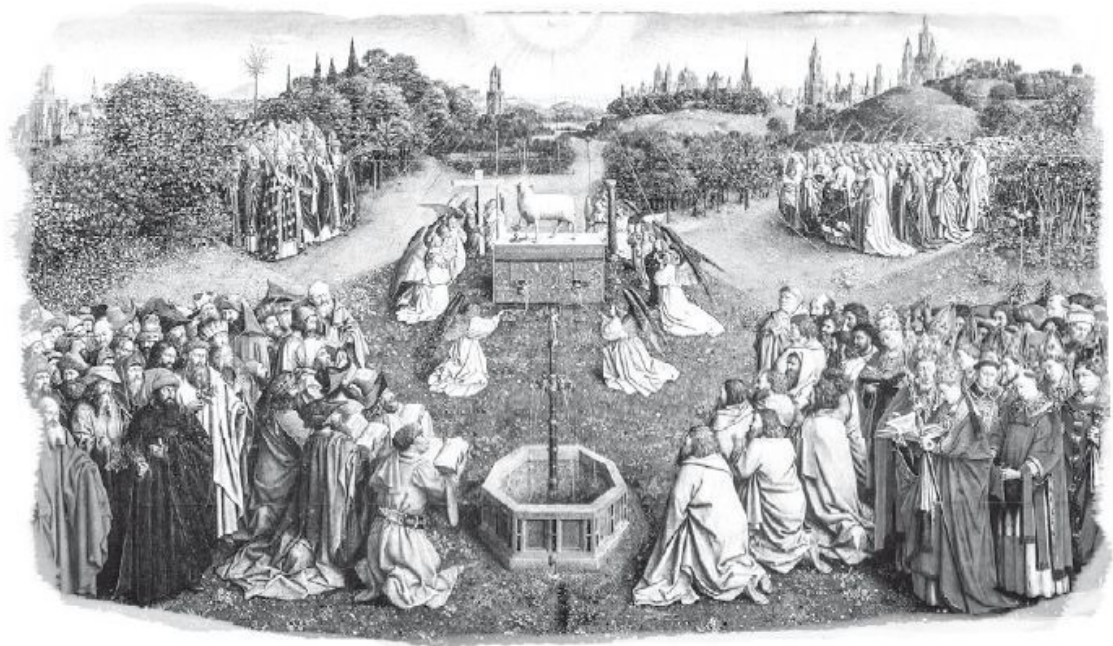


Иоанн Богослов в молчании. Икона 1679 г

Не случайно церковное Предание приписывает четвертое Евангелие и Апокалипсис одному автору – Иоанну Богослову. Подобно тому как существует внутреннее единство между двумя книгами, приписываемыми Луке (третьим Евангелием и Деяниями апостолов), внутреннее единство усматривается также между двумя книгами Иоанна – Евангелием и Апокалипсисом, несмотря на те стилистические различия, которые заставили некоторых ученых видеть в этих двух книгах творения двух или нескольких авторов. Мы говорим сейчас не столько о стилистическом, сколько о тематическом, образном единстве и о том, что между двумя книгами существует определенное взаимопроникновение: Апокалипсис, будучи описанием откровений

и видений, имеет черты исторического повествования, а Евангелие, напротив, имеет черты откровения.

Евангелие от Иоанна, не будучи Апокалипсисом, во многих отношениях приближается к Апокалипсису по содержанию, так как помимо описания исторических событий содержит «рассказ, в котором небесные тайны открываются вестником, посланным с небес»⁷⁶. Понятие «тайны» имеет важное значение для осмысления пророческих писаний и апокалиптической литературы. Апостол Павел говорит об откровении тайны, *о которой от вечных времен было умолчано, но которая ныне явлена и через писания пророческие, по повелению вечного Бога, возвещена всем народам для покорения их вере* (Рим. 14:25–26). Это откровение, как утверждает Павел, было дано ему в непосредственном, личном опыте (Еф. 3:1-10).



Поклонение агнцу. Я. ван Эйк 1432 г

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 воскресения⁷⁷. 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.

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

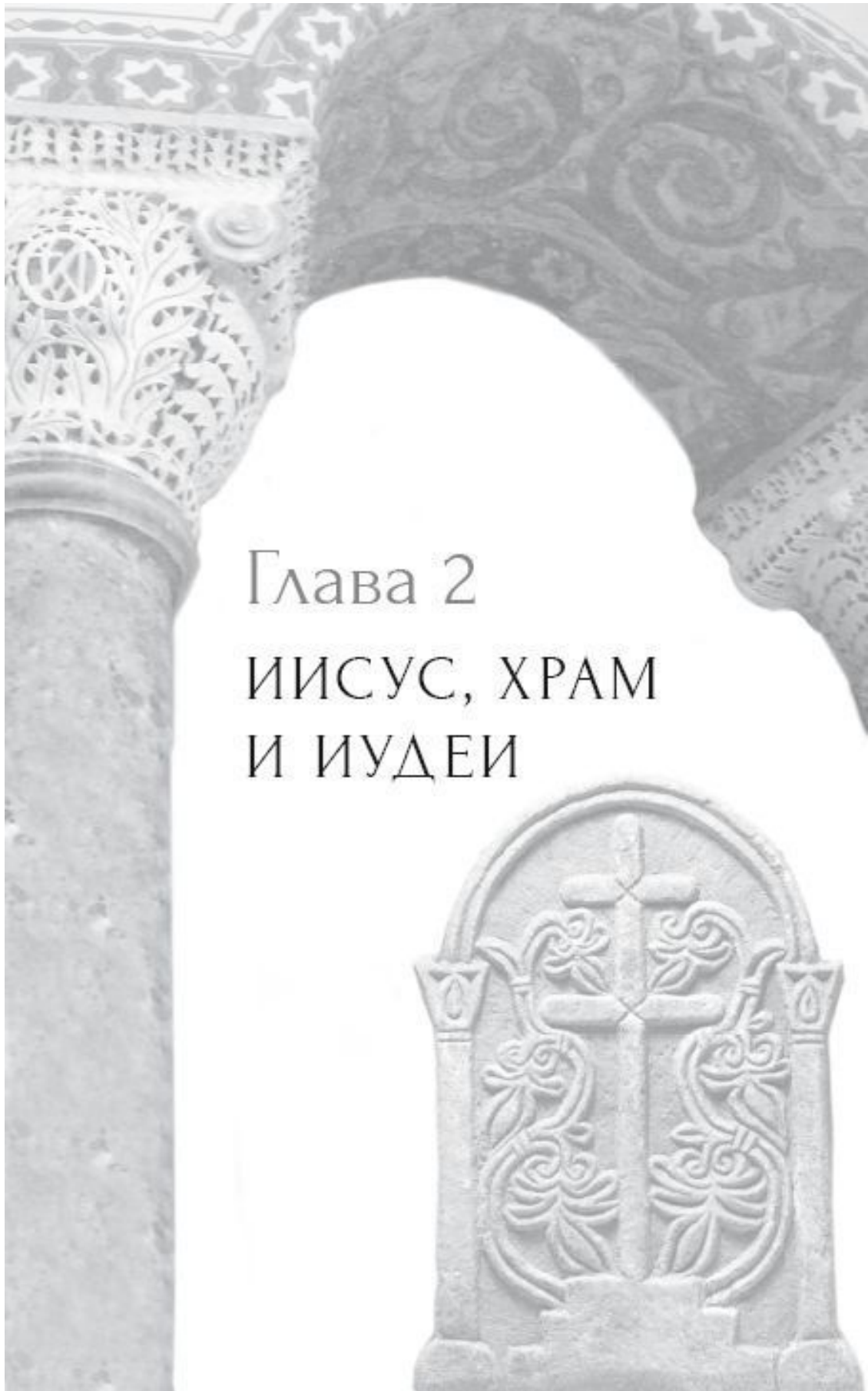
⁷⁶ Ashton J. Understanding the Fourth Gospel. P. 310.

⁷⁷ Behr J. The Apocalypse of the Cross. P. 322.

нить протягивается и дальше – через рассказ о воскресении Иисуса к Апокалипсису, где описывается окончательная победа Агнца над злом и наступление эры нового неба и новой земли.



Глава 2 Иисус, храм и иудеи



Рассказ Евангелия от Иоанна о призвании первых учеников (Ин. 1:37–51), следующий за повествованием об Иоанне Крестителе, был рассмотрен нами в книге «Начало Евангелия». В книге «Чудеса Иисуса» мы рассмотрели следующий за тем рассказ о первом чуде Иисуса – претворении воды в вино на браке в Кане Галилейской (Ин. 2:1-11)⁷⁸. Из Каны Иисус, согласно Иоанну, пришел в Капернаум, где пробыл немного дней (Ин. 2:12).



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

⁷⁸ *Иларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос. Жизнь и учение. Книга I: Начало Евангелия. С. 513–520; *Иларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос. Жизнь и учение. Книга III: Чудеса Иисуса. С. 69–96.



Брак в Кане Галилейской. *Дуччо Маэста Фрагмент 1308–1311 гг*

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

Наиболее заметным отличием четвертого Евангелия от синоптических является то, что в нем описываются главным образом события, происходившие в Иерусалиме. На этом основании было даже высказано предположение, что автор четвертого Евангелия жил в Иерусалиме и не был участником основных событий, разворачивавшихся в Галилее и описанных у синоптиков. Об этом мы достаточно подробно говорили в книге «Начало Евангелия»⁷⁹.

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

⁷⁹ *Иларион (Алфеев), митр. Иисус Христос. Жизнь и учение. Кн. I: Начало Евангелия. С. 166–189.*

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



Изгнание торгующих из храма. Джотто XIV в

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 свободе⁸⁰. Высказывается предположение, что в одной из первоначальных редакций Евангелия от Иоанна данный эпизод размещался там же, где он помещен у синоптиков, однако при дальнейшем редактировании автор (или редактор) сдвинул его к началу Евангелия, чтобы освободить место для рассказа о воскрешении Лазаря, который, по мнению этих ученых, представляет собой позднейшую добавку к Евангелию⁸¹.

Другие ученые считают более вероятной датировку Иоанна⁸², полагая, что синоптики сдвинули это событие к последним дням земной жизни Иисуса по той причине, что у них

⁸⁰ Keener C. S. The Gospel of John. Vol. I. P. 518–519.

⁸¹ Brown R. E. The Gospel according to John (I–XII). P. 118.

⁸² Robinson J. A. T. The Priority of John. P. 127–131.

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 посещении⁸³.

И та и другая точка зрения имеют свои сильные и слабые стороны. Как считает Р. Шнакенбург, сделать выбор между двумя альтернативами непросто, а третьего варианта решения проблемы не существует. По мнению ученого, ответ надо искать в том, что синоптики и Иоанн применили два разных подхода к одному и тому же эпизоду: в первом случае – исторический, во втором – богословский. Повествование Иоанна не утрачивает своей ценности даже в том случае, если не принять его хронологию: напротив, оно позволяет нам «увидеть пропасть между Иисусом и официальным иудаизмом и с самого начала ощутить надвигающуюся катастрофу»⁸⁴.

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

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

⁸³ Schnackenburg R. The Gospel according to St. John. Vol. I. P. 354.

⁸⁴ Ibid. P. 355.



Иоанн Златоуст. Икона Феофан Грек 1405 г

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»⁸⁵. По словам Златоуста, евангелисты «не противоречат друг другу, а дают видеть, что Он сделал это два раза и что оба случая были не в одно и то же время: в первый раз Он совершил это вначале, а во второй – когда уже шел на страдания»⁸⁶. 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 евангелиста⁸⁷.

⁸⁵ *Иоанн Златоуст*. Толкование на святого Матфея-евангелиста. 67, 1 (PG 58, 631). Рус. пер.: С. 681.

⁸⁶ *Его же*. Беседы на Евангелие от Иоанна. 23, 2 (PG 59, 139–140). Рус. пер.: С. 150.

⁸⁷ *Августин*. О согласии евангелистов. 2, 67 (PL 34, 1139–1140).

1. Иерусалимский храм



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

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

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.