

# Еп. Кассиан (Безобразов)

## ВОДОЮ И КРОВИЮ И ДУХОМ

### Толкование на Евангелие от Иоанна

#### СОДЕРЖАНИЕ

*о. Руло. Епископ Кассиан Безобразов как экзегет Иоанновских писаний*

*Введение*

*Предварительные замечания*

*Проблема текста*

*Экзегетические предпосылки толкования Ин. Своеобразие Ин.*

*Форма Ин. Ритм*

*Неясности*

*Форма и содержание*

*Толкование фактического содержания Ин*

*Историческая верность Иоанна*

*О братьях Господних*

*О Вифанском помазании*

*Смысл истории*

*Толкование духовное*

*Выводы*

*Множественность смысла*

*Двузначности*

*Список учеников, свидетелей явления Воскресшего Господа при море Тивериадском (Ин. XXI. 2)*

*План Ин.*

ТОЛКОВАНИЕ

*1-18. Отношение Пролога к Евангелию*

*Понятие Логоса*

*Концентрическое построение Пролога*

*I. 1-2. Божество Логоса*

*I. 3-5. Логос как посредник Творения и Откровения. Свет и Тьма*

*I. 10-13. Спасение как усыновление*

*I. 14-18. Воплощение Логоса*

*Благодать и Истина*

*Геоцентризм Ин*

*I. 6-8, 15. Иоанн Креститель*

*I. 19 — II. 22 как вторая часть Введения*

*I. 19-34. Свидетельство Иоанна Крестителя*

*Агнец Божий*

*Крестящийся Духом Святым*

*Сын Божий*

*I. 35-51. Призвание учеников*

*Иисус и Нафанаил*

*Проблема апостола Петра*

*Знамение в Кане II.*

*12. Иисус в Капернауме*

*II. 13-22. Очищение Храма*

*II. 23-25*

*III. 1-21. Беседа с Никодимом*

*III.22 — IV. 3. Свидетельство Иоанна Крестителя*

*IV.4-42. Иисус в Самарии*

*IV. 43-54. Исцеление Капернаумского отрока*

*Главы V и VI. Их порядок*

*Единство глав V и VI. Внешнее единство.*

*Внутреннее единство*

*Ин. V. 2-15*

*Конфликт. Ин. V. 10-18*

*V. 17-47*

*Глава VI*

*Знамение и учение*

*Хлеб жизни*

*Дело Божие*

*Вера*

*Жизнь*

*Отец*

*Евхаристия*

*Вознесение и Святой Дух*

*Мистическое единение*

*VI. 60-71*

*Главы VII- VIII*

*Мир*

*Христос*

*Его отшествие*

*VII. 37-39*

*Гл. VIII*

*Гл. VIII. 12-30*

*VIII. 21-23*

*VIII. 24-29*

*VIII. 30-36*

*VIII. 44. Дьявол — отец иудеев*

*Главы IX и X*

*IX. 1-7*

*IX. 8-23*

*IX. 24-34*

*IX. 35-38*

*IX. 39-41*

*Тема греха*

*X. 1-21*

*X. 19-39*

*X. 40-42*

*Гл. XI*

*Историческая проблема*

*XL 1-16*

*XI. 17-40. Воскрешение Лазаря как символ*

*Воскрешение Лазаря как прообраз*

*XI. 45-57. Решение начальников*

*XII. 1-19*

*XII. 4-6*

*XII. 20-22*

*XII. 23-36*

*XII. 37-43*

*Гл. XIII-XVII*

*XIII. 1-3*

*XIII. 4-11*

XIII. 12-20

XIII. 21-30

Проблема Иуды

XIII. 30b

*XIII. 31-XVI. 33*

*Построение беседы*

*XIII 31-38*

*Гл. XIV. 1*

*XIV 2-3..*

*XIV. 15-17*

*XIV. 26*

*Возвращение Христа в Духе*

*XIV. 27-31*

*XV. I-XVI. 4*

*XV. 1-8*

*XV. 9-17*

*XV. 17-XVI. 4*

*XV. 26-27*

*XVI. 5-33*

*XVI. 7-15*

*XVI. 16-22*

*XVI. 23-28*

*XVI. 29-33*

*Гл. XVII. Первосвященническая молитва*

*XVII. 1-3*

*XVII. 4-10*

*XVII. 11-19*

*XVII. 17-19*

*XVII. 20-23*

*XVII. 24-26*

*XVIII. 1*

*XVIII. 1—XX. 18 в контексте Евангелия*

*XVIII. 1-11*

*XVIII. 12-28*

*XVIII. 29-XIX. 16a*

*XIX. 1-5*

*XIX. 6-16a*

*XIX. 19-22*

*XIX. 28-30*

*XIX. 31-37*

*XIX. 38-42*

*XX. 1-10*

*XX. 11-18*

*XX. 19-23*

*Возвращение Христа во Святом Духе*

*Эон Церкви*

*Ин. XX и Деян. II*

*XX. 24-29*

*XX. 30-31*

*Гл. XXI. Критическая проблема*

*Гл. XXI как эпилог*

*Ее деление*

*XXI. 1-14. История и символ*

*Епископ Кассиан (Безобразов)*

Водою и кровию и духом

*Толкование явления*

*Толкование экклезиологическое*

*Толкование евхаристическое*

*Толкование эсхатологическое*

*Проблема апостола Петра*

*Апостол Петр в Ин.*

*Диалог XXI. 15-20*

*XXI. 15*

*XXI. 16*

*XXI. 17*

*Оценка вопросов*

Петр — пастырь

Примат Петра

XXI. 20-25

Только ли символ?

## **ЕВАНГЕЛИЕ ОТ ИОАННА (ТЕКСТ)**

**Свящ. Франсуа Руло**

**Епископ Кассиан Безобразов**

**как экзегет Иоанновских писаний**

Сегодня издание нового толкования на Евангелие от Иоанна не нуждается в каком-то особом оправдании: каждое поколение христиан должно для себя и по-своему прочитать *духовное Евангелие*. Однако может возникнуть вопрос: почему мы избрали толкование, которое в основном было составлено между 1958 и 1960 гг., т. е., принимая во внимание ритм, в котором развивается современная экзегетика, очень давно? Действительно, с той поры изменилась проблематика, стала иной природа споров, а прежде всего была проделана огромная работа. Иоанновские штудии — многочисленны и глубоки. И почему

бы не обратиться к исследованиям более поздним, учитывающим все современные работы по Евангелию от Иоанна? Например, к исследованиям о Ксавье Леон-Дюфура.

Епископ Кассиан Безобразов (1892-1965), автор публикуемой здесь работы, обладает как бы двойным преимуществом, оправдывающим наши усилия по опубликованию его исследования: в одно и то же время он — свидетель традиции и современности. Вначале он недолгое время учился на Протестантском факультете в Берлине, но — прежде всего — много времени отдал изучению фундаментальных работ немецких экзегетов той эпохи; затем несколько лет, с 1939 по 1946, он провел на Афоне, в монастыре Святого Пантелеимона, где сохранилось древнее наследие русского монашества. Таким образом он соединил научный экзегетический поиск современного Запада и духовную традицию византийского Востока.

Если же мы вспомним, что на протяжении всего советского периода в России не было опубликовано ни одного сколько-нибудь значительного исследования в религиозной области (за исключением нескольких богослужебных книг), ибо всякий поиск в религиозно-духовной области подвергался строгой цензуре или идеологически направлялся сверху, — тогда важное значение труда епископа Кассиана раскроется во всей полноте. Действительно, труд этот восстанавливает связь между изначальной русской исследовательской традицией и нашим временем: работа епископа Кассиана представляет собой недостающее звено между экзегетическими исследованиями в России в период до и после советской эпохи.

Исследование Иоанновских писаний неизменно занимало особое место как в личном духовном размышлении, так и в научной деятельности епископа Кассиана. С большой долей вероятности можно утверждать, что Апокалипсис Иоанна стал первой темой его исследований. При этом ученый не отделял его от прочих Иоанновских писаний, к изучению которых он обратился в последующие годы.

Об особом интересе к Иоанну свидетельствуют многие публикации в ту пору еще молодого исследователя. В 1930 г. он опубликовал в журнале «Путь» статью под названием «Книга о семи печатях», в которой было рассмотрено четыре работы, посвященные Апокалипсису (Ало, Шарль, Зан, Ломейе). В 1939 ученый опубликовал «La Pentecote Johannique (Jo XX, 19-23)» («Иоанновская пятидесятница [Ин. XX, 19-23]»), которая явилась темой его научной диссертации на Протестантском факультете г. Монпелье (работа над ней началась уже в 1927 году). После войны он привез с Афона работу, озаглавленную «Водою и кровию и духом (I Ин. V, 6-8)», которая впоследствии стала докторской диссертацией, которую он защитил в Парижском Богословском институте 16/29 июня 1947 года. В 1951 году в журнале «Церковный вестник» им была помещена рецензия на посвященную Апокалипсису книгу Братсиотиса. В 1955 году в «Православной мысли» (№ X, с. 140-152) он публикует рецензию на три книги, среди которых находилось исследование Додда (С. Н. Dodd. The Interpretation of the Fourth Gospel). И наконец, он составляет введение в Евангелие от Иоанна — лекции, которые он читал в Парижском Богословском институте и которые затем легли в основу публикуемого нами «Толкования на Евангелие от Иоанна». Рукопись помечена датами — 1958 и 1960. Однако на протяжении всей своей жизни автор постоянно возвращался к этому труду, дополнял его и вносил в него исправления.

Безусловно, публикации епископа Кассиана не ограничиваются Иоанновскими штудиями и охватывают весь корпус Нового Завета. Однако можно сказать, что Евангелист Иоанн неизменно стоял в центре размышлений автора, будучи его излюбленной и избранной темой. Что же касается «Толкования на Евангелие от Иоанна», оно занимает особое место



среди всех посвященных Иоанну работ Кассиана Безобразова, ибо, по его собственным словам, «речь идет о деле всей <его> жизни».

В чем заключаются особенности подхода к Евангелисту Иоанну, характерные для экзегетического метода преосвященного Кассиана? В чем состоит суть используемого им метода?

Вообще говоря, можно утверждать, что существует два типа экзегезы — современный и древний: один — научный, другой — духовный; один — аналитический, другой — синтетический; один — исторический, другой — символический. При этом они никак не исключают друг друга, но являются двумя подходами, которые неотделимы один от другого и на практике взаимно дополняют друг друга, ибо каждый выделяет особый аспект Писания. Именно поэтому их различие — чисто теоретическое — облегчает задачу, так как позволяет лучше выделить две тенденции, две школы, которые направляют экзегетические поиски прошлого и настоящего.

В современном экзегетическом исследовании, проводимом на строго критической основе, используются все ресурсы исторического знания, как и все аналитические возможности, дабы раскрыть точный смысл текста. Благодаря этому исследователь может более надежно уйти от всякого субъективного прочтения, всякого попользования наделить то или иное место Писания абсолютным, вневременным смыслом, вырвать его из того исторического контекста, в котором оно было рождено. Подобный технический и исторический анализ вполне естественным образом обращается к воззрениям синтетическим, учитывающим всю совокупность контекста Священного Писания. Таков научный метод современной экзегетики: он способен предохранить нас от субъективного прочтения текста, но вместе с тем подвержен риску лингвистической редукции.

При ином экзегетическом подходе исследователь не придает особого значения происхождению текстов, но воспринимает их непосредственно как Слово Божье, то есть в вере, дабы осветить ее путь. Такая экзегеза все внимание уделяет символическому смыслу — смыслу неизменно новому — постоянно просвещающему каждого читателя Священного Писания. Такой духовный или символический метод предохраняет от лингвистической редукции, но — в том случае, когда он используется вне аутентичной традиции Церкви, — связан с опасностью субъективного и даже прелестного прочтения текста.

Что же касается преосвященного Кассиана, несомненно, как экзегет он ясно сознает все научные требования первой школы, однако сам в полной мере (следовало бы сказать: глубинно) принадлежит ко второй школе, то есть школе традиционной и патристической. Для него противопоставление науки и традиции, истории и символа лишено всякого смысла, ибо отречение от первого приводит к отказу быть человеком, а отречение от второго — к отвержению христианской веры; однако истинное христианское учение неизменно есть учение богочеловеческое. В этом и заключается та наиглавнейшая «весть», какую епископ стремился определить — раскрывая в Евангелии Иоанна сопряженность между историей и символом.

История и символ не противостоят, но взаимно охватывают и освещают друг друга. Здесь нет требования: «либо история, либо символ», но ясное утверждение того, что история и символ сосуществуют «неслиянно и нераздельно» тогда, когда мы пытаемся осознать всю полноту тайны Христовой. Сегодня подобный — «халкидонский» — подход представляется чем-то самоочевидным. Однако все обстояло по-иному, когда преосвященный Кассиан еще только приступал к своим изысканиям: в ту пору для многих

такой подход был новым и дерзким (для Православной же Церкви — вполне естественным и традиционным). Выражая свою мысль более просто и образно, преосвященный Кассиан сравнивает Евангелие с иконой — куском дерева, носящим на себе отблеск Божественной реальности!

Подобная концепция экзегезы определяет и свойственный ей образ действия: постоянно дело идет о поиске наиглавнейшего «сообщения» евангелиста Иоанна, ибо парадоксальным образом в Слове Божьем вначале целокупное единство текста лучше освещает подробности, нежели эти последние — текст. Действительно, наиболее важное — это ясное и отчетливое выявление единства данного по откровению Священного Писания. Используя иной язык, можно было бы говорить о поиске глобального смысла — смысла, который имел в виду богодухновенный писатель и который необходимо заново и как можно более точно раскрыть, чтобы сегодня пользоваться текстом во всей полноте его аутентичного смысла.

В связи с этой центральной Иоанновой вестью скажем еще: преосвященный Кассиан прилагал все усилия к тому, чтобы наиболее точно определить ее, исследуя все Иоанновские тексты — тексты, которые он никогда не отделял друг от друга, ибо усматривал в них единое — трояким и явным образом выраженное — учение: в плане веры — Евангелие; в плане надежды — Апокалипсис; в плане милосердия — Послания.

Следовательно, его поиск состоял отнюдь не в том, чтобы найти *план* святого Иоанна, — и не потому, что этот вопрос был обойден вниманием ученого; суть дела заключается в том, что экзегет ясно усматривал взаимное наложение различных планов в тексте Иоанна (свет — тень; система седмиц и т.д.). Необходимо было найти иной — менее формальный — ключ, который позволил бы показать, до какой степени история и символ, никак взаимно не исключая, обращаются один к другому и освещают друг друга. Преосвященный Кассиан полагал, что в тринитарной структуре ему удалось найти формулу, наилучшим образом резюмирующую весть святого Иоанна (об этом епископ Кассиан подробно говорит в своей диссертации «Водою, кровью и Духом»).

Тем не менее, говоря о «ключе» к пониманию евангелиста Иоанна, необходимо определить смысл этого слова. Преосвященный Кассиан прекрасно понимает, что Иоанновское откровение — неисчерпаемо и что тот, кто мнит себя способным выразить его во всей полноте, пребывает в глубочайшем заблуждении. И все же епископ Кассиан полагает, что найденная им формула лучше всего отражает историческое и символическое измерение богословия Возлюбленного ученика.

Более того, будучи настоящим ученым, он знает, что наша субъективность неизменно подталкивает нас к совершению ошибки; поэтому он постоянно возвращается к самому тексту, чтобы лишний раз проверить достоверность проводимого синтеза. Именно в этом заключается смысл его изысканий, которые он предпринял в связи с задуманным им новым переводом на русский язык Евангелия от Иоанна (и других Новозаветных Писаний). Нужно было обладать великим дерзновением для того, чтобы предпринять подобную работу в Русской Православной Церкви, которая как бы канонизировала выполненный в XIX веке так называемый Синодальный перевод Священного Писания. Следует отметить, что успешному выполнению его труда во многом содействовали работы одного из его предшественников — выдающегося профессора Петербургской Духовной Академии Н. Глубоковского.

Постоянная забота о верности тексту лежала в основе многочисленных поправок и изменений, вносимых преосвященным Кассианом в «Толкование на Евангелие от

Иоанна». Такое постоянное обращение к тексту, терпение, с каким он проводил анализ (который он — увы! — не успел завершить), лучше всего свидетельствует о духе верности, каким был проникнут епископ-экзегет! Он знал, что его синтетическая работа обладает ценностью лишь постольку, поскольку она основана на тщательнейшем анализе текста.

Работа над рукописью «Толкование на Евангелие от Иоанна» труда растянулась на многие годы. В научном отношении необычайно требовательный, епископ-экзегет постоянно дополнял и уточнял свое «малое введение» в Иоанна, Об этом свидетельствует его письмо к нам:

93, rue de Crimee

Paris 19

le 27-11-61

Mon cher Pere,

Je viens de relire votre lettre du 8 septembre que je n'ai pas encore repondue. Pardonnez-moi cette impolitesse de ma part. Il s'agit uniquement d'impolitesse. Il n'est pas question d'oubli ou d'indifference. Je suis ecrase cet automne par un poids exceptionnel de travail. Et les forces qui ont visiblement *cede* ne sont pas la pour le faire. C'est mon courrier qui en a subi toutes les circonstances; je l'ai pratiquement suspendu.

Mon cours sur St Jean est sans mouvement. Les petits details et notes qui devraient l'enrichir n'ont pas ete introduits jusqu'aujourd'hui. Dans cet etat je ne peux le publier meme partiellement ni en francais, ni en russe. Je vous suis infiniment reconnaissant de l'interet que vous lui portez. Il m'est tres cher *cet interet* [ces deux mots sont rajoutes au dessus de la ligne] : c'est l'oeuvre de ma vie.

Votre lettre m'a profondement 6mu. Je garde aussi un souvenir reconnaissant de mes rencontres avec vous et de votre presence, l'annee der-niere, a l'Institut, permettez-moi de preciser. un souvenir affectueux. Si on pouvait le repeter? De toute facon, a nos semaines liturgiques vous 6tes toujours le bienvenu (meme si par dd faut d'organisation qui nous est familier vous ne recevez pas a temps notre invitation formelle!).

Pour vos prieres a Lourdes je vous suis profonddment reconnaissant. Nous en avons besoin et l'Institut et moi-meme. Peut-etre moi-meme encore plus que l'Institut.

Merci encore pour l'argent que St Georges a envoye, se referant aux cours que vous avez suivis. Nous l'avons accepte, comme expression de fraternite et d'affection, avec reconnaissance.

Que Dieu vous garde et vous bdnisse: vous-meme, pere Andrd, M. Demidoff et tous ceux qui travaillent a St Georges.

Votre devoue en N. S. J. C. † Eveque Cassien

93,rue de Crimee

Paris 19 27-11-61

Дорогой отец,

Я только что перечитал Ваше письмо от 8-го сентября, на которое я до сих пор не ответил. Простите меня за эту оплошность. Это всего лишь оплошность, а никак не забывчивость или равнодушие. Этой осенью я был раздавлен непомерной тяжестью работы. И моих явно ослабевших сил не хватает для ее исполнения. От этого пострадала моя переписка; я ее практически упразднил.

Оценивая труд преосвященного Кассиана, невозможно ограничиваться общими, вырванными из временного контекста суждениями. Необходимо вспомнить, что он работал в определенную эпоху — эпоху зарождения и развития нового экзегетического метода в изучении Евангелий: речь идет о *Formgeschichte* или истории литературных форм в Священном Писании. Данная школа стремится вычленив наименьшие литературные элементы, из которых сотканы синоптические Евангелия, дабы постичь их эволюцию — от первоначальной, оральной, формы до их литературной записи, то есть той формы, в какой мы их знаем: познать, каким образом совершился переход от оральной традиции (недоступной нам) к традиции литературной (единственно нам доступной).

Можно утверждать, что преосвященный Кассиан, будучи человеком науки, охотно соглашался с некоторыми результатами, полученными с помощью этого нового метода. Однако этот метод не оказал какого-либо существенного воздействия на него, ибо в его глазах такой подход был глубоко порочен: несмотря на то, что этот метод повел борьбу с иллюзиями либеральной теологии (и с присущим ей «панысторизмом»), для епископа Кассиана он был лишь обновленной формой рационализма, характерного для этой либеральной школы. Безусловно, исторические условия важны, однако не следует смешивать причины и обстоятельства: не следует смешивать человеческую «часть» с Божьей, «историю» с «метаисторией».

Мой курс о святом Иоанне — без движения. Небольшие детали и примечания, которые должны его обогатить, до сих пор не введены в текст. В этом состоянии я не могу его опубликовать, даже частично, ни по-французски, ни по-русски. Я бесконечно Вам признателен за Ваше внимание к моему труду. Оно мне очень дорого: ведь речь идет о деле всей моей жизни.

Ваше письмо меня глубоко взволновало. И я храню благодарную память о встречах с Вами, о Вашем пребывании, в прошлом году, в Институте, — позволю себе выразиться более точно: нежную память. Возможно ли повторить его? В любом случае на наших Литургических неделях Вы — неизменно и всегда — дорогой гость (даже если из-за плохой организации, столь нам свойственной, Вы вовремя не получили нашего формального приглашения!).

Я глубоко Вам признателен за Ваши молитвы в Лурде. Мы нуждаемся в них — и я, и Институт. И я, быть может, еще более, чем Институт.

Еще раз благодарю за деньги, которые Сэн-Жорж прислал за Ваше пребывание на наших курсах. Мы с признательностью приняли их — как выражение братской любви.

Да благословит и хранит вас всех Господь: Вас, отца Андрея, г-на Демидова и всех, кто трудится в Сэн-Жорже.

Преданный Вам в Господе нашем Иисусе Христе

† епископ Кассиан

Из этого вытекает, что в своей работе преосвященный Кассиан придерживался так называемой «внутренней критики», иначе говоря — изучал новозаветную историю и богословие непосредственно в (и через) Новый Завет. Конечно, он полагал, что изучение исторических условий способно уточнить и даже внести ценные дополнения, но для верующего все это весьма незначительно в сравнении с самим текстом. Можно было бы сказать, что епископ-экзегет придерживается прежде всего и превыше всего речения Блеза Паскаля: «Только Бог способен хорошо говорить о Боге».

Вследствие этого, некоторым современным экзегетам может показаться, что выполненная преосвященным Кассианом работа носит характер скорее богословский, нежели в собственном смысле экзегетический, более традиционный, нежели научный. Поскольку данная тенденция действительно присутствует в трудах преосвященного Кассиана, мы постараемся так или иначе объяснить эту черту; затем мы увидим, в чем эта критика может и должна быть уточнена.

У преосвященного Кассиана можно встретить своего рода подсознательное недоверие ко всему, что исходит от инославных традиций. Современный же экзегетический поиск есть главным образом протестантское начинание, и особенно *Formgeschichte*, которое оказало на современных библеистов столь сильное влияние, что в один из моментов стало напоминать своего рода революцию, готовую покончить с самим Преданием и, следовательно, с Православием. Подобный революционный характер нового метода мало в чем мог укрепить доверие эмигранта, из-за революции вынужденного покинуть свою страну.

Вместе с тем иное, по своей природе более религиозное, соображение позволит нам лучше понять позицию преосвященного Кассиана: в нем соединились пастырь и ученый. По своему личному призванию он — экзегет, но прежде всего он — епископ, долженствующий пасти вверенное ему стадо Христово. Больше того, он епископ общины изгнанников, после тяжких испытаний потерявших родину. Если мы забудем об этих обстоятельствах жизни пастыря, мы не сможем понять творчество экзегета. Ибо какой-нибудь ученый муж, быть может, выразит недоверие к работе Кассиана, посчитав ее недостаточно научной; а какой-нибудь церковному пастырю эта работа может показаться слишком научной — в плане непосредственных нужд народа Божьего.

И тем не менее предлагаемая работа принадлежит перу подлинного ученого. Об этом свидетельствует уже тот факт, что, встретившись с тем или иным Иоанновым речением, экзегет, не колеблясь, признается в том, что здесь он столкнулся с трудной проблемой и не видит путей для ее решения. Достоин внимания и то, что преосвященный исследователь умел проявлять гибкость и зачастую ставил под вопрос собственную работу: его поиск — подлинное изыскание; и при необходимости он, не колеблясь, отказывается от некоторых своих суждений. Так, говоря о своей работе «Иоанновская Пятидесятница», епископ Кассиан признавал, что в ней содержатся труднозащитимые положения. Еще раз: терпение и забота, с какими он постоянно исправлял и дополнял свое «Толкование на Евангелие от Иоанна», лучше всего свидетельствуют о том, что в нем человек науки и человек веры с неизменным постоянством и смирением пребывали в поиске объяснения, которое отвечало бы как требованиям науки, так и требованиям веры.

Таково в общих чертах экзегетическое творчество преосвященного Кассиана. В целом оно представляет собой нечто впечатляющее: новый *перевод* Нового Завета, новый *ключ* к пониманию Иоанна, раскрываемый в его диссертации, и, наконец, новое подробное

*толкование* на Евангелие от Иоанна. Можно ли сомневаться в том, что творчество преосвященного Кассиана окажет плодотворное влияние на умы в современной России? Можно ли сомневаться в том, что отныне в своем прочтении Священного Писания русский верующий народ (как и экзегетическая работа в России) будет запечатлен столь новым, полным и уравновешенным трудом?

В заключение коснемся еще одного, совершенно иного по своему характеру вопроса: как объяснить тот факт, что в западном издании публикуется текст, в котором многие пассажи Евангелия от Иоанна интерпретируются скорее в православном, нежели католическом смысле, и особенно во всем том, что относится к роли апостола Петра в ранней и современной Церкви?

В личном плане у преосвященного Кассиана было много друзей в западной католической среде; известно также, что он находился в числе православных, приглашенных на Второй Ватиканский Собор; однако он мог занимать позиции, явно противоречащие учению Католической Церкви. Епископ Кассиан — живой участник периода до Второго Ватиканского Собора, то есть эпохи, на всем протяжении которой резкая полемика между католиками и православными являлась как бы общим правилом. Поэтому неудивительно то обстоятельство, что антикатолицизм и открытость по отношению к Католической Церкви в нем как бы сосуществовали. В этом смысле преосвященный Кассиан есть представитель переходного периода — периода, который ушел в прошлое и в котором мы, тем не менее, должны ясно различать как свет, так и тени.

В этом еще одна причина, оправдывающая публикацию труда преосвященного Кассиана. Ибо труд этот свидетельствует о том, что сближение между Церквями началось задолго до Второго Ватиканского Собора; как и о том, что поиск единства зачастую велся с помощью весьма скромных средств, усилиями и трудами людей, исполненных терпения и чистосердечности.

В силу сказанного публикуемая работа епископа Кассиана может послужить своего рода пробным камнем: тот, кто — сознательно или бессознательно — стремится сохранить или даже усилить разделение между христианами православными и католическими, воспечалится. Всякий же человек, страдающий от разделения и желающий исполнить заповедь Иисуса: «Да будут все едино», — возрадуется. А «единое на потребу» — не есть ли оно послушание слову Христову?

«Толкование на Евангелие от Иоанна» впервые было опубликовано нами по рукописи, хранящейся в архиве Парижской Славянской библиотеки (см.: Символ. 1995. № 34. С. 15—190). В приложении к настоящему изданию труда преосвященного Кассиана Безобразова мы сочли целесообразным поместить его статью «Водою и кровию и духом» (впервые опубликована в: Православная мысль. 1948. Вып. VI. С. 103—124), а также выполненный им перевод Евангелия от Иоанна.

*Ф.Руло 15 ноября 1996*

## ВВЕДЕНИЕ

**Предварительные замечания.** За последние десятилетия на разных языках мира вышло много толкований на Евангелие от Иоанна (далее — Ин.). Толкования эти сильно отличаются друг от друга по своему объему. Большие работы<sup>[1]</sup> обыкновенно начинаются с пространного введения, посвященного вопросу о происхождении Ин. и уделяют много внимания толкованию частностей, отдельных стихов и даже отдельных слов.

Вопрос о происхождении Евангелия, конечно, небезразличен для его толкования. Тот путь, который привел бы к его составлению апостола Иоанна Зеведеева, неизбежно отличался бы от пути загадочного пресвитера Иоанна и наложил бы в каждом случае свою печать на книгу. Равным образом и распространенные в свое время теории о наслоении в Ин. различных источников или о последовательных редакциях некоего первоначального памятника неизбежно обязывают к ответу на вопрос о тенденции каждого из этих источников и о внутреннем единстве Евангелия в том виде, в каком оно вышло из рук последнего редактора. Но, по существу, задача введения есть задача самостоятельная, не совпадающая с задачей толкования. Толкователь вправе ограничить себя задачей толкования и сознательно исключить из поля своего зрения исторические вопросы введения. Материал для ответа на этот вопрос ему дает толкование, но останавливаться на них он не будет и будет касаться их только мимоходом. Подобными общими соображениями объясняет и Bultmann<sup>[2]</sup> отсутствие введения в его большом комментарии на Ин.

Что касается толкования частных, пользу его не будет отрицать никто. Каждый толкователь Евангелия будет неизбежно обращаться к пространным комментариям за справками. С этой точки зрения особую ценность представляют ученые экскурсы, которыми эти пространные комментарии часто бывают снабжены<sup>[3]</sup>. И тем не менее усиленное внимание к частностям таит в себе опасность перемещения удара. Сосредоточиваясь на частностях, толкователь, а с ним вместе и читатель, как бы забывают то целое, которое составляют или к которому относятся эти частности. За деревьями они не видят леса. Это чувство у меня было очень сильно, когда я читал большой и очень ценный комментарий Lagrange'a<sup>[4]</sup>.

Но за истекшие десятилетия вышло не только большое число пространных толкований на Ин. Наряду с ними должны быть отмечены многочисленные толкования меньшего объема. Я бы сказал, что наше время есть время малых комментариев на Ин. В мою задачу не входит исчерпывающая библиография. В ряду этих малых комментариев я назову, как последний по времени, томик Louis Bouyer «Le quatrieme Evangile», вышедший в серии «Bible et Vie Chretienne»<sup>[5]</sup>. Но я начал бы этот ряд с толкования W. Lock'a, появившегося в свет в конце двадцатых годов в «A New Commentary on Holy Scripture»<sup>[6]</sup>. Только тридцать пять страниц, но какое богатство содержания и какое единство творческой мысли! Сюда же я отнес бы и «Чтения» покойного архиепископа Tetple'a<sup>[7]</sup>. Эта книга — большая, но не перегруженная, с коротким введением и без преувеличенного внимания к частностям. Толкование, очень английское, на поверхности человеческого опыта, по большей части нравственное. Но единство Ин. автор чувствует и в этой плоскости воспроизводит. В заключение я назвал бы замечательную книгу профессора Додда об интерпретации Ин.<sup>[8]</sup> В этой книге собственно толкованием является только третья часть, какие-нибудь полтораста страниц. Но задача их — проследить развитие мысли на протяжении Евангелия, и задача эта была решена настолько успешно и настолько убедительно, единство Евангелия, в его замысле и в его построении, проступает с такой ясностью, что короткое «Argument and Structure» Додда по праву занимает свое место в ряду лучших комментариев Ин., и притом по своему объему не больших, а малых. Ценность этих малых комментариев заключается в том, что они не отвлекают внимание читателя длинным введением и не теряются в частностях, а стараются понять Евангелие в целом. О них нельзя сказать, что они за деревьями не видят леса. Иногда, наоборот, хочется больше подробностей. Тот или иной вопрос нередко остается без ответа. Но авторы этих комментариев чувствуют единство Евангелия и стараются каждый по-своему показать его читателю.

Эту задачу ставлю перед собой и я. Я ценю большие комментарии как справочники. Но читатель не поймет Ин., если не почувствует его единства, внутренней связи составляющих его частей. Мое понимание этой связи, конечно, не совпадает и не может совпадать с теми или с теми, которые приводятся в других работах, посвященных Ин.

Это неизбежно. Но дать русскому православному читателю, и на русском языке, такое малое толкование на Ин. кажется мне задачей назревшей.

От исторического введения я сознательно воздерживаюсь. Но прежде чем приступить к толкованию Евангелия, надо условиться о том тексте, в котором мы будем его читать и установить те экзегетические предпосылки, которые будут положены в основание его толкования. В этих границах и я не могу избежать введения.

**Проблема текста.** Вопрос о тексте решается просто. Время *textus receptus*, восходящего к первым печатным изданиям греческого Нового Завета и послужившего тем образцом, с которого сделаны его переводы на современные языки, прошло безвозвратно. Доказывать этот тезис значило бы ломиться в открытые двери. А потому и защита *textus receptus* в недавних статьях «Журнала Московской Патриархии» не заслуживают даже возражения. После полутораста лет ученой работы над текстом Нового Завета мы не имеем права пользоваться им иначе, как в его критических изданиях. Это значит, что мы не вправе считать рассказ о жене, ятой в прелюбодеянии (VII. 53—VIII. 11), из изначальной части Ин. Но это значит и то, что мы не можем позволить себе произвольного расчленения Евангелия на отдельные части и перераспределения этих частей по своему усмотрению. Таков был путь не только Bultmann'a, который в этом направлении пошел так далеко, что должен был предпослать своему комментарию особый указатель евангельских отрывков в их традиционном порядке<sup>[9]</sup>. То же самое мы видим у Bernard'a<sup>[10]</sup>. К перестановке гл. V и VI и к перемещению текста в гл. VII склоняется и Temple<sup>[11]</sup>. Ни одна из этих перестановок не может быть оправдана критическим исследованием новозаветного текста. И надо поставить в особую заслугу Додду, что он сознательно отказался от этой неоправданной объективными данными переработки евангельского текста<sup>[12]</sup> и дал толкование Ин., отправляясь от его традиционной формы, поскольку она подтверждается критическим исследованием. Выше было сказано, что предлагаемое Доддом толкование привело его к убедительной защите внутреннего единства Ин. Но и Додд оказался непоследовательным понимая гл. XXI как appendix, позднейший придаток к Евангелию<sup>[13]</sup>, между тем как в рукописном предании гл. XXI засвидетельствована как неотъемлемая часть Ин. отнюдь не слабее, чем его первые двадцать глав<sup>[14]</sup>. Распространенное в критической науке отрицание гл. XXI основано не на рукописном предании, а на внутренних данных. Толкуя Ин. в тексте критических изданий, мы не имеем права ограничивать наше толкование гл. I—XX. Как мы увидим, внутреннее единство Ин. распространяется и на гл. XXI.

**Экзегетические предпосылки толкования Ин. Своеобразие Ин.** К постановке вопроса об экзегетических предпосылках толкования нас обязывает то различие, которое наблюдает каждый непредвзятый читатель между Евангелиями синоптическими — от Матфея, Марка и Луки — с одной стороны, и Ин. — с другой стороны. Различие это прежде всего касается содержания Евангелия. Всем известно, что важные части синоптического предания: повествования о Рождестве Христове, об искушении, о Галилейском служении, о Преображении и другие — не встречаются у Иоанна. Со своей стороны и Четвертое Евангелие вводит лиц, не упоминаемых или только по имени названных у синоптиков и сообщает факты, для которых не нашлось места в синоптическом предании. Отметим Никодима, Самарянку, Нафанаила, живой образ апостола Фомы, первое знамение в Канне Галилейской и последнее — воскрешение Лазаря, и все это на общем фоне преимущественного интереса к служению Христову в Иудее, еще точнее в Иерусалиме,



служению, которому синоптики не уделяют никакого внимания. К различию содержания относится и тот догматический разрез учения Христова, в котором оно дается в Ин. Достаточно поставить рядом синоптические притчи и Нагорную проповедь с их нравственно-практическим ударением и большие догматические речи и диалоги Четвертого Евангелия, чтобы почувствовать это различие. И, касаясь содержания, оно распространяется на форму; я даже сказал бы, различие формы нас поражает едва ли не больше, чем различие содержания. Не лишено интереса, что, хотя слово «притча» встречается в русском переводе как синоптиков, так и Ин., в греческом подлиннике Евангелия ему соответствует не одно слово, а два: синоптическая *παραβολή* и Иоанновская *παροίτια*. Различие термина выражает различие формы. Сравним еще раз синоптическое *παραβολή* о милосердном самарянине (Лк. X) и о блудном сыне (Лк. XV) и Иоанновские *παροίτια* о дворе овчем (X) и о лозе (XV). К ним вполне относится тот образ, которым выразил взаимоотношение синоптиков и Иоанна один немецкий толкователь конца XIX и начала XX вв. — быстро несущаяся река и море, мерно колышущееся в своих берегах<sup>[15]</sup>. Для Ин. характерно отсутствие поступательного движения. Когда мы к Ин. переходим от синоптиков, нам кажется, что мы вышли из человеческого времени и погрузились в вечность, которая застыла во времени и просвечивает сквозь время. Это впечатление мы выносим от формы Ин. Мы вполне отдаем себе отчет в отличии Иоанна от синоптиков по содержанию. Но чувство инородности, которое нас поражает, создается не столько содержанием, сколько его формой. К форме Иоанна мы и должны обратиться.

**Форма Ин. Ритм.** Первое, на чем останавливается наше внимание, есть своеобразный ритм, наблюдающийся на протяжении всего Четвертого Евангелия. Ритм этот достигается сознательно и бессознательно различными литературными приемами, совпадающими в том, что <они> сообщают Ин. однообразное звучание.

В первую очередь нашего внимания требует синтаксическое построение Евангелия от Иоанна. Так, в простом предложении сказуемое стоит у Иоанна в большинстве случаев ранее подлежащего. Очень жаль, что переводчики Евангелия на современные языки весьма часто уклоняются от воспроизведения этого существенного элемента Иоанновского ритма. Тем не менее могу сослаться и в прежнем синодальном переводе на такие места, как I. 32 и II. 2, где сохранен порядок слов подлинный, а тем самым и характерный для Евангелия ритм. Сложное предложение обыкновенно строится в Ин. не по способу подчинения, а по способу сочетания. Классические греческие периоды, представляющие собою художественное сочетание предложений главного и придаточных разных степеней и представленные в Новом Завете в писаниях Луки и еще более в Послании к евреям, евангелисту Иоанну совершенно чужды. Сложное предложение в Ин. есть нанизывание значительного числа коротких независимых предложений, связанных между собою соединительными союзами. Очень часто евангелист обходится и без этих союзов. Характерный пример такого сложного предложения представляют первые стихи Иоанновского пролога (I. 1-5). С другой стороны, Евангелие не чуждается приложения и других объяснительных оборотов, которые перегружают Иоанновскую фразу, не возводя ее, однако, на высоту классического периода. Пример такого построения представляет тот же Пролог в стихах 12-13 и 14. Тщательный переводчик его тоже воспроизводит без труда, как это доказывают некоторые современные переводы, в том числе и русский синодальный. Не исключена возможность, что во всех этих случаях синтаксического построения апостол не ставил перед собою сознательной цели сообщить составляемому им Евангелию ритмическое звучание. Дело в том, что синтаксическое построение, о котором была речь, свойственно семитическим языкам. Автор Евангелия был иудей, мог и в старости думать по-арамейски, и его арамейская мысль могла просвечивать сквозь его греческую речь. Это возможно и даже вероятно, хотя интересная попытка одного

английского ученого<sup>[16]</sup> доказать, что Ин. было написано по-арамейски и что наш греческий текст представляет собою перевод с арамейского, и не получила широкого признания в науке. Но это и не так важно. Важно то, что сознательно или бессознательно однообразное синтаксическое построение сообщало Евангелию однообразное звучание и что это однообразие не противоречило замыслу евангелиста.

Дело в том, что Иоанновский ритм достигается и другими средствами, за которые несет ответственность евангелист. Таковы многочисленные повторения, которые наблюдаются на протяжении всей книги. Когда повторяющиеся фразы разделены промежутками в несколько глав, читатель может пройти мимо них и без особого внимания. И тем не менее нельзя не отметить, что ссылка на совет Каиафы в XVIII 13-14 воспроизводит с буквальной точностью и его собственные слова, и то редакционное примечание евангелиста, которым они сопровождаются, и при этом дважды, в XI. 49-51. То же должно быть сказано о замечании касательно возлюбленного ученика в XXI. 20, почти буквально повторяющем сказанное о нем же в XIII. 25. Повторения эти не могут быть случайными, потому что мы встречаемся с такими же повторениями на протяжении нескольких стихов, повторениями, которые идут наперекор общепринятому стилистическому правилу, задевают слух читателя и тем самым задерживают на себе его внимание. Таково повторение устами Иоанна Крестителя в I. 36 его же свидетельства об Иисусе как об Агнце Божиим, только что приведенного евангелистом в ст. 29. Еще больший интерес представляет в той же I главе трикратное совпадение свидетельств Иоанна Крестителя об Иисусе как о «ставшем впереди Его» (ср. ст. 15, 27, 30). В построении гл. I основным свидетельством Предтечи являются его слова, приведенные в ст. 27. Они предвосхищаются в Прологе (ср. ст. 15), и на них ссылается сам Предтеча в ст. 30<sup>[17]</sup>. Повторением на коротком расстоянии теми же словами тех же мыслей полагается на них ударение необычной силы и сообщается Евангелию ритмическое звучание.

В некоторых случаях повторения отличаются нарочитой изысканностью и могут быть подведены под особые законы. Сюда я отнес бы, во-первых, то, что я называю «Иоанновской цепью», во-вторых, фигуру хиазма и, наконец, поэтический параллелизм.

При этом необходимо отметить, что употребляемое мною выражение «ритмическое звучание» надо понимать не в прямом, а в переносном смысле. Новейшие исследования показали, что с течением времени в еврейской поэзии возник и ритм, в техническом смысле слова, и даже рифмы. В науке даже было высказано мнение, что корни рифмы, почти неизвестной в классической древности, надо искать в средневековой еврейской поэзии<sup>[18]</sup>. Но ритм библейской поэзии — не звуковой, а смысловой. Поэтому он и поддается так легко переводу на другие языки. Это распространяется и на греческий текст Ин., и притом не только на его синтаксическое построение, семитическое в своей основе и уже привлекающее к себе наше внимание, но и на другие способы, которыми достигается характерный для Ин. ритм и о которых только что была речь. Сказанное относится и к тем случаям повторений, к которым мы должны сейчас перейти.

Иоанновской цепью, которая в области звука напрашивается на сопоставление с дантовскими терцинами, я называю такое сочетание мыслей, при котором дополнительная мысль первой фразы делается основной мыслью второй фразы, но на этом развитие мысли не останавливается, а дополнительная мысль второй фразы становится основной мыслью третьей фразы, и так на протяжении повторных звеньев. Примеров можно привести много. В Прологе (Ин. I) можно сослаться на стихи 7-11, в которых понятие свидетельства уступает место понятию света, а понятие света — понятию мира. В отрывке X. 25-30 Господь в таком же порядке переходит от понятия веры к понятию своих овец, затем к понятию жизни вечной и наконец к учению об Отце в Его отношении к Сыну. Но эту

Иоанновскую цепь мы наблюдаем не только на протяжении более или менее значительных, но все-таки ограниченных отрывков. Можно сказать, что построение всего Ин. или во всяком случае гл. III-VI представляют собой одну развертывающуюся цепь. В гл. III-IV Иисус, Сын Божий, есть начало жизни для верующих в него. В главе V под это учение подводится догматическое основание: как Сын Божий, Иисус пребывает в единении с Отцом, и это единение выражается в даровании жизни. Гл. VI представляет собою дальнейшее развитие этих мыслей, но учение заостряется на мысли об Иисусе как о хлебе жизни: приобщение к источнику жизни в Сыне Божиим, пребывающем в единении с Отцом, осуществляется в Евхаристической трапезе.

Хиазмом в терминологии старой риторики называется такая риторическая фигура, в которой мысль развивается сначала в восходящем порядке, затем в нисходящем (или наоборот), <и> притом так, что первой мысли первого ряда соответствует последняя мысль второго ряда. В многочисленных фигурах хиазма таких парных соотношений может быть много — по числу элементов каждого ряда. В недавние годы риторическая фигура хиазма привлекла к себе внимание ученых<sup>[19]</sup>. Они доказали, что хиастическое выражение мысли свойственно Священному Писанию как Ветхого, так и Нового Завета. Встречается оно и в Ин. Как пример можно привести XIV. 1 и 6b — 7a. В первом случае, мысль Христова, как ее воспроизводит евангелист, переходит от представления о вере к представлению о Боге и возвращается от представления о Христе к представлению о вере. Сближение Бога и Христа заключает в себе мысль о Божественном достоинстве Христовом. Во втором случае мысль идет от Отца к Сыну и возвращается от Сына к Отцу<sup>[20]</sup>.

В полной мере это относится и к поэтическому параллелизму. Параллелизм членов (*parallelismus membrorum*) как основной принцип ветхозаветной поэзии знаком каждому читателю Библии. Достаточно взять любой псалом и убедиться в том, что в нем каждая мысль выражается двумя или большим числом суждений, поясняющих, дополняющих, развивающих друг друга. Библейская поэзия установила закон параллелизма и подвела его под несколько основных типов. Все они представлены и в Новом Завете. Не является исключением и Ин. Но особую склонность имел евангелист Иоанн к параллелизму антитетическому, то есть отрицательному. Он наблюдается на протяжении всего Евангелия, но особенно часто в гл. VIII. В антитетическом параллелизме речь идет не о пояснении и раскрытии сказанного. Сущность его заключается в том, что рядом с одним суждением или с одним фактом ставится другое суждение или другой факт, представляющий собой отрицание первого. Достаточно вчитаться в гл. VIII, в такие стихи, как 12b, 14b, 15, 23, 35, 38, чтобы уяснить себе истинную природу этого поэтического приема. Строго говоря, антитетический параллелизм выводит нас за пределы чисто формального анализа Ин. Ставя нас перед фактами богословскими и историческими, он вводит нас в самое содержание Евангелия. И мы не можем считать случайностью его преобладание в гл. VIII, то есть в той точке Ин., в которой противоположение Бога и мира, Христа и иудеев достигает своего предельного напряжения. Здесь уместно вспомнить и то, что было сказано об Иоанновской цепи как законе построения не только отдельных отрывков, но и всего Ин., во всяком случае в его первой части. Это в какой-то мере касается и антитетического параллелизма. В гл. XII вражда фарисеев (ст. 19) составляет контраст влечению народа (ст. 17-18) и ей, в свою очередь, противопоставляется желание эллинов видеть Иисуса (ср. ст. 20-22).

Сказанное имело своей целью выделить те элементы, из которых складывается тот характерный Иоанновский ритм, который чувствует каждый читатель Ин., переходящий к нему от синоптиков. Ритм Евангелия относится к его форме. Но суждением о ритме не может ограничиться формальный анализ Евангелия.

**Неясности.** Внимательный читатель Евангелия останавливается перед вопросами, которые оно ему задает, и часто не находит на них ответа. Только что было сказано о желании неких эллинов видеть Иисуса после Его торжественного входа (XII. 20-22). Больше они не упоминаются, но следует речь Иисуса (ст. 23), относительно которой мы не можем сказать, была ли она произнесена в присутствии эллинов или в их отсутствие. Одинаково возможно и то, и другое понимание, и толкователи между собой расходятся. Одни думают, что эллины этой речи не слышали, другие видят в ней попытку обращения эллинов и знают, что эта попытка не удалась! Ответственный толкователь должен констатировать наличие вопроса и отсутствие ответа.

В гл. XXI диалог между Господом и Петром начинается по окончании трапезы (ср. ст. 15). У читателя создается впечатление, что Иисус и ученики все еще сидят у огня (ср. ст. 9). Однако из ст. 20 вытекает, что они идут: Петр, обернувшись, видит, что за ними следует ученик, которого Иисус любил. Он ли только? То, что Господь сказал о нем Петру, распространилось между братьями (ст. 23). От кого они узнали? От Петра? От самого Возлюбленного? Или, что более вероятно, они сами слышали, оттого что сами следом шли за ними?

В повествовании о знамении в Кане Галилейской главное есть претворение воды в вино. Но как о нем сказано? Сказано, между прочим, в коротком придаточном предложении, за которым следует два вводных предложения (ср. II. 9). И только далее идет рассуждение о качестве вина.

Это наблюдение приводит нас к следующему вопросу о переходах от прямой речи действующих в евангельской истории лиц к размышлениям самого евангелиста. Так в I. 15 евангелист приводит свидетельство Иоанна Крестителя. Формы первого лица единственного числа могут быть ссылкой только на его собственный опыт. А ст. 16? В форме *textus receptus* (союз *καί* — «и», а не *ὅτι* — «потому что» лучших рукописей) он воспринимается нами как продолжение, устами Предтечи, его свидетельства (ст. 15). Толкователи критического текста обычно понимают его как комментарий евангелиста. Это возможно. Может быть, даже вероятно, но отнюдь не обязательно. Мы опять стоим перед вопросом, не получающим ответа. Это же касается и беседы Господа с Никодимом (гл. III). Где кончаются слова Христовы и начинаются рассуждения евангелиста? Обыкновенно проводят грань между ст. 15-16, иногда раньше. Большого значения это не имеет. Толкование евангелиста не отступает от толкуемого им учения. Но наш вопрос о фактическом положении остается и в этом случае без ответа. Это распространяется и на свидетельство Иоанна Крестителя в конце той же III главы. Что ст. 30, с формами первого лица единственного числа, толкует евангелист как свидетельство Предтечи, в этом не может быть сомнения. Дальнейшее (ст. 31-36) понимается чаще всего как комментарий евангелиста. Но настаивать на этом понимании мы не имеем права. Опять вопрос, не получающий ответа.

Мало того. Мы часто останавливаемся с недоумением перед толкованием основных образов Ин. В притче о дворе овчем (Ин. X) мы с первых же слов слышим (ср. ст. 1 и сл.), что дверью входит пастырь, В ст. 11 (ср. еще ст. 14) образ Пастыря Доброго толкуется о Христе. Но в ст. 7-9 Христос есть дверь, в которую Пастырь входит. Что же: Пастырь или Дверь? Простой здравый смысл как будто подсказывает, что Христос не может быть одновременно Пастырем и Дверью. Но так ли это для Ин.? И так ли бесспорно, как это кажется, например, Bultmann'у<sup>[21]</sup>, что здесь мы имеем противоречие, которое обязывает к расчленению Евангелия на источники разного происхождения, между собой не согласованные?

Вопрос осложняется тем, что Иисус — не только Пастырь Добрый, который знает своих овец и полагает за них свою душу, и не только Дверь, которою он входит и их вводит и выводит. Он Сам есть Агнец, согласно повторному свидетельству Предтечи (I. 29, 36). Очень легко отмахнуться от вопроса ссылкой на противоречивые источники. Но этих источников никто не видел. На рукописное предание они не наложили никакого отпечатка, и в течение двух тысячелетий христианское человечество черпало в этих образах утешение, назидание и силу. Очевидно, логические категории не приложимы или не всегда и не всецело приложимы к Ин.

К этому надо прибавить, что большие догматические беседы Ин. строятся по одному образу, который я назвал бы методом недоразумения. Первые слова Христовы встречают непонимание, которое требует разъяснения. Господь его дает. Но и разъяснение не удовлетворяет собеседника. Вопрос остается, и под знаком вопроса кончается беседа. Полная прозрачность не достигается нигде. В примере можно привести беседы Господа с Никодимом (III) и с Самарянкой (IV), беседу о хлебе животном в Капернаумской синагоге (VI) и так далее включительно до последней прощальной беседы Господа с учениками (XIII—XVI), в которой учение Ин. получает свое высшее, совершеннейшее выражение.

Последнее проливает свет на то, что было сказано раньше. Евангельское учение превышает человеческий разум, что и старается показать писатель. Отсюда «метод недоразумения», но отсюда и пробелы в фактической истории, и неясность переходов, и неуловимость основных понятий и образов. Наши наблюдения распространяются на все Евангелие и тоже относятся к его форме. Для формы Ин. одинаково характерны его ритм и те неясности, которые встают перед нами как вопрос, не получающий ответа.

**Форма и содержание.** Если существенное в Ин. есть его догматическое учение, приоткрывающее перед читателем последние тайны веры и сокровенные глубины христианского духовного опыта, мы должны признать, что форма Евангелия отвечает его содержанию. Мы это видели на конкретных примерах Иоанновской цепи и антитетического параллелизма, позволивших нам почувствовать за законами ритма внутреннюю диалектику Евангелия, развертывание его учения, предельную глубину стоящего за ним конфликта. Та неясность и те недоговоренности, которые наложили свою печать на всё Ин., напоминают читателю о том, что евангельское учение не укладывается до конца в логические формулы и не может быть выражено человеческим словом. Но там, где изнемогает разум, человеку дается возможность постижения сверхразумного. Изобразительное искусство и особенно музыка выражают то, что недоступно слову и не может быть схвачено мыслью. Об этом напоминает Иоанновский ритм как ответ евангелиста на тот вопрос, который он ставит. В Ин. неясность и ритм сопряжены друг с другом, как вопрос и ответ.

**Толкование фактического содержания Ин.** Но этим еще не все сказано, или, точнее, этим было бы сказано все, если бы содержание Евангелия сполна исчерпывалось его учением. Но Ин. не только передает учение Христово. Оно повествует и о фактах Его земной жизни, и, отмечая неясности, мы их усматриваем и в воспроизведении фактов. Говоря об экзегетических предпосылках толкования Ин., мы должны особо поставить вопрос и о принципах толкования его *фактического* содержания.

**Историческая верность Иоанна.** Вопрос этот предполагает другой, более общий: об исторической ценности Евангелия от Иоанна. Стояла ли перед евангелистом историческая цель, или история как таковая его не интересовала и сообщаемые им факты были для него только знаками, за которыми подразумевались духовные реальности? Вопрос этот очень старый. Еще в христианской древности антиохиец Златоуст, толкуя Ин., держался на

поверхности фактов, а александриец Кирилл старался постичь то, что стоит за фактами. В новое время проблема была поставлена во всей остроте и получает до наших дней у разных толкователей разное решение. Консервативные толкователи, вообще говоря, усваивают Иоанну интерес к истории. Либеральные тоже, как общее правило, его отрицают. Конкретный пример: 153 рыбы, составлявшие чудесный улов гл. XXI (ст. 11). Как понимать это число? Сохранилось ли оно в сознании евангелиста как благодарная память о бывшем? Или это число есть символ, мы бы сказали — шифр, за которым скрывается некая духовная истина? Достаточно взять почти наудачу два современных комментария: в одном будет с уверенностью проводиться первое толкование, в другом, с не меньшей уверенностью, второе. И, может быть, будут правы оба толкователя: число может отвечать фактической действительности, но для евангелиста в нем мог раскрыться и иной, глубочайший смысл.

Но если так, из этого примера вытекает, что для евангелиста Иоанна история могла представлять положительный интерес. Этот вывод подтверждается и общими соображениями и некоторыми дополнительными наблюдениями.

К общим соображениям относится сознание, что христианство есть религия историческая. Его центральный исторический факт есть происшедшее в истории воплощение Сына Божия, Его общественное служение, смерть и Воскресение. Это центральное значение воплощение Христово имеет как для синоптиков, так и для Иоанна. Оно дает высший смысл служению апостольскому и прежде всего жизненному подвигу апостола Павла, великого миссионера первого христианского поколения, первого богослова христианской церкви. Но значение Страстей Христовых и Воскресения подчеркнуто в Ин. сильнее, чем у синоптиков. В свое время будет показано, что евангелист Иоанн старался сделать очевидным для своих читателей, как дело дошло до Страстей. Разрешению этой задачи, по существу исторической, и посвящено Ин. Это может звучать парадоксально, но здесь Иоанн показал себя более историком, чем Лука, для защитников приоритета Марка — более достоверным, чем Марк. С разными оттенками это готовы теперь признать разные толкователи. Додд считает<sup>[22]</sup>, что евангелист пользовался источниками, в некоторых случаях более ценными, чем те, которые имел Марк.

Это переводит нас от общих соображений к конкретным наблюдениям. Историческую ценность сохраненного в Ин. фактического материала в свое время убежденно защищал Ренан<sup>[23]</sup>. Правда, он проводил демаркационную линию между речами и фактами. Защищая факты, он отрицал речи. Но важно то, что точность Иоанна в воспроизведении фактов была для него очевидна. Он не сомневался в том, что Иоанн знал существовавшие в Палестине отношения и это знание показал в Евангелии. Как пример, отмечаемый Ренаном, укажу на значение отставки первосвященника Анны. Допрос Иисуса у Анны, сохраненный только в Ин. (XVIII. 13-24), объясняется тем местом, которое принадлежало Анне как главе большой первосвященнической семьи в иудейской религиозной жизни и которое нам известно и из иудейских источников. Со своей стороны и Додд дает ряд примеров<sup>[24]</sup>, которые не оставляют сомнения в том, что Иоанн был хорошо знаком с иудейским правом новозаветной эпохи.

Но мы можем пойти и дальше: сопоставление Ин. с синоптиками дает основание для защиты старого святоотеческого, тезиса, что Иоанн не только знал синоптиков, но и сознательно их восполнял, и притом не исключительно в плоскости учения, но и в плоскости истории.

Здесь необходимы оговорки. В настоящее время довольно широко распространено мнение, что Иоанновское предание в некоторых существенных элементах, его

составляющих, может быть древнее предания синоптического, в частности того, которое лежит в основании <Евангелия от> Луки (далее — Лк.). В такой общей форме это мнение не может вызвать возражений. Оно в основном совпадает с тем, что было сказано только что. Но как литературное целое Ин. было составлено позднее Лк., опять-таки в его окончательной форме. Это мне представляется бесспорным. Со своей стороны мне трудно защищать и другое распространенное в наше время мнение, будто <Евангелие от> Матфея (далее — Мф.) не могло быть написано раньше Лк. Думаю, что современные исследования не поколебали закрепившегося в школьном предании и в консервативной науке порядка Евангелий: первые два синоптика — Лука — Иоанн. Если Лука был последним по времени предшественником Иоанна и Иоанн их восполнил — естественно предположить, что его восполнению подвергалось Лк. преимущественно перед первыми двумя синоптиками. С этими оговорками мы можем перейти к конкретным примерам взаимоотношения Евангелий. Они позволяют нам ответить на стоящий перед нами вопрос: восполнял ли Иоанн своих предшественников, в частности Луку, и в каком направлении?

**О братьях Господних.** Первый пример. О братьях Господних Ин. сохранило исторические сведения о том, что «братья Его <Иисуса> в него не верили» (VII. 5). Это суждение отвечает контексту. Оно дает объяснение тому отношению братьев, о котором в контексте идет речь. В евангельском предании оно допускает сопоставление с рассказами Мф. (XIII. 55) и Мк. (VI. 3) о проповеди Иисуса в синагоге у Него на родине. Там тоже соблазняющиеся земляки солидаризируются с Его сродниками по плоти. Очень характерно, что этот рассказ опущен в Лк., точнее говоря — изъят из контекста и поставлен в начале евангельской истории (IV. 16-30) с опущением всякого упоминания сродников Христовых. С другой стороны, в писаниях Луки отмечается их присутствие как верующих в Сионской горнице (Деян. I. 4). В этом случае, как и во многих других, Лука сглаживает острые углы. Иоанн возвращается к предшественникам Луки. В нашем примере восполнение Лк. есть его исправление. Если Иоанн опирается на Мф. и Мк., то одинаково показательно отсутствие в нашем тексте всякого упоминания Пресвятой Богородицы и категорическое суждение о братьях. Упоминание Пресвятой Богородицы не вытекало бы из контекста, и о Ней евангелист имел сказать то, что до него не сказал еще никто (XIX. 25-27, ср. II и сл.). Сказанное о братьях есть восстановление исторической истины, которую прикрыл Лука.

**О Вифанском помазании.** Второй пример. О Вифанском помазании или, точнее, о Вифанских сестрах Иоанн повествует в XII. 1—8. Память о помазании Иисуса в Вифании, накануне Страстей, сохранили и первые два синоптика (ср. Мф. XXVI. 6-13; Мк. XIV. 3-9). С другой стороны у Лк. тоже есть рассказ о помазании, но относится он не к Иерусалимским дням, а к раннему Галилейскому служению Христову (ср. VII. 36-50). Однако сопоставление текстов показывает нам, что в некоторых существенных подробностях Иоанновское повествование совпадает не с повествованиями Матфея и Марка, а с повествованием Луки. В отличие от первых двух синоптиков, женщина изливает миро не на голову Иисуса, а на его ноги и отирает Его ноги своими волосами. Мало того, в Ин. именно эта последняя подробность предполагается известною его читателям при первом упоминании Марии (XI. 2). Ссылкою на Лк. звучит и предыдущий стих (XI. 1), где Вифания определяется как «селение Марии и Марфы, сестры ее». Вне всякого сомнения, евангелист предполагает, что его читатели осведомлены и о пребывании Христовом в доме Марфы и Марии, как о нем повествует Лука (X. 38-42). Из этого сложного соотношения текстов вытекает, что Иоанн и в данном случае, как и в вопросе о братьях Господних, исправляет Луку, возвращаясь к хронологии первых двух синоптиков (с некоторым уточнением даты, ср. XII. 1). При этом он отождествляет жену-грешницу (Лк. VII) с Мариєю (Лк. X), и селение двух сестер, Марфы и Марии, — с

Вифаниею в ближайших окрестностях Иерусалима (ср. Ин. XI. 18). Мало того, Мария и Марфа оказываются сестрами Лазаря (ср. XI. 1-2), связанные как таковые с одним из главных эпизодов евангельской истории в освещении Иоанна. То что мы имеем есть восполнение синоптиков и в первую очередь Лк. в Ин. Для этого восполнения Иоанн должен был пользоваться неоспоримым авторитетом и обладать фактическим материалом. Но в настоящей связи представляет интерес, что восполнение это, по существу историческое, изобличало в евангелисте положительный интерес к истории как таковой, независимо от ее богословского истолкования.

Этот вывод мы могли бы подтвердить и другими примерами и должны его запомнить. Евангелист Иоанн ценил историческую истину и был озабочен фактической точностью своего повествования. Если он сообщает тот или иной факт, можно сказать с уверенностью, что он это делает с уверенностью, что он это делает в сознании, что факт этот действительно имел место. И тем не менее возникает вопрос: во всех ли случаях воспроизведения фактов евангельской истории объясняется чистым интересом евангелиста к тому, что было? О приведенных примерах можно сказать, что они представляют исторический интерес в нашем смысле слова. Это касается и настороженности братьев Иисуса и всего того клубка отношений, который завязался вокруг Вифанского центра. Но мы можем привести целый ряд фактов, которые упоминает евангелист Иоанн и о которых мы не вправе сказать, что он их привел ради их исторической значительности.

**Смысл истории.** Начну с уже упомянутых ста пятидесяти трех рыб в Ин. XXI. 11. Исторического значения точное число пойманных рыб, конечно, не имело и иметь не могло. То же должно быть сказано о десятом часе призвания первых учеников (I. 39), о том, что усеченного первосвященнического раба звали Малх (XVIII. 10), о нешвенном хитоне Христовом (XIX. 23-24) и о том, что из пронзенного тела умершего Иисуса истекли кровь и вода (XIX. 34-37). Последний пример представляет особый интерес. С точки зрения чисто исторической этот случай не заслуживает внимания. Между тем евангелист его засвидетельствовал с такой силой, как, может быть, никакую другую подробность в земном служении Воплощенного Слова (ср. ст. 35). Почему это было нужно? Вопрос этот распространяется и на другие, приведенные мною примеры. Собственно исторического значения не имел ни один из них. Для чего же их привел евангелист?

Вопрос приобретает тем большую остроту, что его вызывают не только мелкие фактические детали, вроде перечисленных выше, но и целые эпизоды, рассказанные с богатством подробностей и занимающие ключевое положение в развитии Иоанновского повествования. Отмечу два. Первое — знамение в Кане Галилейской (II. 1-11) и последнее — воскрешение Лазаря (XI). Почему на них остановился Иоанн? Надо помнить, что ни то, ни другое не имеют параллели у синоптиков.

Первое положено Церковью — как евангельское чтение на чинопоследовании таинства брака. Конечно, совершение чуда на брачном пире предполагает благословение брака, как его предполагают в притче о брачном пире (напр., Мф. XXII. 1-14). Но и только. Ударение на этой мысли отнюдь не лежит. Не лежит оно и на вере учеников (ст. 11) по той простой причине, что мы не знаем, как надо понимать эту веру. Значит ли вера учеников, что они до этого знамения еще не верили в Иисуса или что их вера, уже наличная, достигла в Кане своей высшей точки? В Ин. не сказано ни то, ни другое. И потому чудо в Кане не поддается чисто историческому толкованию. С другой стороны, из приведенного выше примера вытекает, что повествование отличается неясностями. Кроме приведенных, есть и другое. Пресвятая Богородица ждет от Сына совершения чуда. Господь отклоняет Ее



осторожную просьбу указанием на то, что еще не пришел Его час. Тем не менее Она предупреждает слуг, и Господь действительно дает распоряжение (ср. ст. 3-8). Значит ли это, что час Христов, еще не наступивший в ст. 4, наступил в ст. 7 и что Пресвятой Богородице это было известно заранее? Но в таком случае как понимать час Христов и что вызвало или, скажем, ускорило его наступление? К анализу Ин. II мы в свое время вернемся. Сейчас отметим только то, что час Христов, его *ώρα*, в Ин. есть неизменно час Страстей и Славы, как это вытекает из таких мест, как VII. 30, VIII. 20, XII. 23, XIII. 1, а в свете евхаристических ассоциаций образ вина наводит на мысль о крови. Божия Мать в Ин. выступает только два раза: на браке в Кане и у подножия Креста (ср. XIX. 25-27). Только в свете этих сопоставлений, которые не выводят нас из общего контекста Ин., и можно толковать происшедшее в Кане в символическом смысле, который усмотрел евангелист. Евангелист воспроизводит факт, но факт его интересует не ради его места в истории, а ради того внутреннего смысла, который он в нем прозревает. Чудо в Кане Галилейской есть знамение, *σημεῖον*, начало знамений Христовых. В русском синодальном переводе стоит «чудес». Этот перевод усвоил без критики и Достоевский («Братья Карамазовы»). И об этом надо пожалеть. Знамение есть тоже чудо, но не только чудо. Знамение есть чудо, в котором раскрывается высший духовный смысл. Чудо в значении знамения требует толкования символического или типологического, но не исторического.

Последнее знамение Христово в Ин. есть Воскрешение Лазаря (XI). В сознании евангелиста Иоанна это было событие, происшедшее в истории и имевшее последствие в истории. Оно было тем последним толчком, который побудил синедрион устранить Иисуса (ср. XI. 46-53). Не только гл. XI, повествующая о чуде, но и гл. XII стоит под знаком Лазаря. Вынуть Лазаря из истории значило бы разрушить все построение Иоанна. И тем не менее Православная Церковь видит в воскрешении Лазаря прообраз Воскресения Христова. Это вытекает и из слов церковных песнопений и из священных сроков Постной Триоди. В евангельском повествовании Воскрешение Лазаря отделено от Торжественного Входа не только Вифанским помазанием, но и пребыванием Иисуса в Ефраиме, продолжительность которого не следует преуменьшать (ср. XI. 54-57). В Триоди это пребывание как бы забывается и за Лазаревой субботой следует непосредственно Вербное воскресение. Мы увидим в свое время, что это литургическое толкование, несомненно, выражает ту связь, которая существовала и в сознании евангелиста между Воскрешением Лазаря и Воскресением Христовым. Но в построении Ин. Воскрешение Лазаря, как это тоже будет показано, имеет двоякую обращенность: оно предвещает то, что за ним следует — Страсти и Воскресение, но и заключает то, что ему предшествует. В беседе Господа с Марфой (XI. 21-27) как бы суммируется в основных чертах все учение гл. III—X. Это значит, что перемещение Воскрешение Лазаря в плоскость чистой истории было бы не меньшей ошибкой, чем совершенное пренебрежение историей в пользу одностороннего духовного толкования чуда. В Воскрешении Лазаря есть и то, и другое. Но и это чудо, как и чудо в Кане Галилейской, и еще больше чем оно, есть знамение. И только толкование его как знамения может приобщить нас к мысли евангелиста.

То же должно быть сказано и о тех примерах, которые были приведены выше. Мы к ним вернемся в связи с толкованием Евангелия. Ясно одно: чисто историческое толкование фактического содержания Ин., во многих случаях совершенно обязательное, не может исчерпать заключенного в Ин. духовного смысла. К его раскрытию нас приводит толкование духовное — символическое или типологическое, — которое держится фактов для того, чтобы прозреть то, что стоит за фактом. Постараемся установить те случаи, когда это духовное толкование представляется обязательным.

**Толкование духовное.** Оно обязательно тогда, когда толкование чисто историческое скользит по поверхности фактов, не видит их духовного значения. Это значит, что толкователь начинает с толкования чисто исторического в сознании, что все рассказанные евангелистом факты действительно имели место. Но иногда в самом тексте он встречается указания более или менее ясные, из которых усматривает, что толкование чисто и исключительно историческое не удовлетворило бы евангелиста.

Я сказал: «более или менее ясные». К указаниям совершенно ясным принадлежит, например, ветхозаветная цитата в XIX. 36. Читателю предлагается видеть в Иисусе Агнца Божия, прообразованного ветхозаветным Пасхальным Агнцем, которого «кости не сокрушались». В том, что у распятого и на кресте умершего Иисуса не были перебиты голени, евангелист усматривал исполнение прообраза. Предлагаемое им толкование факта есть толкование духовное, которое он считает обязательным.

В других случаях неизбежность духовного толкования вытекает из неясностей Ин. Мы это видели на примере чуда в Кане Галилейской. Оно явно не поддается толкованию чисто историческому. Но важность чуда как первого знамения и начала знамений не позволяет остановиться на этом отрицательном выводе и заставляет толкователя искать его уразумения в контексте Евангелия. Он не вправе отрицать того, что произошло в Кане. Но ему важно не то, что имело место это событие, а тот глубочайший смысл, ради которого евангелист о нем повествует.

И, наконец, третье. Выше было сказано о методе недоразумения. С недоразумением или, еще точнее, с повторными недоразумениями мы встречаемся в построении больших Иоанновских речей. Но речи эти по большей части начинаются с фактов, отправляются от фактов. Факты оказываются символами, которые раскрываются и толкуются в речах. Это одинаково верно и относительно догматического учения гл. V, отправляющегося от исцеления больного в Овчей купели (V. 1-16), и относительно беседы о хлебе животном (гл. VI), связанной с насыщением пяти тысяч (VI. 1-13), и относительно последней, Прощальной, беседы Господа с учениками (XIII. 31 — XVI. 33), для которой исходной точкой является омовение ног с последующими поучениями и указанием предателя (XIII. 1-30). Во всех этих случаях, как будет показано в свое время, утверждаемый в своей абсолютной исторической достоверности факт не только дает повод для речи, но получает в речи символическое толкование. И ударение лежит не на истории, а на толковании. Эти наблюдения, обнимающие все Евангелие, значительно умножают число тех случаев, когда толкование духовное должно быть признано совершенно обязательным. При этом надо добавить, что взаимоотношение — сначала факт, затем его толкование, во всех этих случаях символическое — дает общую норму, но не исключает случаев обратного соотношения — сначала учение, а затем факт как его символическое закрепление. Такое значение имеет в контексте Евангелия его второе знамение, исцеление сына Капернаумского царедворца (IV. 46-53). Являя Христа как начало жизни для верующих в Него, это чудо не дает повода к догматической речи или диалогу, но как бы подводит итог предыдущему учению наглядным символическим актом. О Воскрешении Лазаря уже было сказано, что оно имеет в Ин. двойную обращенность: суммирует, опять-таки символически, предвещающее учение и дает исходную точку — на этот раз речь идет не о символе, а о прообразе для последующего явления Славы в Страстях и Воскресении.

Задача Введения заключается в том, чтобы установить экзегетические предпосылки толкования Ин. Задачей Комментария будет приложение этих предпосылок к евангельскому тексту. Защищая неизбежность во многих случаях символического толкования Ин., мы не имеем нужды останавливаться уже теперь на конкретных Иоанновских символах. Но один символ — символ света — полезно отметить уже в этом

общем Введении. Додд напомнил, что символ этот имеет религиозно-исторические параллели и связан с другими символами — жизни и суда, но подчеркнул, что в Ин. он принадлежит, в служении Воплощенного Слова, к истории<sup>[25]</sup>. Символ света или, точнее, символика света и тьмы проходит через все Ин., начиная с Пролога. Достаточно перечитать такие тексты, как — I. 4, 5, 7-9; III. 19-26; VIII. 12, чтобы убедиться в том, что для евангелиста Иоанна не только свет был во Христе, но Христос Сам был Свет и явление Его в мире было явлением Света. При этом символ сливается с его толкованием. Пока Христос в мире, Он светит миру. Его общественное служение есть служение миру в свете дня (IX. 4-5, ср. XI. 9, 10). Но день близится к закату. Удаление Христа из мира есть удаление света, наступление ночи (XII. 35, 36). За днем общественного служения наступает ночь восхождения Сына, Его Страсти и Славы. Когда Иуда вышел на дело предательства, тогда «была ночь» (XIII. 30), и в физическом смысле, и в духовном, и когда Мария Магдалина пришла к пустому Гробу, было еще темно (XX. 1). Восхождение Сына к Отцу еще продолжалось. На символике света и тьмы, проходящей через все Ин., мы составляем себе представление о том, что есть символическое толкование и что оно от нас требует. Оно не требует от нас отказа от истории, но оно пронизывает самую ткань истории, и мы в ней прозреваем глубочайший смысл.

**Выводы.** Теперь мы можем возвратиться к поставленному нами вопросу об экзегетических предпосылках толкования Ин. Что вытекает для толкователя Евангелия из накопленных нами наблюдений?

**Множественность смысла.** Прежде всего, заключенная в Евангелии множественность смысла. Если толкователь обязан, по мысли евангелиста, усваивать сообщаемым им фактам конкретно-историческое значение, а с другой стороны, не может быть слеп к сокрытому в этих же самых фактах духовному смыслу — это значит, что содержание Евангелия имеет в одно и то же время значение историческое и духовное. Это первый разрез — самый общий. Но понятие «духовного» есть понятие очень (я сказал бы: слишком) широкое. Скажу даже, что оно несколько режет слух отсутствием в нем терминологической точности. И когда бывало возможно его раскрыть, я несколько раз подставлял под общее понятие толкования духовного более конкретное значение толкования символического или типологического, что, конечно, не одно и то же, но в данной связи важно, что и то и другое толкование есть толкование переносное, сверхъисторическое. Насыщение пяти тысяч есть символ Евхаристии. Воскрешение Лазаря есть прообраз, *τύπος*, Воскресения Христова. Из дальнейшего читателю станет ясно, что эта дифференциация может быть проведена и дальше. Несомненно одно: содержание Ин. не может быть уложено в точные исчерпывающие формулы. Бультман, в еще большей мере, чем его предшественники, попытался приложить к Ин. логический закон противоречия. Все, что противоречит установленному им основному ударению Ин., было им исключено на основании этого закона как параллельные источники, как позднейшие прибавления. Если мы согласимся, что в Ин. заключена множественность смысла, метод Бультмана должен быть отвергнут как порочный, как сводящий богатство Ин. к искусственному схематическому единству. Если где можно говорить о противоречии, то именно применительно к этому методу в приложении к Ин., не считаясь с тем, что для Ин. характерно. Этот метод сечет живое тело и в поисках воображаемого отвлеченного единства разрушает единство существующее, которое, как и все живое, есть единство, покрывающее и совмещающее то, что с первого взгляда кажется противоречащим и взаимно друг друга исключаящим.

Из множественности заключенного в Ин. смысла вытекает неизбежность его одновременного толкования по нескольким линиям приводимых в нем мыслей.

**Двусмысленности.** В связи с этим представляется уместным возвратиться к тому, что я назвал Иоанновскими неясностями. Я приведу несколько примеров, которые трудно понимать иначе, как двусмысленности, сознательно допущенные автором. При этом слово «двусмысленность» я употребляю совершенно безоценочно, в его прямом и собственном значении. «Двусмысленное» есть то, что имеет два смысла, а иногда и больше, и обязывает нас не к одному, а к двум, а то и нескольким толкованиям одного и того же текста.

С первым из этих текстов (Ин. I. 41) связана и текстуально-критическая проблема. В русском синодальном переводе I. 41 звучит: «Он <Андрей> первый находит брата своего Симона». В славянском переводе стоит не «первый», а «прежде». Русский перевод восходит к греческому *πρῶτος*, славянский — к греческому *πρῶτον*. Разница в одной букве, чтение *πρῶτος* имеет за себя кодекс К (основную рукопись, впоследствии подвергшуюся изменению в корректурах), W, *Receptus*. Чтение *πρῶτον*, уже имевшее за себя согласное свидетельство кодексов A, B, Θ, недавно получило решающую поддержку папируса Бодмера (P<sup>[66]</sup>)<sup>[26]</sup>. Защитники чтения *πρῶτος* видят в нем намек на то, что то, что первым сделал Андрей, мог сделать и другой одновременно с ним призванный ученик Предтечи. Но сделать это он мог только в том случае, если и у него, как и у Андрея, был брат, иначе говоря если второй ученик был один из сынов Зеведеевых, так как третьей двоицы братьев среди Двенадцати мы не знаем. Толкование это, возможное, но не безусловно обязательное, могло бы заключать первое в Евангелии указание на ученика, которого Иисус любил, и содержит намек на тождество его с апостолом Иоанном Зеведеевым. Оно, несомненно, предполагало бы понимание Ин. I. 41 как двусмысленность в указанном выше значении. Но мы можем на нем не останавливаться, оттого что объективные данные критики текста не дают перевеса предполагаемому им чтению.

Что касается чтения *πρῶτον*, которого мы обязаны держаться, то оно до самого последнего времени понималось как наречие, имеющее чисто хронологическое значение последовательности во времени. Таков смысл и славянского перевода, которого мы вправе держаться и теперь. Но несколько лет тому назад Oscar Cullmann понял его<sup>[27]</sup> как винительный падеж именного сказуемого при глаголе *εὐρίσκει* (находить) в обороте *accusativus duplex*: «он находит его как первого», или с полной ясностью: «для того, чтобы быть первым». Толкование это, грамматически вполне возможное, было бы первым отзвуком на определение *πρῶτος* при имени Симона Петра в списке Двенадцати (Мф. X. 2). Оно означало бы в самом начале Евангелия постановку проблемы Петра, которая, как мы увидим, не выходит из поля зрения евангелиста до конца его повествования. *πρῶτον* (Ин. I. 41) может значить и то, и другое, и от толкователя зависит выбор. Если эту возможность учитывал автор, мы получаем право толковать *πρῶτον* в Ин. I. 41 как сознательно допущенную им двусмысленность. Вторую двусмысленность мы можем усмотреть в Ин. XVIII. 15. Русский перевод «другой ученик» может быть переводом как критического чтения *ἄλλος μαθητής* (без члена), так и формы *Receptus* *ο ἄλλος μαθητής* (с членом). В форме с членом речь идет, несомненно, об ученике, которого любил Иисус и который предполагается известным читателям Евангелия. Но эта форма есть не более как толкование, в контексте Ин. естественное и, надо думать, правильное, основного чтения, члена не имеющего. Чтение с членом имеет за себя из древних рукописей только кодекс Θ. Форма без члена представлена в основной рукописи кодекса К, кодексах A, B, W, а теперь и в папирусе Бодмера (P<sup>[66]</sup>). Перевес подавляющий. Мы обязаны держаться этого чтения. Но перед толкователем, его принимающим, оно открывает неограниченный диапазон возможностей. «Другим учеником» (без члена) может быть любой из Двенадцати (за исключением, конечно, вместе с ним упоминаемого Петра), может быть и ученик, не входивший в число Двенадцати, известный и даже неизвестный. Недаром один хитроумный английский толкователь начала XIX века (Abbott) узнал в нем не более не

менее как Иуду Искарота. Теоретически это толкование столь же возможно, как и всякое другое. Параллельное чтение, с членом, показывает, что уже в древности его отождествили — и, должно быть, правильно — с Возлюбленным. Но в Евангелии это отождествление ничем не подсказано. Евангельский подлинник в этом случае даже не двусмысленный, а многосмысленный. На лице Возлюбленного лежит покров и евангелист его сознательно не снимает.

**Список учеников, свидетелей явления Воскресшего Господа при море Тивериадском (Ин. XXI, 2).** Третий пример. Из последующего повествования ясно, что в числе учеников был и тот, которого Иисус любил (ср. стихи VII. 7, 20). Кто же он? Один из сынов Зеведеевых, который здесь, в первый и единственный раз, назван в Ин. по имени? Или один из двух других, имена которых не даны? Толкователь может с одинаковым основанием защищать и ту, и другую возможность. Вторая отвечала бы тому покрову молчания, который лежит на Возлюбленном на протяжении всего Евангелия. В пользу первой говорила бы сама единственность упоминания сынов Зеведеевы, и притом в конце книги. Некоторые видят в этом упоминании как бы подпись художника в углу картины. На вопрос о лице Возлюбленного, а значит и автора книги, мы были бы, таким образом, вновь поставлены перед неограниченной множественностью ответов. Но дело осложняется тем, что слова, которые переданы в русском синодальном переводе: «и двое других из учеников Его», восходят к греческому подлиннику *καὶ ἄλλοι ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ δύο*, буквально повторяющему *καὶ ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ δύο* в I. 35 (в синодальном переводе «и двое из учеников Его»). Подобного рода повторения встречаются в Новом Завете нередко и никогда не бывают случайными. Так, в Мф. буквальное совпадение IX. 35 с IV. 23 подчеркивает единство учения Христова словом и делом, представленного в Нагорной Проповеди и иллюстрирующего ее действиями Христовыми. В Ин. столь же буквальное совпадение I. 28 и X. 40 будет в свое время предметом нашего нарочитого внимания. Мы увидим то значение, какое оно имеет для понимания плана Ин. Что же вытекает из совпадения Ин. I. 35 и XXI. 2? Вытекает тождество двух учеников I. 35 и двух по имени не названных учеников XXI. 2. К этому выводу нас обязывает аналогия. Против отождествления первого из них с Андреем (I. 40) не возникает никаких возражений. Отождествление другого наталкивается на трудность. Мы видели, что чтение *πρότος* в Ин. I. 41 склоняло бы нас к тому, чтобы видеть в нем одного из сынов Зеведеевых.

Но это отождествление не исключает критического чтения *πρότων*. Напротив, умолчание имени второго ученика, наряду с упоминанием имен Андрея и Петра, и связь его с ними еще до призвания делает его отождествление с одним из сынов Зеведеевых очень вероятным. Но сыновья Зеведеевы уже названы и тем самым отпадают. Иначе говоря, тот вывод, к которому нас приводит сопоставление XXI. 2 и I. 35, говорит и за и против отождествления Возлюбленного с одним из сынов Зеведеевых. Здесь даже не двусмысленность. Здесь прямое противоречие, в которое нас сознательно запутывает евангелист, блюдя тайну Возлюбленного.

В качестве последнего примера я приведу определение времени первого явления Воскресшего Господа ученикам (XXI. 19). В синодальном переводе стоит: «в тот же <...> день». Перевод этот, как будет в свое время показано, не буквальный, а представляет собою толкование, притом неправильное. По-гречески стоит *τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ*. В контексте Ин. это выражение возвращает нас к Прощальной беседе, где оно относится к скорому возвращению Христа во Святом Духе, которое он обещает ученикам. Но в Прощальной беседе (ср. XIV. 20; XVI. 23. 26) это определение времени неизменно имеет форму *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ*. Грамматически между обоими выражениями нет различия. И то, и другое значит «в день тот» или «в тот день». Славянский перевод, всегда буквальный, и в этих случаях сохраняет порядок слов подлинника. Но и в языках славянского корня выражение

«в тот день», и «в день тот» значат одно и то же. И потому, как тоже в свое время будет показано, явление Господа (XX. 19-23) может и должно быть понимаемо в контексте Евангелия как исполнение обетования Прощальной беседы. Это доказывается совпадением ряда подробностей, в том числе и обозначения времени. На этот счет у меня нет никаких сомнений. Но в таком случае спрашивается: почему евангелист, всегда необычайно точный и несомненно заинтересованный в толковании явления XX. 19-23 как исполнения обещанного в Прощальной беседе, не повторил прежнего выражения ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ, а заменил его хотя равнозначным, но новым τῇ ἡμέρᾳ! ἐκείνῃ? О случайности не может быть и речи. Небрежность принципиально исключается. О чем же он думал? Вопрос должен быть поставлен, но ответа на него Ин. не дает. Мы должны довольствоваться догадками. В Прощальной беседе, как я в свое время постараюсь показать, с чаемым явлением Святого Духа мыслится связанным возвращение Христа и пребывание Его с учениками до конца зона. Но тот же Святой Дух подготавливает и эсхатологическое пришествие Христово. В этом смысле чередование образов Апокалипсиса может быть понимаемо как раскрытие краткого обетования Ин. XVI. 13. Пребывание Христа с учениками в нынешнем зоне подготавливает Его второе пришествие и Царство Славы будущего века. Не этим ли объясняется тонкое различие терминов Ин. XIV и XVI и Ин. XX? Если да, то в этом едва уловимом различии, может быть, кроется новая двусмысленность, позволяющая провести грань между данным и чаемым или, употребляя терминологию, которая еще недавно была злободневной, между эсхатологией осуществленной (realized) и эсхатологией будущего (futuristic).

Я не буду умножать примеров, но мне кажется, что и приведенное достаточно показывает все богатство заключенных в Евангелии мыслей. Мы вскрыли это богатство на частностях. Но и план Евангелия в целом, его построение и соотношение составляющих его частей могут быть понимаемы по-разному. Я даже скажу: должны быть понимаемы по-разному, причем одно понимание отнюдь не исключает другое.

К плану Ин. мы и должны сейчас обратиться.

**План Ин.** При исключительно историческом понимании Ин., которое и теперь еще имеет защитников среди консервативных богословов, построение книги можно мыслить чисто механически, как воспроизведение в хронологической последовательности тех событий, которые произошли во времени. Это воспроизведение, которое я назвал бы летописным, не предполагало бы непременно наличия обобщающей идеи, которая давала бы ему внутреннюю целостность. Право на существование имело бы и оно — как одна из тех возможностей, с которыми мы должны считаться при суждении о планах Евангелия. Но мы на ней останавливаться не будем, а сосредоточим свое внимание только на тех построениях, которые стремятся показать на плане Евангелия его органическое единство.

Таково прежде всего деление Евангелия на части, отвечающие смене света и тьмы, дня и ночи. Для того чтобы понять это деление, достаточно вспомнить то, что было сказано выше о символике света и тьмы в Ин. При этом делении, которое в дальнейшем я постараюсь обосновать, надо прежде всего вынести за скобку введение, <гл.> I. 1—II. 22 и эпилог, гл. XXI. Остаток представляет собою служение Воплощенного Слова в свете дня; II. 23—XII, как первую часть Евангелия, за которою следует вторая, XIII. 1—XX. 18, оправдывающая символическое заглавие: ночь восхождения Сына к Отцу, восхождения, совершающегося в Страстях и Воскресении. Небольшой отрывок XX. 19-31 представляет при этом делении самостоятельную, третью, часть, имеющую своим содержанием день нового зона, сменивший ночь Страстей и Воскресения. Законность этого деления, надеюсь, проступит с достаточной ясностью из того толкования, которое будет предложено ниже. Сейчас, в некоторое оправдание его, я хотел бы напомнить ту

подробность рассказа о призвании первых учеников, которая уже привлекла к себе наше недоуменное внимание. Какое имеет значение то, что произошло это призвание «около десятого часа» (ср. I. 39)? Явная недостаточность чисто исторического объяснения этой подробности заставляет нас искать другого, и мы спрашиваем себя: нет ли тут мысли о дне прежнего зона, от которого новый зон отделен ночью Страстей и Воскресением? Если так, то указание на десятый час содержало бы мысль о приближающемся конце этого первого мирового дня. Ученики пробыли или, лучше, пребыли с Господом только его последние, предзакатные часы.

Но как уже было сказано, Ин. допускает не одно, а несколько делений, различных, но не исключających друг друга.

Второе деление, которое я поставил бы, вместе с Lock'ом<sup>[28]</sup> и Hoskyns'ом<sup>[29]</sup>, рядом с тем, которое было только что предложено, отправлялось бы от свидетельства Предтечи об Иисусе как об Агнце Божиим (Ин. I. 29. 36). Как уже было отмечено, то обстоятельство, что у распятого и умершего на Кресте Иисуса не были перебиты голени (Ин. XIX. 33), толкуется евангелистом как исполнение ветхозаветного прообраза, заключенного в Пасхальном Агнце, которого кость не сокрушалась (XIX. 36). При этом толковании, предлагаемом как обязательное, мысль евангелиста возвращается в конец Евангелия (XIX. 33-36), к тому, что открылось ему, и им было открыто читателям, в начале книги (I. 29-36). Hoskyns пошел даже дальше этих общих наблюдений и, стараясь показать<sup>[30]</sup>, что все Ин. стоит под знаком одной господствующей мысли о Христе, как об истинном Пасхальном Агнце, толкует в этом смысле и указание на приближение Пасхи в Ин. VI. 4, вводящем повествование о насыщении пяти тысяч и Евхаристическое учение беседы о хлебе животном.

К этим двум пониманиям построения Ин. я позволю себе прибавить третье, которое мне неожиданно открылось, когда я старался найти объяснение образу воды, повторно возвращающемуся в Ин. и тем самым существенно отличающему его от Евангелий синоптических<sup>[31]</sup>. Считая методологически неправильным выходить в поисках этого объяснения из общего контекста Иоанновских писаний Нового Завета, я остановился на тексте I Ин. V. 6 об Иисусе Христе, пришедшем «водою и Кровию и Духом»<sup>[32]</sup>. В свете патристических параллелей, современные ученые понимают отрывок I Ин. I. 6-8 как полемику против ереси Керинфа, учившего, что Христос, он же Дух, сошел на человека Иисуса в воде Крещения Иоаннова, но оставил Его в Страстях, то есть на пути Крови. В противовес лжеучению апостол утверждает, что Иисус Христос пришел не только Водю, то есть через явление Его миру в Крещении и свидетельстве Иоанновом, ко и Кровью, разумея под Кровью нерасторжимое единство Страстей и Воскресения, и что Дух не есть Христос, но в полном и собственном смысле Свидетель о Христе. При этом понимании позволительно рассматривать I Ин. V. 6 как догматическую схему, заполняющуюся конкретным содержанием в Евангелии. Стирая грани предложенного выше плана, это новое, трехчастное деление поглощало бы и введение и заключение первого и позволило бы проставить над гл. I-X заглавие «Водю», над отрывком XI. 1—XX. 18 заглавие «Кровию» и над отрывком XX. 19—XXI. 25 заглавие «Духом». Повторяю: деление это отнюдь не исключает того, с которого мы начали, но, представляя Евангелие в ином разрезе, получает наглядное подтверждение в его содержании. Нам придется к нему возвращаться. Отмечу только совпадение I. 28 и X. 40, уже привлекавшее к себе наше внимание. Мы без труда усматриваем, что оно подчеркивает единство гл. I-X и ставит весь этот отрывок под знак свидетельства Иоанна Предтечи в воде Крещения. Что касается пути Крови, я должен еще раз напомнить, что понятие Крови есть одно из тех понятий новозаветного богословия, которые выражают нерасторжимое единство Страстей и Воскресения, и потому вторая часть Евангелия, с заглавием «Кровью», не может

закончиться ранее, чем на XX. 18. Третья часть, «Духом», начинается с дарования Христом Духа (ср. XX. 19-23) и кончается с концом книги. Она предполагает жизнь верующих в христианском мире в обладании Духом, являющим присутствие Христова.

На этом можно было бы кончить наше суждение о плане Ин. Но читатель должен помнить, что предложенные построения, друг друга не исключая, не исчерпывают богатства мысли и образов Ин., и рядом с ними, надо думать, будут поставлены и другие, столь же законные и столь же недостаточные. Как наглядное подтверждение этого ожидания укажу небольшую работу Оскара Кульмана о Таинствах в Ин.<sup>[33]</sup>, в которой все содержание Ин. ставится под знак учения о Таинствах Крещения и Евхаристии. В мою задачу не входит ни полемика с профессором Кульманом, ни, наоборот, подкрепление его тезиса новыми аргументами. Но совершенно ясно, что по самому своему заданию работа Кульмана представляет собой попытку показать Ин. в новом разрезе, иначе говоря, по-иному понять его план. Подобную же попытку сделал и я в своей статье об апостоле Петре в Новом Завете<sup>[34]</sup>. Я старался показать<sup>[35]</sup>, что проблема Петра ставится в I. 41 в самом начале Евангелия, проводится через всю книгу и получает свое решение в гл. XXI. Подобным же образом можно было бы проследить, опять-таки на протяжении всего Ин., вопрос об ученике, которого Иисус любил, почитание Пресвятой Богородицы, а вероятно, и некоторые другие темы. Как бы то ни было, многогранность плана есть новое наглядное выражение заключенной в Евангелии множественности смысла, обязывающего к его толкованию не в одном, а в нескольких разрезах, и что еще важнее и еще ответственнее — не в одной, а в нескольких плоскостях.

Мы можем теперь от экзегетических предпосылок толкования перейти и к самому толкованию.

## ТОЛКОВАНИЕ

**1. 1-18. Отношение Пролога к Евангелию.** Ин. открывается Прологом I. 1-18. При всяком понимании построения Евангелия отрывок представляет собою законченное целое. Это суждение не зависит от того, понимаем ли мы его, как часть Введения (I. 1-II. 22), или относим его к первой части Евангелия (1-X). Оно определяется темой отрывка, его внутренним единством и отношением его к Евангелию.

Отношение его к Евангелию есть тот первый вопрос, который вызывает Пролог и который в критической науке приобрел значительную остроту.

Центральное понятие Пролога есть понятие Слова, по-гречески - Логоса. Пролог, с первого до последнего слова, есть учение о Логосе, о Его отношении к Богу и миру и о Его воплощении. Учение о Логосе и внешне и внутренне сообщает единство Иоанновскому Прологу. Между тем понятие Логоса в том значении, какое оно имеет в Прологе, в Евангелии больше не встречается. Евангелие открывается Прологом, тема Пролога есть учение о Логосе, но Евангелие не говорит о Логосе ничего. Это наблюдение ставит нас перед вопросом: существует ли органическая связь между Прологом и Евангелием? Не является ли Пролог инородным телом в составе Евангелия? И не послужит ли отсечение Пролога на пользу внутреннему единству Евангелия?

Внимательное чтение Пролога в контексте Ин. не оправдывает этих заключений. Прежде всего, развитие мысли Пролога подводит читателя к основной теме Евангелия. В Прологе учение о Логосе заостряется как учение о Его воплощении. Воплощение Логоса, значение и последствия воплощения есть последнее слово Пролога (I. 14-18). Воплощенный Логос жил и действовал в мире, среди «своих». Он явил им благодать и истину. Он ввел их в



тайну Отца. Обо всем этом повествует Евангелие начиная со свидетельства Иоанна Крестителя, как бы мы ни понимали построение книги. Тема Евангелия и тема Пролога есть одна и та же тема. И к уразумению Евангелия нас подводит Пролог. Евангелие начинается там, где кончается Пролог. По окончании Пролога евангелисту остается сделать один шаг в направлении к свидетельству о служении Воплощенного Слова в мире. Он его и делает, переходя к тому, что составляет основное содержание Евангелия.

Эти общие наблюдения подтверждаются сопоставлением Пролога и Евангелия в частностях. Отметим, во-первых, откровение Бога как Отца. Понятие отцовства усваивается Богу в абсолютном смысле, без определения (ср. I. 14-18). Бог есть Отец Его Единородного Сына, но и отец людей, так же как у синоптиков (ср.<sup>1</sup>) и у Павла (ср. Ефес. III. 14 в чтении древних рукописей; Филип. II. 11); да, но так же, как и у самого Иоанна (ср. X. 30. 36; XIV. 6. 8 и сл.). Учением о единении Отца и Сына, или, точнее, о единении Сына с Отцом, открывается Иоанновский Пролог, но оно есть тема и больших речей Евангелия начиная с исцеления больного у Овчей купели (V) и кончая Прощальной беседой и Первосвященнической молитвой (XIII. 31-XVII). В Прологе это единение выражается при помощи предлога *προς* с винительным падежом (ср. I. 1,2) почти непереводаемого в этом его значении на другие, во всяком случае на современные, языки. Славянское «к Богу» - буквально, но непонятно, не только по-русски, но и по-славянски. Русское «у» слабо. Предлагаемое в новом переводе «с Богом» - лучше, но и оно не исчерпывает мысли греческого подлинника. *Προς* с винительным падежом предполагает в переносном значении стремление одного лица к другому; иначе говоря, то единение, которое оно выражает, есть единение любви. Отрицательной иллюстрацией этого значения предлога *προς* является замечание земляков Иисуса, соблазнявшихся Его учением и солидаризировавшихся с Его сродниками по плоти: «и сестры Его не все ли *προς* ημάς» (Мф. XII. 56; Мк. VI. 3). В синодальном переводе стоит «между нами»; лучше было бы «с нами». Эта же мысль о Сыне, пребывающем в единении любви с Отцом, выражается в конце Иоанновского Пролога образом Единородного, пребывающего в лоне Отца (I. 18). Мысль о единении Отца и Сына как единении любви есть одна из главных мыслей Прощальной беседы и Первосвященнической молитвы. Сын любит Отца (XIV. 31), но и Отец любит Сына (ср. XVII. 23, 24, 26, ср. еще III. 35; V. 26). Учение Евангелия и в этой существенной точке предназначается Прологом.

То же должно быть сказано о понятии жизни (ср. ст. 4) и света (ср. ст. 4а). О втором уже была речь. Сказанное выше должно было установить, что символика света и тьмы проходит через все Евангелие. Тогда же было указано на взаимную связь обоих понятий. В последующем раскрытии Иоанновского богословия понятию жизни принадлежит тоже одно из главных мест. При этом терминология Евангелия переходит от понятия жизни вечной (ср. III. 15, 16) к понятию жизни без определения, жизни в абсолютном смысле слова (ср. III. 36; IV. 50). Мало того, мы видели, что Христос, носитель света, Сам есть Свет. Так же точно Он не только имеет жизнь в себе и дает ее (ср. V. 26), но Он Сам есть жизнь: с его свидетельством Марфе (XI. 25) совпадает Его ответ Фоме в начале Прощальной беседы (XIV. 6). Он есть жизнь в полном и собственном смысле слова, *ἡ ζωή*, с членом!

Рядом с этими понятиями должно быть поставлено понятие истины. Явлением благодати и истины спасительное служение Христово отличается от служения Моисея (I. 17, ср. ст. 14). Этим уже в Прологе предопределяется то место, которое в догматическом учении Ин. усваивается понятию истины. Напомню поклонение Отцу в Духе и Истине (IV. 23-24), определение Духа Святого как Духа Истины (IV. 17, XV. 26, XVI. 13) и многое другое.

И, наконец, последнее - понятие свидетельства. Оно встречается в Прологе в ст. 7-8, 13 и повторно возвращается на протяжении Евангелия (ср. III. 11; V. 31-37a; VIII. 13-18; X. 25; XII. 17; XVIII. 37; XIX. 35; XXI. 24 и другие). При этом речь идет не о совпадении чисто словесном. Понятие свидетельства в Ин. есть понятие богословское. Оно предполагает знание свидетельствующим Того, о ком он свидетельствует. Мало того, в последнем счете Иоанновское свидетельство есть всегда свидетельство Отца о Сыне во Святом Духе<sup>2</sup>, кто бы ни был человеческий носитель свидетельства и в чем бы оно ни получало своего выражения - в воде, в крови или в прямом действовании Духа (ср. I Ин. V. 6-8). Это значение имеет и то свидетельство, о котором речь идет в Прологе. И то, что в Прологе человеческим носителем свидетельства является Иоанн Креститель, - тоже не случайно. Свидетельство Иоанна, как свидетельство водою, есть тема первой части Евангелия в том его делении, которое было предложено выше как третья возможность понимания его плана. В этом смысле свидетельство, усваиваемое Иоанну в Прологе, получало бы раскрытие в таких местах, как I. 19-34; III. 26 сл.; V. 33-36, к которым можно прибавить и отрывок X. 40-42 как формальное заключение первой части, стоящей под знаком свидетельства Иоаннова, хотя термин *μαρτυρία* и другие слова того же корня в нем и не встречаются.

Сказанное мне представляется достаточным для защиты Пролога Ин. как его органической части. И в целом, и в отдельных существенных для Пролога мыслях он представляет собою введение в Евангелие. Что же касается понятия Логоса, основоположного в Прологе и не встречающегося в Евангелии, Додд сумел показать<sup>3</sup>, что понятие Сына Человеческого как Божественного Посредника занимает в Евангелии то же место, какое в Прологе принадлежит понятию Логоса. Под другим именем, но Логос присутствует и в Евангелии. К этому можно добавить, что отсутствие в Евангелии термина «Логос» и прямого учения о Логосе говорит не против, а в пользу терминологической точности, а значит и исторической достоверности Ин. Ниже будут показаны те преимущества, которые имело закрепившееся в философии понятие Логоса для выражения существенного содержания Иоанновского богословия. Но евангельское учение не знало ни термина «Логос», ни прямого учения о Логосе. Ограничив учение о Логосе Прологом, Иоанн доказал свою верность не только духу, но и букве евангельского предания.

Подводя итог вышеизложенным наблюдениям, мы вправе понимать Иоанновский Пролог как постановку темы, получающей свое раскрытие в Евангелии.

Нам остается перейти к анализу Пролога. При этом, как уж было сказано, мы не будем уделять преимущественного внимания отдельным частностям, но постараемся сосредоточиться на его основных мыслях.

**Понятие Логоса.** Поскольку, однако, тема Пролога есть учение о Логосе, но понятие Логоса вводится, начиная с 1-го стиха, без всякого определения, иначе говоря предполагается известным читателям Евангелия, мы должны в первую очередь поставить вопрос о тех богословских или религиозно-исторических ассоциациях, которые возникали в их сознании при употреблении этого понятия.

Еще сравнительно недавно Логос Ин. сближался в критической науке с Логосом Филона Александрийского, современного Христу мыслителя, принадлежащего к кругам эллинистического иудаизма. Достаточно сослаться на французских экзегетов начала XX<sup>4</sup> века, не сомневавшихся в том, что богословие четвертого евангелиста сложилось под влиянием Филона. В пользу этого мнения можно действительно привести веские основания. Но тот же Додд, который эти основания перечисляет, принимает и тот вывод, к

которому, после немалого блуждания, пришла современная критическая наука<sup>5</sup>: Логос Филона есть философская абстракция, а не живая личность. Он не может быть предметом веры и любви. С другой стороны, учение о Логосе в Ин. получает свое полное раскрытие в учении о Его воплощении. Посредствуя между Богом и людьми, Иоанновский Логос принадлежит истории. Как живая личность Он любит и любим. Сказанное даст право утверждать, что в современной науке старое критическое мнение о влиянии Филона на Иоанна должно почитаться изжитым.

Но тем самым поставленный нами вопрос о происхождении Иоанновского Логоса остается без ответа. Его искали и продолжают искать в разных направлениях. В наше время Бультман снова обратился к гностическим параллелям<sup>6</sup> и привлек для объяснения Ин., и в частности его учения о Логосе, опубликованные не очень давно мандейские тексты, но объяснение его отправляется от предпосылок не только не доказанных, но, по всей вероятности, порочных. Известные нам мандейские тексты восходят к мусульманской эпохе и предполагают христианское влияние. Обратное соотношение представляется маловероятным.

Большинство современных ученых не сомневаются в том, что корни Иоанновского учения о Логосе как Божественном посреднике творения и откровения надо искать в Ветхом Завете и в иудейском богословии новозаветной эпохи. Таково прежде всего понятие Торы в переводе LXX: νόμος, закон - как Слово Божие и как выражение Его Премудрости. Торе, в раввинистической письменности, и Премудрости, в Притчах Соломоновых (ср. VIII. 22-30) и в большей мере в неканонических книгах Ветхого Завета (ср. Прем. VII. 24-VIII. 1 и др.), усваивается личное, в богословской терминологии ипостасное, бытие<sup>7</sup>.

На путях религиозно-исторической эволюции объяснение этих представлений исключительно как поэтических метафор должно быть отвергнуто как недостаточное. Они возводят нас к истокам того исторического процесса, который получил свое завершение в Иоанновском учении о Логосе. Последние звенья этого процесса Hoskyns пытается проследить, не без успеха, в ранних писаниях Нового Завета<sup>8</sup>. Таково Слово в значении Евангелия. И Слово и Евангелие - о Христе. Таково Слово и в Прологе Луки (ср. I. 2).

И однако мы не имеем права забывать, что термин «Логос» возник в греческой философии. Он встречается впервые у Гераклита и окончательно закрепляется в стоицизме. Стоицизм (наряду с платонизмом) представляет собою ту почву, на которой выросла и философия Филона, а значит, и его учение о Логосе. Но если, как было сказано, филоновский Логос не является родоначальником Иоанновского Логоса, то же относится и к предшественникам Филона. В историческом контексте греческой философии Иоанновский Логос не получает надлежащего объяснения.

И тем не менее на поставленный нами вопрос мы наконец находим ответ. Среда, в которой возникло Ин., была эллинистическая, но испытывавшая на себе сильное и многообразное влияние иудаизма. Это хорошо показал Додд. Возможно, что работа Додда не представляет собою в этом отношении последнего слова. В науке наблюдается тенденция теснее связывать Ин. с его иудаистической, а значит, и ветхозаветной подосновой, чем это было сделано Доддом. В этом случае иудейские ассоциации, которые вызывали бы учение о Логосе в сознании его иудейских или испытывших на себе влияние иудейства читателей, проступили бы с тем большею силой. Они знали бы о чем или о Ком идет речь. Но иудеями круг первых читателей Ин., несомненно, не ограничивался. Я не могу согласиться с Доддом, что Ин. было назначено для тех, которые из него впервые узнавали о христианстве. Если мне удалось в свое время показать, что Иоанн исправлял

своих предшественников, в частности и в особенности Луку, это исправление теряло бы всякий смысл, если бы читатели Евангелия не знали подлежащих исправлению Писаний. И тем не менее представляется в высшей степени вероятным, что среди читателей Евангелия если не преобладали, то во всяком случае были люди эллинистической культуры, которые пришли ко Христу иным путем, чем откровение Ветхого Завета в его канонических писаниях и каноническом развитии. Термин «Логос» имел для них философское звучание, и с ним связывались философские ассоциации, не столь далекие от Иоанновского богословия. По-своему, и они знали о чем идет речь. С другой стороны, как уже было отмечено, употребление термина, ограниченное одним Прологом и не распространяющееся на Евангелие, свидетельствует об исторической точности и об осведомленности евангелиста, знавшего, что евангельское предание этого термина не сохранило.

**Концентрическое построение Пролога.** Для надлежащего понимания Пролога надо отдать себе отчет в том, что мысль евангелиста развивается в нем концентрически. Первый концентр, самый общий (I. 1-5), говорит о Логосе в его отношении к Богу и к миру, который получил свое бытие чрез Логоса и в нем имеет начало жизни и света. Второй концентр (ст. 6-13) посвящен действию Логоса в сотворенном чрез Него мире, иначе говоря в истории. В третьем концентре (ст. 14-18) это действие Логоса в мире получает свое завершение в Его Воплощении. На Воплощении Логоса лежит ударение, В трех неизменно сужающихся концентрических кругах евангелист подводит читателей к тому, что составляет его основную тему.

Постараемся выделить те мысли, на которых в развитии этой основной темы сосредоточено особое ударение.

**I. 1-2. Божество Логоса.** Первая есть мысль о Божественном достоинстве Логоса (ст. 1-2)<sup>9</sup>. В первых же словах Логосу усваивается довременное бытие: Он был «в начале» (ст. 1а). Как таковой, Он выше и первее всего сотворенного. Но мало того, что Он был в начале. Он был *πρὸς τὸν θεόν*. Здесь надо вспомнить все, что было сказано о предлоге *πρὸς*, в переносном его значении, с винительным падежом. Предполагая движение, точнее устремленность, Он обязывает понимать отношение Логоса к Богу как отношение любви. В контексте Пролога, да и всего Евангелия, мы не можем мыслить эту любовь иначе как любовь сыновнюю. В ст. 14 и 18 Бог именуется Отцом Логоса. Слава Его есть Слава Единородного от Отца. И в лоне Отца он пребывает. Эта последняя мысль Иоанновского Пролога, которая тоже была отмечена выше, не зависит от той формы, в какой мы читаем ст. 18. *Rescriptus* и все позднейшие рукописи, начиная с A, W, θ, имеют привычное нам по нашим переводам, славянскому и русскому синодальному, «Единородный Сын» (*Μονογενὴς Υἱός*). Но Кодекс В, основная рукопись кодекса X, а теперь папирус Бодмера Р66 сохранили для нас чтение «Единородный Бог» (*Μονογενὴς θεός*). Эту форму мы вынуждены принять как первоначальную. Но она ничего не изменяет в нашем представлении о Боге как Отце Логоса. Единородным может быть только Сын. С другой стороны, и это существенно, она провозглашает, в заключении Пролога, Божественное достоинство Логоса. Оно утверждается в последней трети ст. 1 (1с): *θεός ἦν ὁ Λόγος*. О подлежащем Логосе (*ὁ Λόγος*, с членом) свидетельствуется Его Божественность (сказуемое *θεός*, без члена)<sup>10</sup>. Трехчленное учение ст. 1 суммируется в ст. 2 с ударением на довременном единении Логоса с Богом. Довременное бытие Логоса есть и Его довременное единение с Богом.

**3-5. Логос как посредник Творения и Откровения. Свет и Тьма.** Вторая мысль Пролога есть мысль о Логосе как о посреднике Творения (ст. 3-5). Со статьями 3 и 4 снова связана текстуальная проблема, точнее говоря проблема пунктуации, которая разными критиками

текста и разными толкователями Евангелия решается по-разному. Но при всяком ее решении мысль евангелиста, в основных ее линиях, остается неизменной: для всего, что получило бытие чрез Логоса, Он был началом жизни и света, сияющего во тьме. Мысль о жизни, сосредоточенной в Логосе, и о свете, противопоставляемом тьме, выводит нас за пределы учения о Логосе как посреднике Творения. Посредник Творения, Он есть и Посредник Божественного промысла, шире и точнее - Откровения. Как посредник Творения и Откровения, Логос теснейшим образом связан с миром, получившим и сохраняющим свое бытие чрез Него. Эта связь, вытекающая из того, что сказано в первом концентре, мыслится как наличная во втором концентре. Мир есть та ἰδία Логоса (ст. 11a): Его собственность, Его достояние, то, что Ему принадлежит. Во второй половине ст. 11 безличное τὰ ἰδία уступает место личному οἱ ἰδίοι. Речь уже идет не о мире в общем смысле, а о людях, связанных как живые личности с Логосом. Но свет светит во тьме. О происхождении тьмы не сказано ничего. Тьма противостоит свету. И для учения о Логосе противостояние Ему тьмы не менее существенно, чем представление о Нем, как о Посреднике Творения и Откровения. При этом известно, что ἡ σκοτία αὐτό οὐ κατέλαβεν в ст. 5 допускает, а может быть, и требует два толкования. Одно из них дано в синодальном (и славянском) переводе: «и тьма Его не объяла». Это значит, что тьма не могла «осилить», иначе говоря «подавить», «потушить» свет. Но возможно и другое понимание: тьма не охватила, то есть не приняла, не вместила света. Тьма осталась не просветленной светом. Каждое понимание имеет своих защитников в экзегетической науке. Покойный С. Л. Франк<sup>11</sup> сделал удачную попытку совместить оба. Как бы то ни было, представление о тьме, непроницаемой для света, получает свое развитие в мысли второго концентри о мире, который не принял Логоса (ст. 10-11), а противоположение света и тьмы дает исходную точку для символики, которая проходит через все Евангелие и была уже предметом нашего внимания. При этом свет и тьма понимаются в первую очередь, в переносном смысле, как реальности духовные, но только в первую очередь. Как раз на примере света и тьмы было в свое время показано, что в Ин. символ сливается с его толкованием. Можно напомнить о приведенных тогда текстах XIII. 30 и XX. 1: ночь предательства и ночь Воскресения, и то и другое в прямом и в переносном смысле. Эти наблюдения получают подтверждение в общем контексте Нового Завета и в духовном опыте Церкви. Явление светоносной Славы сопровождало не только Воскресение Христово (см. Мф. XXVIII. 3; Мк. XVI. 5; Лк. XXIV. 4), но и Его Рождество (Лк. II. 9), Преображение (Мф. XVII. 2 и парал.) и Вознесение (Деян. I. 9,10). В день Пятидесятницы Дух Святой сошел на апостолов в виде языков как бы огненных (Деян. II. 3: ὡσεὶ πυρός). Это было явление иного бытия, доступное, однако, чувственному опыту человека (ср. ὥφθησαν, в синодальном переводе - явились, буквально - «стали видимы»). Явлением светоносной Славы сопровождалось и обращение Савла (ср. Деян. IX. 3; XXII. 6,11; XXVI. 13) и Патмосское откровение апостолу Иоанну (ср. Апок. I. 13-17). Как я сказал, этот опыт не ограничивался первым христианским поколением. Фаворский свет видели не только апостолы на горе Преображения, но и средневековые византийские мистики. И что иное, как не Фаворский свет показал Мотовилову преподобный Серафим? Позволительно думать, что в этом смысле должен быть понимаем и огонь в амулете Паскаля<sup>12</sup>. Символ света в Ин. в приложении ко Христу надо толковать в этом общем контексте, и нельзя забывать, что с первых же слов Пролога ему противостоит другой символ - символ тьмы. Он и раскрывается уже во втором концентре как образ мира, неприявшего (буквально - «непознавшего») Логоса.

**10-13. Спасение как усыновление.** Третья мысль, на которой в Прологе лежит ударение, переводит нас из первого концентри во второй. Я разумею концепцию спасения как усыновления. Мир отказывает Логосу в познании. Свои Его отвергают (ср. ст. 10-11), но верующим во Имя Его, рожденным не от крови (буквально - «от кровей») и не от плотского влечения, а от Бога, Логос дает власть стать чадами Божиими (ст. 12-13).

Пролог и в этой точке предназначает учение Евангелия, для которого, как для синоптиков и для Павла, Бог есть Отец в абсолютном смысле. Отец Его Единородного Сына, но и Отец людей, которым Его как Отца открывает Сын. Об этом уже отчасти была речь. В синоптическом предании это - сыновнее обращение к Отцу в Молитве Господней (Мф. VI. 9 ср. Лк. XI. 2). В Ин. - это Первосвященническая молитва гл. XVII: дело, Отцом возложенное на Сына и Сыном совершенное, есть откровение ученикам Его Имени (ср. ст. 4 и 6), которым в контексте молитвы может быть только Имя Бога, как Отца (ср. повторно возвращающееся обращение «Отче» в ст. 1, 11 и др.). В новозаветной сотериологии учение о спасении как усыновлении спасаемых Богу во Христе представляет собою высшую точку. Это одинаково верно для синоптиков и для Павла (ср. Гал. III-IV; Рим. VIII; Ефес. I. 5 и др.). Из сказанного ясно, что у Иоанна эта высшая точка достигается уже в Прологе и раскрывается в Евангелии. И, если спасаемых усыновляет Богу Логос, очень вероятно, что уже здесь Логос мыслится как Сын. Отцу усыновляет Сын<sup>13</sup>.

**14-18. Воплощение Логоса.** Но основное ударение в Прологе Ин. лежит на воплощении Логоса. Этого требует в концентрическом построении Пролога место воплощения как Его последнего Слова, остающегося в сознании читателей. Как уже было сказано, в Иоанновском Прологе учение о Логосе заостряется как учение о Его воплощении. Евангелист свидетельствует о Логосе только для того, чтобы сказать о Его воплощении. Но понимание Пролога в смысле трех сужающихся концентров заставляет нас не только мыслить учение второго концентрического центра всецело подразумеваемым в общих положениях первого концентрического центра, но подводить и учение о воплощении Логоса в третьем концентре под более общие мысли второго концентрического центра. При этом понимании действие Логоса в мире не ограничивается Его воплощением. Оно распространяется в ст. 9-13 и на дохристианское откровение, в частности и в особенности на откровение Ветхого Завета. И прежде Своего воплощения Логос был «светом истинным, просвещающим всякого человека» (ст. 9)<sup>14</sup>. Мысль о Сыне Божиим как субъекте ветхозаветного домостроительства Божия получила свое раскрытие в святоотеческом Предании. Но в настоящей связи важно, что Логос и до своего воплощения наталкивался на сопротивление сотворенного чрез Него мира. Однако и тогда уже Его служение миру приносило свои спасительные плоды. Впрочем, на ветхозаветном служении Логоса мысль евангелиста не задерживается. Полнота спасения как усыновления достигается служением воплощенного Логоса в Новом Завете. Она получает свое выражение в явлении благодати и истины в откровении Единородного Бога.

**Благодать и Истина.** Первое общее указание ст. 14 на явлении благодати и истины (χάρις καὶ ἀλήθεια) возвращается в этом же парном соединении, но уже с членами, в ст. 17. При этом надо отметить, что слово χάρις, выражающее одно из основных понятий Павлова богословия, повторяется в нашем отрывке еще два раза (ст. 16) с тем, однако, чтобы больше никогда не возвращаться на страницах Иоанновских писаний<sup>15</sup>. Как его понимать? Отрицательный ответ подсказывается противоположением благодати и истины, происшедших чрез Иисуса Христа, закону, который был дан чрез Моисея (ср. ст. 17). Это то же противоположение благодати и закона, которое получило свое выражение в посланиях апостола Павла. В контексте Иоанновского Пролога оно возвращает нас к дару усыновления, противопоставляемому, во втором концентре, естественному, плотскому рождению. Речь идет о Божием даре, не зависящем от человеческой заслуги или человеческого усилия. Напрашивается на сопоставление Павлово δωρεάν, «даром», в учении о благодати Рим. III. 24. И благодать, раз данная, становится условием получения изобильнейшего дара: χάριν ἀντὶ χάριτος, славянское «благодать возблагодарить», ст. 16. Я назвал этот ответ отрицательным потому, что, кроме предложенного в контексте Пролога сближения благодати с даром усыновления, понятие благодати никаким положительным содержанием не заполняется. Первое, что мы можем сказать о явлении благодати и

истины через воплощение Логоса, есть отрицание в этом явлении всякого человеческого усилия и заслуги. Дело, о котором идет речь, есть дело Божие.

И однако двукратное употребление понятия благодати в соединении с понятием истины ставит перед нами вопрос: не видит ли евангелист положительного содержания благодати в явлении истины? Не надо ли переводить «благодать и истина»: (ἡ) χάρις καὶ (ἡ) ἀλήθεια «благодать, то есть истина», благодатный дар, сущность которого есть явление истины? Этот перевод представляется тем более вероятным, что, как уже было отмечено, понятие истины принадлежит к основным понятиям Иоанновского богословия и сближается с понятием Духа. Сближение это, как известно, доходит в I Послании до полного их отождествления (ср. V. 6). В Прологе его еще нет. Но Пролог, как мы видели, ставит тему, которая развивается в Евангелии. Если положительная сущность благодатного дара Божия есть явление истины, нет ли здесь первого, пока еще прикровенного, указания на домостроительство Духа, к которому приводит воплощение Логоса?

**Теоцентризм Ин.** Но последнее слово Иоанновского Пролога о следствиях Воплощения есть свидетельство об откровении Единородного Бога (ст. 18). Сокрытый от нашего зрения - Бога никто никогда не видел! - стал доступным человеческому восприятию чрез воплощение Единородного. Последняя цель Воплощения есть откровение Бога. Ею определяется существенное содержание всего Ин. Возможность откровения обусловлена Божественным достоинством Логоса и восприятием им человеческого естества. Если бы Логос не был Богом и если бы Бог не стал человеком, для откровения не было бы места. Но замечательно, что Иоанновский пролог кончается словом о Боге. Этим предопределяется существо теоцентризма Ин. Его часто не видят. Не видеть его значит не понимать Ин. Нигде в Новом Завете Божество Христово не подчеркнуто так, как оно подчеркнуто в Ин. Но Божественный Сын являет Отца, который есть начало и источник Божества.

**6-8, 15. Иоанн Креститель.** На этом можно было бы закончить наш общий обзор Иоанновского Пролога. Но есть в нем еще одна мысль, о которой нельзя сказать, чтобы на ней лежало ударение, но возвращается она дважды и ставит тему, которая, более отрицательно, чем положительно, занимает мысль евангелиста на протяжении первых десяти глав. Я разумею повторное упоминание Иоанна Крестителя (ср. ст. 6-8 и 15). Первое составляет часть второго концентри, который, как мы отметили, относится к истории. Второе имеет ближайшее отношение к Воплощению и принадлежит к третьему концентру<sup>16</sup>. И в том и другом слышится полемика, направленная против преувеличенного почитания Предтечи в ущерб Христу. Она получает свое выражение, во-первых, в глаголах. В русском синодальном переводе это различие, к сожалению, стерто. Но Иоанн ἐϋένητο (ст. 6), явился (так в новом переводе), возник на исторической сцене; Логос, как Свет, ἦν, был (ст. 9) - возникновение и бытие! Во-вторых, о Иоанне тотчас же говорится, что его явление было явлением человека (ἄνθρωπος, без члена, ст. 6), посланного Богом, и, как таковому, ему противопоставляется, в лице Логоса то φῶς τὸ ἀληθινόν (ст. 9) - свет истинный, с двукратным повторением члена. В-третьих, с большою силою подчеркивается, что Предтеча был не светом, но свидетелем о свете (ст. 6-8). Как будто можно было бы ограничиться толкованием его служения как свидетельства. Свидетель в отношении к тому, о ком он свидетельствует, занимает, вообще говоря, положение служебное. Но в Ин., как мы видели, это не так. И во избежание недоразумения вводится отрицательная характеристика ст. 8: «...он не был свет». И, наконец, последнее - его положительное свидетельство (ст. ] 5) есть свидетельство меньшего о большем<sup>17</sup>. Свидетельство это, как мы видели, представляет собою прямое предвосхищение его свидетельства, приводимого в I. 27 и возвращающегося в ст. 30. Но за полемическим острием, которое ему придает евангелист, слышится и положительное

учение. Воплощенный Логос, вошедший в историю после Иоанна, стал впереди его, потому что был прежде его. Снова мысль о предсуществовании Логоса в Его божественном бытии. Здесь уместно возвратиться и к тому, что было сказано выше о плане Ин. Принимая, как одну из возможностей, его деление на три части, стоящие - первая под заглавием «Водою», вторая под заглавием «Кровью» и третья под заглавием «Духом», мы видим в двукратной ссылке на Предтечу в Иоанновском прологе как бы программу первой части Евангелия. Эта же полемика, а за нею и положительное учение большей глубины будут снова и снова возвращаться на протяжении его первых десяти глав.

Вышеизложенное оправдывает наше понимание Пролога как введения в Ин., преддрешающего в целом и в частностях существенное содержание книги. И тем не менее многое в этом содержании остается не затронутым в Прологе. Но дело в том, что, по мысли евангелиста, введение в Евангелие не ограничивается Прологом как первой частью Введения, <за ним> следует вторая часть, составляющая отрывок I. 19-П. 22. Здесь, как мы видели, перекрещиваются две возможности деления Евангелия, которые обе имеют право на существование и друг друга не исключают.

**19-П. 22 как вторая часть Введения.** По своему содержанию отрывок, о котором теперь идет речь, начинается со свидетельства Иоанна Крестителя (I. 19-34), за которым следует связанное с ним призвание первых учеников (I. 35-51), брак в Кане Галилейской (П. 1-11), краткое и в евангельском повествовании едва помеченное пребывание Господа в Капернауме (П. 12) и, наконец, очищение Храма (П. 13-22). Следующие наблюдения позволяют - я сказал бы больше: заставляют - понимать этот отрывок, по содержанию исторический, как часть Введения. При первой же попытке привести его в согласие с синоптической хронологией толкователь наталкивается на трудности, которые кажутся ему непреодолимыми. В синоптической концепции евангельской истории messiанское исповедание учеников (Мк. VIII. 27-30 и парал.) представляет собою ее переломную точку и достигается длительным воспитанием, которому подвергает их Иисус. В Ин. I ученики исповедуют свою веру в messiанское достоинство Иисуса с самого момента их призвания (ср. ст. 41, 45, 49). Второе недоумение: как понимать недолгое пребывание Господа с Матерью, братьями и учениками в Капернауме, о котором идет речь в П. 12? К какой точке синоптической истории оно относится? И наконец, очищение Храма. Синоптики связывали его с последним пребыванием Иисуса в Иерусалиме (ср. Мк. XI. 15-17) и, совершенно несомненно, понимали его как одно из звеньев в той цепи событий, которая привела к Страстям. Это был, в их глазах, революционный акт, который не мог не иметь своих последствий. Поэтому перемещение его, вместе с Иоанном, из конца евангельской истории в ее начало или его удвоение для фактического согласования синоптиков и Ин. не достигает цели. Очищение Храма, как оно стоит в Четвертом Евангелии, не только противоречит согласному свидетельству синоптиков, оно непонятно и по существу. Правда, не исключена возможность, что евангелист его переставил так же, как Лука (ср. IV. 16 сл.) вырвал проповедь Христову в Назаретской синагоге из ее исторического контекста (Мк. VI. 1-6; Мф. XIII. 54-58) и связал с Введением. Но в отрывке Ин. I. 19-П. 22 это был бы не единственный случай нарушения синоптической хронологии. Мы только что видели, что то же касается и призвания первых учеников. Можно сказать, что весь наш отрывок стоит под знаком отрицания синоптической хронологии и как таковой не допускает согласования с синоптиками.

Трудность устраняется, если мы толкуем наш отрывок как законченное целое, представляющее в кратком обозрении всю евангельскую историю. В самом деле, отрывок начинается со свидетельства Иоанна Крестителя на заре земного служения Христова и кончается очищением Храма, которое произошло накануне Страстей и для которого в



историческом контексте другого места нет. Эти две вехи, и то, что между ними заключено, покрывают все земное дело Христово в его существенных чертах: Его Мессианское служение, Его знамения и Его Галилейскую проповедь, связанную с пребыванием Его в Капернауме. При этом понимании исчезает хронологическое противоречие между синоптиками и Иоанном и в вопросе о дате мессианского исповедания учеников.

Иоанновское повествование отнюдь не обязательно понимать как попытку евангелиста исправить хронологию синоптиков и поставить исповедание учеников не на перелом, а в начале евангельской истории. При предлагаемом толковании оно значило бы только то, что ученики последовали за Иисусом как за Мессией совершенно независимо от того, осознавали они или не осознавали глубочайший смысл их устремления к Иисусу и той связи, которая между ними завязывалась с самого момента их призвания. То, что дает Иоанн, есть не столько история фактическая, сколько философия истории, выявление ее сокровенного значения. Но в философии истории находят принадлежащее им место и факты истории. Они действительно обязывают понимать последование учеников за Иисусом как последование за Мессией.

Если таким образом снимается вскрытая нами хронологическая трудность, мы должны спросить себя: для чего было нужно евангелисту предпосылать предпринятому им историческому изложению это краткое обозрение земного дела Христова в его существенных сторонах. По своему месту в контексте Евангелия это обозрение могло бы иметь только вводное значение. Но в таком случае неизбежно возникает вопрос об отношении нашего отрывка, в его вводном значении, к Прологу (Ин. I. 1-18), который, как мы видим, тоже, и в первую очередь, является введением в Евангелие. Ответ на этот вопрос не представляет трудности. Выше было показано, что мысль Пролога развивается концентрически. Но учение о Логосе останавливается в третьем центре на Его воплощении. Евангелист ничего не говорит о Мессианском служении Воплощенного Слова, о Его Страстях и Славе. На этих темах сосредоточено ударение Евангелия, но в Прологе они не затронуты. Если Пролог предвосхищает учение Евангелия и тем самым prepares читателя к его уразумению, умолчание Пролога о Мессианстве Иисуса, о его Страстях и Славе оставляло бы читателя неподготовленным к этим существенным чертам евангельской истории и евангельского учения. Но именно этим темам и посвящен отрывок I. 19-II. 22. Представляя собою как бы четвертый центр Пролога, он досказывает недосказанное в Прологе и тем самым, как вторая историческая часть Введения, является переходом от Пролога к повествованию о событиях евангельской истории и к изложению в рамках истории евангельского учения.

**19-34. Свидетельство Иоанна Крестителя.** Как уже было сказано, первая часть нашего отрывка (I. 19-34) содержит свидетельство Иоанна Крестителя. Понимая отрывок в целом как вторую часть Введения, мы вправе толковать это свидетельство как раскрытие сказанного о Иоанне в Прологе (I. 6-8, 15). При трехчастном делении Евангелия это свидетельство с новой силой ставит тему о свидетельстве водою, и притом не в общем смысле, а совершенно конкретно. Посланные из Иерусалима священники и левиты прямо спрашивают Иоанна о его крещении (ст. 25, ср. 28), и Иоанн с полной точностью определяет его как крещение водою (ст. 26, 31, 33). Это определение есть и умаление воды и крещения водой, как неполноценного. Оно выражает самосознание Иоанна, и в нем слышится та же полемика против преувеличенного почитания Предтечи, которую мы уловили уже в Прологе. Но, как и Пролог, за полемическим острием раскрывается и положительное учение. Иоанн есть свидетель, посланный от Бога, являющего свою волю во Святом Духе. С полной ясностью свидетельство Иоанна раскрывается как свидетельство Отца и Сына во Святом Духе. Сходя на Иисуса, пребывая на Нем, Дух

являет Его Иоанну (ст. 32-33), и Иоанн знает, что дело Иисуса есть крещение Святым Духом (ст. 33).

Конкретно, свидетельство Иоанна об Иисусе есть свидетельство о Нем как об Агнце Божиим (ст. 29, 36), как о Крестящем Духом Святым (ст. 33) и как о Сыне Божиим (ст. 34).

**Агнец Божий.** Свидетельство Иоанна об Иисусе как об Агнце Божиим сопровождается в синодальном переводе толкованием «Агнец Божий, Который берет *на себя* грех мира» (ст. 29). Слов «на себя» в греческом подлиннике нет. Переводчик считает их подразумеваемыми и вводит, как таковые, курсивом. В новом переводе они не воспроизведены. Без них свидетельство Иоанна может быть понимаемо как ссылка в равной мере на раба Ягве во второй половине книги пророка Исаии, который несет на себе наши немощи (ср. особенно Ис. LII-LIII), и на Пасхального Агнца. Мы сделали попытку проследить мысль о Христе как о Пасхальном Агнце, на всем протяжении Ин. Стоящий в подлиннике греческий глагол αἴρω допускает и то, и другое толкование. Он может значить и «снимать», «уничтожать» и «брать на себя». Мы имеем здесь дело с одной из тех Иоанновских двусмысленностей, о которых была речь. Но вот что важно: при всяком понимании агнец есть жертвенное животное. Агнца ведут на заклание. Иисус, как Агнец Божий, идет на Страсти. Свидетельство Иоанна об Иисусе как об Агнце Божиим есть первое в Ин. указание на путь Страстей, которым идет Иисус. Свидетельство Иоанна есть свидетельство водою. Но в воде Иоанн свидетельствует о Крови. Путь воды уступит место пути Крови. В дальнейшем мы увидим, что Кровь надо мыслить не только как смерть, но и как жизнь. Пролитие крови потому и причиняет смерть, что кровь есть седалище жизни. Этим объясняется и проходящее через весь Ветхий Завет запрещение вкушать кровь. В свидетельстве Иоанна это еще не подчеркнуто. Но важно то, что с самого начала Евангелия путь Иисуса как путь Агнца определяется как путь Крови.

**Крестящий Духом Святым.** Но свидетельство Иоанна об Иисусе не ограничивается свидетельством о Нем как об Агнце Божиим. Мы уже видели, что он свидетельствует о Нем и как о крестящем Духом Святым (ст. 33). Важность этого свидетельства вытекает из контекста. Пришедшие из Иерусалима вопрошают Иоанна о смысле его крещения (ст. 25). Отвечая на вопрос, Иоанн противопоставляет своему крещению присутствие среди них большего его, Того, Кто идет за ним, но стал впереди его, потому что прежде него был (ст. 26-27, 30). Этот Большой крестит Духом Святым (ст. 33). Возвращаясь к исходной точке поставленного Иоанну вопроса, его ответ в полном согласии с синоптиками (ср. Мф. III. 11; Мк. I. 8; Лк. III. 16) определяет все служение Христово как крещение Духом Святым. В контексте Евангелия и опять-таки в согласии с синоптиками, в данном случае с Лукою (ср. XXIV. 49; Деян. I. 4-5, 8; II. 1), ответ Иоанна направляет внимание читателя на ниспослание Духа как последнюю цель служения Христова (ср. Ин. VII. 37-39; XIV-XVI; XX. 22). Анализ Евангелия покажет нам, что ниспослание Духа обусловлено прославлением Иисуса (ср. хотя бы VII. 39), которое совершается через Страсти. В этой точке второе свидетельство Иоанна о Крещении Духом Святым, свидетельство водою, в полном и прямом смысле слова совпадает с его первым свидетельством об Агнце Божиим. И первое и второе есть свидетельство водою о Крови. Но важно и другое. Если вторая часть введения раскрывает мысли Пролога, здесь уместно вспомнить то, что было сказано о явлении в служении Воплощенного Слова «благодати и истины» (I. 14 и 17), или, как я пытался показать, «благодарного дара, сущность которого есть истина». Не раскрывает ли крещение Духом Святым, во второй части Введения, понятие истины, остающегося без определения в Прологе? Мы видели, что особенно в Иоанновском богословии понятие истины предполагает действие Духа, а иногда и просто выражает Его Божественную ипостась. В Ин. понятие Духа впервые встречается в I. 32. При предлагаемом толковании оно заполняет конкретным содержанием понятие истины в I. 14, 17 и оправдывает то

концентрическое понимание Ин. I-II, которое я стараюсь провести. И тем не менее ударение на крещении Духом Святым в Ин. I. 33 не лежит, и притом по самой простой причине: оно не есть последнее слово Иоанна об Иисусе.

**Сын Божий.** Его последнее слово, на котором его свидетельство кончается, есть свидетельство Его о Христе как о Сыне Божиим (ст. 34). Это свидетельство построено так, что подводит основание под предваряющее его свидетельство о Крестящем Духом Святым. «Пославший» Иоанна «крестить водою», «Тот» ему сказал: «...на ком увидишь Духа сходящего и пребывающего на Нем, Он есть Крестящий Духом Святым» (ст. 32). В этом контексте последующее «И я увидел и засвидетельствовал, что Он есть Сын Божий» (ст. 34) может означать только видение Духа. Оно являет в Иисусе Сына Божия. Как Сын Божий, он есть и крестящий Духом Святым. Две совершенные формы: εὐράκα - я увидел и продолжаю видеть (ср. в ст. 32, τεθέαμαι имеющее то же значение) и μαρτύρηκα - засвидетельствовал и продолжаю свидетельствовать - сообщают свидетельству Иоанна чрезвычайную силу и непреходящее значение. Свидетельство Иоанна об Иисусе как о Сыне Божиим есть его основное свидетельство, подводящее догматическое основание под все, что он говорит о Христе. По содержанию это свидетельство в контексте Четвертого Евангелия не новое. В свое время была отмечена мысль Пролога о Логосе как о Сыне Божиим или, точнее, мысль о Боге как Отце в абсолютном смысле, но и в конкретном - как Отце Его Единородного Сына. Эта мысль возвращается в свидетельстве Иоанна как его основное свидетельство, и выражает уже в Прологе теоцентрическое ударение Евангелия. Логос есть Бог и до своего воплощения, и в воплощении, но как Сын Божий Он имеет начало Своего бытия в Боге и устремлен к Богу. Откровение Иисуса как Сына Божия и откровение Иисусом Бога как Отца есть основная мысль Четвертого Евангелия, центральная тема Иоанновских речей. И в этой точке свидетельство Иоанна, развивая сказанное в Прологе, ставит тему, которая проводится на протяжении всего Евангелия.

**35-51. Призвание учеников.** С первой частью нашего вводного отрывка связана, как уже было сказано, вторая - о призвании учеников. Связь эта прежде всего внешняя. В присутствии двух учеников Иоанн повторяет (правда, без нового указания на грех мира) свое свидетельство об Иисусе как об Агнце Божиим (ср. 35-36). «И услышали оба ученика его слово и последовали за Иисусом» (ст. 37). Иоанновы ученики следуют за Иисусом, по слову Иоанна. Мало того, они следуют за Ним как за Агнцем Божиим. Путь Агнца есть путь заклания, путь Крови, путь Страстей и Славы. В этом высший смысл последования учеников за Иисусом. Но путем Крови Иисус идет как Мессия. Весь отрывок I. 35-51 стоит под знаком мессианского достоинства Иисуса. Оно звучит в свидетельстве Андрея (ст. 41), в словах Филиппа Нафанаилу (ст. 45) и в исповедании торжествующей веры Нафанаила (ст. 49). Глагол ἀκολουθεῖν, выражающий последование в собственном смысле, употреблен евангелистом о двух Иоанновых учениках в ст. 37 и 38 и об Андрее в ст. 40. Но речь идет не столько о последовании за Иисусом, сколько о пребывании с Ним. В Ин. пребывание выражается глаголом μένω, за которым стоит опыт мистического единения с Христом и который, как, например, в начале гл. XV, бывает насыщен глубочайшим догматическим содержанием. В гл. I два ученика спрашивают Иисуса ποῦ μένεις; (ст. 38), идут с ним и видят ποῦ μένεις, и сами ἐμεῖναι «у Него день тот» (ст. 39). В синодальном переводе очень неудачно в первых двух случаях поставлено «где живешь?», в третьем - «пробыли». Этим нарушено единство мысли и исключена всякая возможность духовного толкования. В новом переводе во всех трех случаях употреблен один и тот же глагол «пребывать». В контексте Евангелия пребывание учеников с Учителем выражает их духовное единение с Ним. Из пребывания неизбежно вытекает и последование, но пребывание первее последования. В контексте нашего отрывка пребывание учеников с Иисусом, а значит и последование за Ним, есть пребывание их с Мессией и последование за Мессией, который идет путем Агнца, то есть путем Крови. Этим самым путь Крови

предрешается и для них. Мы улавливаем, таким образом, с первых же глав Ин. общее для всех новозаветных писателей убеждение, что за Иисусом путем Страстей идут и Его ученики. Но я уже сказал, что кровь в библейском словоупотреблении есть не только смерть, но и жизнь. Путь Страстей есть и путь Славы.

**Иисус и Нафанаил.** В нашем отрывке это вытекает с полной ясностью из диалога Иисуса с Нафанаил ом. От предубеждения и неверия Нафанаил обращается к вере, когда Иисус ему являет Свое сверхъестественное знание в земных делах (ст. 48-49). Вера Нафанаила, как он ее исповедует, не вносит ничего нового в развитие Иоанновского богословия. «Царь Израилев» - это Мессия. Свидетельство об Иисусе как о Сыне Божиим было последним словом Предтечи (ср. ст. 34). В контексте Евангелия оно продолжает мысль Пролога. Некоторое уточнение можно уловить только в сочетании понятий «Сын Божий» и «Царь Израилев». Мессианское достоинство принадлежит Иисусу как Сыну Божию. В синоптическом предании точный смысл имеет исповедание Петра (Мф. XVI. 16) и вопрос Первосвященника (ср. особенно Мф. XXVI. 63). Но, дав свою оценку исповеданию Нафанаила, Иисус прибавляет: «Увидишь больше этого. Увидите небо отверстым и ангелов Божиих, восходящих и нисходящих на Сына Человеческого» (ср. ст. 50-51). Пребывание с Христом и последование за Ним откроет ученикам тайны иного, Божественного, бытия. Если последование за Христом, осуществляющим Свое Мессианское служение как Агнец Божий, предполагает участие в Его Страстях, то обетование Нафанаилу есть обетование Славы. Достоинно внимания и то, что при этом впервые в Ин. встречается то загадочное именование «Сын Человеческий», которым Господь называл Себя, в формах третьего лица, в равной мере в синоптических Евангелиях и у Иоанна. Не входя в обсуждение вопроса о происхождении этого имени и даже о его точном значении, необходимо отметить, что Господь его употреблял по преимуществу тогда, когда говорил о своих Страстях<sup>18</sup> и о Своей Славе<sup>19</sup>. И то и другое вполне отвечает контексту диалога Господа с Нафанаилом.

Но толкование нашего отрывка не может ограничиться этими общими наблюдениями. Нашего внимания требуют и некоторые частности.

И прежде всего указания на десятый час (точнее: «около десятого часа») в ст. 39, которого нам уже приходилось касаться. Как мы увидим, евангелист Иоанн проводит различие между служением Христовым в свете дня (ср. IX. 4, XI. 9-10, XII. 35-36) и ночью Страстей, или, точнее, ночью восхождения Иисуса к Отцу. За ночью следует опять день, но это день новой зоны, день пребывания Христа с учениками во Святом Духе (ср. XIV. 20; XV. 23-26). Тем самым философия времени в Ин. и в его терминологии различает две зоны: старый и новый, как два дня, разделенные ночью восхождения Сына к Отцу. В свете религиозно-исторических параллелей понятие «мирового дня» допускает сопоставление с понятием мирового года. И в том и другом случае формы человеческого времени требуют переносного толкования. В «десятый час» старый мировой день склонялся к закату. Его конец был близок. Как уже было отмечено, при явной невозможности толковать «десятый час» (I. 39) в прямом историческом смысле, замечание евангелиста получает свое оправдание, как указание на то, что общение учеников с Иисусом в Его земном служении было ограничено последними часами старого зона. Это толкование по-новому выражает эсхатологическую напряженность нашего отрывка, его стремление чрез Страсти к Славе.

**Проблема апостола Петра.** Вторая частности, требующая нашего внимания, - это слова евангелиста о Петре и слова Господа к Петру (ст. 41-42). Связанной с ними проблемы нам уже приходилось касаться в нашем Введении. Я старался показать, что в Иоанновских образах толкователю нередко раскрывается такая множественность смысла, что он чувствует себя обязанным предлагать не одно, а несколько параллельных толкований и

строить план Евангелия по нескольким параллельным линиям, но притом так, что разные построения его плана оказываются одинаково возможными и друг друга не исключают. Одной из таких возможностей является суждение о плане Ин. под углом зрения апостола Петра. Есть достаточные основания думать<sup>20</sup>, что слово Христово о Петре, сохраненное в Мф. XVI. 17-19, и эпитет «первый», связанный с ним в списке Двенадцати в том же Евангелии (ср. X. 2), поставило проблему, которую осознало и старалось решить уже первое христианское поколение. Последнее возможно для Луки и в высшей степени вероятно для Иоанна. Мы уже видели, что *πρῶτον* в I. 45 (новый перевод - «первым») может быть прямой ссылкой на Мф. X. 2, и тем самым и постановкой проблемы. Что значит, что апостол Петр был *первым*, или, еще проще, что значит *первенство* Петра, его примат? При этом новое имя Петра, которое дает ему Господь, возвращало бы читателей и к основному тексту Мф. XVI. 17-19. Принимая во внимание, что образ Петра проходит через все Ин. и привлекает к себе всецело внимание читателей в последней заключительной главе (XXI), понимание I. 40-41 как постановки проблемы представляется почти неизбежным. В I. 40-41 начинается одна из тех нитей, которая в многоцветном узоре Ин. проходит через всю книгу от самого начала до самого конца и с которым мы не можем не считаться при толковании Евангелия. Предрешая одну из возможностей понимания Ин. в целом, предлагаемая оценка I. 40-41 тем самым подтверждает проводимую нами мысль о вводном значении отрывка I. 19-II. 22.

**1-11. Знамение в Кане.** К этому отрывку принадлежит, как мы видели, и следующее повествование - о претворении Иисусом воды в вино в Кане Галилейской (И. 1-11). Как уже было сказано, повествование это вызывает со стороны читателя недоуменные вопросы, и притом с первых его слов. Брак в Кане был «в третий день» (II. 1). Что значит «третий день»? Надо ли его понимать как третий по обращении Нафанаила, о котором только что повествовал евангелист? Или счет времени начинается раньше? Призвание Филиппа, который в свою очередь призвал Нафанаила, произошло «на другой день» (I. 43) после призвания Петра, и именно тогда вознамерился Иисус идти в Галилею. А первый день был тот, когда Андрей «пребыл» с Иисусом «около десятого часа» (I. 39-40). Третий день по присоединении к Иисусу первых учеников? Но где был Иисус в это время? Последнее топографическое указание относится в I. 28 к Заиорданской области<sup>21</sup>. Мог ли Иисус из Заиорданской области прийти «на третий день» в Галилею? Мы остаемся под впечатлением, что указание «на третий день» в II. 1 так же мало поддается хронологическому толкованию, как и то указание «около десятого часа» в I. 39, с которым оно связано.

О других недоуменных вопросах речь была выше. Напомню один: как надо понимать «час» Иисуса? Если Иисус отклонил просьбу Матери, потому что «еще не пришел час» Его (II. 4), совершение чуда может значить только то, что час, еще не наступивший в ст. 4, наступил в ст. 7 и что Пресвятая Богородица это знала заранее (ср. ст. 5-6). Но в таком случае что же изменилось? И есть ли место, в этом случае, как и в других, для чисто исторического толкования?

В сознании евангелиста чудо в Кане Галилейской есть знамение (ср. ст. 11), иначе говоря не только допускает, но и требует толкования, которое искало бы в нем некий глубочайший смысл. Как таковое оно есть явление Славы Христовой и то основание, на котором покоится вера во Христа Его учеников (*ibid.*). Напомню, однако, что понятие Славы остается не раскрытым и вера учеников, как было в свое время отмечено, не допускает чисто исторического толкования.

В контексте Евангелия основное значение чуда ясно. Вода, налитая по слову Христову в сосуды, стоявшие для очищений иудейских (ср. ст. 6), оказалось вином высшего качества

(ст. 9-10). Мысль о том, что вода уступила место вину, требует сопоставления с умалением крещения Иоаннова как крещения водою, в свидетельстве Предтечи. Мы улавливаем в ней ту же полемику против воды, с которой мы уже имели дело. Но вода в этом случае есть образ Ветхого Завета. И вино, которое оказалось вместо воды в сосудах, стоявших для очищений иудейских, есть образ Нового домостроительства, утверждаемого Иисусом на месте Ветхого. И в этой точке отрывок I. 19-II. 22 продолжает мысль Пролога. В I. 17 «благодать и истина», явленные чрез Иисуса Христа, понимаются как полнота и противопоставляются «закону, данному чрез Моисея». Мысль та же. Но, как всегда, вторая часть Иоанновского введения идет дальше Пролога и досказывает недосказанное в Прологе. Она отвечает на вопрос, каким образом чрез служение Христово произошло утверждение нового строя на месте ветхого.

Целый ряд подробностей наводит читателей на мысль о Страстях. Само понятие часа, ἡ ὥρα, как было в свое время показано на многочисленных Иоанновских текстах, имеет ближайшее отношение к Страстям. Час Христов есть час Его Страстей. Это же касается и понятия Славы. В Ин. прославление Христово совершается в Его Страстях и чрез Страсти. Это словоупотребление наблюдается на протяжении всего Евангелия. Мы его отмечаем и в толковании евангелистом слов Христовых о воде живой (VII. 37-39). Такова, опять-таки под пером евангелиста, ссылка на прославление Иисуса в XII. 16. В ст. 23 той же главы, в словах самого Иисуса, наступающий час есть час Его прославления. То же - в начале Прощальной беседы (XIII. 31-32) и в начале Первосвященнической молитвы (XVII. 1). Можно не умножать примеров. Евангелист Иоанн, говоря о Страстях Христовых, неизменно говорит о Его Славе. Можно сказать, что в Иоанновской терминологии «слава» есть технический термин для обозначения Страстей. В свете этих сопоставлений мы не имеем права иначе понимать Славу Христову и в И. 11. Знамение в Кане заключается в том, что в нем дано ученикам предзрение Страстей, скажу больше: предвкушение Страстей.

Это понимание подтверждается самым содержанием чуда. Господь прелагает воду в вино. Вино есть образ крови. Совершенное Господом знамение и потому еще знаменательно, что наводит на мысль о крови. Евхаристической Крови мы причащаемся в вине. Но в Евхаристическом причащении, по слову апостола Павла, выражающего предание Первоначальной Церкви, мы возвещаем смерть Господню, доколе Он приидет (1 Кор. XI. 26). Евхаристическое причащение есть наше участие в Страстях Христовых, наше приобщение к Его смерти в излиянии Его Крови, в котором над смертью торжествует жизнь.

Эти сопоставления проливают свет и на загадочное понятие «третьего дня», с которого начинается наше повествование (II. 1). Мы видели, что это понятие не поддается чисто историческому толкованию. Но в той плоскости, в которой история пересекается с богословием и получает в богословии свой высший смысл, новозаветное откровение знает один только «третий день» - третий день Воскресения.

В знамении, совершенном Господом в Кане, торжествующая жизнь мыслится во всей ее эсхатологической полноте. Трапеза в Кане есть трапеза брачная. В символике Писания брачный пир есть образ Царства Божия. Я уже ссылался на притчу Мф. XXII. 1-14 (ср. еще Лк. XII. 35, Мф. XXV. 1-13). Участие в брачной трапезе нельзя понимать иначе, как участие в эсхатологической полноте Царства. Оно связано и с предложенным пониманием Славы Христовой. Это - слава иного, Божественного, бытия, к которому чрез Страсти приобщает Христос и воспринятое Им человеческое естество и к которому, приобщаясь в Его Страстях, приобщаемся и мы.

Еще одно, последнее, сопоставление. Если не считать упоминания Матери Иисуса в словах соблазнявшихся Им иудеев (VI. 42) и связанного с нашим повествованием ст. 12, мы встречаем Матерь Божию в Ин. только в нашем отрывке и в повествовании о Страстях (XIX. 25-27). Она есть то живое человеческое звено, которым чудо в Кане Галилейской связано с повествованием о Страстях и, я сказал бы, только с ним.

Предложенные сопоставления позволяют утверждать, что высший смысл, раскрывшийся для евангелиста в совершенном Иисусом чуде, заключается в том, что новый строй утверждается Им на месте Ветхого чрез Его прославление, то есть чрез явление полноты эсхатологической Славы в Его Страстях. Чудо, совершенное Господом над водою, подходит под трехчастное деление Евангелия «Водою, Кровию и Духом» не только в отрицательном смысле отмены воды, но как и в крещении Иоанновом, в положительном свидетельстве воды о крови в полноте его библейского, еще точнее, его новозаветного значения.

Остается сказать несколько слов о вере учеников (ст. 11). Как уже было отмечено, вера учеников в нашем отрывке не допускает чисто исторического толкования. Здесь, как и в повествовании о их призвании, мы имеем не столько историю фактическую, сколько философию истории. Речь идет не о том, когда и как уверовали ученики в Иисуса, а о том, в чем состояла их вера. Конечно, в полноте новозаветного смысла вера есть прежде всего всецелая устремленность того, кто верит, к тому, в кого он верит. Эта устремленность подразумевается и в нашем случае. Но вера, в данном случае вера учеников, имеет и умопостигаемое содержание, каковое в контексте Евангелия есть вера в Иисуса как Мессию и как Сына Божия. Добавим, и как Агнца Божия. Путь Сына Божия в Его Мессианском служении есть путь Крови Агнца Божия. Особое ударение на Страстях Христовых, проходящее через весь наш отрывок, сообщает этому аспекту веры преимущественное значение. Здесь тоже вторая часть Введения предрешает существенное содержание Евангелия. Любовь Отца к Сыну достигает своей высшей точки в жертвенном подвиге Сына (X. 17-18). В Вознесении Сына Человеческого (которое как дело рук человеческих есть вознесение Его на Крест) откроется иудеям Его Божество (VIII. 28). И, вознесенный от земли, Он всех привлечет к Себе (XII. 32).

**12. Иисус в Капернауме.** II. 12 не задержит на себе нашего внимания надолго. Как уже было сказано, его место после знамения в Кане Галилейской, в начале общественного служения Христова и перед очищением Храма, в конце Его служения, позволяет видеть в нем краткое указание на Его Галилейскую деятельность, составляющую существенное содержание синоптического предания, но не оставленную без внимания и четвертым евангелистом. После указания I. 43 на намерение Иисуса идти в Галилею, первое знамение Его (II. 1-11) имеет место в Галилее, и путь Его из Каны в Капернаум в пределах Галилеи совершенно точно определяется в II. 12 как спуск (κατέβη, буквально - «спустился», «сошел»; в существующих переводах «пришел»), от которого отличается путь Его в Иерусалим в ст. 13, опять-таки с полной точностью как *подъем* или восхождение (ἀνέβη, перевод тот же). После этого Галилея упоминается в IV. 1, и с Галилеей связывается второе знамение Иисуса в IV. 43-54 с особым указанием на Капернаум (ср. ст. 46): чудо исцеления совершается в Капернауме по слову, сказанному Иисусом в Кане. Глава VI целиком относится к Галилее. Оба чуда, насыщения пяти тысяч и хождения Иисуса по водам, имеют место в Галилее, а беседа о хлебе животном (ст. 27-58), с полной точностью, - в Капернаумской синагоге (ст. 59, ср. ст. 24 сл.). Остается Иисус в Галилее и в начале гл. VII (до ст. 9 включительно). С Галилеей связывает Иисуса и Иерусалимская молва (VII. 41, ср. 52).

Из этого фактического обозрения вытекает, что целый ряд отрывков Ин., значительных по объему и важных по содержанию, предназначаются кратким указанием П. 12, на которое тем самым в полной мере распространяется вводное значение отрывка I. 19-П. 22. Этот вывод допускает уточнение. Ин. дает материал для заполнения конкретным содержанием общих указаний на Мать Иисуса, на Его братьев и на неразлучных с Ним учеников. Но, что еще важнее для читателей, знакомых с синоптическим преданием<sup>22</sup>, за указанием П. 12 стоит все евангельское откровение, обнимающее историю и учение, как они закреплены синоптиками, с их преимущественным вниманием к Галилейской деятельности Христа. В построении Ин. I. 19- П. 22 наш стих есть веха, которая позволяет, в кратком обзоре, связать конец земного служения Христова с его началом. Но и за этой вехой стоит богатое фактическое содержание.

**13-22. Очищение Храма.** Вторая часть Иоанновского введения кончается повествованием об очищении Храма (П. 13-22). Повествование это составляет часть евангельского предания, не только Иоанновского, но и синоптического (ср. Мф. XXI. 12-13; Мк. XI. 15-17; Лк. XIX. 45-46). Нашему вниманию подлежит оно только в тех чертах, которые составляют своеобразие его Иоанновской редакции, в отличие от редакции синоптической. При этом о месте нашего повествования в плане Евангелия, определяющем его понимание как части Введения, речь была выше. Остаются подробности, привнесенные евангелистом и сообщающие повествованию особое ударение.

Такова ссылка учеников (в ст. 17) на Пс. LXVIII. 10, требование иудеями знамения со стороны Иисуса в оправдание совершаемых Им действий (ст. 18), ответ Иисуса (ст. 19), возражение иудеев (ст. 20-21), оценка учеников (ст. 22). Уже из этого общего обзора ясно, что ударение, отличающее Иоанновское повествование от синоптического, лежит на смысле очищения. Ученики «поверили Писанию и слову, которое сказал Иисус» (ст. 23). Писание - это Пс. LXVIII (ст. 10), который вспоминали ученики, а слово Иисуса - то самое, которым Он ответил на требование знамения: о разрушении Храма и его трехдневном восстановлении.

В сознании современного Христу иудейства Пс. LXVIII имел мессианское значение. И потому ссылка ст. 17 естественно понимается как утверждение мессианского достоинства Иисуса. Мало того, глагол *катаφάγεται* передан в синодальном переводе постоянным временем: «снедает». Перевод этот неправильный. *Καταφάγεται* есть эллинистическое будущее и по-русски должно быть переведено «пожрет» (новый перевод). В этом понимании Пс. LXVIII. 10 не есть изображение внутреннего состояния Иисуса, а предсказание того пути, которым он идет как Мессия. Этот путь, еще раз, есть путь страдания и смерти в ревности о Боге, о чистоте Богопочитания.

О том же говорит и слово Иисуса о разрушении Храма (ст. 19). Разрушить Храм Он предоставляет иудеям. Воздвигнуть его в три дня Он берется сам. Это и есть то знамение, которое Он готов дать в ответ на требование иудеев (ср. ст. 18). Толкование Евангелия тотчас же относит слово Христово к Храму Его тела (ст. 21)<sup>23</sup>. Слово Христово - о Его тридневном Воскресении. В опыте Воскресения Его вспомнили и поняли ученики (ст. 22). Ссылка Ин. П. 19-22 на тридневное Воскресение не имеет параллели в Четвертом Евангелии. Но в нашем вводном отрывке она следует почти непосредственно за тем третьим днем, когда был брак в Кане Галилейской (П. 1). Круг понятий, в которых вращается читатель Евангелия, остается неизменным. Это путь Крови, которым Иисус идет как Мессия; путь Славы - путь Смерти и Воскресения. И если Воскресение Христово есть то знамение, которым Господь может ответить на требование иудеев, не значит ли



это еще и что Божество Христово получает свое высшее выражение в Его Страстях и Славе?

Но повествование об очищении Храма, как оно стоит в Ин., позволяет сказать и больше. Когда евангелист Иоанн писал свое Евангелие (не ранее девяностых годов, может быть около 100-го года), на месте Иерусалимского Храма оставались одни развалины; и Тело Христово продолжало жить полнотою богочеловеческой жизни. Разрушенный Иерусалимский Храм был тридневно воздвигнут как храм Тела Христова. Отзвук этой мысли слышится в том обвинении, с которым в редакции Мк. (XIV. 58) выступали лжесвидетели на суде Первосвященников: «Мы слышали, как он говорил: „Я разрушу храм этот рукотворенный и в три дня воздвигну другой, нерукотворенный"». В Ин. эта мысль прямо не высказана. Но для евангелиста она была очевидна, и он знал, что в этом смысле его поймут и его христианские читатели, которым было известно учение апостола Павла о Церкви как Теле Христовом (ср. Ефес. I. 22-23, Кол. I. 18, и также 1 Кор. XII. 27, Рим. XII. 4-5). На этом аспекте учения о Церкви в Ин. нет удара. Но и оно ему не было чуждо, что подтверждается и последними наблюдениями, и органическим образом виноградной лозы в начале гл. XV.

Повествованием об очищении Храма кончается тот отрывок I. 19-II. 22, вводное значение которого я сделал попытку обосновать отпавляясь от трудностей, с которыми сопряжено его толкование в плоскости чистой истории. Предпринятый нами анализ не мог не подтвердить правильность этого понимания. Пролог, как Введение в Евангелие, не идет дальше воплощения Слова. Слово есть Единородный Сын Божий, являющий в своем служении Отца. Но о мессианском достоинстве Воплощенного, о Его Страстях и Славе и о последней цели Его земного служения в Прологе не сказано ничего, во всяком случае не сказано с желательной ясностью. Этот недостаток восполняется во второй части Введения, развивающей мысль Пролога и являющей Сына Божия как Мессию, который идет путем Агнца Божия, то есть путем Крови. Как было только что показано, просвечивает во второй части Введения и мысль о Церкви как о теле Христовом. Но последняя цель служения Христова есть крещение Духом Святым. Новое Домостроительство, утверждаемое на месте Ветхого, есть Домостроительство Духа. И утверждается оно на пути крови, которым идет Христос и на котором и лежит в этой второй части Введения ударение необычной силы. Это ударение оправдывается существенным содержанием книги.

**23-25.** История в собственном смысле начинается в Ин. с II. 23. Высказывая это суждение, мы с самого начала наталкиваемся на трудность. Евангелист ссылается на знамения<sup>24</sup>, которые творил Иисус в Иерусалиме на праздник Пасхи. В контексте Евангелия указание на Пасху в ст. 23 естественно связывается с приближением Пасхи в ст. 13. Но в предложенном толковании Пасха (ст. 13) есть Пасха Страстей. О каких знамениях может идти речь? Очищение Храма и в синоптическом предании имело место не на Пасхе, а перед Пасхой. Чудом оно не было и значение знамения не усваивается ему ни у синоптиков, ни у Иоанна. Да и сама Пасха Страстей никакими знамениями Иисуса не сопровождалась во множественном числе. А знамение Воскресения, единственное и неповторимое, совершилось после Пасхи. И самое главное: если Пасха ст. 23 тождественна с Пасхой ст. 13 как Пасхой Страстей, она была бы завершением земного служения Христова, а не его началом, как это вытекало бы из контекста Евангелия. С другой стороны, если бы эта трудность заставила нас отказаться от предложенного понимания Пасхи ст. 13 как Пасхи Страстей, перед нами вновь возникло бы, во всей своей остроте, проблема очищения Храма в начале общественного служения Христова, которую мы, казалось, благополучно разрешили понимая отрывок II. 13-22 как часть Введения, то есть вне прямой хронологической связи с предыдущим. Мы стоим, таким образом, перед

альтернативой: или мы должны отказаться от предложенного понимания повествования II. 13-22 как части Введения, что поставило бы под вопрос и наше толкование всего отрывка I. 19-II. 22 в целом, или Пасха ст. 23, вопреки тому мнению, которое кажется с первого взгляда естественным и неизбежным, не есть Пасха ст. 13. Я склоняюсь с полным убеждением в пользу этого второго решения. Оно предполагало бы в построении нашего отрывка одну из тех неясностей, с которыми мы постоянно имеем дело в Ин. и примеры которых были приведены выше. Евангелист начинает свое повествование ex abrupto и сразу же вводит своего читателя in medias res. Речь идет о некоей первой Пасхе общественного служения Христова, которая, как и Его последняя Пасха, застала Его в Иерусалиме. Пребывание Его в Иерусалиме было отмечено знаменами, какими именно - евангелист не говорит. Но эти знамения привлекли к Нему сердца людей: «...многие уверовали во имя Его».

В построении Ин. отрывок II. 23-25 имеет значение как бы заголовка, для гл. III и IV во всяком случае. Внешняя связь его с гл. III совершенно очевидна. Но за внешней связью раскрывается и внутренняя. Никодим, пришедший к Иисусу ночью, с первых же слов ссылается на те Его знамения, о которых только что была речь (II. 2, ср. II. 23). То же надо сказать о двукратном ἄνθρωπος (человеке) II. 25, повторявшемся в III. 1 (в синодальном переводе, к сожалению, «некто»). Никодим был одним из тех людей, относительно которых Иисус «не имел нужды, чтобы кто засвидетельствовал о человеке; ибо сам знал, что было в человеке» (II. 25). Такое проникновение в сердце Никодима - и еще больше в гл. IV, в сердце Самарянки - и являет беседа с ними Иисуса. В то же время они свидетельствуют и о некоторой закрытости со стороны Иисуса, о расстоянии, на котором он держал их обоих: «Сам Иисус не вверял Себя им, оттого что Он знал всех» (II. 24).

**1-21. Беседа с Никодимом.** Первый вопрос, который ставит перед нами беседа Господа с Никодимом (III. 1 сл.), есть вопрос о ее объеме: продолжается ли она до ст. 21 включительно, за которым следует перемена обстановки и явно начинается новый эпизод евангельской истории, или, как думают многие современные толкователи, она кончается на ст. 15 и ст. 16-21 должны быть понимаемы как комментарий евангелиста? Этого вопроса мы уже касались, и возвращается он в той же главе III. для ст. 31-36: надо ли их понимать как продолжение свидетельства Предтечи или опять-таки как комментарий евангелиста? И в том и в другом случае могут быть приведены достаточно веские основания в пользу указанного разделения. Но проблема представляется искусственной. Толкования ст. 16-21 и 31-36, как комментарий евангелиста, ни в какой мере не отражаются на нашем представлении об историческом моменте и нашем понимании беседы Господа с Никодимом и свидетельств Предтечи. Как комментарии евангелиста, они с совершенной верностью продолжали бы мысль комментируемых отрывков, и потому наше толкование Ин. может просто с этой возможностью не считаться и рассматривать III. 1-21 как единое целое. То же распространяется и на отрывок III. 27-36.

Второй вопрос есть вопрос о лице Никодима. Νικόδημος, в еврейском произношении Naqdemon, было имя достаточно распространенное среди иудеев. В III. 1 Никодим называется начальником иудейским, ἀρχὸν τῶν Ἰουδαίων. Это должно значить, что он был членом Синедриона (ср. еще VII. 50). В науке были сделаны попытки связать его с кругом руководителей иудейских деятелей этой эпохи<sup>25</sup>. За отсутствием достаточных данных эти попытки не могли привести к положительным результатам. Нужно признать, что для понимания Ин. они не имели бы решающего значения.

Интересно другое. Толкователи нередко сближают иудейского начальника Никодима с другим начальником (ἀρχὸν, ср. Лк. XVIII. 18), тем самым, которого мы привыкли называть, в редакции Мф. (ср. XIX. 20-22), «богатым юношей». Об отождествлении их,

конечно, не может быть и речи. Беседа Иисуса с Никодимом происходит в Иерусалиме и относится к самому началу Его общественного служения. Беседу Иисуса с богатым начальником евангелист Лука поставил в конце последнего пути Христова из Галилеи в Иерусалим. Топографические указания Лк. XVIII. И и XVIII. 35 позволяют мыслить ее скорее всего в Перед- или Заиорданской области. Господь, по-видимому, вышел уже из Галилеи, но не успел еще вторично перейти Иордан близ Иерихона. То же говорят топографические указания и первых двух синоптиков (ср. Мф. XIX. 1; Мк. XI. 1). К последнему пути Христову относят эту беседу и они (ср. Мф. XIX. 16; Мк. X. 17 в контексте). Но если, таким образом, отождествление Никодима с богатым совопросником Христовым в синоптическом предании исключается, нельзя не признать, что обращаются ко Христу и тот и другой с одним и тем же вопросом. Богатый начальник спрашивает Господа, что он «должен сделать, чтобы наследовать жизнь вечную» (Лк. XVIII. 18). Никодим так прямо не говорит. Он только отмечает знамения Иисуса, и от них заключает о Его божественном посланничестве (III. 2). Но эти слова Никодима уже содержат вопрос, и на вопрос Никодима Иисус отвечает словом о Царстве. Мы сейчас увидим, что Царство - это та же вечная жизнь. Можно сказать, что слова Господа Никодиму дают Иоанновскому <преданию> разрез того ответа на вопрос богатого начальника, который дошел до нас в синоптическом предании. В синоптическом предании Иисус говорит о том, что должен *сделать* человек, чтобы наследовать жизнь вечную. Ответ Христов обращен к человеческой воле. В Ин. Господь тоже говорит о том, что требуется от человека. Противоречия между Ин. и синоптиками нет, но в Ин. внимание Иисуса сосредоточено на высших реальностях, на объективных, от человеческой воли не зависящих условиях спасения. Может быть, нигде в Евангелии различие синоптиков и Иоанна, при существенном согласии, не проступают с такой наглядностью, как в этих двух вопросах и этих двух ответах.

Никодим, учитель Израильский (ср. III. 10), обращается к Иисусу как Учителю, пришедшему от Бога (ст. 2). Тем самым все положительное содержание беседы ставится под знак откровения Божественного. И первое слово Христово есть слово о Царстве Божиим (ст. 3). Как известно, синоптическая проповедь Христова от начала до конца есть проповедь о Царстве (ср. Мк. I. 15). Ударение на Царстве с большой силой звучит и в благовестии апостола Павла (ср. Рим. XIV. 17; 1 Кор. IV. 20; VI. 9; Ефес. V. 5 и др.). В Ин. Царство опять упоминается только два раза - и оба раза в беседе Господа с Никодимом: первый раз - в ст. 3 и второй раз - в ответ на недоумение Никодима - в ст. 5 (ср. еще XVIII. 36, 37). Эти наблюдения поставили толкователей перед вопросом о существенном отличии в этой основной точке благовестия Иоанновского от благовестия синоптического. И однако отличие это мнимое. Надо помнить, что в Ин. беседа Господа с Никодимом открывает изложение событий земного служения Христова в их хронологической последовательности. Она открывает и последовательно излагает евангельское учение, которое, как известно, представляет собою в Ин. ряд бесед и речей. Можно сказать, что беседа Господа с Никодимом ставит тему всего догматического учения Ин. Двукратное указание на Царство Божие, в ее вступительных стихах, позволяет утверждать, что в Ин., не меньше, чем у синоптиков, все благовестие Христово стоит под знаком учения о Царстве Божиим.

Понятие Царства в Ин. больше не возвращается (ср., однако, XVIII. 36, 37). И тем не менее даже у синоптиков термин «Царство» часто заменяется его эквивалентом. Классический пример такого употребления синонимов представляет собою как раз эта беседа Господа с богатым юношей (или начальником), на которой нам только что пришлось остановиться. В ней понятие Царства Божия вводит сам Господь, обращаясь к ученикам уже в отсутствии богатого (ср. Мк. X. 23 и пар.) и повторяет его еще два раза (ср. ст. 24, 25). Но богатый вопрошает Его, у всех трех синоптиков, о жизни вечной (ср.

ibid, ст. 17 и пар.). И Господь ему обещает сокровище на небе (ср. ibid, ст. 21 и пар.). С своей стороны ученики заключают беседу скорбью и недоуменным вопросом о возможности спасения (ср. ibid, ст. 26 и пар.). Из этого простого сопоставления вытекает с полной ясностью, что понятия «Царство Божие» (или у Матфея XIX. 23, Царство Небесное), «жизнь вечная», «сокровище на небе» и «спасение» употреблялись как понятия равнозначные. Запомним первую пару: Царство Божие и жизнь вечная. Она возвращается и в Ин., и прежде всего в беседе Господа с Никодимом.

Как известно, Царство Божие, в новозаветной терминологии может обозначать и Царскую область, и Царскую власть. В первом случае понятие Царства есть понятие чисто эсхатологическое, его наступление ожидается в будущем и мыслится оно как иное, прославленное бытие. Но в значении Царской власти Царство Божие осуществляется и в нынешнем эоне. Эту возможность предполагает и то слово Христово о «Царстве Божием внутри вас», которое сохранил евангелист Лука (XVII. 21) и сознание апостола Павла, что «Царство Божие не пища и питье, но правда и мир и радость в Святом Духе» (Рим. XIV. 17). Если Господь двукратно словом о Царстве отвечает на замечания Никодима о творимых Им знамениях, в этом слове тоже слышится мысль о Царстве как некоей данности, уже теперь доступной человеческому опыту. Вообще в Ин. представление о Царстве Божием, уже наличном, явно преобладает над представлением чисто эсхатологическим. Этому отвечает и своеобразность Иоанновской терминологии, последовательно проводимой на протяжении всей книги. Если термин Царства Божия после III. 5 больше не возвращается, то в ст. 15 и 16 мы имеем, в том же значении, термин «жизнь вечная», а в ст. 17 термин «спасение». Понятие «жизнь вечная» (ср. III. 36a-IV. 14, 36; V. 24; VI. 40, 47, 54; X. 28; XII. 25, 50; XVII. 2-3 и др.) или просто «жизнь» (ср. III. 36b; VI. 53; VIII. 12, X. 10 и др.) и остается тем синонимом понятия Царства Божия, который наблюдается на протяжении всего Ин., поддаваясь легче, чем понятие «Царства Божия», толкованию в смысле реальности наличной или, во всяком случае, достижимой уже в нынешнем эоне, оно тем не менее остается синонимом понятия «Царство Божие», поставленного в III. 3 и 5 как толкование всего догматического учения Четвертого Евангелия.

Тема беседы Господа с Никодимом ставится в ответе Христовом на молчаливый вопрос Его собеседника: «...если кто не родится свыше, не может увидеть Царствие Божие» (III. 3). «Свыше» есть перевод греческого *ἄνωθεν*, но *ἄνωθεν* может значить не только «свыше», но и «снова»: в латинских переводах так и стоит *denuo*. В свете Иоанновских параллелей (ср. III. 31; XIX. 11-23) первый перевод заслуживает предпочтение. Он возобладал и в святоотеческом богословии. Но если «новое рождение» не есть непременно «рождение свыше», то «рождение свыше» при любом его толковании есть и «новое рождение». И в таком смысле, совершенно буквально, и понял его Никодим. Отзывом на его недоуменное замечание (ст. 4) Господь уточняет Свой ответ (ст. 5): «...если кто не будет рожден от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие».

Это то, что требуется от Никодима, но и от человека вообще. Для того чтобы узреть Царство Божие, еще точнее, для того чтобы в него войти, человек должен родиться свыше, или, что то же, быть рожденным от воды и Духа. Речь идет, несомненно, о крещении. На закате I века, когда писалось Евангелие, практика Крещения водою имела уже общее распространение в Церкви.

В свете тех же Иоанновских параллелей (ср. III. 31; XIX. 11), рождение свыше можно понимать только как рождение от Бога. В контексте Ин. это та же концепция спасения как усыновление спасаемого Богом, с которой мы встретились уже в Прологе (ср. 1. 12-13). Если Бог есть Отец, то употребление того же предлога *ἐκ* о Духе не может вводить нас в

заблуждение. Второго Отца не может быть, тем более что в III. 5 стоит: «...от воды и Духа». Сначала названа вода, затем Дух. И ни вода, ни Дух не имеют при себе члена. Крещение есть рождение от Бога, даром Святого Духа сообщаемым в воде. Мы помним свидетельство Иоанна Предтечи об Иисусе как о крестящем Духом Святым (I. 33). Крещение Духом Святым не исчерпывает сакраментальным актом Крещения. Оно обнимает все Домостроительство Духа, утверждаемое Христом, но под него подходит и таинство Крещения. Так же понимал христианское крещение и апостол Павел. Он знал, что «все, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись» (Гал. III. 27), что во Христе мы - сыны Божии (ibid., ст. 26), и что божественный фактор нашего усыновления Богу во Христе есть Святой Дух (Гал. IV. 4-7, ср. Рим. VIII. 14-16). И если апостол Павел знал и другое, а именно, что крещение есть для нас спогребение и совоскресение со Христом (Рим. VI. 3-5), то мы сейчас увидим, что и эта мысль стоит за учение о Крещении, как оно дано в беседе Господа с Никодимом.

В учении о Духе продуманным употреблением члена евангелист Иоанн достиг постепенно терминологической точности, которая была неизвестна до него. То πνεῦμα, с членом, есть божественная Ипостась Святого Духа; πνεῦμα, без члена, относится к области духовного в широком смысле, означает присутствие Святого Духа и Его дары. Так в I. 32 то πνεῦμα с членом, при первом же его упоминании, должно быть понимаемо о Лице Святого Духа. И наоборот, в ст. 33, πνεῦμα без члена, в Крещении Духом Святым относится не к Его Лицу, а к Его присутствию или к Его дарам. Конечно, и присутствие Святого Духа и тем более Его дары предполагают Его благодатное действие, но богословски это понятия не тождественные и требуют терминологического различия.

В беседе Господа с Никодимом понятие Духа остается недораскрытым, тем более что в ст. 8 то πνεῦμα надо, вероятно, понимать приточно, в смысле ветра (ср. новый перевод) как образ Духа. Но и здесь дары Святого Духа (ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος - от воды и Духа, без члена) в ст. 5<sup>26</sup> предполагают действие Его Ипостаси (ср. τοῦ πνεύματος, с членом) в ст. 6 и 8, и к Нему возводится духовное бытие (πνεῦμα, без члена), в ст. 6 противопоставляемое плоти, которое родится от плоти. Последнее противопоставление возвращает нас опять к Прологу (ср. I. 12-13), где хотению плоти противопоставляется рождение от Бога.

На молчаливый вопрос Никодима Господь отвечает ему требованием нового рождения, которое есть рождение свыше или рождение от воды и Духа. Предложенные только что сопоставления должны были показать, что это требование есть требование крещения. От человека зависит, принять или не принять крещение. Но действительность крещения зависит не от человека. И тут от субъективного условия спасения, или, в терминологии Ин. III, участия в Царстве Божиим, мы переходим к условиям объективным: на чем основана действительность христианского крещения?

Как все Иоанновские речи, так и беседа Господа с Никодимом разворачивается перед читателем как цепь недоразумений. Никодим не понял, что значит рождение свыше (ср. ст. 3-4), не понимает он и того, что есть рождение от Духа (ст. 6-10). Как учитель Израильский, он должен был бы понять, так как сказанное Господом касается человека. Это - учение о земном. Теперь от учения о земном Иисус переходит к тому, что Он Сам определил как учение о небесном. Он знает, что это учение о небесном Никодиму недоступно (ст. 12).

Он говорит о Себе, снова в третьем лице, вместо первого; употребляет то же загадочное именование «Сын Человеческий», с которым мы уже встретились в словах Иисуса Нафанаилу (I. 51). Из контекста ясно, в этом случае, как и во многих других (ср., напр., Мк. VIII. 38), что Сын Человека есть и Единородный Сын Божий (ср. ст. 16-18), иначе

говоря, что Сын Человеческий есть Сын Божий, воспринявший человеческое естество: Сын Бога по естеству, ставший Сыном Человеческим по усыновлению. Он сошел с неба, но и восшел на небо, и некоторые рукописи прибавляют<sup>27</sup> «пребывает на небе» (ст. 13). И как Моисей вознес медного змея в пустыне, так должен быть вознесен и Он (ст. 14), «чтобы каждый верующий в Него имел жизнь вечную» (ст. 15). Здесь узел догматического учения: Христос есть начало жизни для верующих в Него. Снова - учение о Царстве Божию, но в аспекте жизни вечной. Во Христе, как начале жизни, крещение водою и Духом открывает верующему дверь Царства.

Но началом жизни для верующих в Него Христос является в своем Вознесении (ст. 14). Указание на ветхозаветный прообраз медного змея (ср. Числ. XXI. 9) заставляет понимать Вознесение в первую очередь как Вознесение на Крест. До недавнего времени это понимание было и единственным. Как единственного, его и в наше время держится Додд<sup>28</sup>. Во всяком случае ударение на Страстях в словах Христовых не подлежит сомнению.

Страсти Христовы мыслятся в беседе Иисуса с Никодимом как проявление любви Божией к миру (ст. 16-17). Отец отдает своего Единородного Сына для спасения мира.

Многое поражает читателя в этих словах, кому бы они ни принадлежали, Самому ли Христу в передаче евангелиста, или евангелисту как толкователю слов Христовых. В наше время очень часто приходится слышать предостережение против психологизма в религии, то есть против суждения о Божественном, которое отправлялось бы от данных человеческого опыта. Это предостережение для Православия особенно требует ограничения. Можно сказать, что здесь, как всегда и во всем, встает вопрос о мире. Должен признаться, что я, во всяком случае вне психологических категорий, не могу мыслить нашего православного почитания Пресвятой Богородицы. Она есть Мать, и мы Ее любим и почитаем как Мать. Так и в нашем случае, мы не можем составить себе представление о великой жертве Божией вне опыта человеческого Отцовства и человеческого Сыновства. Как велика должна быть любовь Бога к миру, если Он в жертву этой любви приносит Своего Сына, и притом Единородного. Только опыт любви человеческого отца к единственному сыну может приблизить его, и даже не каждого из нас, к познанию или, еще лучше, к переживанию всей меры этой жертвы. Недаром для апостола Павла, как бы мы ни понимали трудный текст Ефес. III. 14-15, Божественное Отцовство есть образ всякого тварного отчески-сыновнего отношения.

Второе, что требует нашего внимания, есть вопрос о мире. Нигде в Новом Завете противоположение Бога и мира не достигало такой остроты и напряженности, как в Четвертом Евангелии и в I Послании Иоанна<sup>29</sup>. В Евангелии мы его слышим уже в Прологе (ср. I. 10). С новою силою звучит оно в Прощальной беседе (ср. XV. 18-25, ср. еще VII. 7), в Первосвященнической молитве (XVII. 14-16, 25), с безоговорочным осуждением мира мы встречаемся и в I Послании (ср. II. 15-17; V. 19). И однако Бог не отвернулся от падшего мира. И опять-таки нигде в Новом Завете любовь Божия к миру, даже в его теперешнем состоянии падения, не звучит с такой силой, как в Ин. В нашем отрывке, в ст. 16, стяжание жизни вечной как будто ограничено верующими в Сына Божия. Но в ст. 17, который вводит обетование (ср. γάρ - «ибо») ст. 16, этого ограничения уже нет: «...не послал Бог Сына в мир, чтобы судить мир, но **чтобы мир спасен был чрез Него**». Читатель не удовлетворен. Он не успокоится, пока не получит ответа на вопрос: в каком объеме? Евангелист на этот вопрос не отвечает. Но в своей общей форме ст. 17 как будто таит в себе мысль о спасении мира в полном составе его членов. Анализ Ин. заставит нас возвратиться к этому вопросу в дальнейшем.

Для спасения мира Бог отдал Сына Своего на Страсти. Мы уже видели, что ссылка на Медного Змия заставляет понимать Вознесение (ὑψωθῆναι) ст. 14 в первую очередь как Вознесение на Крест. Но только в первую очередь. В новозаветном учении Слава неотделима от Страстей. Предсказывая свои Страсти - Господь неизменно предсказывал и свое Воскресение. В такой же неразрывной связи мыслил Христовы Страсти и Воскресение и апостол Павел. Мы помним, что и в понятии Крови, поскольку оно прилагается к Страстям Христовым, мыслится одновременно и смерть и жизнь: Крест и Воскресение. Но со Славою Воскресения связано и Вознесение. По свидетельству Деян. I, Господь вознесся во Славе. Это та же Слава, которою обвеяно евангельское повествование о Пасхальных днях (ср. Мф. XXVIII. Мк. XVI. 1-8, Лк. XXIV). Тем большего внимания заслуживает то обстоятельство, что глагол ὑψωθῆναι, который переведен в Ин. III. 14 «вознесен», и который мы отнесли в первую очередь к Вознесению на Крест, есть тот же, который в Деян. II. 33; V. 31 обозначал Вознесение во Славе. В Ин. он возвратился в том же значении и в дальнейшем (VIII. 28, XII. 32); в свою очередь Вознесение во Славе выражено в ст. 13 тем глаголом ἀναβαίνω (в перфектной форме!), который в этом смысле употребляется на всем протяжении Ин. (ср. VI. 62; XX. 17): Вознесшийся пребывает в Славе на небе. В момент беседы Господа с Никодимом это будущее еще не наступило, как не наступило еще и вознесение Сына Человеческого на Крест. Речь идет, как и в слове о крещении (III. 5), об осмыслении слов Христовых в свете последующего опыта. Из сказанного вытекает, что Вознесение Сына Человеческого в III. 14 есть в одно и то же время Его вознесение на Крест и Его Вознесение во Славе. Это все тот же путь крови, в двояком значении слов, которым идет Сын Человеческий и который был предугазан читателям Ин. во второй части Введения. Предлагаемое понимание Вознесения III. 14 есть то, которое в настоящее время преобладает в богословской науке. На путях божественной любви Вознесение Сына Человеческого есть то объективное условие, которое в Домостроительстве Духа делает возможным рождение от воды и Духа, или, другими словами, Вознесение Сына Человеческого есть объективное условие действительности христианского крещения. Но Вознесение Сына Человеческого в Страстях и Славе требует и от нас, Его учеников, пребывания с Ним и последования с Ним на этом же пути Страстей и Славы. А это значит, как было уже сказано, что Павлова мысль о крещении как нашем спогребении и совоскресении со Христом молчаливо подразумевается и в Ин. Как бы то ни было, мысль о предстоящих Страстях сквозит уже в первой догматической беседе Ин., и Никодим приходит к Иисусу под покровом ночи (ср. ст. 1). Носкунс<sup>30</sup> видит в этой беседе ночью верность обычаям раввинов, но в контексте Ин. это есть прежде всего указание на назревающую опасность. Важный Никодим не хочет себя компрометировать.

И еще одно. К теме о воде. В крещении как рождении от воды и Духа вода имеет уже другое значение, чем то, которое она имела в крещении Иоанновом и в Кане Галилейской. Там мы уловили отмену воды и полемику против воды как образа Ветхого Завета. В крещении христианском вода принадлежит к домостроительству Нового Завета, она есть орудие Духа и как таковое дар Духа. И если объективное условие действительности этого дара есть Вознесение Сына Человеческого, мы получаем право сказать, что знамение воды как орудия и дара Духа, стало возможным на пути Крови, которым идет Иисус. Здесь не вода уступает место Крови, как в Кане Галилейской, а путь Крови требует воды как орудия Духа.

Косвенно употребление воды как орудия Духа предполагает отмену воды как старого ветхозаветного средства очищения. Новое значение воды не оставляет места для старого. С другой стороны, сближение воды и Духа возводит нас к первой же странице библейского откровения, когда «земля была безвидна и пуста и Дух носился над водою» (Быт. I.6). Но вода, как мы увидим, не только орудие Духа. Она понимается в Ин. и как

образ Духа. С этим пониманием мы встречаемся в словах Христовых о воде живой, сказанных Им Самарянке (IV. 10) и снова в великий день праздника Кушей (VII. 37-39).

Беседа Господа с Никодимом (или ее толкование евангелистом) кончается в ст. 19-21 словом о свете и о суде. Это та самая символика света и тьмы, о которой речь была выше и в которой символ переплетается с толкованием. Бог отдал Сына Своего Единородного для спасения верующих. В лице Сына Божия свет пришел в мир. Домостроитель Божий есть домостроитель Спасения. Но его оборотная сторона, вопреки воле Божией, есть осуждение. Отказ от воды есть отказ от света, есть предпочтение свету тьмы. И здесь опять евангельские слова обращены к человеческой воле. Делаящий злое потому ненавидит свет и бежит от света, что боится обличения своих дел (ст. 19-20). «А творящий истину идет к свету, чтобы были явлены дела его, что они в Боге соделаны» (ст. 21). В синодальном переводе было: «поступающий по правде», а не «творящий истину». Это обычное в повседневной речи употребление понятия «правды» в значении «истины». И однако «истина» относится к области созерцательной, правда, как категория этическая, к области деятельности. Но обе области тесно связаны. И необычное евангельское словосочетание «творящий истину» показывает, что понятие истины требует от человека выражения его в деле. Это все тот же призыв, обращенный к воле. В этой точке слова Господа Никодиму действительно совпадают с Его ответом богатому начальнику.

**22-IV. 3. Свидетельство Иоанна Крестителя.** Следующий отрывок (III. 22-IV. 3) содержит новое свидетельство Иоанна Крестителя об Иисусе. В своей положительной части оно возводит служение Иисуса как Сына Божия к любви Отца: «Отец любит Сына, все дал в руку Его» (ст. 35), и возвращает к темам беседы Господа с Никодимом: «Верующий в Сына имеет жизнь вечную, а не покоряющийся Сыну не увидит жизни, но гнев Божий пребывает на нем» (ст. 36). Связано оно со ст. 1-21 и ссылкой на Духа в ст. 34. Впрочем, большего мы с уверенностью сказать не можем. Рукописное предание не позволяет с уверенностью установить текст ст. 34. Лучшие рукописи (P<sup>66</sup>, N, B, AW) не имеют подлежащего ὁ θεός, дошедшего до нас в A, D, θ. Но оно может подразумеваться. Если оно не подразумевается, подлежащим оказывается το πνεῦμα, конечно в смысле Божественной Ипостаси Духа. Это последнее понимание действительно возвращало бы нас к учению о Духе, как оно дано в беседе с Никодимом (ср. III. 5-8). Как там, Дух, словно ветер, дышит где хочет. Если Дух являет себя в служении Христовом, это все то же Крещение Духом Святым, о котором сказал Предтеча в своем первом свидетельстве I. 33.

Особого внимания требует конец ст. 33. Что значит: Бог истинен? Некоторые толкователи предлагали понимать «истинный» в смысле «искренний», «правдивый». Это понимание, очень бедное, не шло бы дальше заверения слов Божиих. Но мы имели бы право пойти дальше. Выше было сказано, что в Иоанновском богословии понятие истины связывается преимущественно с Божественной Ипостасью Духа. Преимущественно, но не исключительно. В XIV. 6 сам Иисус есть «путь, и истина, и жизнь». В нашем тексте признание «истины» относится к Богу Отцу. Тем самым понятие «истины», как высшей реальности и подлинного Божественного бытия, относится ко всем лицам Пресвятой Троицы, получая свое особое выражение в спасительном служении Святого Духа. Будучи Духом истины, он говорит устами Христовыми слова Божии как слова истины.

Но ударение нашего отрывка не столько положительное, сколько отрицательное. Как и в ранних свидетельствах Предтечи, в нашем отрывке звучит полемика против преувеличенного его почитания. Он напоминает ранее (ср. I. 20) сказанное им: «...я не Христос, но я послан перед Ним» (ст. 28). В этом служении своем, как Предтеча, он не Жених, а друг Жениха, и радость его есть полнота радости заверщенного служения (ст.



29). Теперь «Ему должно расти, а мне умаляться». Мысль о Христе как о большем возвращает нас к Прологу (ст. I. 6-8, 15). Это - та же тема о воде в общем смысле слова, которую я уже старался проследить на протяжении разобранных глав Ин.

Но тема о воде поставлена в нашем отрывке и вполне конкретно. Она связана с вопросом о крещении Иисусовом, то есть о крещениях, которые совершал не Иоанн, а Иисус. Крещение Иисусово во гл. III повторно утверждается (ср. ст. 22, 26), а в гл. IV (ср. ст. 2) отрицается. Оговорка IV. 2 давала бы совершенно удовлетворительное историческое объяснение сложившегося положения народной молвы, распространившей на Иисуса то, что делали Его ученики. Однако с точки зрения чисто литературной читатель остается под впечатлением какой-то беспомощности, проявленной автором. Неужели было неизбежно на протяжении короткого отрывка сначала утверждать, а затем отрицать один и тот же факт<sup>31</sup>? При этом обвинение автора в беспомощности не могло бы быть подкреплено другими ее проявлениями в Четвертом Евангелии. Наоборот, из предпосланного толкованию суждения о форме Ин. читатель должен был бы вынести впечатление о ее необычайной продуманности и о ее полном соответствии содержанию. Четвертое Евангелие есть прежде всего замечательное литературное произведение, одно из совершеннейших - может быть, совершеннейшее? - проявление религиозного и литературного гения человека. Писание богодухновенное? Да, конечно. Но принадлежащее одному из величайших и ответственных мастеров человеческого слова. Обвинение его в беспомощности, а тем более в небрежности, противоречило бы всему, что мы о нем знаем.

Очевидно, ему было нужно, чтобы читатель какое-то время находился под впечатлением, что Христос крестил Сам. Для чего это могло быть нужно? Здесь напрашивается сближение между Крещением Христовым в III. 22, 26 и рождением от воды и Духа в III. 5. Мы истолковали последнее в смысле христианского крещения. Представление о Христе, самолично крестящем приходящих к Нему, есть иллюстрация этого толкования. Она с новою силою подчеркивает значение Крещения, которое таким образом возводится к самому Христу.

Какой смысл имело крещение, совершавшееся учениками Христовыми (ср. IV. 2), евангелист не говорит. Вероятно, оно доказывает, что связь между общиной Иоанна Крестителя и учениками Христовыми продолжала поддерживаться. Но евангелиста этот вопрос не занимал. В контексте отрывка ссылка на учеников имела то значение, что давала возможность от утверждения крещения Христова перейти к его отрицанию. И опять встает вопрос: для чего это было нужно?

Из III. 2-24 вытекает, что деятельность Иисуса и деятельность Иоанна протекали параллельно. Крестили оба. И в чем было различие крещений того и другого, евангелист не говорит. Читатель его не видит. И для историка оно представляет вопрос, который решается по разному<sup>32</sup>. Отрицание крещения Христова в IV. 2 есть утверждение этого различия. Оно должно показать, что Христово крещение *не* есть крещение Иоанново.

Евангельское повествование содержит некоторые подробности, которые подтверждают это понимание. Иоанн крестил в Еноне близ Салима, «потому что там было много воды, и приходили и крестились» (ст. 23). "Υδατα πολλὰ (много воды) упоминается только в связи с Иоанновым крещением водою, <которое> в собственном смысле было только ею крещением. Он это и сам говорит в своем раннейшем свидетельстве (ср. I. 26, 31, 33). Показательно и то, что спор, возникший между учениками Иоанновыми и иудеями<sup>33</sup> вокруг крещения Иисусова (ср. ст. 26), был спор об очищении (ст. 25). Ученики Иоанновы не в меньшей мере, чем иудеи, держались ветхозаветного закона чистоты. Характерно, что

понятие очищения выражено в ст. 25 тем же словом καθάρσις, с которым мы встретились в повествовании о Кане Галилейской и которое мы истолковали в ветхозаветном смысле. Мы помним, что в Кане стояли сосуды для воды (ср. II. 6). В спор об очищении вовлекается и Иоанн (ст. 26), и он отвечает свидетельством о Женихе и друге Жениха (ср. ст. 27-30). Он тем самым снимает проблему очищения. Для Христа она не существует. Она, как и Иоанн, принадлежит иудейству и Ветхому Завету. Крещение христианское в отличие от Крещения Иоаннова не есть крещение очищения.

Полемика против воды продолжается и обобщается. Мало того, что христианство отказывается от ветхозаветного употребления воды, оно ставит под вопрос и ее христианское употребление. Указание на Крещение Христово возвращало мысль читателя к рождению от воды и Духа в III. 5. Мы поняли в контексте, что в рождении от воды и Духа вода есть орудие, или Дар, Духа. Понятие орудия, или дара, предполагает присутствие того, кто этим орудием действует и этот дар дает. В рождении от воды и Духа Божественным фактором рождения является лицо Святого Духа. Составляя часть полемики против воды, отрицание Крещения Иисусова содержит намек на то, что и в христианском крещении вода есть не более как орудие или средство. Этот намек может быть понимаем как осторожное предостережение против преувеличенного значения воды и в христианском крещении. Не вода возрождает, а Дух.

**IV. 4-42. Иисус в Самарии.** Отрывок Ин. IV. 4-42 переносит читателя в Самарию и главное его содержание составляет беседа Иисуса с Самарянкою (ст. 7-26). Евангелист дает понять читателю нарастающую опасность. В Иерусалиме, как мы помним, Никодим приходил к Иисусу под покровом ночи (ср. III. 1). Из Иерусалима Иисус перешел в Иудейскую землю (ср. ст. 22), из столицы в деревню, но не остался и там. Дошедшая до фарисеев молва, что Он «больше приобретает учеников и крестит, чем Иоанн» (IV. 1), — за этим следует та оговорка ст. 2, которая уже привлекала к себе наше внимание, — заставила Иисуса уйти и оттуда. Он отправился в Галилею (ст. 3). Путь Его лежал через Самарию (ст. 4). Эта подробность не должна остаться незамеченной. В построении Ин. это еще не гроза, но это первая туча на ясном небе. И их уже не так мало. Дело идет к Страстям. Мы помним, что уже в беседе с Никодимом Господь с большой силой говорит о Вознесении Сына Человеческого.

В истории толкования был поставлен вопрос об основной идее беседы Христа с Самарянкою. Эту основную идею искали иногда<sup>34</sup> в ст. 18: «...было у тебя пять мужей, и тот, который у тебя теперь, тебе не муж». В пяти мужьях старались узнать пять богов тех пяти народов, которые в эпоху Ассирийского владычества были поселены на территории Северного Израильского Царства (ср. IV Цар. XVII). «Тот, который у тебя теперь», был бы Ягве, но для иудеев самаряне были еретики. Они их не признавали служителями Ягве. И потому «тот тебе не муж». Сопоставление заманчивое, но к беседе Господа с Самарянкою отношения не имеющее. Господь совсем не ставил своею целью обращение Самарянки от ереси к православию. Но в беседе с Самарянкою эти слова Христовы действительно имеют значение перелома. Господь обличает ее грешную жизнь и тем самым является ей как пророк (ср. ст. 19). С пророком и идет ее дальнейшая беседа. Такой же сверхъестественный знак показал Господь и Нафанаилу, когда сказал ему, что видел его под смоковницей (I. 48). Это было знамение, которое вызвало его веру (ср. I. 49-50). Случай Самарянки принципиально не отличается от случая Нафанаила.

Стихами 16-19, которые включают и ст. 18, только что привлечший к себе наше внимание, беседа Иисуса с Самарянкою (IV. 7-26) разделена на две части. Как было указано в ст. 18, Иисус являет себя как пророк, и Его последующее учение есть учение пророка.

В своей первой части (ст. 7-15), в знойный полдень у колодца Иаковлева (ср. ст. 6), беседа сосредоточена на теме о воде, во второй части (ст. 20-26) — на поклонении Отцу в духе и истине. Между обеими частями наблюдается тесный параллелизм.

Как обычно в Ин., первая часть беседы развивается как цепь недоразумений. Самарянка, пришедшая к колодцу за водой. Господь предлагает воду живую (ст. 10) и в ответ на ее недоумение показывает, что есть вода живая и чем она отличается от воды природной (ст. 13-14). Женщина остается при своем непонимании. В жарких странах всякая вода — живая, как условие жизни. В некоторых библейских текстах (ср. Быт. XXVI. 19; Лев. XIV. 5; Иер. II. 13; Зак. XIV. 8) вода живая есть проточная вода, в противоположность стоячей. Женщина знает только воду живую, в этом существенный смысл, и за нее была бы благодарна Иисусу (ст. 15). Но может ли Иисус дать ее? «Разве ты больше отца нашего Иакова, который дал нам колодец, и сам из него пил, и сыновья его, и скот его?» (ст. 12). Для женщины ответ заключен в самом вопросе. Конечно, Он не может быть больше Иакова. Для христианского читателя с не меньшей уверенностью подразумевается ответ: да, Он больше. Как больший Иакова, Он и может дать воду живую. В этой точке первая часть беседы имеет параллель во второй части. Кто Он, больший Иакова? В контексте Ин. можно было бы ответить ссылкой на Сына Божия, Он же — Сын Человеческий в беседе Иисуса с Никодимом (ср. III. 13-17). Но евангелист, во второй части беседы с Самарянкой, дает другой ответ, возвращающий нас к Введению в Евангелие (ср. особенно I. 35-51): Иисус больше Иакова, как Мессия (ср. ст. 25-26, а также 29-42 в любой форме текста)<sup>35</sup>.

Иисус Сам открывается женщине как Мессия: «...это Я, говорящий с тобой» (ст. 26). И Его самосвидетельство, так же как исповедание учеников в гл. I, ставит вопрос о согласии синоптиков и Ин. Беседа Иисуса с Самарянкой относится к началу служения Христова. В III. 24, то есть незадолго до того, как идти Иисусу через Самарию в Галилею, подчеркивается, что «не был еще ввергнут в тюрьму Иоанн», а в IV. 54, то есть уже после нашей беседы, чудо исцеления Капернаумского отрока отмечается как уже второе знамение Иисуса в Галилее. Мы бы сказали: только второе. С другой стороны, в синоптической хронологии мессианское исповедание учеников, которое принимает Господь, относится к позднему моменту и понимается евангелистом как перелом евангельской истории. В гл. I мы вышли из трудности понимая I. 35-51 не столько как историю фактическую, сколько как философию истории. К беседе с Самарянкой это объяснение не приложимо. Но для надлежащего ее понимания надо помнить, что самарянское представление о Мессии не совпадает с иудейским. Самаряне ждали Мессию как великого пророка, который восстановит культ на горе Гаризим и объединит под своей властью иудеев и язычников. Некоторые толкователи<sup>36</sup> отмечали, что, в отличие от I гл., имя Μεσσίας в IV. 26 не имеет при себе члена и тем самым получает значение имени собственного. Откровение Иисуса как Мессии самарянам еще не предрешало Его Мессианского достоинства в смысле иудейских мессианских чаяний, а следовательно, и не противоречит ни в какой мере синоптической истории. Но, как и в гл. I. 41, евангелист переводит еврейское «Мессия» на греческий язык — Христос (в IV. 25 — без члена, как в I. 41; в ст. 29 уже с членом). В гл. IV этот перевод есть перевод религиозного понятия самарян на языке иудейской мессианской догмы. Для читателя Евангелия, как и для самого евангелиста, Иисус в IV. 25, 26, 29 (а как мы видим и в 42, в любой форме текста) есть Мессия в том же смысле, в каком Его исповедали первые ученики в I. 35-41. В беседе с Нафанаилом Иисус является как Сын Божий, он же Сын Человеческий. В беседе с Самарянкой — как Мессия. Свидетельство Введения постепенно заполняется конкретным содержанием.

С явлением Иисуса как Мессии связана и философия истории ст. 35-38. Явление Мессии означает наступление предустановленных сроков. Время жатвы уже настало (ст. 35). Некоторые толкователи<sup>37</sup> понимают это слово в смысле обращения самарян. Но на самарянах внимание евангелиста не задерживается. Встреча Иисуса с Самарянкой позволяет евангелисту приподнять завесу над вечным содержанием благовестия Христова так же точно, как в самарянском Мессии открывается читателю Евангелия Мессия иудейского эсхатологического чаяния. И только. В лице Мессии получает свое завершение длинный исторический ряд. «Жнущий получает мзду и собирает плод в жизнь вечную» — не он один, это происходит для того, «чтобы вместе радовались и сеятель и жнущий». С таким же представлением мы встречаемся в Евр. XI-XII. 3, где подвиг веры праведников Ветхого Завета, патриархов, мучеников и исповедников, достигает своей полноты в Страдании и Славе «Начальника и совершителя веры, Иисуса». Этот мессианский ряд имеет в Новом Завете и отрицательную параллель. Таковы гонители пророков, «предвозвестивших пришествие Праведника, которого предателями и убийцами сделали ныне вы» (Деян. VII. 52, ср. еще Лк. XI. 47-51): «вы», то есть современное Христу поколение иудеев. Оба ряда, являющиеся, строго говоря, двумя аспектами одного исторического ряда, получают свое завершение в подвиге Христовом. За Христом стоят пророки, за Его мучителями — гонители пророков.

Учение о Мессии, подразумевающееся в IV. 12 и высказанное в IV. 25,26 (ср. 29), связывает две части беседы Господа с Самарянкой в одно целое. Не меньшее единство являет в этой беседе и учение о Духе, возвращая нас к тому, что было сказано о Нем в гл. III и еще раньше в гл. I.

На учении о Духе в беседе Господа с Самарянкой сосредоточено преимущественное внимание евангелиста. Читатель безошибочно улавливает его во второй части беседы. Два раза (ср. ст. 23-24) повторяется слово Христово о поклонении Отцу в Духе и истине (ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ). При вторичном упоминании необходимость такого поклонения объясняется духовною природою Бога (ст. 24): πνεῦμα ὁ θεός (Бог есть дух). При подлежащем ὁ θεός, с членом, πνεῦμα с полной грамматической точностью, без члена, есть сказуемое. При этом понимании, синтаксически неизбежном, πνεῦμα не может обозначать лицо Святого Духа. Но достойно внимания, что и в двух других случаях πνεῦμα не имеет при себе члена.

О чем идет речь? В Лк. XXIV. 39 «дух плоти и костей не имеет», πνεῦμα, тоже без члена, выражает бестелесное, нематериальное бытие. Недаром некоторые переписчики (ср. кодекс D) двумя стихами раньше (37) вместо πνεῦμα поставили φάντασμα (призрак, привидение). Однако в свете аналогии Лк. XXIV. 39, может быть, и позволительно было бы толковать πνεῦμα ὁ θεός в Ин. IV. 24, но аналогия эта совершенно не приложима к двум другим упоминаниям духа в ст. 23а, 24b. Дело в том, что в этих двух случаях понятие πνεῦμα дается в сочетании с понятием ἀληθεία: «в духе и истине». Толкование III. 33 дало нам повод подчеркнуть, что понятие истины выражает высшую реальность и подлинное бытие и как таковое приложимо к Богу во всех Его трех Лицах. А если так, то контекст Ин. IV. 23-24 не позволяет толковать чисто отрицательно и πνεῦμα ὁ θεός. Это не отрицательное определение в духе апофатического богословия. Это, наоборот, утверждение Бога как высшей реальности и полноты бытия, мы бы сказали, как источника и начала всего сущего.

Но отсутствие членов не может быть оставлено без внимания. Оно обязывает нас толковать выражение «в духе и истине» не в смысле Ипостаси Святого Духа, а в смысле Его благодатного присутствия, Его действования, Его даров. Но за дарами Духа — и тут, как везде и всегда, — стоит Его Божественное лицо.

Что означает для человека поклонение Отцу в духе и истине? В нем прежде всего — и в этом случае отрицательно — служение Богу перестает быть связано с тем или другим местом. Таковым для Самарянки была гора Гаризим («это гора», ст. 20-21), для иудеев — Иерусалим (ibid.). С вопросом о месте поклонения и обратилась женщина к Иисусу, как только узнала в Нем пророка (ст. 19). Ответ Иисуса в первой части чисто отрицательный. Он не замалчивает то, что в путях Божественного промысла спасение — от иудеев (ст. 22). Но по вопросу о месте его ответ звучит категорически: ни на горе этой, ни в Иерусалиме (ст. 21) еще час не наступил. Но он близок, — ἐρχεται ὥρα, наступает. Это суждение отвечает истории: когда Иисус говорил с Самарянкой, Иерусалимский храм еще стоял и гора Гаризим, уже без Храма, оставалась центром религиозной жизни Самарии.

Но для «поклонения Отцу в духе и истине», уже не только отрицательно, но и положительно, «приходит час и ныне есть» (ст. 23). Это «ныне есть» — νῦν ἐστὶν — встречается в Ин. еще раз, в V. 25: о воскресении мертвых. На этих текстах построена профессором Доддом и его учениками теория — «осуществленная эсхатология», realized eschatology. В своей первоначальной форме он мыслил исполнение всех эсхатологических обетований Христовых в нынешней жизни и относил возникновение futuristic eschatology к позднейшей эпохе, когда христиане потеряли надежду на скорое пришествие Христова. Полемика, которая возникла вокруг этой теории, привела к тому, что ее защитники сделали существенные уступки в своих представлениях об эсхатологическом будущем. И тем не менее представление о Царстве Божием как реальности наличной и нам доступной уже в нынешнем зоне проходит, как мы видим, через все Ин. Это и значит «ныне есть» в наших двух текстах. Царство Божие, и для Иоанна, чаеет свое эсхатологическое исполнение. Но оно «и ныне есть» в поклонении Отцу в Духе и истине.

Как доступное уже теперь, поклонение Отцу в Духе и истине есть приобщение к полноте подлинного Божественного бытия в благодатных дарах Святого Духа. Как это приобщение совершается, евангелист еще не говорит с достаточной ясностью. Но некоторые частности заслуживают нашего внимания. И прежде всего глагол προσκυνέω, который повторно в этом тексте выражает мысль о поклонении. Глагол этот, сохранившийся и в новогреческом языке, в наше **время** совершенно выцвел. Он употребляется в отношениях между людьми в смысле нашего «кланяюсь», «приветствую». В древнегреческом к в библейском языке он выражает глубочайшее религиозное понятие, совершенное преклонение человека перед Богом. В Ин. оно употребляется в IX. 38, об исцеленном слепорожденном, исповедующем свою веру в Иисуса: προσέκυνησεν αὐτῷ — «и поклонился Ему». И в гл. I, и в гл. IX мысль — о всецелом служении человека Богу.

Второе, что требует нашего внимания, это то, что поклонение воздается Отцу. Только в ст. 23 названо имя «Бог». В ст. 21-23 трижды стоит «Отец», без всякого определения. «Отец» как имя Божие употребляется в абсолютном смысле. Это значит, что Бог есть Отец своего Единородного Сына, но и Отец всех нас. Это то же учение о спасении как усыновлении спасаемых Богу, которое мы уже встретили в Прологе (I. 12-13) и в представлении о крещении как рождении от Бога в начале беседы с Никодимом (III. 5). Синоптический благовест не оставляет сомнения в том, что Богоусыновление было для первого христианского поколения некоей данностью. Молитву «Отче наш» (Мф. VI. 9) Господь вложил в уста учеников еще в дни своего общественного служения. Данностью было наше Богосыновнее достоинство и для апостола Павла (Рим. III. 14-16), хотя он и чаял полноты усыновления в эсхатологическом свершении (там же, ст. 19-23). Поклонение Отцу в Духе и истине есть поклонение сыновнее. Наше Богосыновнее достоинство и здесь осуществляет Дух Святой своим благодатным даром.

На откровение Иисуса о поклонении Отцу в Духе и истине Самарянка ответила словом о Мессии (ст. 25): «...когда Он придет, то возвестит нам все». Она говорила о самарянском Мессии. Мы видим, что евангелист узнал в нем иудейского Мессию. И возвратившимся ученикам Иисус сказал о наступлении предустановленных сроков (ст. 35-38). В контексте это может значить только то, что поклонение Отцу в Духе и истине связано с явлением Мессии. Это все то же крещение Духом Святым как последняя цель Его служения.

Как было сказано, вторая часть беседы Господа с Самарянкой связана с первой не только явлением Мессии, **и** и учением о Духе. Правда, слово «дух» три раза встречающееся во второй части, не употребляется ни разу в первой. И тем не менее оно все стоит от начала и до конца под знаком учения о Духе.

Мы видим, что в первой части беседы Господь обещает Самарянке «воду живую» (ст. 10) и что Самарянка этого обещания не понимает. Господь его разъясняет, что, в отличие **от** воды природной, вода живая не только раз навсегда утоляет жажду того, кто от нее пьет, но что она «станет в нем источником воды текущей в жизнь вечную» (ст. 13-14). Как мы видели, Самарянка не понимает и этого (ст. 15). Но положительного определения «воды живой» не содержат и слова Христовы. Забегая вперед, мы вправе сослаться на VII. 37-39, где Господь снова говорит о «воде живой», а евангелист в ст. 39 толкует слова Христовы о Духе: τὸ πνεῦμα, с членом. Речь идет о Божественной Ипостаси Духа и только потом о Его дарах (πνεῦμα, без члена). В контексте Ин. толкования, которое в VII. 39 получают слова Христовы ст. 37-38, естественно распространялось и на тот же образ «воды живой» в гл. IV (ст. 10 сл.). Но оправдывает ли это распространительное толкование буквы евангелиста?

Нижеследующие соображения, как мне кажется, делают это толкование неизбежным. И прежде всего, в природе не существует такой воды, о которой как о воде живой, говорил Господь, воды, которая навсегда утолила бы жажду и, еще больше, была бы для пьющего ее приобщением к «жизни вечной», иначе говоря открывала бы перед нами двери Царства Божия. То или иное переносное толкование представляется необходимым. Аналогичный случай встречается в той же гл. IV. Ученики, возвратившиеся из города с пищей, предложили Иисусу поесть (ст. 31). Иисус сказал: «...у Меня есть пища, которой вы не знаете» (ст. 32) — и на недоумение их ответил разъяснением (ст. 34): «...пища Моя — творить волю Пославшего Меня и совершить Его дело». Для образа «воды живой» это толкование не подходит, но что-то в этом роде подразумевается. Параллелизм, усмотренный нами между двумя частями беседы в явлении Мессии, позволяет искать параллель и для «воды живой» как центральной темы в первой части беседы. И такая параллель напрашивалась бы в учении о Духе. Толкование «воды живой» по аналогии с VII. 39 о Духе нисколько не противоречило бы букве Евангелия. Совершенно наоборот, оно еще теснее связало бы обе части беседы.

Но тогда перед нами встает другой вопрос: если «вода живая» относится к учению о Духе, в каком смысле приложим этот образ к Духу? Мыслится ли в нем Дух как Божественная Ипостась, или Он выражает только Его благодатное присутствие, Его дары? К ответу на этот вопрос нас может приблизить знакомство с терминологией Иоанновских писаний. Оно нам покажет, что в Ин. во всех случаях, когда встречается понятие «воды живой», оно выражается по-гречески именем существительным с определением в форме причастия: ὕδωρ ζών. Но параллельное понятие встречается и в Апокалипсисе (ср. VII. 17; XXI. 6; XXII. 1. 17) и имеет ту особенность, что в нем определение неизменно выражается именем существительным в родительном падеже: ὕδωρ ζωής (в XXI. 6 — с двумя членами: τὸ ὕδωρ τῆς ζωῆς) — «вода жизни». Толкователи обыкновенно не проводят различия между двумя терминами, что отражается и на переводах ὕδωρ ζωής на иностранные языки.

В синодальном переводе в гл. XXII стоит два раза (ст. 1 и 17) «вода жизни». В двух других случаях определение (της ζωής) передается прилагательным «живой». Об этом, конечно, надо пожалеть, так как различие термина ставит вопрос об оттенках смысла. Можем ли мы их уловить, или оба понятия действительно взаимно и сполна друг друга покрывают?

Чтобы ответить на этот вопрос, я предложил бы сделать еще один экскурс в область Иоанновской терминологии. В беседе о хлебе животном Иисус говорит (VI. 57): «...как послал Меня живой Отец, и Я живу Отцом, и ядущий Меня, он тоже будет жить Мною» — καθὼς ἀπέστειλέν με ὁ ζῶν πατήρ καὶ γὼ ζῶ δια τοῦ πατέρα, καὶ ὁ τρώγων με καὶ κεῖνος ζήσκει δι' ἐμέ. Ὁ ζῶν πατήρ — «живой Отец». Причастие во всех языках тем отличается от отглагольного прилагательного, что в какой-то мере сохраняет силу глагола. Достаточно сравнить греческие причастие γεγραμμένος и прилагательное γραπτός, по-русски — «писанный» и «писавший», чтобы почувствовать это различие. В приведенном примере Ин. VI. 57 ὁ ζῶν — значит «живой» в смысле «тот, который живет». Это понимание подтверждается двукратным употреблением, в том же предложении и в тесной связи с «живым Отцом», двух спрягаемых форм (ζῶ и ζήσκει) от того же глагола, утверждающих жизнь тех подлежащих (ἐγὼ и ὁ τρώγων), к которым они, как сказуемые, относятся. Как они живут, так живет и Отец. Отец мыслится как субъект жизни. Эта аналогия распространяется и на ὕδωρ ζῶν. «Вода живая» есть вода, которая живет. Как субъект жизни, «вода живая» есть личность. Здесь уместно вспомнить, что в VII. 37-39 ὕδωρ ζῶν понимается как τὸ πνεῦμα, с членом. Выдержанность Иоанновской терминологии обязывает и нас.

Поняв ὕδωρ ζῶν в Ин. IV. 10 сл. в смысле Духа, мы обязаны сделать и другой шаг. В ответ на поставленный нами вопрос и в свете предложенного терминологического сопоставления ὕδωρ ζῶν означает не дары Духа, а Его Божественную Ипостась. Если Четвертое Евангелие и Апокалипсис принадлежат одному священному писателю, как думают теперь большинство исследователей, и если ὕδωρ ζῶν в Евангелии обозначает лицо Святого Духа, не надо ли понимать (τὸ) ὕδωρ (της) ζωής в Апокалипсисе в смысле Его даров? Утвердительный ответ на этот вопрос представляется в высшей степени вероятным. Но он выходит за пределы нашей темы, и мы не можем на нем останавливаться. Для нас важно, что мы получили право толковать ὕδωρ ζῶν в Ин. IV в смысле Божественного Лица Святого Духа. А это заключение оправдывает и дальнейшие выводы. Мы видим, что «поклонение Отцу в Духе и истине» во второй части беседы с Самарянкою предполагает дары Святого Духа. Мы вправе теперь сказать, что в единстве беседы дары Святого Духа, во второй ее части, восходят к Его Божественному Лицу, явленному Иисусом в образе «Воды живой» в первой части.

Мы видим, что поклонение Отцу в Духе и истине обусловлено наступлением предустановленных сроков и пришествием Мессии, крестящего Духом Святым. Мы только что поняли, что дары духовные восходят к Ипостасному Духу, которого, в образе «воды живой», Господь обещает Самарянке как большего Иакова, то есть опять-таки как Мессию. Этим последним заключением подтверждается внутреннее единство беседы. В ней Иисус является как Мессия. Воплощенный Сын Божий проходит служение Мессии. Это служение, утверждающее домостроительство Духа, несет с собою Его дары, открывающие через поклонение Отцу в Духе и истине путь в жизнь вечную.

В своей первой части беседа Господа с Самарянкой относится и к общей теме о воде. В ней «вода живая», которую Господь обещает Самарянке, противопоставляется воде колодца Иаковлева. Колодец Иаковлев относится к домостроительству Ветхого Завета. Противоположение предполагает отмену так же точно, как отмене подлежит не только самарянское богочитание, но иерусалимский храмовой культ. Эта общая мысль о воде,

которую мы уловили и в рассказе о знамении в Кане, и в отчете о последнем свидетельстве Иоанна Крестителя. С явлением Мессии пришел конец воде в ветхозаветном смысле. Толкование беседы с Никодимом нам показало, что ей и потому еще пришел конец, что, как орудие и дар Духа, вода приобрела и новое значение, которого она никогда не имела. Усвоенное воде новое значение полагает конец ее прежнему употреблению. Все это уже было сказано в главе III.

Но развитие темы о воде ставит перед нами в гл. IV образ «воды живой». «Вода живая» не есть природная вода. Это сказано прямо. Но образ отправляется от природных аналогий и как таковой тоже относится к теме о воде. «Вода живая» есть Святой Дух. Это и еще то существенно новое, что вносит беседа Господа с Самарянкой в общую тему о воде. К этому новому ее разрезу толкование Ин. заставляет нас возвратиться в дальнейшем.

Повествование о пребывании Иисуса в Самарии заканчивается обращением тех самарян, с которыми Он вошел в соприкосновение, сначала через женщину, затем в личном общении. Они исповедуют свою веру в Него как Спасителя мира. На этом исповедании веры, возвращающем нас к III. 17, кончается наш отрывок (ср. ст. 39-42), и Господь продолжает свой путь в Галилею (ст. 43). К Галилее и относится следующее повествование (IV. 44-54).

**IV. 43-54. Исцеление Капернаумского отрока.** Три стиха IV. 43-45 имеют значение введения. Евангелисту нет надобности объяснять, почему Иисус ушел из Иудеи. Это уже было сказано ранее (ср. IV. 3) и не нуждалось в повторении. А потому, вопреки некоторым современным толкователям<sup>38</sup>, и под «отечеством» своим (ср. ст. 44) Он не мог разуметь Иерусалима, откуда Он давно уже ушел. Не была им, конечно, и Самария, несмотря на обвинение ст. VIII. 48, которого Господь в этой части не отводил. Для евангелиста отечеством Иисуса на протяжении всей книги была Галилея (ср. I. 45-46; VII. 41-52; XVIII. 5-7; XIX. 19). Таково было общее мнение. И если некоторые толкователи и понимают ссылку на Писание в VII. 42 как намек на рождение Иисуса в Вифлееме, то таковой она могла быть только для читателя Евангелия, не для людей из иудейской толпы, о которой идет речь в контексте (ср. VII. 40, 41, 43). С этой толпой и считался Господь, когда решается идти в Галилею (IV. 44). Галилея слыла Его родиной. Удаляясь от фарисейской молвы (ср. IV. 1-3), которая начала представлять опасность, Он направился туда, где, как пророк (ср. IV. 19) в своем отечестве, Он не мог иметь честь (ст. 44)<sup>39</sup> Но Иерусалимская молва шла за ним (ст. 45). В этих условиях и творил Господь новые знамения.

Знамения эти многими своими чертами напоминают синоптическое чудо исцеления слуги Капернаумского сотника (ср. Мф. VIII. 5-13; Лк. VII. 1-10). Как и то чудо, оно совершается заочно, по просьбе любящего над любимым. При этом в обоих случаях проситель занимает заметное положение в обществе, а больной находится в Капернауме. Но есть и различие. У синоптиков, проситель — языческий сотник. В Ин. — βασιλικός (в прежнем переводе — царедворец, в новом — царский слуга). Как бы ни переводить это слово, ясно, что речь идет не о римском офицере. Так же точно и больной: у синоптиков — раб (или слуга), в Ин. — сын. И наконец, главное: царский слуга зовет Иисуса, сотник просит о заочном исцелении, считая себя недостойным того, чтобы Иисус пришел под его кров. Эти различия легче объяснили бы допущение двух сходных случаев, нежели разное преломление в параллельных линиях предания одного и того же случая. Если мы допустим первую *из* этих двух возможностей, Иоанновское чудо могло бы объяснить синоптическое. Как мы видим, замечание Ин. IV. 54 предполагает начальную эпоху служения Христова. Молва о совершении заочно исцеления могла побудить сотника, в этом же Капернауме, просить Иисуса о таком же заочном исцелении.



Но в Ин. Капернаумское чудо есть знамение. Оно рассказано евангелистом не ради его исторического значения, — у него нет и тени сомнения в том, что оно действительно совершилось, — а ради того внутреннего смысла, который в нем для него открылся. «Это уже во второй раз сотворил знамение Иисус, придя из Иудеи в Галилею» (ст. 54).

Знамение ведет к вере (ср. ст. 48) и выражает содержание веры. Мы видим, как вера возрастает. В ст. 50 царский слуга *«поверил»* слову, которое сказал Иисус». В ст. 53, когда чудо уже совершено, он *«уверовал»* сам и весь дом его». В греческом тексте стоит одно и то же слово *ἐπίστευσεν*. Но в первом случае отец верит в то, что Иисус может совершить исцеление. Во втором случае он верит в Иисуса. Капернаумское чудо есть один из тех символических актов, которые выражают учение Ин. Этот символический акт, как мы видим, чаще всего представляет собою исходную точку, от которой учение отправляется, раскрывая и углубляя символ. Иногда он его заключает. Иногда, как Воскрешение Лазаря, он имеет двойную обращенность, заключая предшествующее и предваряя последующее. Чудо исцеления Капернаумского отрока есть заключение ранее изложенного учения.

Сначала Сам Иисус говорит отцу: «...сын твой жив» (ст. 50). Затем его извещает раб, «что отрок его жив» (ст. 51). И наконец он вспоминает слова Иисуса: «...сын твой жив» (ст. 53). Так в буквальном новом переводе. Синодальное «сын твой здоров» очень неудачно, теряет основную мысль. Иисус есть начало жизни для верующих в Него. Это и есть то содержание веры, которое выражено в знамении. Мы его уловили и в беседе Господа с Никодимом (ср. III. 16-17), и в словах Иисуса Самарянке (ср. IV. 14), и в философии истории IV. 36. Можно сказать и больше. Заклучая символическим актом ранее изложенное учение, Капернаумское чудо позволяет мыслить это учение в полном объеме в том знамении, которое оно являет. Да, Господь есть начало жизни для верующих в Него, но мы можем добавить — как Сын Божий и Мессия, крестящий Духом Святым.

Еще одна подробность должна быть отмечена. В ст. 54 сотворенное Иисусом знамение обозначается как второе. Тем самым напоминает первое. Первое было в Кане. И в ст. 46 сказано прямо: «Он пришел в Кану Галилейскую, где Он претворил воду в вино». Второе знамение тоже связано с Каной. Мало того: евангелист напоминает, в чем состояло первое. Оно относится к теме о воде и означает замену Ветхого Домостроительства — Новым. Эта замена происходит — она тоже — на пути Мессианского служения Сына Божия.

**Главы V и VI. Их порядок.** Переходя к гл. V и VI, мы прежде должны поставить вопрос об их взаимном порядке. Как мы видели, конец гл. IV относится к Галилее. В Галилее оказывается Иисус и в гл. VI. Но гл. V содержит повествование о пребывании Господа в Иерусалиме. Он приходит туда на Праздник иудейский (ср. V. 1) — какой, евангелист не говорит. Многочисленные толкователи расходятся. Многие издревле думают, что речь идет о Пасхе, там исцеляет больного (ст. 2-15), которого мы привыкли, по аналогии с синоптиками (ср. Мк. II. 1-12 и пар.), называть расслабленным, и держит речь к народу (ср. ст. 16-47). Неожиданным оказывается для читателя переход от гл. IV к гл. V и еще более неожиданным переход гл. V к гл. VI. Он не знает еще, что Господь снова находится в Галилее. Между тем евангелист начинает с сообщения (ср. ст. IV. 1) о переходе Его на другую сторону моря. Не удивительно, что, как уже было сказано, некоторые толкователи, даже консервативные<sup>40</sup>, не говоря уже о радикальных<sup>41</sup>, высказали предположение о порче текста и предложили переставить гл. V и VI: читать сначала гл. VI, а затем гл. V. Нужно сказать, однако, что и это перемещение не опирается на объективные данные. Науке неизвестны рукописи Ин., в которых гл. V и VI стояли бы в обратном порядке. С другой стороны, евангелист постоянно и сознательно допускает неясности, которые мы признали характерными для его манеры как писателя. Вполне возможно, что и в нашем случае мы

стоим перед одной из таких неясностей. Весьма поучителен опыт Додда<sup>42</sup>. Он взялся толковать главы V и VI в традиционном порядке текста и пришел к выводу, что именно в этом порядке Ин. обнаруживает поступательное движение, так что гл. VI после гл. V, а гл. V после гл. IV позволяют проследить последовательность развития евангельского учения. Объективные данные обязывают и нас читать этот отрывок в привычном порядке глав.

**Единство глав V и VI. Внешнее единство.** Второе, что требует нашего внимания, — это единство внешнее и внутреннее наших двух глав. Внешнее единство выражается в одинаковом их построении. И V, и VI главы начинаются с чуда, имеющего значение знамения и представляющего собою тот символический акт, от которого отправляется учение. В гл. V этот символический акт есть исцеление больного у Овчей купели (ст. 2-15). В гл. VI такую же исходною точкою является насыщение пяти тысяч (ст. 1-15), за которым следуют и другие знамения (ср. множественное число ст. 26 сравнительно с единственным числом ст. 14): хождение по воде и чудесное окончание плавания учеников (ср. ст. 16-25). В обоих случаях учение Иисуса развивает и углубляет значение символа (ср. V. 16-47; VI. 26-65).

**Внутреннее единство.** Это внешнее единство есть выражение единства внутреннего, которое обнаруживают наши две главы. В предыдущих речах, закреплённых символическим актом исцеления Капернаумского отрока, Господь явил Себя как начало жизни для верующих в Него. Учение гл. V подхватывает эту мысль, получающую новое выражение в символическом акте исцеления больного у Овчей купели (ст. 2-15), и подводит под нее догматическое основание. Иисус потому есть начало жизни для верующих в Него, что Он есть Сын Божий, пребывающий в единении с Отцом (ср. ст. 17-18). Их единение есть единение делания (ср. ст. 19-20). И это единое делание есть делание жизни (ср. ст. 21), достигающее своей полноты в эсхатологическом свершении (ср. ст. 24-29). Эти темы возвращаются в гл. VI. Иисус есть Тот, Кого послал Отец, чтобы дать жизнь миру (ср. ст. 27-33). И полнота жизни будет воскрешением верующих в последний день (ср. ст. 40, 44, 54). В гл. VI на этом основании строится евхаристическое учение, к которому относится и символический акт насыщения пяти тысяч в начале гл. VI (ср. VI. 1-15). Но общее основание в гл. V и VI есть учение об Иисусе как о Сыне Божиим, едином с Отцом в делании жизни, и об эсхатологической полноте жизни. Поступательное движение в развитии евангельского учения выражается в том, что из этого общего корня вырастает учение о принятии в снедь плоти и крови Сына Человеческого, составляющее существенное содержание гл. VI.

**Ин. V. 2-15.** Обратимся к гл. V. Она начинается с чуда исцеления больного у Овчей купели (ст. 2-15). В своем положительном аспекте это знамение есть символический акт, значение которого, как только что было сказано, раскрывается в последующем учении большой догматической важности. На этом учении мы в свое время остановимся. Но знамение это имеет и отрицательный аспект, который относится к Иоанновской теме о воде. Больные, чаявшие движение воды<sup>43</sup>, ждали появления знамения. В этом отношении вода Овчей купели в гл. V допускает сопоставление с водой колодца Иаковлева в гл. IV. Нет никаких указаний на то, что иерусалимские ревнителы соблазнялись тем, что происходило у Овчей купели. Но исцеление, которое приносило возмущение воды, бывало ограничено случаями возмущения воды, и получал его только один человек, первый спускавшийся в возмущенную воду. Спасение, которое нес Иисус, не было ограничено ни временем, ни местом, ни числом. Оно делало ненужным воду Овчей купели, как делало ненужным колодец Иаковлев дарование воды живой. Мысль одна и та же — прехождение воды, а тем самым и домостроительства Ветхого Завета. Вспомним, что и крещение Иоанном было крещением водой. Это нам помогает уразуметь и дальнейшее.

**Конфликт. Ин. V. 10-18.** Только что было сказано, что от знамения у Овчей купели отправляется евангельское учение. Но оно подлежит и исторической оценке, и притом в большей даже мере, чем другие повествовательные эпизоды Ин. Мы уже видели признаки нарастающей опасности. Никодим не решается прийти к Иисусу иначе как ночью. Господь удаляется сначала из Иерусалима, а затем и из Иудеи. Он идет в Галилею, где Он менее известен. Иерусалимское чудо, совершенное в субботу, вызывает наконец открытый конфликт (ср. ст. 10-16).

Раввинистическое толкование закона о субботнем покое допускало лечение в субботу только тех болезней, которые грозили немедленным смертельным исходом. Но к больному, лежавшему тридцать восемь лет (ср. ст. 5), это исключение не относилось. Но Господь обостряет положение тем, что оправдывает свое делание продолжающимся деланием Отца (ср. ст. 17). Подразумевается: вступив, по окончании творения, в покой седьмого дня, Бог продолжает творение. Как Отец, так же поступает и Сын. На это (усвоение Иисусом Богосыновнего, то есть Богоравного, достоинства) иудеи отвечают решением убить Его (ср. ст. 18)<sup>44</sup>. Это решение предопределяет дальнейшее течение евангельской истории. Дело идет к Страстям. Особым ударением на Страстях, которое проступает во второй части Введения, объясняется и преимущественный интерес евангелиста к Иерусалимскому служению Иисуса. Господь пострадал в Иерусалиме. Этот факт подлежит не только догматическому осмыслению, но историческому объяснению. После беглых и едва уловимых намеков в гл. III-IV его историческое объяснение начинается в гл. V. Господь вступает на путь Крови. В построении Ин. чудо у Овчей купели приобретает значение узла, от которого начинается евангельская история, поскольку она получает свое завершение в Страстях, но с которой связано и догматическое учение, показывающее смысл и неизбежность Страстей.

**V. 17-47.** Остановимся на учении. Тема учения поставлена в словах Иисуса: «Отец Мой донныне делает, и Я делаю» (ст. 17) и в реакции на них иудеев: усваивая себе Богосыновнее достоинство Иисус делает себя равным Богу (ст. 18). Иудеи видели в этом хулу и хотят Его убить, но оценка их объективно правильная. Сын Божий не может не быть равным Богу.

Свое Богосыновнее достоинство Иисус не доказывает. Это факт, от которого Он отправляется. И «делает» он так же, как Отец. Но делание Сына обусловлено деланием Отца. Речь идет о тайне Пресвятой Троицы, которая не может быть выражена на человеческом языке. Антропоморфизм неизбежен, но читатель должен дать себе отчет в том, что человеческие аналогии не могут быть понимаемы буквально. Такою же аналогией является и понятие Логоса: человеческие слова и человеческие мысли, с которых начинается все Иоанновское богословие. В нашем случае это образ видения (ср. ст. 20-21), рядом с которыми ст. 30 позволяет поставить и образ слышания.

Если, как сказано, делание Сына обусловлено деланием Отца, то для того, чтобы Сын творил, необходимо, чтобы Он видел Отца творящего (ст. 19a). Это условие необходимое, но и достаточное: «...что Он творит, то и Сын творит так же» (ст. 19b). В ст. 20 эта последняя мысль уточняется: «Отец... показывает Ему все, что Сам творит, и покажет Ему дела больше этих, чтобы вы удивлялись». Иначе говоря, достаточно Отцу показать дела Свои Сыну, или достаточно Сыну увидеть дела Отца, чтобы люди удивлялись. Чему? — Наличным делам. Видение Сына есть уже и делание Сына. Как я сказал, в ст. 30 эта же мысль выражена образом слышания. Праведный Суд Сына покоится на том, что, ища воли Пославшего Его, он судит — как слышит. Видение и слышание представляют собою антропоморфическую попытку выразить единение Отца и Сына.

Но ст. 20 идет и дальше: «Отец любит Сына», Как любящий Сына, Он Ему показывает Свои дела. В основании всего лежит Божественная любовь, от Отца изливающаяся на Сына. Сущность единения Отца и Сына есть любовь; его выражение есть делание.

Понимание любви как сущности единения Отца и Сына получает свое подтверждение в том, что общее делание Отца и Сына есть делание жизни (ср. ст. 21 и дальше ст. 24, 25, 28, 29). И это учение Христово вплотную возвращает нас к тому символическому слову, которое в нем раскрывается. По слову Христа, больной у Овчей купели получил ту полноту жизни, которой казался навсегда и безнадежно лишен. Подобно тому как поклонение Отцу в Духе и истине в беседе Господа с Самарянкой мыслится как возможность уже наличная (ср. IV. 23), так «приходит час, и ныне есть, когда мертвые услышат голос Сына Божия и, услышавши, оживут» (V. 25). Тем самым воскрешение мертвого тоже мыслится как некая данность: нечто уже совершившееся в нынешней жизни. И однако не только «ныне есть», но и «приходит час». Вопреки теории «осуществленной эсхатологии», особенно в ее первоначальной форме, жизнь вечная, или Царство Божие, имеет в Ин. два аспекта. Она есть в одно и то же время Царство Божие, уже наличное, и Царство Божие, поныне чаемое в полноте его эсхатологического свершения. В гл. V оба аспекта еще переплетаются. Они будут четко дифференцированы только в гл. VI (ср. ст. 40, 44, 54). Но и здесь ст. 28-29 трудно толковать иначе, как о грядущем воскресении мертвых. Вообще, не видеть Иоанновской эсхатологии значит не понимать Четвертое Евангелие. Очень показательно, что в Правиле Церкви *все* евангельские чтения на заупокойных службах заимствованы из Ин. Как бы то ни было, в том или другом аспекте делание жизни есть проявление Божественной любви.

В беседе Господа с Никодимом дарование Иисусом жизни вечной имеет и обратную сторону: совершаемый в Его явлении суд. То же и в гл. V — Отец предал суд Сыну (ст. 22). В своем Богосыновнем достоинстве Он, так же как Отец, есть носитель жизни (ст. 26). Но Он же и судит — тоже по воле Отца — как «сын человека». Сочетание тех же двух слов, *υἱὸς ἀνθρώπου*, но без неизменных во всех случаях членов, наводит на мысль, что речь идет не о Мессии и не о Сыне Божиим, но о человеке. Он судит людей не как Бог, а как человек. Как понятие жизни вечной, так и понятие суда имеет и ясно выраженный эсхатологический аспект (ср. особенно ст. 29). В этой точке Иоанновская эсхатология тесно соприкасается с эсхатологией синоптической (ср. Мф. XIII параллельно XXI. 31-46).

В первый раз в Иоанновских речах Божественное достоинство Иисуса выражено с исчерпывающей ясностью и силой. И однако последняя цель служения Сына есть почитание Отца (ср. ст. 22-23). И ищет Он не Своей воли, но воли Пославшего Его (ср. ст. 30). Тем самым в христоцентрическом духовном опыте и в христологическом богословии вскрывается их последнее теоцентрическое основание, столь характерное для всего Ин. Мы с ним встретимся, когда перейдем к засвидетельствованию изложенного учения.

Но если жизнь вечная, сообщаемая Сыном, имеет обратную сторону в суде, совершаемом Сыном, то обратную сторону имеет и единение Отца с Сыном. Неприятие Сына есть и неприятие Отца. От общего суждения «кто не чтит Сына, не чтит Отца, пославшего Его» (ст. 23), Иисус переходит к конкретному обвинению иудеев: «...вы и голоса Его никогда не слышали, и вида Его не видели, и слова Его не имеете в вас пребывающего, ибо Кого послал Он, Тому вы не верите» (ст. 37-38). Нельзя принимать Отца и отвергать Сына. Отца и Сына принимают или отвергают одновременно. В контексте гл. V не только одновременное принятие Отца и Сына, но и одновременное их отвержение есть доказательство их единства. Не имея любви к Богу (ст. 42), отвергающие Отца и Сына ищут Славу не Божию, а человеческую (ст. 44). Они с миром, который

противостоит Богу. «Я пришел во имя Отца Моего и вы не принимаете Меня, если другой придет во имя свое, того вы примете» (ст. 43).

Как было отмечено, Иисус не доказывал своего Божественного достоинства. Он говорит только, в чем его сущность и каково его выражение. Но у Него есть свидетель, на которого Он может сослаться и который заверил Его Божественное Посланичество. Это — свидетельство Другого, не Его Самого, — на Которого Он может сослаться (ср. ст. 31-32). Кто этот Другой?

У читателя напрашивается мысль о Иоанне Крестителе, который уже по крайней мере два раза выступал свидетелем о Христе (ср. I. 19-34 и III. 22-36). Но Иисус эту догадку тотчас же отводит. Да, иудеи посылали к Иоанну и Иоанн засвидетельствовал об Иисусе (ср. ст. 33). Но свидетельство Иоанна имело не более как педагогическое значение: для спасения людей (ср. ст. 34). Это значение с ним остается, как вытекает из перфектной формы *μεμαρτύρηκεν* в ст. 33. Замечателен образ светильника, который относит к Иоанну Господь (ср. ст. 35): светильник горит и светит и радуется светом. Но светильник не есть свет, совершенно так же, как голос не есть слово. Иоанн и в Четвертом Евангелии (ст. I. 23) приложил к себе пророческий образ «голоса вопиющего в пустыне» (Ис. 40.3). Но евангельский голос изрекает слово и светильник светит светом. Для евангелиста словом (ср. I. 1-18) и светом (ср. I. 9, а также III. 19-21) был Иисус. В этот момент свидетельство Иоанна, может быть, относилось уже к прошлому. В III. 24 о Иоанне было еще прямо сказано, что он не был еще заключен в тюрьму. Здесь о нем употребляется форма прошедшего времени (ср. *ἦν*, «был», в ст. 35). Как бы то ни было, Иисус отводит свидетельство Иоанна как человеческое (ср. ст. 34 и I. 6) в контексте и потому недостаточное. Здесь уместно вспомнить символический акт исцеления больного у Овчей купели (ст. 2-15). Мы видели, что он относится и к общей теме о воде. В этом своем значении он предвещает и слово Христово о Иоанне. Иоанн крестил водою. И служению Иоанна пришел конец, так же точно, как он пришел воде Ветхого Завета.

Свидетельство Другого, на которое ссылается Господь, больше Иоаннова (ср. ст. 36а). Мы ведь видели, что о Боге может свидетельствовать только Бог. Свидетельство предполагает знание. В этом его смысл. Но у человека не может быть знания о Боге. Бога знает только Бог. Господь указывает на свои дела. Эти дела дал Ему Отец. Они и свидетельствуют, что послал Его Отец (ср. ст. 36). Свидетельство дел есть свидетельство Отца (ср. ст. 37а). Тот Другой, на которого ссылается Господь, есть Отец.

Но свидетельство Отца выражается не только в делах Христовых, оно выражено и в Писании. Ссылку на Писание (ср. ст. 39) древние читали как повеление (ср. синодальный перевод). Только Кирилл Александрийский понял глагол как изъявительное наклонение, и это понимание преобладает в наше время (ср. новый перевод: «вы исследуете»). Господь отсылает иудеев к тому опыту, который они должны иметь. Но они не вразумляются ни свидетельством дел, ни свидетельством Писания. Это все то же противление Сыну, которое есть и противление Отцу и о котором уже была речь.

Речь Иисуса заканчивается ссылкой на Моисея (ср. ст. 45-47). Иудеи возложили упование (ср. *ἐλπίζατε* в ст. 45) на Моисея. Моисей и будет их обвинителем перед Отцом. Неверие Писанию есть неверие Моисею, который писал о Христе. Ссылка на Моисея есть конкретная ссылка на голос Отца в Писании, о котором только что говорил Господь.

Ссылка Иисуса на Моисея имеет параллель в синоптическом предании. Ею в Лк. кончается притча о Богатом и Лазаре (ср. XVI. 29-31, где рядом с Моисеем два раза названы и пророки). И так же как Господь в Ин. V. 46-47, знает и Авраам, что братья

богача не верят и Моисею. Но ссыла на Моисея закрепляет в Лк. XVI учение нравственное, а в Ин. V — учение догматическое. И то и другое составляют часть единой христианской истины. Здесь опять мы как бы осязаем и различаем и существенное согласие предания Иоанновского и предания синоптического. Мы их уже почувствовали в сопоставлении синоптического повествования о богатом юноше (или начальнике) и Иоанновской беседы с Никодимом.

В контексте Ин. значение речи V. 17-47 заключается в том, что она подводит догматическое основание под учение об Иисусе как начале жизни вечной для верующих в него. Он является таковым как Сын Божий, пребывающий в единении с Отцом. Это единение выражается в общем делании жизни, достигающей своей полноты в эсхатологическом свершении. Но последнее слово гл. V есть — вполне конкретное — осуждение иудеев. Это осуждение получит раскрытие в дальнейших речах. А развитие событий, мы это тоже увидим, идет в направлении Страстей.

**Глава VI.** Как уже было сказано, гл. VI, связанная с гл. V не только внешне, но и внутренне, переносит читателя Евангелия из Иерусалима в Галилею. Она начинается с перехода Иисуса на другую сторону «моря Галилейского или Тивериадского» (ср. VI. 1 в новом переводе) и построена в первых двух частях так же, как и гл. V. Начинаясь с повествования (ср. ст. 1-26), она содержит во второй части связанное с повествованием учение (ст. 27-59), за которым следует отсутствующая в гл. V оценка учения и порожденной учением исторической ситуации (ст. 60-71).

**Знамение и учение.** Содержание повествовательной части составляют два чуда Христовы: насыщение пяти тысяч человек (ст. 1-15), имеющее параллель у всех трех синоптиков (ср. Мф. XIV. 15-21; Мк. VI. 35-44; Лк. IX. 12-17), и хождение Иисуса по водам, с которым связано и чудесное окончание плавания учеников (ст. 16-26). Оба чуда имеют своим предметом вещество мира и, как уже было сказано, понимаются евангелистом как знамения, то есть как выражения духовных черт. В собственном смысле это относится к первому чуду, которое в значении знамения и получает свое раскрытие в последней речи Иисуса в Капернаумской синагоге (ср. ст. 59). Оно представляет собою тот символический акт, от которого отправляется учение. Соотношения знамений и учения в гл. VI повторяет соотношение дела и слова в гл. V.

С чудом насыщения, не только в Иоанновском, но и в синоптическом о нем повествовании, у читателя Евангелия связываются евхаристические ассоциации. В таком его понимании оно дает естественную исходную точку для евхаристического учения беседы о хлебе животном. Евангелист Иоанн усложнил его некоторыми подробностями, которые усиливают это впечатление. Я разумею указание на близость Пасхи (VI. 4)<sup>45</sup> и обоснование, по насыщению, распоряжения Иисуса собрать оставшиеся куски Его заботою о том, «чтобы ничего не пропало» (VI. 12). Синоптики этой детали не передают и о близости Пасхи не говорят.

Заслуживает внимания и упоминание манны в словах иудеев (ср. ст. 31). Оно возвращается в слова к ним Иисуса в ст. 49. Чудо насыщения было фактической исходной точкой, от которой отправлялось учение. Возможно, что и упоминание манны было вызвано тем, что и собеседники Христовы, и Он сам видели около себя. В Капернаумской синагоге, как показали произведенные на ее месте раскопки, было изображение чашечки с манной. Вполне возможно, что на нее упал взор совопросников Христовых, а затем и Его Самого. Но Господь противопоставляет «истинный хлеб с неба» одинаково и тому, который дал только что в пустыне, и ветхозаветной манне.

**Хлеб жизни.** Учение Христово начинается с контрастов. В ответ на вопрос иудеев: когда Он прибыл в Капернаум (VI. 25)? — Он укоряет их за то, что они Его ищут, «потому что поели хлеб и насытились» (ст. 26). Чудо как знамение ускользнуло от их внимания. Пище тленной Он противопоставляет «пищу, пребывающую в жизнь вечную» (ст. 27), и манне, которую дал Моисей, противопоставляет сходящий с неба хлеб Божий, который дает Отец (ст. 31-33). В контексте беседы (ср. ст. 35) этот истинный хлеб есть Он Сам. Пище земной, каково бы ни было ее происхождение, противостоит Христос. Это противопоставление возвращает нас к первой части беседы Господа с Самарянкой в начале гл. IV. И там, как мы видели, воде естественной из колодца Иаковлева противопоставляется «вода живая». Я старался показать, что в Иоанновской терминологии «вода живая», ὕδωρ ζῶν, есть Святой Дух. И как Самарянка не поняла Иисуса (ст. IV. 15), так не поняли Его и Его слушатели в Капернауме. Но просят Его давать им всегда этот хлеб (VI. 34) — «тот, который сходит с неба и дает жизнь миру» (ст. 33).

**Дело Божие.** Но в Капернаумской беседе вводится новое понятие — «дело Божие», то ἐργον τοῦ θεοῦ (ст. 29). В прежних русских переводах ст. 27, с которого начинается учение, стоит: «...старайтесь не о пище тленной». Победоносцев поставил вместо «старайтесь» — «ищите». И только славянский перевод, всегда буквальный, имеет «делайте». Он восстановлен и в новом переводе. «Делайте» есть точный перевод греческого ἐργάζεσθε. В контексте Ин. глагол ἐργάζομαι прилагается Христом к деланию Божию — «Отец Мой доньше делает» (V. 17a) означает продолжающееся делание Отца, вступившего, по окончании творения, в покой седьмого дня. Этим деланием Отца оправдывает Иисус и свое делание (ст. 17b), в частности и в особенности, исцеление больного в субботу. Из контекста гл. V вытекает, что глагол ποίεω имеет для Иоанна то же значение божественного делания, что и глагол ἐργάζομαι. В ст. 19-20, непосредственно продолжающих мысль ст. 17, Господь без всякой оговорки переходит от глагола ἐργάζομαι к глаголу ποίεω. Это наблюдение распространяется и на гл. VI. В ст. 28 иудеи спрашивают: «...как нам поступить, чтобы делать дела Божии?» «Поступать» есть перевод ποίωμεν, «делать» — перевод ἐργάζομεθα. В свете этих сопоставлений нам становится понятнее и ст. 27. «Делайте пищу» есть язык закона, который требует дел, но эту «пищу, пребывающую в жизнь вечную», дает Сын Человеческий (ст. 27b), и делание Сына возводится к деланию Отца. Дела закона оказываются, таким образом, символом для выражения духовных ценностей, для которых нет места в рамках закона. На том же языке дел закона отвечают Иисусу и Его собеседники. Они хотят делать «дела Божии», та ἐργα τοῦ θεοῦ, (ст. 28) в той их множественности, которую требовал закон. Тем самым, говоря на языке закона, они и остаются на почве закона. Но Господь знает не «дела Божии», во множественном числе, а «дело Божие» — то ἐργον τοῦ θεοῦ, в единственном числе, исключаящем всякую дробность, обнимающем все домостроительство Божие и подчиняющем себе без остатка всю жизнь человека. Это дело Божие — «делание пищи, пребывающей в жизнь вечную» (ст. 28) — есть вера «в Того, Кого послал Бог» (ст. 29).

**Вера.** Делает не только Отец, делает и Сын. И свидетельство о делании Сына не исчерпывается словами Христовыми V. 17. В контексте нашего отрывка гл. VI, иудеи, требуя от Иисуса знамений, спрашивают Его (ст. 30): «...что Ты делаешь!» (τί ἐργάζῃ;). Выдержанная терминология не вводит нового глагола. Делают и люди — или, с полной точностью, к делу призываются и люди (ср. ст. 27 сл.). Если делание Сына теснейшим образом сближается с деланием Отца, или, еще точнее, если в делании Сына выражается делание Отца (ср. V. 19-20), то заслуживает внимания, что и делание человеческое мыслится в Ин. VI как делание дела Божиего. Иными словами, в том деле, к которому Господь призывает людей, они вступают в теснейшее общение с Отцом и Сыном. В ст. 32-33 еще не до конца ясно, о Ком или о чем идет речь. Потому и возможно в Иоанновском «методе недоразумений» и непонимание ст. 34. В ст. 33 при причастиях ὁ καταβαίνων и

διδοῦς можно подразумевать определяемое ἄρτος. В таком случае была бы речь только о хлебе. Но можно понимать их и в значении существительного, и этому толкованию дается перевес в ст. 35. Вместо знамения, которого требуют иудеи, Господь предлагает им Самого Себя как хлеб жизни. Этим предложением Господь отвечает на их вопрос в ст. 30: τί ἐρύαζῃ. Дело Христово есть самоотдача. Дело иудеев в этом контексте есть усвоение Его как хлеба жизни. Но в ст. 29 дело Божие, к которому призываются люди, есть вера в Того, кого послал Бог. Пребывая в единении с Отцом, Господь призывает и людей к единению с Отцом и с Ним, и это единение, выражающееся в усвоении Его как хлеба жизни, мыслится как единение веры.

В этом контексте понятие веры имеет то значение, которое ему свойственно в библейском богословии. Вера есть стремление того, кто верит, к совершенному единству с тем, в кого он верит. В этом понимании, которое с не меньшей силой выражает и апостол Павел, вера обнимает всю духовную жизнь человека: она не исключает и умозрительной стороны, того догматического содержания, которое в ней мыслится, но она получает и практическое выражение, осуществляясь в делах. Отсутствие дел свидетельствует об отсутствии веры. Это смысл классической формулы Иак. II. 17 «вера без дел мертва». Но своей полноты вера достигает не в делах, а в мистическом опыте. В Капернаумской беседе Ин. VI вера, к которой Господь призывал своих слушателей, предполагает приобщение верующих к творимым делам Отца и Сына. Эта вера не статическая, а динамическая. Приобщаясь в вере к делам Отца и Сына, человек соединяется с Ними, в Них живет и с ними делает или творит. Спрашивается: что творит? Ответ может быть только один: творит жизнь во всей полноте ее новозаветного смысла.

**Жизнь.** Вера в Иисуса, или, в символике гл. VI, усвоения Его как небесного хлеба, мыслится как условие жизни. Мысль о вере в Иисуса как об условии жизни провозглашается в Ин. с возрастающей силой начиная с беседы Господа с Никодимом.

В Капернаумской речи она содержится в ст. 29, повторяется в ст. 35 и 40 и звучит заключительным аккордом в ст. 47. Относя образ небесного хлеба (ср. ст. 31-33) к себе, Господь называет Себя хлебом жизни (ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς, ст. 35). Определение τῆς ζωῆς должно быть понимаемо, по всей вероятности, так же, как мы его понимаем в апокалиптическом ὕδωρ τῆς ζωῆς. Там вода *дает* жизнь, здесь хлеб. В ст. 51, он именуется ὁ ἄρτος ὁ ζῶν, и опять-таки по аналогии с водою (ст. IV. 10) мы улавливаем здесь мысль о Божественном Лице Иисуса как носителя полноты жизни. Но в ст. 35 жизнь понимается как тот *дар*, который дает Иисус: голод и жажда утолены раз навсегда. В ст. 40-47 эта жизнь, ζωῆ, определяется с полной точностью как жизнь вечная (ζωῆ αἰώνιος). Мы уже видели, что в Ин., как у синоптиков, и в большей мере, чем у синоптиков, «жизнь вечная» есть синоним Царства Божия. Но мы знаем и то, что в новозаветном богословии термин «Царство» и его эквиваленты могут обозначать Царство уже наличное, как некую данность, и Царство чаемое, в его эсхатологическое свершение в Славе будущего века. Усвоение Христа как хлеба жизни, то есть как хлеба, дающего жизнь, обеспечивает для вкушающего Его (то есть в этот час беседы — для верующего в Него) и ту, и другую возможность. Я уже поставил в связь беседу гл. VI с раннейшими беседами Ин. V. Заслуживает внимания, что и в Капернаумской беседе та жизнь, которую дает небесный хлеб, распространяется, по букве евангельских слов, на мир (VI. 33, 51, ср. III. 17). Но и обетование жизни в ее эсхатологической полноте мы уловили в той же Иерусалимской беседе, гл. V. В гл. VI различие между двумя аспектами Царств — Царством данным и Царством чаемым — достигает полной ясности и повторно возвращается. В ст. 39 Господь еще ограничивает обетование Воскресения ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ, «в последний день» — эсхатологический термин Четвертого Евангелия, который заступает место синоптического и Павлова ἐκεῖνη ἡ ἡμέρα, получающего у Иоанна другой смысл (ср. XIV. 20; XVI. 23. 26).



То же и в ст. 44. Но в ст. 40: «Воля Отца Моего в том, чтобы каждый видящий Сына и верующий в Него имел жизнь вечную, и воскрешу его Я в последний день». Понятия жизни вечной и воскрешения стоят рядом, но не отождествляются. Различие между ними в том, что «жизнь вечная» мыслится как некая данность, достигнутая или, во всяком случае, достижимая в нынешнем веке, а воскрешение в последний день ожидается в будущем, на грани века нынешнего и века грядущего. И если их различие не исключает их внутренней связанности, то эту связанность естественно понимать в том смысле, что первая есть условие второго. Достижение жизни вечной в нынешнем веке есть путь к божественной Славе в эсхатологическом свершении. Оба понятия снова повторяются во второй части беседы, в ст. 54, в несколько ином контексте, но в том же их различии и взаимной сопряженности. В беседе о хлебе животном эсхатологическое учение Ин. получает, таким образом, полную ясность. В плане Ин. недосказанное в Иерусалимской беседе досказывается в Капернаумской. Но, как и в Иерусалиме, эсхатологическое свершение восходит к Отцу и как таковое есть дело Божественной Любви.

**Отец.** Упоминание Отца требует нашего особого внимания. Мысль о Боге как Отце, на которой уже лежало ударение в гл. V, возвращает нас не только к беседе Иисуса с Самарянкой, но и к свидетельству Иоанна Крестителя во второй части Введения. Мы видим, что она проводится и в Прологе. С нею связано понимание спасения как усыновления и теоцентрическое ударение богословия, предполагающее и теоцентрический духовный опыт. Этим теоцентризмом отмечена и беседа гл. VI. Опыт Отца, выраженный перфектной формой ἑώρακεν, имеет только Сын: «Тот, Кто от Бога» (ст. 46). Как и в Иерусалимской беседе гл. V, единение Отца и Сына выражается антропоморфическим образом видения. Сын видел и не перестает видеть Отца. Таково значение глагольной формы. Но смысл ее в том, что Сын обращен к Отцу. В ст. 32 Моисею как подателю манны противопоставляется не Иисус, а Отец. Он дает народу истинный хлеб с неба, и хлеб этот есть Иисус. Алчущему народу Отец дает Иисуса. От Сына — вечная жизнь и воскрешение в последний день (ст. 40). Но Сын творит волю Отца (ст. 38), и к Сыну привлекает Отец (ст. 44, 45, а также 37, 39). На этой мысли в беседе гл. VI лежит особое ударение. Его Господь объясняет смущение, а затем и отпадение (ср. ст. 66) многих из учеников Его, и на этом объяснении кончается речь: «...поэтому Я сказал вам, что никто не может прийти ко Мне, если не будет дано ему от Отца» (ст. 65).

**Евхаристия.** Тема беседы есть усвоение Иисуса как истинного хлеба. Мы видели, что это усвоение совершается верою. Мы видели и то, что вера, в ее идеальном выражении, обнимает всю полноту духовной жизни человека. На деле она имеет разные степени и разные проявления. В Ин. VI вера достигает своей полноты в евхаристическом общении. Как уже было сказано, в последовательном развертывании Иоанновского богословия учение о евхаристии есть то существенно новое, что вносит беседа гл. VI. Оно предназначено уже в евхаристическом образе насыщения как того символического акта, от которого отправляется учение. Евхаристии в собственном смысле и посвящена вторая часть беседы (ст. 48-58).

Понимание Евхаристии как исполнения веры вытекает из того параллелизма, который наблюдается между первой частью беседы (ст. 27-47) и ее второй частью (ст. 48-58). Речь идет об одном и том же: об Иисусе как хлебе жизни (ср. ст. 35 и ст. 48, 51) и о его усвоении. Но условие усвоения, в первой части, это вера (ст. 29, 40 и заключение ст. 47), а во — второй принятие в снедь плоти и крови Сына Человеческого (ср. ст. 51-58). Если вера в полноте ее библейского смысла есть стремление к совершенному единству того, кто верит, с тем, в кого он верит, мысль об исполнении веры в евхаристическом общении отвечает самому существу веры. При этом употребление евангелистом глагола τρώω

сознательно исключает всякий поверхностный спиритуализм в понимании Евхаристии. «Ядение» не есть приточный образ для выражения высшей степени веры, ее полной меры. Такое переносное значение могли бы еще иметь аористные формы φαγῆν, φαγεῖν и т. д. в ст. 51, 52, 53. Но его не может иметь глагол τρώω, заступающий их место в ст. 54 и повторно употребляющийся в конце отрывка (ср. ст. 56, 57, 58). Различие глаголов не подлежит переводу на современные языки. По-русски в обоих случаях приходится ставить глагол «есть». Да и в исторической эволюции греческого языка глагол τρώω выплел, и в наше время в общем значении «есть» употребляется и он. Но в своем первоначальном значении, которое он, несомненно, имеет и в нашей беседе, его правильный перевод был бы «глодать», «жевать». Именно в этом значении, я бы сказал грубо материалистическом, этот глагол не допускает спиритуалистического перетолкования. Речь идет о принятии в снедь плоти и крови Сына Человеческого в прямом и буквальном смысле слова. Потому и вызывает учение Иисуса соблазн иудеев (ст. 52), <который>, несомненно, усугубляется тем, что вкушение крови — всякой крови — было строжайше запрещено Законом. Как вера в первой части беседы (ср. 40), во второй — такое ядение плоти и крови Сына Человеческого мыслится как условие спасения в том же двояком его разрезе жизни и воскресения в последний день (ср. ст. 54). Но ядение плоти и крови Сына Человеческого предполагает отделение крови от плоти, достигаемое не иначе как через насильственное ее излияние. Это смысл ст. 51 в любой форме его текста<sup>46</sup>. Он должен быть понимаем как указание на предстоящие Страсти. Эту же мысль о близости Страстей мы отметили и в гл. V. Но гл. V относится к Иерусалиму, и отметили мы эту мысль в историческом контексте. Присутствие ее в VI. 51, составляющем часть учения и относящемся к Галилее, показывает, что она была уже неотступна в сознании евангелиста. Как Вознесение Сына Человеческого в III. 14 есть объективное условие действительности христианского крещения, так, еще в большей мере, еще непосредственнее, отдача плоти Иисуса за жизнь мира есть условие евхаристического причащения.

**Вознесение и Святой Дух.** Как известно, Ин. не содержит повествования об установлении Евхаристии, подобного синоптическому. Не содержит его, оно ничего не говорит и о евхаристических дарах и их преложении. И тем не менее некоторые указания третьей части гл. VI, которую мы определили как оценку учения и порожденной им исторической ситуации, заслуживают нашего внимания. Учение о ядении плоти и крови Сына Человеческого вызывает смущение и ропот среди учеников (ст. 60), на что Иисус отвечает словом о Восхождении Сына Человеческого (ст. 61-62): «Это ли вас соблазняет? Что же, если вы увидите, что Сын Человеческий восходит туда, где был прежде?» Как и в гл. III, евангелист пользуется для обозначения восхождения глаголом ἀναβαίνω. В Иоанновском словоупотреблении он обнимает и Страсти, но ближайшее отношение имеет к Вознесению. Смущающихся призывом есть Его плоть и пить Его кровь Он отсылает к тому, что еще менее будет доступно их разумению: к Его предстоящему Вознесению. Связь между евхаристическим учением и Вознесением нам представляется с первого взгляда чисто отрицательной. И то, и другое превышает нашу познавательную способность. Но Господь продолжает (ст. 63): «Дух животворит, плоть не приносит никакой пользы. Слова, которые Я вам сказал, это дух и это жизнь». Понятие Духа вводится совсем неожиданно. Оно как будто ничем не подготовлено<sup>47</sup>. И тем не менее понятие это вполне определенное: при первом же употреблении το πνεῦμα имеет при себе член. В точной Иоанновской терминологии речь может идти только о Духе Святом в Его Божественной Ипостаси. Упоминание Духа после Вознесения вполне естественно, особенно у Иоанна. Но оно должно показать, что связь между обоими понятиями не исключительно отрицательная; не только в том, что чисто хронологически сошествие Святого Духа в день Пятидесятницы имело место после Вознесения; но, что важнее, в том, что Вознесение Господне было условием ниспослания Духа. Эта мысль, предначертанная в VII. 39, получила свое развитие в Прощальной беседе (ср. XVI. 7). Но

уже здесь для Иоанна Святой Дух есть Дух животворящий, как таковой он противопоставляется плоти, и то, что только что было сказано Иисусом — Евхаристическое учение! — подводится Им Самим под понятие Духа и жизни! Ипостась Святого Духа расточает свои дары, и таковые, после краткой разлуки Вознесения, являет евхаристическое общение со Христом. Чудо Евхаристии как пищи в жизни, силою Святого Духа, пребывающей в Церкви! Вот глубочайший смысл тех слов, которыми Господь отвечает на соблазн учеников. Соблазняясь — они отпадают от Божественной жизни.

**Мистическое единение.** Выше было сказано, что вера в ее библейском смысле достигает свой полноты в мистическом опыте. Поскольку в беседе гл. VI Евхаристия мыслится как исполнение веры, особое значение приобретают слова Христовы в ст. 56: «...ядущий Мою плоть и пьющий Мою кровь во Мне пребывает, и Я в нем». Мистическое единение учеников с Иисусом осуществляется в Евхаристическом причащении. Высший смысл этого духовного опыта открывается для нас в контексте гл. VI, продолжающей в этой точке учение гл. V. Иисус есть Сын Божий, пребывающий в единении с Отцом, и как таковой — начало Жизни для верующих в Него. В свете беседы о хлебе жизни мы можем добавить: и причащающихся Ей в Евхаристической трапезе. Если Сын Божий пребывает в единении с Отцом, то и наше единение с Сыном может значить для нас не что иное, как приобщение к истинам Божественной жизни в Отце. В Прощальной беседе (XIII. 31 — XVI) и в Первосвященнической молитве эта мысль получает дальнейшее раскрытие, Что же касается связи Евхаристии с единением Отца и Сына, то она была замечена уже древними и получила выражение в разночтении ст. 56 в кодексе D.

**VI. 60-71.** Третья и последняя часть гл. VI (ст. 60-71), как уже повторно отмечалось, содержит оценку учения и порожденной учением исторической ситуации. Эта оценка выражается фактами. Многие из учеников отпадают (ст. 66). Евангелист отвечает, что отпадение имеет место после слов Иисуса, что никто не может прийти к Нему, если не будет дано ему от Отца (ст. 65). Отпадает тот, кого не привлек Отец. В ст. 64, в согласии с основными местами беседы гл. VI, они определяются как неверующие, которых неверие Иисус знал с самого начала, как знал и предателя. Это отпадение неверующих, которых не привлек Отец, возвращает нас к теоцентрическому ударению беседы и ставит перед конфликтом Бога и мира. Исторически — не в Галилее, а в Иерусалиме — этот конфликт приведет к Страстям, а свое догматическое раскрытие он получит в гл. VII и VIII.

Но уже теперь неверующим противопоставляются верующие — в лице Двенадцати. На вопрос Иисуса, не хотят ли и они уйти (ст. 67), Петр, как и в синоптическом предании, исповедает их веру: «...πεπιστεύκαμεν καὶ ἐυνώκαμεν» В Ин. перфектная форма выражает ее нерушимость. А глагол ὑνῶσχω позволяет думать о ее умопостижимом выражении. Вера, переведенная на язык понятий и исповедуемая словом. Знаменательно, что и глагол ὑνῶσκω в библейском словоупотреблении содержит мысль о проникновении субъекта познания в его объект. Исповедуемая вера звучит иначе, чем у синоптиков, только в разночтении *textus receptus* исповедание Петра в Четвертом Евангелии совпадает с исповеданием в Мф. XVI. 16. Все древние рукописи имеют σὺ εἶ ὁ ἄγιος τοῦ θεοῦ: Ты — святой Божий<sup>48</sup>. Не совпадая с синоптическим исповеданием, оно может быть понимаемо как его второе исповедание, и те же перфектные формы звучат указанием на опыт Двенадцати. Христос имеет глаголы жизни вечной (ст. 68). Только Он один — потому и идти им не к кому. Но ссылаясь на глаголы жизни вечной возвращает нас к беседе о хлебе жизни. Христос их имеет как Святой Божий — Богом освященный и посланный в мир Сын Божий (ср. X. 36).

И тотчас — новое противоположение, внутри Двенадцати: один из них диавол (ст. 70). Эти страшные слова — в устах самого Иисуса. А затем поясняет евангелист: «...говорил Он об Иуде...» (ст. 71). Он уже не ограничивается общим предупреждением ст. 64. Он дает имя. Имя Иуды указывает на неизбежное (ἐμελλεν — ему предстоит) предательство, заостряет контраст. Это все то же восстание мира и близость Страстей. Мы помним, что это предполагает и евхаристическое учение.

В сознании читателя врезывается характеристика: диавол. Может быть, неслучайно, вопреки диаволу, иудей-Петр исповедует Иисуса Святым Божиим. Так в синоптическом предании исповедали Иисуса изгоняемые Им бесы (ср. Мк. I. 24, Лк. IV. 34). Завязывающаяся борьба есть борьба с силами диавола.

Главою VI, сосредоточенной на учении о хлебе жизни, заканчивается большой отрывок Ин., начинающийся в гл. III беседою Иисуса с Никодимом, в которой Господь являет себя как начало жизни для верующих в Него. Об этом свидетельствует и Предтеча. Вера в Иисуса как начало жизни стоит и за беседой Иисуса с Самарянкой. Она получает свое символическое значение в исцелении сына Капернаумского царедворца. Главы V и VI подводят под эту веру догматическое основание в явлении Иисуса как сына Божия, пребывающего в единении с Отцом. Единение Отца и Сына есть единение Любви, получающее свое выражение в делании жизни. Приобщение к этому единению осуществляется в евхаристической трапезе, которая мыслится как исполнение веры. На этом общем догматическом фоне раскрывается и возрастающая ясность, и учение о Святом Духе, и дается эсхатологическое откровение во взаимной сопряженности имманентного и эсхатологического аспекта спасения. Можно сказать, что все Иоанновское богословие заключено в этом отрывке Евангелия. Но в нем же с возрастающей ясностью слышится приближение Страстей. И кончается он в третьей части гл. VI острым конфликтом между Богом и миром. Евангелист приводит слова Иисуса, который говорит о присутствии диавола. Конфликт должен привести к Страстям, и богословие гл. VII и VIII есть осмысление конфликта, Положительные темы гл. III—VI остаются тем фоном, на котором развивается учение в гл. VII и VIII. Но внимание евангелиста перемещается. Оно сосредоточено не на положительных темах, а на конфликте в его последних метафизических глубинах.

**Главы VII— VIII.** Как должно быть ясно из того, что было только что сказано, гл. VII и VIII будут толковаться как единое целое. Единство определяется прежде всего местом действия. В VII. 10 действие переносится из Галилеи в Иерусалим. Из VIII. 20 вытекает, что к Иерусалиму, еще точнее — к Иерусалимскому храму (ср. еще VIII. 59), относятся и последующие речи. Эта связь с Иерусалимом не случайная. Она с первых же стихов (ср. VII. 1 сл.) возвращает нас к исцелению больного у Овчей купели (ср. еще VII. 21) и покушению иудеев на жизнь Иисуса (ср. V. 18). Эта тема о готовящемся убийстве снова и снова возникает на протяжении VII. 14-15 (ср. ст. 19-20, 25) и уступает место другим неудачным попыткам насильственного удаления Иисуса (ср. глагол *πιάσαι*, схватить, в VII. 30, 32, 44). Она возвращается в VIII. 37 и 40: «...вы ищете меня убить». И гл. VIII кончается покушением, неудачным и на этот раз, побить Иисуса камнями (ср. ст. 59). В этих общих рамках разворачивается и учение. Гл. VII имеет форму кратких сменяющихся эпизодов, которые не дают места для больших речей и представляют собой скорее характеристику момента. Они готовят читателя к связному догматическому учению гл. VIII, прерываемому отдельными репликами иудеев (ср. VIII. 13, 19, 22, 25, 33, 39, 41, 48, 52-53, 57). В ст. 59 иудеи уже не возражают, а покушаются на убийство. Все учение стоит под знаком противоположения Бога и мира. Но в этом понимании беседа гл. VIII вытекает из ситуации гл. VII. Это один из тех случаев, когда существующее разделение на главы может быть признано удачным<sup>49</sup>.

**Мир.** С самого начала гл. VII иерусалимская среда мыслится как мир. Братья Иисуса убеждают Его явить Себя миру (ст. 4). В их устах слово κόσμος — мир еще не сопровождается никакой оценкой. И однако у них нет ни малейшего сомнения в том, что «никто ничего не делает втайне, а хочет сам быть на виду». Этот мотив мирского поведения в корне отличается от того, что Иисус вскоре будет говорить о Себе (ср. ст. 18 и дальше V. 41-44, VIII. 50). Мир сам себе довлеет и противостоит Богу. Для мира братья Иисуса — свои. Он не может их ненавидеть, как он ненавидит Иисуса (ср. ст. 7), и для них не существует тех сроков, которые определяют поведение Иисуса (ср. ст. 6).

Так, с первых же стихов вырисовывается одна сторона из тех двух, противоположение которых определяется содержанием гл. VII и VIII. Другая — это Сам Иисус. Между ними колеблются братья и толпа. О братьях сказано, что они не верили в Иисуса (ст. 5). Это неверие не активное, враждебное неверию. Из ст. 3 и 4 вытекает, что они знали Его чудеса и поощряли Его к их совершению. Но, очень характерно, они называли эти чудеса делами, ἔργα, а не знамениями, σημεῖα, и не верили они **в** Иисуса, совершенно так же, как царский слуга в Капернауме верил, что Иисус может исцелить его сына и поверил или, лучше, уверовал **в Него**, когда Он его исцелил, уверовал, в контексте Евангелия, как в Сына Божия и Мессию. Это же, как мы сейчас увидим, подразумевается и в нашем тексте. Так же, как братья, колеблется и толпа. Она не знает, что думать об Иисусе. Толпа в ст. 11-13 ясно отличается от иудеев. Толпа это ὄχλος, в единственном (ст. 12б; ср. нач. в ст. 12а), или ὄχλοι, во множественном числе (ст. 12а). Иудеи — активны (ст. 11), и толпа их боится (ст. 13). И братьям, и толпе надлежит определить: примкнуть к Иисусу или остаться с иудеями и с миром. Их колебание подчеркивает тему гл. VII и VIII — как контраст Иисуса и мира.

**Христос.** На праздник Кушей (ср. ст. 2) Иисус приходит, вопреки настоянию братьев и отдельно от них (ср. ст. 8-10), «неявно, а как бы втайне». Иудеи даже не знают, пришел Он или нет (ст. 11). Явным пришествием было бы пришествие Его как Мессии. Оно и совершается, но значительно позже (ср. гл. XII), в Его торжественном Входе. Сейчас Он пришел втайне, не являя Своего Мессианского достоинства, но самое противоположение — явно — втайне — показывает, что дело идет о лице Иисуса. Иисус противопоставляется миру как Христос, как Мессия. Вопрос будет прямо поставлен и будет повторно возвращаться в дальнейшем, но он проливает свет и на начальные эпизоды.

Иисус учит в храме. Его учение — о Том, Кто Его послал, Чью волю Он творит и Кому Он ищет Славы (ст. 14-18; ср. еще 28-29). Эти темы возвращают нас к Его раннейшим речам, в том же Иерусалиме (ср. гл. V) и в Капернауме (ср. гл. VI). Иисус отправляется от закона. Иудеи констатируют, что Он знает Писание (γράμματα, ст. 15), хотя и не прошел учения и своих противников обличает от закона. В Его устах чередуются ссылки на Закон и имя Моисея. «Не Моисей ли вам дал Закон?» (ст. 19). Обличение их в неисполнении Закона, с прямым указанием на Моисея (ср. еще ст. 23) повторяет, в основном, заключительный аккорд Его речи в Иерусалиме после исцеления больного у Овчей купели (ср. V. 46-47). Ссылка на Писание, в подкрепление Мессианской догмы — и на устах Его противников (ср. ст. 41-42, 49, 51-52). В общем контексте Закона и Писания получил свое место и вопрос о Мессианстве Иисуса.

Вопрос этот прямо ставят присутствующие на Празднике Иерусалимском, которым, в отличие от паломников, пришедших издали (ср. 19-20), известна грозящая Иисусу опасность (ср. ст. 25-26). Они раздираются сомнениями: с одной стороны, безнаказанное дерзновение (παρρησία) Иисуса (ср. ст. 25-26 в контексте), с другой стороны: «Этого мы знаем, откуда он. А когда Христос придет, никто не будет знать, откуда Он» (ср. ст. 27). Иисус принимает вызов и, не усваивая Себе Мессианского имени, отвечает ссылкой на

Пославшего Его, которого они не знают, но Он знает (ст. 28-29). На это отвечают — очевидно, не толпа, а иудеи — попыткой взять Его. Но час Его еще не пришел, и попытка не удастся (ст. 30). Мы знаем, что в Ин. час Иисуса, Его ὥρα, есть час Его Страстей. Но из нашего контекста ясно, что час Страстей есть и час Мессии: Мессия идет на Страсть. Многие в Него уверовали убедившись Его знамениями: «Христос, когда придет, неужели сотворит больше знамений, чем этот сотворил?» (ст. 31). Уверовали как во Христа. В конце главы вопрос снова ставится, и опять в толпе: «Другие говорили: это — Христос» (ст. 40). Возник спор: по слову Писания, Христос придет «от семени Давидова и из Вифлеема» (ст. 42). Что это Писание исполнилось, евангелисту должно быть известно. Перед нами все тот же вопрос о знакомстве Иоанна с синоптическим преданием и первыми тремя Евангелиями. Но для слушателей Иисуса Он — галилеянин (ср. еще ст. 52). Посланные взять Его служители возвращаются к первосвященникам и фарисеям, не исполнив поручения. Они оправдываются: «Никогда еще так не говорил человек, как говорит этот человек» (ст. 46). (Οὐτως) ὁ ἄνθρωπος, с членом, тоже звучит почти как Мессианский титул (ср. еще ст. 51). Мы можем подвести некоторые итоги. Сам Иисус не называет себя Мессией. Но в толпе вопрос поставлен, ответ на него дается с возрастающей ясностью и проливает обратный свет и на начальные эпизоды. Иисус противостоит миру в достоинстве обетованного и чаемого Мессии.

**Его отшествие.** Но время Его отшествия близко. Словом о предстоящем отшествии Иисус отвечает на распоряжение первосвященников и фарисеев о Его аресте (ст. 32-34). Отходит Он к пославшему Его: «Будете искать Мессию и не найдете; и где Я — туда вы не можете пойти». Иудеи не понимают Его слова. Они готовы приписать Ему намерение идти в чужие страны и учить греков (ст. 35). Для читателя Евангелия Его слово совершенно ясно. Учение Иисуса — и в гл. VII — было откровение Пославшего Его, и на общем фоне противоположения Христа и мира, после указания на час, еще не пришедший, но неминуемый, речь может быть только об отшествии путем Страстей, который для Иоанна есть путь Славы. Такое же значение будет иметь указание на отшествие Иисуса и в дальнейшем (ср. VIII. 21, XII. 35, XIII. 1, 33 и др.).

**VII. 37-39.** Поставленное ударение в гл. VII лежит на словах Иисуса в ст. 37-38. Их особая важность подчеркнута указанием на то, что они были сказаны, или, лучше, «возглашены» (ср. глагол ἐκράξεν в ст. 37), «в последний в великий день Праздника». О том же говорит и реакция толпы в ст. 40 и сл. Спор доходил до высших правительственных кругов — надо думать, до Синедриона, где в защиту Иисуса восстал Никодим (ср. ст. 50-52). Построение гл. VII, ст. 37-38 и их толкование евангелистом в ст. 39, представляет собою ту вершинную точку, к которой приводят отдельные эпизоды, составляющие содержание ее первой части. Но с этими стихами связано и несколько проблем.

Первая проблема есть проблема пунктуации. Где надо поставить знак препинания: после καὶ πινέτω («и да пьет»), или после ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ («кто верует в Меня»)? Первая пунктуация имеет за себя святоотеческое предание, но из нее следует, что «реки воды живой» текут из чрева того, кто верует в Иисуса. Эта пунктуация лежит в основании многих переводов Ин. Так переводит Вульгата, таков славянский перевод и русский синодальный. Его сохранила и Комиссия по пересмотру русского перевода Нового Завета. Но пунктуация эта представляет большие затруднения по смыслу, поскольку реки воды живой мыслятся текущими от чрева того, кто верует в Иисуса. Неудивительно поэтому, что уже в древности (Киприан и некоторые латинские тексты) была предложена и вторая пунктуация. Совсем недавно она получила поддержку древнейшей до нас дошедшей рукописи Ин., P<sup>66</sup>. В этой второй пунктуации реки потекут не от чрева верующих, а от чрева Иисуса. Словоупотребление Семидесяти и толкование Златоуста позволяют понимать чрево в смысле сердца, как седалище внутренней жизни человека. Мысль об

Иисусе, как источающем воду живую, объясняла бы Его предложение Самарянке дать ей эту воду (ст. IV. 10).

С проблемой пунктуации связан и вопрос об отождествлении ветхозаветной цитаты или ветхозаветных цитат, приводимых в нашем отрывке. Со всей строгостью, нет ни одного текста Ветхого Завета, который сполна покрывал бы ссылку ст. 38. В новом издании греческого текста Нового Завета, выпущенного Библейским обществом в 1958 г., предлагалось по крайней мере четыре параллельных места. С полной точностью из этих текстов не подходит ни один. В издании Nestle те же параллельные места предварены вопросом *unde* (откуда?). Но дело осложняется тем, что при колебании пунктуации остается неясным, к какому слову или к каким словам в тексте Ин. VII. 37-38 относится ссылка на Писание. При первой пунктуации ссылка на Писание *καθὼς εἶπεν ἡ γραφή* («как говорит Писание») всецело ограничивалась бы ст. 38 и относилась бы к рекам воды живой. Такое согласование допускала бы и вторая пунктуация. Но есть еще одна возможность постановки знаков препинания, при которой *ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ* («тот, кто верует в Меня») оставалось бы подлежащим к *ἐρχέσθω... καὶ πινέτω* («да идет... и да пьет», вторая пунктуация). Но точка была бы поставлена не после *ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ*, а после *καθὼς εἶπεν ἡ γραφή*. В этой форме речь была бы о верующих в Иисуса согласно с Писанием. В этом случае ссылка на Писание была бы не более как характеристика веры и никаких ветхозаветных цитат не вводила бы. Святоотеческому толкованию была известна и эта возможность.

Как бы то ни было, важно то, что Господь зовет верующих к Себе и обещает им утолить жажду водою живою. Это значение имеют слова Иисуса при всякой пунктуации. Я уже имел случай напомнить, что то же Он предлагал и Самарянке. Совпадение VII. 37-38 с IV. 10 представляет собою сильный аргумент в защиту второй пунктуации. Господь зовет, и он же дает верующему, а не верующие друг другу, воду живую.

Но евангелист освобождает нас от необходимости выбора и сам предлагает толкование (ср. ст. 39), вполне согласное с основными вехами Иоанновского богословия. Но прежде чем перейти к этому толкованию, надо отметить формы первого лица единственного числа в ст. 37-38: «да идет по мне», «кто верует в Меня». Как уже было сказано, Господь в гл. VII не называет себя Мессией. Мессией готова назвать Его толпа. Но Он говорит как носитель Силы, как облеченный властью. Он говорит как Мессия. Мы помним из беседы Господа с Самарянкой, что с явлением Его как Мессии находится во внутренней связи и дарование Духа. Понятие Духа и вводится в толкование, которое предлагает евангелист.

Ст. 39 дошел до нас с некоторыми разночтениями, из которых наибольшее внимание заслуживает колебание текста при втором упоминании Духа. Простое *πνεῦμα*, без члена, представленное в P<sup>66</sup>, N и θ, и положенное в основание нового русского перевода, дополнено разными прибавлениями в разных рукописях и переводах. То это определение — *ἅγιον* (Святой, AW), то это причастие — *δεδομενον* («данный», латинский и сирийский перевод), то это сложная форма: *ἅγιον δεδομενον* (B), то, наконец, *Ἄγιον ἐπ' αὐτοῖς* («на них», D, прежний русский перевод). Это необычное число разночтений показывает, что древним переписчикам наш текст не был ясен, и они тщетно старались эту ясность найти и выразить словом. Между тем в свете продуманной Иоанновской терминологии ст. 39 представляется совершенно ясным. Первое упоминание Духа, с членом, может означать только Божественную Ипостась (37а). Второе упоминание, без члена, должно относиться к действию Духа, к Его Дарам.

Толкование евангелиста ставит перед читателем ту последнюю цель, к которой стремится евангельская история. Эта цель есть явление Духа, и притом в Его Божественном Лице.

Богословие Духа Святого возвращает нас к свидетельству Иоанна Крестителя во второй части Введения, с которой, в свою очередь, связана беседа Иисуса с Нафанаилом и с Самарянкой. Земное служение Христа получает свое завершение в даровании Духа.

Но принятие Духа, как и действенность крещения, — мы это вывели из беседы Господа с Никодимом — возможно при наличии двух условий: субъективного и объективного. Субъективное условие есть вера. Притом в лучших рукописях ст. 39 стоит не причастие настоящего времени  $\kappa\lambda\epsilon\iota\upsilon\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma$  (N, D,  $\theta$ , русский перевод «верующие»), но аористное  $\lambda\iota\sigma\tau\epsilon\upsilon\sigma\alpha\nu\tau\epsilon\varsigma$  P<sup>66</sup>, B, W — «уверовавшие»). В этом критическом чтении ст. 39 возвращает нас к ст. 31: «из толпы многие уверовали в Него». К ним в первую очередь и относится указание ст. 39. На путях спасения вера есть начало, которое требует запечатления Духом. Но принятие Духа зависит не только от субъективного условия веры, но и от объективного условия прославления Иисуса. До прославления Иисуса не было даров Духа ( $\lambda\upsilon\epsilon\iota\sigma\mu\alpha$ , без члена?).

Отрывок VII. 37-39 относится и к теме о воде. Мы помним, что вода есть орудие Духа, а вода живая — образ Духа. В этом значении вода не подлежит упразднению, как принадлежащая Ветхому Завету, и не уступает место пути крови. Наоборот, как могли вывести из беседы с Никодимом, вода, как орудие Духа в христианском крещении, предполагает пройденный Христом путь крови. В этом новом значении воды кровь первее воды. Сказанное в свое время о беседе с Никодимом относится и к нашему отрывку. Явление Духа как воды живой и сообщение Его даров обусловлены прославлением Иисуса.

В контексте гл. VII, миру, восстающему на Бога и на Христа, противостоит Иисус не только как Мессия, не только как посланный Богом и к Богу возвращающийся, но и как податель воды живой. Но дарование воды живой, явление Ипостаси Духа и принятие Его даров обусловлены прославлением Иисуса, Его возвращением к Пославшему Его, которое достигается на пути крови. Однако, прежде чем приступить к повествованию о пути крови, евангелист постарался вскрыть глубочайший смысл того конфликта, который составляет содержание гл. VII. Этому догматическому осмыслению и посвящена связанная с нею гл. VIII.

**Гл. VIII.** Учение Иисуса в гл. VII оборвалось на торжественном слове о реках воды живой, которое евангелист истолковал как свидетельство о Духе (ср. ст. 37-39). Но дарованием воды живой не ограничивается служение Иисуса. Иисус есть свет миру (VIII. 12). Так продолжается, в гл. VIII, Его учение в Храме (ср. ст. 12, а также 59), отправляющееся, как в гл. VII, от ветхозаветного Закона. Тот свет, которым светит Иисус, есть свет жизни (ср. 12). Мы видели уже в Прологе (ср. I. 4-5), что в Иоанновском богословии понятия жизни и света неразрывно друг с другом связаны. Эта связь нам снова открывается в заключении беседы с Никодимом (III. 14-21), и с понятием света, оказывается, связано и понятие суда. С своей стороны, понятие суда в Иерусалимской беседе гл. V связано с понятием жизни. То же и в гл. VIII (ср. ст. 15-16). Понятие суда есть отрицательный аспект света, его обратная сторона. Но ударение лежит на явлении света как света жизни, противостоящее окружающей его тьме. В этом разрезе явление Иисуса как света продолжает учение о жизни в главах I-II-VII. Мы увидим, что в дальнейшем развитии беседы гл. VIII будут затронуты и другие стороны спасения, к которому человек приобщается во Христе. Но прежде чем перейти к ним, мы должны остановиться на построении отрывка ст. 12-20, которое, как мы увидим, повторяется снова и снова в свете основных черт в беседе гл. VIII.



**VIII. 12-30.** Фарисеи отвергают самосвидетельство Иисуса. Но Иисус не принимает их возражения, потому что знает «откуда пришел и куда идет». «Откуда» и «куда» может относиться только к Отцу, А если Отец о Нем свидетельствует, то в их общем свидетельстве получает осуществление требуемое законом свидетельство двух. И суд творит Иисус не один: но с Ним и Пославший Его (ст, 16). И на вопрос фарисеев: «Где Твой Отец?» — Иисус отвечает: «...ни Меня вы не знаете, ни Отца Моего. Если бы вы Меня знали, то и Отца Моего знали бы» (ст. 19). Тем самым мы возвращаемся к мысли гл. V, что неприятие Сына есть и неприятие Отца. Как в VII. 30, час Иисуса еще не пришел, потому никто и не наложил на Него руки. Это замечание снова напоминает читателю о близости Страстей. Но наше внимание привлекает к себе не столько эта подробность, сколько то обстоятельство, что учение Христово, начинающееся с явления Его как света миру приводит Его к свидетельству об Отце и отношении к Нему Сына. Оно и остается в сознании читателя. Этот закон литературной композиции — от явления Сына к свидетельству об Отце — наблюдается и в дальнейшем.

**VIII. 21-23.** Следует, в ст. 21-22, слово об удалении Иисуса, подобное тому, которое мы читали в VII. 33-36. Оно короче, ссылки на Пославшего не включает и снова вызывает враждебное недоумение иудеев, на этот раз подозревающих Иисуса в намерении покончить с собой. В свете Иоанновской параллели, прежде всего VII. 33-36, удаление Иисуса есть удаление к Отцу. Таким образом, и эта новая в построении гл. VIII тема оставляет читателя с мыслью об Отце. Острое противоположение, которое она предполагает, побуждает евангелиста передать слова Христовы в тех формах антитетического параллелизма, о которых была речь в предложенном толковании Введения: «...вы от нижних, Я от вышних; вы от сего мира, Я не от мира сего» (ст. 23). Как тогда было сказано, антитетический параллелизм выводит нас за пределы чисто формального анализа: он выражает сущность вещей, будь то система учения или факт жизни. Обращенный к совести человека, он требует выбора. Если иудеи сделают его не в пользу Иисуса, они умрут в своем грехе (ст. 21, 24). И однако спасение возможно: по вере в Иисуса (ст. 24) и чрез познание Его (ст. 28).

**VIII. 24-29.** Ἐγώ εἰμι. Иисус продолжает свою речь: «Если вы не уверуете, что Ἐγώ εἰμι, умрете в грехах ваших» (ст. 24). Оставленные без перевода слова переданы в прежних русских переводах: «Это Я...». Но что это может значить? В VI. 20 передача Ἐγώ εἰμι — «это Я» не вызывает возражений и сохранена в новом переводе. Ученики в лодке гребут через силу. Вид Иисуса, идущего к ним по морю, вызывает их испуг, и Он говорит им: «Это Я, не бойтесь». Все ясно. В нашем тексте перевод «это Я» неизбежно вызывает вопрос: кто же этот «Я»? И почему это слово может быть выражением веры, спасающей от смерти? Вопрос осложняется тем, что Ἐγώ εἰμι в речах Иисуса встречаются не только в нашем месте. Эти слова повторяются, явно в том же смысле, в VIII. 28, 58 и XIII. 19. Большинство современных переводчиков Ин. переводят их буквально: «Я есмь». Таков и новый русский перевод. При этом глагол εἰμι может иметь двоякое значение. Он может быть прямым утверждением бытия того, кто это выражение употребляет о себе. Но может <быть> и связкой при подразумеваемом именном сказуемом. В контексте Ин. возможно и то, и другое понимание. Как утверждение собственного бытия в полном и единственном смысле слова, Ἐγώ εἰμι в греческом подлиннике и «Я есмь» в современном переводе допускается сближение с ветхозаветной Тетраграммой. В этом понимании Ἐγώ εἰμι могло бы выражать откровение во Христе Отца<sup>50</sup>. В значении связки εἰμι допускал бы при себе в качестве именного сказуемого все то откровение о Христе, которое составляло содержание ранних Иоанновских речей. Эти два понимания взаимно друг друга не исключают. В значении новозаветной транскрипции ветхозаветной Тетраграммы, Ἐγώ εἰμι заключало бы свидетельство о Божественном достоинстве единого с Отцом Иисуса. Но к тому же обязывало бы толкователя и понимание εἰμι в смысле связки, поскольку

откровение Иисуса в Иоанновских речах есть открытие Его Божества. И в том, и в другом случае усвоение верою  $\epsilon\gamma\omega\epsilon\iota\mu\iota$  означает приобщение во Христе к истинной жизни. Смерть — с миром. Жизнь — во Христе.

Мы уловили мысль об Отце. Недосказанное, но подразумевающееся раскрывается в следующих стихах. Иудеи (ст. ст. 22) спрашивают Иисуса: «Ты кто?» (ст. 25). Они не поняли или не захотели понять  $\epsilon\gamma\omega\epsilon\iota\mu\iota$ . Господь отвечал им загадочным словом  $\tau\eta\nu\alpha\rho\chi\eta\nu$ . Слово это понималось и понимается по-разному. Русский синодальный перевод не совпадает с русскими переводом Библейского общества. Очень вероятно, что это слово надо понимать как простое отрицание. Новый русский перевод: «О чем мне вообще говорить с вами?» — выражает это отрицание. Перевод этот часто предлагается современными переводчиками и толкователями. Он означал бы, по крайней мере, принципиальное разделение с иудеями, отказ Иисуса от продолжения спора. Но мысль Иисуса уже прямо обращается к Отцу. Его учение — от Пославшего Его. Но они и на этот раз не поняли, что Он говорит им об Отце (ст. 27). На непонимание иудеев Иисус отвечает словом о Вознесении Сына Человеческого (ст. 28), которого мы уже касались в связи с беседой Господа с Никодимом (ср. III. 14). Речь идет о вознесении Иисуса человеческими руками. Глагол  $\alpha\nu\epsilon\sigma\tau\eta\sigma\epsilon\iota$  обращается к иудеям: когда вы вознесете. Мысль, в первую очередь, о вознесении на Крест. Но, как мы старались показать, от Вознесения на Крест неотделимо и Вознесение во Славе. Сказанное о III. 14 проливает свет и на VIII. 28. Снова Страсти и Слава являются нам в их нерасторжимом единстве. Но Вознесение Сына Человеческого есть путь к познанию  $\acute{o}\tau\iota\epsilon\gamma\omega\epsilon\iota\mu\iota$ : что Я есмь. В ст. 24  $\epsilon\gamma\omega\epsilon\iota\mu\iota\nu$  понималось как объект веры. Здесь оно есть предмет познания. Нам надо вспомнить то, что было сказано, в связи с толкованием VI. 69, о точках соприкосновения между верою и познанием. Поскольку и познание, выраженное глаголом  $\gamma\iota\nu\acute{o}\sigma\kappa\omega$ , предполагает единение субъекта и объекта познания, погружение познающего в познаваемое или, в богословии, с полной точностью, — в Познаваемом, мы вправе видеть в ст. 24-28 два аспекта одного и того же приобщения во Христе к Его Божественному Бытию. В ст. 28 это познание поставлено в связь с опытом Страстей, который есть и опыт Славы. Эта связь напрашивается, если мы учтем, что в Иоанновском богословии единение Отца и Сына достигает своей высшей точки в Страстях Сына (ср. X. 17). Потому  $\epsilon\gamma\omega\epsilon\iota\mu\iota$ , как предмет познания, не есть отвлеченная догматическая формула. Речь идет не только о познании Сына, но и о познании Отца в Сыне, слова которого выражают учение Отца и с которым Отец пребывает неотступно. Мы отмечаем и здесь установленный нами закон литературной композиции гл. VIII. Как бы ни начиналось учение, но отдел за отделом кончается ссылкой на Отца.

**VIII. 30-36.** Отрывок VIII. 30-36 стоит под знаком новой темы — свободы. Тему ставит Сам Господь в обращении к уверовавшим в Него иудеям (ср. ст. 30-32). Условие свободы, как достояние истинного ученика Христова, есть пребывание в Слове Его, или, что то же, пребывание Слова Его в нем (ст. 37), и познание истины, и освобождение ею. Мы помним, что для Иоанна понятие истины предполагает действие Святого Духа,  $\alpha\iota\iota\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ , с членом, часто выражает Его Божественную Ипостась. Освобождение истинною позволительно понимать как дело Святого Духа. Но свободу духовную собеседники Иисуса понимали как категорию социальную. Они говорят: «Мы семя Авраамово и никому никогда не были рабами» (VIII. 33). Господь поясняет свою мысль — Он говорил о рабстве греху: «Всякий делающий грех есть раб греха» (ст. 34). Речь идет о свободе и рабстве в абсолютном смысле. Иудеи мыслят свободу в ее социальном аспекте. Слова Иисуса относятся к свободе духовной<sup>51</sup>. Господь им объясняет: «Всякий делающий грех есть раб греха. Но рабы не пребывают в доме вовек. Сын пребывает вовек. Итак, если Сын вас освободит, вы действительно свободны будете» (ст. 34-36). Как и в Евр. III. 1-5, Христос мыслится как Сын в доме Божиим. Его положение как Сына противопоставляется

положению раба. Положение раба есть положение случайное. Вовек пребывает не раб, а Сын. Во власти Сына освободить раба. Эта свобода, полученная рабом от Сына, есть истинная свобода. Подразумевается: раб, освобожденный Сыном, перейдет на положение Сына и останется в доме во век. Заслуживает внимания, что в ст. 36 мысль Иисуса выражена в форме будущего времени. Она относится, до Страстей и Славы, к спасению еще неосуществленному. В контексте гл. VIII этот отрывок о свободе вводит образ Авраама, под знаком которого стоит развитие мысли в ст. 37-58. Но в контексте Ин. в целом, да и всего Нового Завета, тема о свободе вводит и другую тему: о спасении как усыновлении спасаемого Богу во Христе действием Святого Духа. Вспомним слово апостола Павла (Рим. VIII. 21) о «свободе славы <или о славной свободе> чад Божиих». Вспомним в той же гл. VIII ст. 14: «...все вводимые Духом Божиим суть сыны Божий», и в Гал. III. 26: «...все вы сыны Божии по вере, во Христе Иисусе». Не по вере во Христа, а сыны Божии во Христе. Что касается понятия Духа, то я старался показать, что в ст. 30-36 оно стоит за понятием истины. Не будем умножать примеры. Концепция спасения как усыновления была особенно дорога Иоанну. Мы с ней встретились уже в Прологе, нашли ее в беседе с Никодимом и связали ее с поклонением Богу как Отцу в беседе с Самарянкой. Поскольку в понятии усыновления непременно мыслится и усыновление Отцу, можно сказать, что и на протяжении нашего отрывка, одного из самых замечательных в Ин., оправдывается усмотренный нами закон литературной композиции Ин. VIII: от Сына к Отцу.

Это ударение на Отце, наблюдавшееся на протяжении всей первой части гл. VIII, было необходимо как предусловие ее второй части (ср. ст. 37-59), которая вся стоит под знаком противоположения двух отцов. Один — это Бог как Отец Иисуса. А другой? Ударение на семени Авраама в ст. 32 и снова в ст. 37 как будто позволяло бы думать, что второй отец есть Авраам как отец иудеев. Иудеи действительно на этом отцовстве настаивали. Мало того, что — по плоти — они семья Авраамово (ст. 33-37), они прямо называют Авраама своим отцом (ст. 39, ср. ст. 56). Но Авраам — не отец иудеев. Покушаясь на жизни Иисуса иудеи делают то, чего Авраам не делал (ср. ст. 37, 39-40). Но вопрос о втором отце поставлен в противоположение ст. 38 со всею силою. Стих этот дошел до нас во многих разночтениях, ищущих большей ясности введением личного местоимения *μου* (моего) и *υμῶν* (вашего). За исключением их, ст. 38 звучит так: «Что я видел у Отца, то говорю; и вы — что слышали у Отца, то делаете». Построение этого стиха — глубоко продуманное: «что я видел» есть перевод перфектной формы *ἃ ἐγὼ ἑώρακα*, которой противостоит *ἃ ἤκούσατε* («что вы слышали») в аористе. То, что Иисус видел, Он видел у Отца или в единении с Отцом (предлог *παρά* с дательным падежом), и это изрекает, *λαλῶ*. То, что иудеи слышали, они слышали от Отца (тот же предлог *παρά* с родительным падежом), и это они делают. Отец Иисуса есть Бог. То знание, которым Иисус обладает (*perfectum ἑώρακα*), принадлежит Ему в единении с Отцом (*παρά τῷ πατρί*), его Он и изрекает в своем учении (*λαλῶ*). Этому откровению об Иисусе противопоставляется то, что делают иудеи, полагаясь на однажды слышанное (аорист *ἤκούσατε*) от Отца. В ст. 40 названо имя Бога. В контексте только Он и может быть Отцом Иисуса, но кто отец иудеев, все еще не сказано. Читатель тщетно ждет прямого ответа. Иудеи настаивают на законном своем происхождении. У них с Иисусом — один Отец, Бог (ст. 39-40). Но именно это и отрицает Иисус. Ок снова говорит о своей связи с Отцом: «Если бы Бог был Отец ваш, вы любили бы Меня, ибо Я от Бога исшел и пришел» (ст. 42). Он обличал иудеев в восстании против Божественной истины, которую Иисус принес им от Отца (ст. 40, ср. еще 45). Он знает, что и речи Его они не принимают, потому что не могут слышать Его слова (ст. 43). Того самого слова, пребывания в котором есть признак истинного ученика (ст. VIII. 31, а также ст. 37). Отсюда вывод: они не от Бога (ст. 47). Бог не их Отец (ср. ст. 42).

**VIII. 44. Дьявол — отец иудеев.** Положительный ответ на вопрос дается в ст. 44. С толкованием его сопряжены очень большие трудности. Чтобы не запутаться в подробностях, мы сначала его прочтем в новом русском переводе, а затем остановимся на частностях: «Вы — от отца вашего, дьявола, и хотите делать похоти отца вашего. Он человекоубийца был от начала и в истине не стоял, потому что нет истины в нем. Когда кто говорит ложь, говорит то, что ему свойственно, оттого что и отец его — лжец». Первая подробность, на котором останавливается читатель, заключается в начальных словах нашего стиха: ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστέ. Буквально это могло бы значить: вы — от отца дьявола. Эта неожиданная мысль могла бы получить подкрепление и в последних словах: «<ὅτι> ψεύστης ἐστὶν καὶ ὁ πατήρ αὐτοῦ». При наличии двух именительных падежей, одного без члена, другого с членом, последнее толкуется как подлежащее, первое — как сказуемое. Синтаксически точный перевод был бы: «<ибо> и отец его <то есть дьявол> — лжец». Но он вводил бы, как и начало стиха, представление об отце дьявола, для которого нет места в христианском богословии. Некоторые толкователи<sup>52</sup>, не видя другого выхода, допускали здесь порчу текста и отказывались от его исправления. Нужно сказать, однако, что объективными данными этот выход не оправдывается. Выход был бы достигнут, если бы родительный падеж τοῦ διαβόλου был понимаем как приложение к τοῦ πατρὸς. В новом переводе эта мысль подчеркнута запятой после πατρὸς в начале стиха и восполнением подразумеваемого в подлиннике личного местоимения ὑμῖν («вашего»). Но этого мало, конец стиха еще труднее. Но некоторые латинские тексты имеют на месте нашего δὲ αὐν относительное местоимение qui, которое можно понимать как перевод греческого δὲ ἄν. Если бы в первоначальном тексте стояло ὅς αὐν, которое при недостаточно внимательной переписке могло измениться в ὅταν, русский перевод звучал бы: «если кто» или «когда кто». Но, может быть, еще проще было бы подразумевать при δὲ αὐν λαλή подлежащее τίς («кто» в смысле «некто») и понимать последнее αὐτοῦ как ссылку на это τίς. Этот выход избавил бы нас от исправления текста, которое, при отсутствии объективных данных, всегда является проблематичным.

На вопрос о том, кто есть отец иудеев, Господь дает в ст. 44 исчерпывающий ответ. Отец иудеев есть дьявол. Слово ὁ διάβολος (с членом) должно быть понимаемо здесь в собственном смысле. В VI. 70 Господь употребил его об Иуде. И в этом случае оно не имело при себе члена. Иуда не отождествляется с дьяволом. Он делает дело дьявола. Различие Иуды и дьявола вытекает со всей ясностью из XIII. 2: дьявол (τοῦ διαβόλου) уже заронил в сердце Иуды Симонова Искарота намерение «предать Его». В VIII. 44 дьявол есть отец иудеев и как таковой противопоставляется Богу. Противоположение Иисуса и мира, с которым мы встретились в гл. VII и начале гл. VIII, раскрывается здесь во всей его метафизической глубине как противоположение Бога и дьявола.

Как дети дьявола, иудеи хотят делать его похоти. Таковым является и покушение на жизнь Иисуса, поскольку дьявол был «човекоубийца от начала». Если Бог есть начало жизни и творец и промыслитель, то дьявол есть виновник смерти. И другое, дьявол чужд истине<sup>53</sup>. Великая ложь (мысль Иисуса, несомненно, об иудеях) есть дело дьявола как отца иудеев. Как начало лжи, дьявол здесь противопоставляется Иисусу, который в нашем контексте является глашатаем истины (ср. ст. 40-45). Он, несомненно, противопоставляется и Святому Духу как Ипостасному носителю истины. Я в свое время старался показать, что в ст. 30-36 за учением об освобождении истиной стоит мысль о действовании Святого Духа.

В ст. 44 контраст Иисуса и мира получает свое догматическое выражение как контраст Бога и дьявола. С одной стороны Бог — жизнь, истина. С другой стороны дьявол — убийство, ложь.

Многие толкователи готовы видеть в противополжении ст. 44 выражение онтологического дуализма, борьбы в космическом плане, начала добра и начала зла. В пользу этого понимания, по-видимому, можно было бы привести и другое противополжение: Иисус — свет миру, а обступает Его тьма (ст. 12). С этими мыслями мы встречаемся у толкователей, которые усматривают на Ин. влияние гностицизма. Но дуализм Иоанна не есть дуализм онтологический. Бог победит диавола или, в плоскости сотериологической, как мы читаем в этой же гл. VIII, Сын освободит раба (ст. 36).

В указании VIII. 44 на диавола как на отца иудеев беседа гл. VIII достигает своей кульминационной точки, но на этой точке она не кончается. Восстание иудеев на Иисуса как глашатая истины — во всем богословском значении этого слова — только тем и объясняется, что они не от Бога (ст. 45-47). В ответ на обвинения иудеев, что Иисус — самарянин (надо думать, в общем смысле еретик) и что в нем бес, Иисус объясняет свои действия почитанием Отца, которое есть взаимное взыскание Славы Отцом и Сыном (ст. 48-49, ср. также ст. 54). Тем самым такое построение ранних частей беседы, неизменно кончавшихся исповеданием Отца и отношением к Нему Сына, соблюдается и здесь (ср. также ст. 54). Слова Иисуса «если кто мое слово соблюдет, не увидит смерти вовек» (ст. 51; ср. 53) вызывает новый выпад со стороны иудеев и новую ссылку на Авраама, под знаком которой протекает заключительная часть беседы. Авраам и пророки умерли. «Неужели Ты больше отца нашего Авраама?» (ст. 52-53). Подобный же вопрос и выраженный теми же точно словами звучит в беседе Иисуса с Самарянкой (ср. IV. 12). И так же, как и там, совопросник Христов подразумевает один ответ, а христианский читатель — другой. Да, Иисус — больше Авраама. На вопрос иудеев «кем ты себя делаешь?» (ст. 53) Иисус отвечает новой ссылкой на Отца: в отличие от иудеев, «Он знает Отца и соблюдает Его слово» (ст. 55). На устах Иисуса снова имя Авраама. Толкователи расходятся в понимании ст. 56 в смысле опыта Авраама, относящегося к историческому прошлому<sup>54</sup>, или чаемого в будущем. Ясно одно — Авраам видел день Иисуса и возрадовался (ст. 56). Это самосвидетельство Иисуса вызывает возмущение иудеев (ст. 57), они делают новую неудачную попытку убить Иисуса (ст. 59)<sup>55</sup>. Но учение Иисуса в гл. VIII кончается торжественными словами ст. 58: «...истинно, истинно говорю, прежде, чем Авраам был, Я есмь». То же ἐγὼ εἰμί, с которым мы встретились в ст. 24, 28 и в том же его значении. Господь заключает беседу торжественным свидетельством не только о своем пред существованием, но и о предсуществовании в Божественном достоинстве.

Законченный анализ гл. VIII требует несколько замечаний. Первое: через всю беседу проходит образ Авраама, сначала в притязании иудеев на достоинство его сынов, затем в ссылках на него Иисуса, который при этом неизменно возвышается над Авраамом. Пример Авраама должен быть так же убедителен для иудеев, как и ссылка на закон в гл. VII и начале гл. VIII. Но в построении Ин. образ Авраама органически так же мало связан с архитектурой целого, как и в Послании к галатам, где из учения о спасении как усыновлении Богу во Христе силою Святого Духа апостол Павел делает вывод о наследовании верных Аврааму (Гал. III). После того как было отведено притязание иудеев на происхождение от Авраама, в раскрытом богословии Иоанна, строго говоря, уже не оставалось места для Авраама. Его повторное возвращение на протяжении гл. VIII должно быть понимаемо как отзвук полемики между иудеями и христианами.

Остается в силе осмысление конфликта между иудеями и Иисусом как противополжение Бога, Отца Иисусова, — и диавола, отца иудеев. Вскрытие последних, метафизических, глубин конфликта выражено и в альтернативе, обращенной к человеческой воле: или с Богом, или с диаволом, в зависимости от послушания или непослушания слову Иисуса. Послушные — ученики, непослушные — враги. Третьей возможности нет.

Но слово Иисуса восходит к Отцу. Мы помним, что в построении гл. VIII каждая из тем кончалась возвращением к Отцу. Тем самым Иоанновский теоцентризм, который мы наблюдали в ранних главах Ин., остается в полной силе и теперь.

Но воля Божия исполняется или нарушается людьми здесь, на земле. Следующие две главы, IX-X, внутренне тесно связанные, но неотделимые от гл. VIII, ставят нас перед преломлением конфликта гл. VII и VIII в плоскости человеческих отношений.

**Главы IX и X.** Единство гл. IX и X определяется ссылкой иудеев гл. X. 21 на знамение, совершенное Иисусом в начале гл. IX. Знамение это, исцеление слепорожденного, составляет предмет обсуждения в гл. IX, из которого вытекает и учение гл. X. Надо вспомнить в построении Евангелия место наших двух глав — после гл. VII и VIII, изображающих конфликт между Иисусом и миром, между Богом и диаволом. Этот конфликт предполагается известным читателю Евангелия, приступающему к гл. IX.

**IX. 1-7.** Орывок открывается исцелением слепорожденного (IX. 1-7). Слово «знамение» в этой связи (ср., однако, ст. 16) евангелист не употребляет, но, как другие знамения, исцелением слепорожденного выражается высшая духовная истина. Читателю это ясно с первых же слов. На вопрос учеников: «...кто согрешил, он или родители его, что слепым родился?» (ст. 2)<sup>56</sup> — Иисус отводит и ту, и другую возможность. Человек родился слепым «для того, чтобы явлены были дела Божии на нем» (ст. 3). Эта цель и сообщает чуду высший смысл знамения. Но время для его совершения ограничено приближающимся наступлением ночи: «Нам надо делать дела Пославшего Меня, доколе есть день. Приходит ночь, когда никто не может делать» (ср. ст. 4). Ожидание ночи связано с представлением о Христе как свете миру (ср. VIII. 12): Христос — свет миру, пока Он в мире (ст. 5). К деланию в последние часы кончающегося дня привлекаются и ученики: лучшие рукописи имеют в ст. 4 не: «Мне должно делать» (синодальный перевод), а «Нам надо делать».

Следует описание чуда (ст. 6-7). Исцеление слепца имеет место после того, как он, по слову Иисуса, помазавшего его глаза, умылся в Силоамском водоеме. Нашего внимания требует толкование имени Силоам, «что значит в переводе: Посланный» (ст. 7). После повторного указания на посланничество Отцом Сына — «Посланный» в форме страдательного причастия может относиться только ко Христу.

В этом толковании, рассказ об исцелении слепого снова ставит перед нами тему о воде. Слепому исцелила не вода Силоамская, а Тот, Кто велел ему умыться в этой воде. Как вода Овчей купели, так и вода Силоама были связаны с жизнью иудеев под сенью Закона. Но Иисус принес людям то, чего не мог дать Закон. Толкование имени подтверждает эту мысль. Воде, в ветхозаветном смысле, Иисус полагает конец и в Овчей купели, и в Силоамской. Это соображение относится к воде Закона. Ей пришел конец. Она уступила место Тому, Кого послал Бог.

**IX. 8-23.** Но евангелист на этих наблюдениях не задерживается. Построение гл. IX, начиная со ст. 8, представляет собою ряд диалогов вокруг общей темы исцеления слепорожденного. Сначала (ст. 8-12) соседи и знавшие его как нищего обмениваются мыслями между собой и в конце концов спрашивают его, он ли этот нищий или кто другой. Его ответ есть утверждение тождества, заключающее обстоятельный рассказ о совершении чуда.

Тогда ведут его к фарисеям. Надо думать, как знатокам Закона. Фарисеи видят в исцелении нарушение Закона. Исцеление слепорожденного, как и исцеление больного у

Овчей купели, было совершено в субботу. Как было в свое время сказано, раввинистическое толкование Закона допускало лечение в субботу только тех болезней, которые грозили неотвратимой смертью. Исцеленный повторяет и фарисеям свой рассказ об исцелении. Среди фарисеев раздаются голоса против Иисуса: «Не от Бога этот человек, потому что субботы не соблюдает» (ст. 16а). Но другие отказываются признать Его грешником. Собрание раскалывается (ср. ст. 16b). Снова привлеченный к ответу, исцеленный исповедует свое исцеление пророком (ст. 17). Это окончательно подрывает доверие иудеев к слепцу. Они обращаются к родителям исцеленного (ст. 18). Те признают его своим сыном, родившимся слепым, но, принимая во внимание его зрелый возраст (ст. 21, ср. ст. 23), отказываются отвечать на вопрос, каким образом он прозрел (ст. 19-21). Евангелист поясняет (ст. 22): «Это сказали родители его оттого, что боялись иудеев, ибо иудеи уже согласились между собою: если кто исповедует Его Христом, да будет отлучен от синагоги».

**IX. 24-34.** Снова привлекается исцеленный. Куда? Не сказано; очевидно, к тем же фарисеям, которые и дают свою оценку. В свете раввинистических параллелей «Воздай славу Богу» (ст. 24) есть призыв к подробному исповеданию. Но исцеленный становится открыто на сторону своего исцелителя. Он отказывается признать Его грешником и не хочет повторять, в который раз уже, рассказ о своем исцелении. Он удивлен незнанием фарисеев, знатоков и ревнителей закона, происхождения Иисуса: «А Он открыл мне глаза». Он знает зато, что Бог слушает не грешников, а «того, кто боится Бога и волю Его творит». «Если бы Он не был от Бога, не мог бы творить ничего». На это исповедание фарисеи (ср. ст. 24 и 13 сл.) отвечают изгнанием исцеленного. Размышление евангелиста в ст. 23 не позволяет читателю Евангелия понять это изгнание иначе, как отлучение от синагоги.

**IX. 35-38.** Но в ст. 35 Сам Иисус находит исцеленного и спрашивает его, верит ли он в Сына Человеческого<sup>57</sup>. С этим мессианским титулом мы уже встречались начиная с беседы Господа с Нафанаилом. Мы видели, что употребляется он и в Иоанновском, и в синоптическом предании по преимуществу тогда, когда речь идет о Страстях Христовых и о Его Славе. При этом не подлежит сомнению, что оба титула — «Сын Божий» и «Сын Человеческий» — должны быть понимаемы как синонимы. Это вытекает из таких мест, как Мф. XVI. 27: Сын Человеческий (буквально: Сын Человека, *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* — родительный падеж!) придет во Славе Отца Своего. Отец Сына Человеческого — не человек, а Бог. Можно сказать, что Сын Человеческий есть Сын Божий, воспринявший человеческое естество. Титул «Сын Человеческий» богаче, чем «Сын Божий». Это тот же Сын Божий, ставший человеком.

Призванный к исповеданию своей веры, исцеленный отвечает недоумением. Но Господь ему открывается, и слепец исповедует свою веру и воздает Ему поклонение. Как уже было отмечено, в новогреческом языке глагол *προσκυνέω* совершенно выцвел и употребляется в повседневной жизни без всякого разбора. В классическом языке он выражал религиозное поклонение. Такое значение он имеет и в устах исцеленного слепца. Евангелист Иоанн понимает его поклонение как поклонение Сыну Божию, воспринявшему человеческое естество. Это понимание ставит нас снова перед контрастом: с одной стороны — закосневшие в своей неверии фарисеи, с другой стороны — Иисус, Сын Человеческий, Его ученики (ст. 2, ср. VII. 3) и присоединившийся к ним слепец. Мы видели, что в контексте гл. IX изгнание слепца фарисеями (ст. 34) нельзя понимать иначе, как отлучение его от синагоги. Отлученный от синагоги, он примыкает к союзу Иисуса и учеников. Хотя термин «Церковь» в Ин. и не употребляется, но не может быть сомнения в том, что в их лице синагога противопоставляется Церкви. Борьба Бога с диаволом в плане космическом отвечает в плане человеческих отношений борьбе Церкви и синагоги.

**IX. 39-41.** Слова Иисуса, которыми кончается гл. IX, вскрывают символический смысл исцеления слепца. Слепота телесная есть образ слепоты духовной, и суд, который совершается служением Иисуса, есть разделение: «На суд пришел Я в мир сей, чтобы невидящие видели, а видящие стали слепы» (ст. 39). Это относится к слепоте фарисеев. Как бы они ни отрицали свою слепоту, они не только слепы, но слепота их вольная и грех их пребывает (ст. 40-41). На этом в нашем разделении на главы кончается гл. IX и новая глава X начинается с притчи о Дворе Овчем. Никакого указания на перемену обстановки и на присутствие новых слушателей<sup>58</sup> евангелист не дает. И потому мы имеем все основания считать, что к тем же фарисеям обращена и притча о Дворе Овчем. Но прежде, чем к ней перейти, мы должны остановиться на некоторой подробности гл. IX, которая в предложенном анализе была оставлена без внимания.

**Тема греха.** Внимательный читатель не может не заметить, что в гл. IX постоянно ставится и тотчас же снимается тема греха. В первый раз ее ставят ученики, и притом не только о самом слепце, но и о его родителях (ср. ст. 2). Господь ее отводит и для слепца, и для родителей (ср. ст. 3): «Ни он не согрешил, ни родители его». Эти слова вовсе не утверждают безгрешность слепца и его родителей. Они говорят только то, что несчастье слепца не должно быть понимаемо как наказание за грех. Вопрос о грехе — в этом случае уже не слепца, а Иисуса — снова ставится фарисеями в ст. 16а: нарушитель субботы не может быть от Бога. «Другие говорили: как может человек грешный творить такие знамения?» (ст. 16b). Когда исцеленного призывают вторично, у него хотят вынудить признание Иисуса грешником. Этого исцеленный знать не может; что он знает — это полученное им исцеление (ст. 24-25). Знает он и то, что «грешников Бог не слушает» (ст. 1-31). Его слова в защиту Иисуса приводят к тому, что его выгоняют вон, как мы видели, из синагоги. При этом ему говорят: «...в грехах ты весь родился, и ты учишь нас?» (ст. 34). Этого подбора текстов достаточно для утверждения, что тема греха проходит через весь наш отрывок. Речь идет о грехе Безгрешного — Его защищает исцеленный — и о грехе слепца, грехе, о котором отказывается говорить Господь. Обвинители — фарисеи. Противник и обращает возводимое им обвинение, которое, как и всякое ложное обвинение, падает своею тяжестью на обвинителя. Фарисеи повинны в вольной духовной слепоте. И это их грех (ср. ст. 40). И наш отрывок кончается приговором, который изрекает Сам Господь: «Грех ваш пребывает» (ст. 41).

Мы только что видели, что конфликт Бога и диавола преломляется в евангельской истории как противостояние синагоги и Церкви. Но евангелист не ограничивается простым констатированием фактов. Предложенный только что разбор текста гл. IX, сосредоточенный на теме о грехе, получил свое завершение в том приговоре, который Господь произносит над фарисеями. Церкви противостоит синагога как некая враждебная сила, осужденная Христом.

**X. 1-21.** Притча о Дворе Овчем (ст. 1-18) следует за обличением фарисеев. Это обличение слышится в ее первых же словах (ст. 1) и звучит снова и снова в дальнейшем (ср. ст. 5, 8, 12-13). Образ пастыря и овец имеет ветхозаветные корни (в частности, у Иезекииля, гл. XXXIV), но Господь его прилагает к Себе и к тому, что Он видит вокруг Себя. Притча как таковая кончается ст. 5. Но обогащается в самом толковании дополнительными чертами, которые в свою очередь требуют объяснения. Притча эта выражает характерные особенности Ин. и как таковая была уже предметом нашего внимания в предпосланном комментарии Введению. Она представляет собою вызов всякому рационалистическому толкованию Ин. Прилагая эту притчу к Себе, Господь в одно и то же время отождествляет Себя, в приточном образе, и с дверью (ст. 7-9), и с пастырем, который этой дверью входит (ст. 11 и 14). Современные толкователи<sup>59</sup> нашли в этой притче отзвук и политических движений, потрясавших жизнь иудейского народа в I веке по Р. Х., в частности и в



особенности движения зилотов, иудейских националистов, которые для осуществления своих целей прибегали к беспощадному террору. По-гречески они назывались λησται — «разбойники». Это слово встречается и в нашей притче (ср. ст. 1 и 8), и в повествовании о Страстях, где этим именем назван Варавва (ср. XVIII. 40). Они не дверью проникают во Двор Овчий, а влезает иным путем, как воры и разбойники (ст. 1). В ст. 12 и 13 к этим отрицательным образам прибавляется и образ наемника. «Вор приходит только для того, чтобы украсть, убить и погубить» (ст. 10). Но и наемник знает только свою пользу. Он не заботится об овцах. Его обязанности определены договором. Овцы для него чужие. Если «разбойники» допускают сближение с зилотами, то не надо ли разуместь под наемниками фарисеев и книжников, подводивших религиозную жизнь народа под точные формы договора, а потому и оправдывавших, со стороны Христа, то беспощадное обличение, которое сохранено для нас синоптиками? Это обличение слышится и в нашей притче, и ее толковании. Толкование вызывается неразумением слушателей (ср. ст. 5 и сл.). В сознании читателя эта неспособность иудеев понять учение усугубляет их вину. В этом понимании притча о Дворе Овчем является естественным продолжением приговора IX. 41.

Но ударение на притче — не отрицательное, а положительное. Ударение — на Пастыре. В отличие от вора и разбойника, Он входит во Двор дверью (ср. ст. 1-2). В отличие от наемника, убегающего от опасности, Он полагает за овец Свою душу (ср. ст. 11-15). На пути спасения овцы выходят дверью. Пастырь-дверь ведет их этим путем. Овцы знают Его голос и идут за Ним (ст. 3-5). Чрез Него они выходят на спасительные пажити (ст. 9). В обязанность толкователя не входит изъяснение каждой подробности приточного образа, будь то образ привратника в ст. 3 или образ волка в ст. 12. Толкователю важно целое. Он может осторожно спросить себя, не является ли образ двери ссылкой на Ветхий Завет, чаявший пришествия Мессии. Пастырь, входящий дверью, был бы символом исполнения Ветхого Завета в явлении Христа. Но настаивать на этих подробностях мы не должны. Как сказано, важно целое. Целое есть учение о Церкви. В Ин. образ стада овец, вокруг окормляющего их Пастыря, относится к Церкви, которая в контексте Ин. противопоставляется осужденной Христом синагоге.

Но Пастырь не только ведет овец по путям спасения. Как Пастырь добрый (ὁ ποιὴν ὁ καλός), Он полагает<sup>60</sup> за овец свою душу (ст. 11, 15, 17). Служение Пастыря Доброго получает свое завершение в Его жертвенной смерти за овец. В Православной Церкви притча о Дворе Овчем и ее толкование читается за богослужениями в дни, посвященные памяти святителей. В Римско-Католической Церкви единый Пастырь единого стада (ст. 16) есть Папа. Надо помнить, однако, что в контексте Ин. образ Пастыря Доброго относится ко Христу и только ко Христу. В развитии евангельской истории слова о жизни и смерти Пастыря напоминают о близости Страстей. В жертвенной смерти Доброго Пастыря получает выражение любовь к Нему Отца (ст. 17). А поскольку жертва Пастыря есть жертва заместительная — Пастырь умирает за овец, — и приносит Он ее добровольно (ср. ст. 18), поэтому и она есть выражение любви — Пастыря к стаду. Но единение любви есть и единение познания. «Я — Пастырь Добрый, и знаю Моих, и знают Меня Мои. Как знает Меня Отец, знаю и Я Отца; и душу Мою полагаю за овец» (ст. 14-15). Во всех четырех случаях русского перевода глаголом знать передается греческий глагол γινώσκω. Выше было сказано, что в библейском словоупотреблении познание, особенно тогда, когда оно выражено глаголом γινώσκω, предполагает единение познающего субъекта и познаваемого объекта, погружение субъекта в объект. В этом смысле познание допускает сопоставление с верой. Недаром, по слову апостола Павла (Гал. V. 6), «вера действует любовью»: получает свое выражение в любви. Выше было предложено понимать познание как веру, переведенную на язык понятий и исповедуемую словом. При этом взаимное познание Пастыря и овец мыслится как отображение (ср. союз

καθώς — «как» в ст. 15) взаимного познания Пастыря и Отца (ср. ст. 14-15). Жертвенное служение Пастыря осуществляется в священном кругу любви, которая есть и круг познания. В этом священном кругу овчье стадо приобщается к истокам Божественной жизни. Недаром и власть положить свою душу, и власть снова принять ее Добрый Пастырь получил как заповедь, от Отца (ст. 18).

Учение о Церкви восполняется здесь новыми существенными чертами. Священный круг познания и любви вокруг Доброго Пастыря, пребывающего в единении с Отцом, есть круг Церкви.

Последняя цель Пастыря Доброго есть расширение этого круга (ст. 16). Доселе речь была только об Израиле. Это вытекает и из контекста: обличение фарисеев, и из иудейских ассоциаций, и из того, что об обращении язычников еще не было речи. И все-таки у Доброго Пастыря есть овцы и «не сего двора» (ст. 16). И на них должно распространиться то, что было сказано в притче о Его овцах. Он должен привести и их, и они услышат Его голос. «И будет одно стадо, один Пастырь». Эти слова могут иметь только один смысл: обращение язычников. Иоанновские тексты будут ставить нас снова и снова перед этой последней целью. Путь к этой цели идет чрез Страсти. Но сама эта цель есть, всемирная полнота Церкви.

Эта полнота будет достигнута искупительным подвигом Пастыря-Сына. Но, говоря о Своей смерти, Господь говорит и о победе над смертью. От Отца Он получил не только власть положить свою душу, но и власть снова принять ее. Устремляя взор в будущее, Господь видит перед Собой и Страсти, и Славу. В плане Ин. это указание надо понимать не только как новое напоминание о близости Прославления, но и как дальнейший шаг к его осмыслению.

**Х. 19-39.** Слова Христовы вызывают новый раскол среди иудеев. Одни готовы признать Его бесноватым. Другие склоняются перед исцелением слепорожденного (ср. ст. 19-21).

Евангелист поясняет, что дело было зимою, на Праздник Обновления, когда и происходит новая встреча Иисуса с иудеями (ср. ст. 22-23). На настоятельный вопрос иудеев: «...если Ты Христос, скажи нам открыто» — Иисус отвечает ссылкой на дела, которые Он творит во имя Отца. Если они не верят, это потому, что они не из Его овец (ст. 24-26, а также 37-38). Его овцы — это те, которых дал Ему Отец. Мы узнаем мысль гл. VI об Отце, привлекающем учеников к Сыну (ср. VI. 44, 65). Они идут за Иисусом, который и дает им жизнь вечную, и из Его рук никто не может их похитить, потому что Ему дал их Отец. «Я и Отец — одно» (ст. 27-30)<sup>61</sup>. В ст. 38 эта последняя мысль выражена так: «...и во Мне Отец, и Я в Отце», Накануне Страстей мысль о единении Отца и Сына провозглашена с такой ясностью, с какой она не была еще провозглашаема в Иоанновских речах.

На свидетельство Иисуса об отношении Его к Отцу иудеи отвечают новой попыткой побить Его камнями. Они усматривают хулу в усвоении Им Богосыновнего достоинства. Иисус отводит это обвинение ссылкой на Закон, точнее на Псалом LXXXI (ст. 6), где люди называются богами. Тем более оправдано именование Сыном Божиим Того, «Кого Отец освятил и послал в мир» (ср. ст. 34-36).

Выше было сказано, что гл. IX и X., представляющие собою одно целое, связаны и с гл. VII-VIII, отмеченными, как мы видели, тою же печатью внутреннего единства. Конфликт между Иисусом и миром, составляющий существенное содержание глав VII и VIII, понимается в гл. VIII как конфликт между Богом и дьяволом. Иначе говоря, раскрывается в своих последних метафизических глубинах. В гл. IX и X мы являемся свидетелями

преломления этого конфликта в области человеческих отношений. Конфликт заостряется, как конфликт Церкви и синагоги, осужденной Христом. Синагога противостоит Церкви, как некая лжецерковь. Это противостояние получает свой полный смысл в преддверии Страстей. Додд в нем видит совершающийся суд.

**Х. 40-42.** Но в привычном разделении на главы гл. Х не кончается на ст. 39. За ним следуют еще три стиха (40, 41, 42), которые в современных переводах и критических изданиях текста часто отделяются пропуском строки от ст. 39 и, наоборот, соединяются с гл. XI без всякого пропуска. Это деление нельзя признать удачным. Конечно, ст. 40 связан с предшествующим ему ст. 39. В ст. 39 Иисус уклоняется от попытки иудеев наложить на Него руку (ср. глагол ἐξήλθεν), в ст. 40 Он идет дальше (ср. ἀπῆλθεν, продолжающий ἐξήλθεν ст. 39), в Заиорданскую страну. Но и только. К исцелению слепорожденного, которое связывает гл. IX и X в единое целое, удаление Иисуса в Заиорданскую страну ближайшего отношения не имеет. Единство гл. IX и X кончается на Х. 39. Еще меньше связаны ст. 40-42 с последующим повествованием о Воскрешении Лазаря (гл. XI).

С другой стороны, как уже было отмечено, отрывок Х. 40-42 возвращает читателя к I. 28 и ст. 40 почти буквально его повторяет. Повторение это относится к фразе I. 28: πέραν τοῦ Ἰορδάνου, οπου ἦν ὁ Ἰωάννης βαπτίζων («по ту сторону Иордана, где Иоанн крестил»), и не ослабляется тем, что к тексту гл. I прибавлено в гл. Х εἰς τὸν τόπον (на то место) и τὸ πρότον или τὸ πρότερον<sup>62</sup> («прежде»). В историческом повествовании τὸ πρότον (или τὸ πρότερον) было неизбежно. В какой-то мере это касается и εἰς τὸν τόπον, не говоря уже о том, что с этими словами связана и критическая проблема<sup>63</sup>. Повторение I. 28 в Х. 40 имеет аналогию в Новом Завете. Напомню одну, самую важную: в Мф. IV стих 23 почти буквально повторяется в гл. IX. 35. Речь идет об учении и чудесах исцеления Иисусом. Повторение в гл. IX сказанного в гл. IV позволяет видеть в повторяющихся словах краткое обозрение содержания, заключенного между этими вехами отрывка. И в самом деле он начинается с Нагорной Проповеди (Мф., гл. V-VII), с которой соединены в гл. VIII и IX повествовательные части, посвященные по преимуществу чудесам Христовым. Таким же указанием могут быть и совпадающие фразы Ин. I. 28 и Х. 40. И то, и другое касается служения Иоанна Крестителя, того служения, которое, в согласии с Иоанновским текстом I Ин. V. бив свете святоотеческих параллелей, мы сочли себя вправе обозначить как свидетельство водою. Ин. I. 28 его вводит, Ин. Х. 40-42 его заключает. В предположенном выше параллельном делении Ин. выделенный этими вехами отрывок составляет первую часть Евангелия с заглавием «Водою». При этом понимании отрывок Ин. Х. 40-42 только внешне не связан с ближайшим контекстом. В плане Евангелия он возвращает читателя к самому началу (I. 28), и задача его показать, что служению Иоанна пришел конец. Служение его было служением Предтечи. Пришедшие к Иисусу в Заиорданскую страну знали, что Иоанн не совершал никаких знамений, «но все, что сказал Иоанн о Нем, было истинно» (ст. 41). Иоанн свидетельствовал об Иисусе и приводил к Нему. «И многие уверовали в Него там» (ср. ст. 42).

**Гл. XI.** Свидетельство водою, или, что то же, свидетельство Иоанново, должно теперь уступить место свидетельству крови. Евангелист к нему и переходит в повествовании о Воскрешении Лазаря (гл. XI). Предложенное выше толкование Х. 40-42 обязывает нас к пониманию гл. XI как начала второй части Евангелия, с заглавием «Кровию». Как было указано в предпосланном толкованию Введения, вторая часть Евангелия в этом параллельном делении обнимала бы отрывок XI. 1-XX. 18.

Но, как тоже было сказано, параллельное деление не исключает и того, с которого я начал, стараясь понять отрывок II. 23—XII. 50 как служение Иисуса в свете дня, а отрывок XIII. 1—XX. 18 как ночь восхождения Сына к Отцу. При этом понимании главы XI и XII

относились бы еще к первой части. В XI. 9. 10 сказано прямо, что ночь еще не наступила. В XII. 35-36 Господь Сам призывает народ, точнее, людей из толпы (*ὄχλος*), ходить в свете: «...еще малое время свет между вами» (ст. 35). Тьма сгущается, она наступит скоро, но еще не наступила. В гл. XIII, когда Иуда ушел с Вечери, «была ночь» (XIII. 30). В этом делении по признаку света и тьмы, дня и ночи наступление ночи надо мыслить с гл. XIII.

**Историческая проблема.** Но и в этом случае гл. XI и XII, наполненные ожиданием Страстей, составляют переход к повествованию о Страстях в собственном смысле.

С толкованием Воскрешения Лазаря связаны очень большие трудности. Выше было сказано, что воспроизведение истории не было последней целью евангелиста, но что в то же время он сообщал только те факты, относительно которых у него не было сомнения в том, что они действительно имели место. Это касается в полной мере и Воскрешения Лазаря.

Иоанновское повествование о Воскрешении Лазаря не имеет параллели в синоптическом предании<sup>64</sup>. Между тем, как чудо оно не знает равного в Евангелии. Мало того что речь идет о воскрешении разлагающегося мертвеца, уже четыре дня лежащего в могиле, воскрешение Лазаря повлияло и на течение истории. Для враждебных Иисусу иудейских начальников оно было тем последним толчком, который заставил их принять решение устранить Иисуса (ср. XI. 46-57). Молчание синоптиков представлялось бы тем более удивительным, что и синоптическая история построена *sub specie* Страстей. Это касается не только Луки, который посвящает добрую половину своей истории (ср. IX. 51-XIX. 28) последнему пути Иисуса из Галилеи в Иерусалим, который есть путь на Страсти. Сам Матфей, дававший в систематическом обзоре не только учение, но и факты евангельской истории, по мере приближения к Страстям все больше и больше отступает от системы. И потому неизбежно возникает вопрос: чем объясняется их молчание о Лазаре, если их интерес к Страстям был интерес исторический, а в Иоанновском повествовании Воскрешение Лазаря было тем последним толчком, который привел к Страстям? Вопрос этот заслуживает самого полного внимания. Но толковать надо предостерегаясь против всяких преувеличений в том или другом направлении.

Конечно, чудеса воскрешения значительнее и больше всех других чудес. Но если еще и можно в каком-то смысле перетолковать чудо воскрешения дочери Иаировой (ср. «дитя не умерло, но спит», Мк. V. 39 и парал.), то остается в евангельской истории, кроме Воскрешения Лазаря, не допускающее перетолкования воскрешение Наинского отрока (Лк. VII. 11-17). Он уже был мертв и несли его на погребение, когда процессию встретил Иисус.

Не надо преувеличивать и политическое значение чуда. Оно его имело. Однако покушения иудеев на жизнь Иисуса регистрируются евангелистом очень рано: начиная с исцеления Иисусом больного у Овчей купели (ср. V. 18). Все они имели место в Иерусалиме. И я, в связи с комментарием, неизбежно обращал на них внимание читателя. В XI. 46 сл. речь идет или о формальном заседании Синедриона или о частичном совещании его влиятельных членов. Как бы то ни было, предметом совещания было Воскрешение Лазаря, но вопрос, поставленный на совещании, гласил: «...что нам делать, потому что этот человек много творит знамений?» (ст. 47). Речь шла о знамениях вообще. К ним прибавилось Воскрешение Лазаря, как последний толчок или последняя капля. Если бы не было более ранних знамений, то и Воскрешение Лазаря могло бы остаться без решающего влияния на течение событий. Все эти наблюдения, если и не снимают трудности, связанной с Воскрешением Лазаря, то во всяком случае значительно ее уменьшают.

Но и этим еще не все сказано. Воскрешение Лазаря при всей исторической точности требовало, по мысли Иоанна, толкования не исторического, а духовного, в данном случае не только символического, но и типологического. Это толкование и дает евангелист.

В каком же смысле Воскрешение Лазаря должно быть понимаемо как символ или прообраз?

**XI. 1-16.** Повествование о Воскрешении Лазаря предваряется пространным введением, в котором идет речь о болезни Лазаря. Его сестра уведомляет о ней Господа. И на первое же известие Иисус ответил: «...болезнь эта не к смерти, но в Славу Божию, чтобы прославлен был Сын Божий чрез нее» (ст. 4). Он остается два дня на том месте, где Его застало известие (ст. 6). После того Он говорит ученикам о смерти Лазаря. Но слова Его «Лазарь, друг наш, уснул» (ст. 11) они понять не могут. Это все тот же метод недоразумения, который мы наблюдаем на всем протяжении Ин. Но и нечто большее. О дочери Иаировой Господь тоже сказал, по свидетельству всех трех синоптиков (ср. Мф. IX. 24; Мк. V. 29-30; Лк. VIII. 52-53), что она не умерла, но спит. Это значит, что пред Божественным всемогуществом и любовью смерть не есть непроходимая грань. Сон есть образ смерти. Но для Бога и смерть есть сон. Фома зовет учеников идти в Иерусалим вместе с Иисусом: «...идем и мы, чтобы умереть с Ним» (ст. 16), — не с Лазарем, конечно, а с Иисусом.

**XI. 17-40. Воскрешение Лазаря как символ.** Можно сказать, что весь отрывок стоит под знаком смерти: смерть Лазаря, смертельная опасность, грозящая Иисусу, готовность Фомы умереть вместе с Ним. И на этом фоне разворачивается учение о Воскресении и Жизни в диалоге Господа с Марфой. Он начинается с ее молчаливой просьбы: «Я и теперь знаю, что о чем бы Ты не попросил Бога, даст Тебе Бог» (ст. 22). Господь говорит ей: «Воскреснет брат твой» (ст. 23). Но это слово она не дерзает понять иначе как о грядущем Воскресении в последний день (ст. 24). Господь ей отвечает: «Я — воскресение и жизнь» (ст. 25) и говорит о Себе как начале жизни для верующего в Него: «Верующий в Меня не умрет вовек» (ст. 25-26). О Лазаре уже нет речи, и Марфа в ответ на вопрос Иисуса о вере в Него как начало жизни и воскресения, исповедует Его как Мессию. Исповедует с чрезвычайной силой. Пеліστευκα передано в новом русском переводе «уверовала и верю» (ст. 27), но прямого отношения к воскрешению Лазаря ее исповедание не имеет: «Ты Христос, Сын Бога, грядущий в мир». И однако Лазарь был тот, кто умер и был воскрешен Господом. Он оказывается символом будущего общего воскресения по вере в Иисуса. Слова Иисуса о смерти и Воскресении, сказанные Им перед воскрешением Лазаря, часто поражают сходством с тем, что Он еще говорил после исцеления больного у Овчей купели (гл. V) и в Капернаумской синагоге (гл. VI). Это совпадение позволяет нам понять Воскрешение Лазаря как символ, точнее говоря, как тот символический акт, который заключает предложенное Господом учение, подобно тому как исцелением сына царского слуги в Капернауме (ср. IV. 46-54) тоже символически заключается раннейшее учение. Мы видели, что символический акт в Ин. имеет значение или предварения учения, или его заключения. Такое заключающее значение имеет в Ин. и Воскрешение Лазаря в контексте Евангелия. Но этим значение Воскрешения Лазаря не ограничивается.

**Воскрешение Лазаря как прообраз.** Воскрешение Лазаря было явлением Славы. Это говорит Господь в самом начале повествования, при получении первого известия о болезни Лазаря (ср. ст. 4). Это Он повторяет и в момент совершения чуда, в ответ на робость Марфы перед зловонием разлагающегося тела (ср. ст. 39-40). В этой точке повествование о Воскрешении Лазаря требует сопоставления с рассказом об исцелении слепорожденного. И там Господь говорит о явлении дел Божиих (ср. XI. 3-4), совершение которых ограничено недолгими часами кончающегося дня. В повествовании о Воскрешении Лазаря, вместо дел Божиих, речь идет о Славе Божией (ср. XI. 4 и 40). И что

еще важнее, Слава Божия, противопоставляемая смерти, получает свое выражение в прославлении Сына Божия (ср. ст. 4). Догматически явление Славы Божией чрез прославление Сына Божия объясняет единение Отца и Сына, о котором Сын свидетельствует во всеуслышание в молитвенном обращении к Отцу у могилы Лазаря (ср. ст. 41-42). Но мы уже видели, что на всем протяжении Ин. Страсти Христовы толкуются как Его Слава (ср. VII. 39 и др.). Мы помним и то, что в жертвенной смерти Пастыря-Сына получает выражение любовь к Нему Отца (ср. X. 17). Указание на прославление Сына Божия неизбежно направляет мысль читателя к Страстям. Ожидаемая развязка оправдывается и течением событий. Как мы видели, весь вводный отрывок XI. 1-16 стоит под знаком смерти, причем сильно подчеркивается опасность, грозящая Иисусу в Иерусалиме (ср. ст. 7-9 и 16). Ее предвидят и ученики (ср. ст. 8-10 и 16). И прямым последствием Воскрешения Лазаря оказывается решение иудейских начальников убить Иисуса (ср. ст. 46-53). Иисус удаляется вместе с учениками «в страну близ пустыни, в город, называемый Ефраим» (ст. 54). Приближалась Пасха. В Иерусалиме наплыв паломников. И «первосвященники и фарисеи дали приказ, чтобы, если кто узнает, где Он, донес, дабы схватить Его» (ст. 57). Решение начальников убить Иисуса налицо. С ним считается и Сам Иисус.

Значение Воскрешения Лазаря не только в том, что оно символически выражает содержание Иоанновских речей на протяжении всей первой части Евангелия. Последние наши наблюдения показывают, что оно устремлено и в будущее и направляет внимание читателя к неизбежности Страстей. И касается это в равной мере богословского учения и фактов истории.

Но есть и нечто большее. Внимание читателя останавливается на подробностях описания погребения Лазаря. Его могила представляет собой пещеру, которую закрывает камень (ὁ λίθος, ст. 38). Когда камень взяли и Господь повелел Лазарю выйти, оказалось, что тело его связано «погребальными перевязями и лицо его было обернуто платом» (συνδαρίω, ср. ст. 44). В повествовании о Воскресении Христовом тоже речь идет о камне (λίθος), которым был закрыт вход в могилу (ср. XX. 1), и о том плат (συνδαρίον), который был на голове Иисуса (ср. XX. 7). Эти подробности врезаются в память читателя, который усматривает некий параллелизм между погребением Лазаря и погребением Христовым. Трудно думать, чтобы этот параллелизм был случайным. Если евангелист понимал Воскрешение Лазаря как символ, выражавший существенное содержание речей Христовых в Иерусалиме и в Галилее, последние наблюдения позволяют утверждать, что Воскрешение Лазаря было для евангелиста не только символом, обращенным в прошлое, но прообразом, обращенным в будущее.

В этом втором значении смерть Лазаря, его погребение и воскрешение прообразуют Страсти Христовы. Из диалога с Марфой вытекает символическое значение Воскрешения Лазаря, выражающееся в том, что оно есть символ будущего общего Воскресения по вере в Иисуса. Понимание Воскрешения Лазаря как прообраза позволяет утверждать, что начало этого общего воскресения есть Воскресение Христово. Не случайно воспевают Церковь в тропаре праздника: «Общее воскресение прежде Твоея страсти уверяя, из мертвых воздвигл еси Лазаря». По слову апостола Павла, начаток умерших есть Христос. Но Воскресение Христово прообразуется воскрешением Лазаря. Литургическое предание Православной Церкви подтверждает это понимание еще и тем, что Церковь совершает память воскрешения Лазаря накануне Входа Господня в Иерусалим, которое есть Предпразднество Пасхи. Этим она явно нарушает историю, потому что Вход Господень в Иерусалим отделен от Воскрешения Лазаря неопределенной продолжительности пребыванием Иисуса с учениками «в стране близ пустыни, в городе, называемом Ефраим» (ср. XI. 54). Литургическое предание не оставляет места для этого перерыва. Но

нарушение евангельской хронологии оттеняет внутреннюю связь между двумя событиями, из которых одно — Торжественный Вход — есть Предпразднество Воскресения Христова, а другое — Воскрешение Лазаря — есть прообраз его.

**XI. 45-57. Решение начальников.** Как уже было сказано, в историческом плане Воскрешение Лазаря было тем последним толчком, который привел к Страстям. Иудейские начальники видели в лице Иисуса политическую опасность: «...если оставим Его так, все уверуют в Него, и придут римляне и уничтожат у нас и Храм, и народ» (ст. 48). Разрыв между Иисусом и миром уже совершился. Начальники — это мир. Они помышляют о мирском. Но они дорожат Храмом, и Каиафа, в своем первосвященническом достоинстве, способен изречь пророчество. Он сказал: «Лучше, чтобы один человек умер за народ, а не весь народ погиб» (ст. 50). Для евангелиста в этом слове первосвященника, в этот год стоявшего у власти<sup>65</sup>, открылось пророчество (ἐλροφήτευσεν) о том, что «предстояло Иисусу умереть за народ». Сам о том не думая, он сказал о заместительной смерти Христовой. Евангелист прибавляет: «И не за народ только, но для того, чтобы и рассеянных детей Божиих собрать воедино» (ср. ст. 49-52). Мы узнаем в толковании этого невольного пророчества и слово Христово об «овцах не сего двора» (ср. Х. 16): полнота спасения, осуществляемая чрез Страсти Христовы.

**XII. 1-19.** Следующая глава (XII), во всяком случае в первой ее части

(ст. 1-19), тоже стоит под знаком Воскрешения Лазаря.

Уже в первом стихе Вифания определяется как то селение, «где был Лазарь, которого Иисус воздвиг из мертвых». В ст. 2 Лазарь возлежит с Иисусом на трапезе. Многие пришли «не ради Иисуса только, но чтобы и Лазаря увидеть, которого Он воздвиг из мертвых» (ст. 9). Гонение первосвященников распространяется и на Лазаря, так как ради него многие веровали в Иисуса (ст. 10-11). В ст. 17-18 и Торжественный Вход объясняется Воскрешением Лазаря. А фарисеи исповедуют свое бессилие: «...вот мир пошел за Ним» (ст. 19). Это ударение на Лазаре есть ударение на Страстях. Мы видели, что и богословски, и исторически повествование о Лазаре обращено к Страстям.

Есть и другие признаки, которые позволяют утверждать, что мысль евангелиста с самого начала гл. XII сосредоточена на предстоящих Страстях. Какова бы ни была первоначальная форма ст. 7, не остающаяся без влияния и на современный перевод, ясно одно: связь Вифанского помазания с погребением Иисуса выражена в Ин. не менее ясно, чем у синоптиков. Мысль о предстоящих Страстях слышится и в ст. 16, после повторного предсказания Страстей. Торжественный Вход был для учеников непонятной неожиданностью. Они готовились к другому. Они поняли значение Входа, «когда был прославлен Иисус». Мы помним, что и очищение Храма и то, что по поводу очищения сказал Господь, стало понятно ученикам только в опыте Воскресения (ср. II. 22), как и вообще в Ин. уразумение в будущем, непонятного в настоящем, неизменно предполагает опыт Страстей (ср., напр., XIII. 8). И, наконец, последнее. На вопрос эллинов, желавших видеть Иисуса, Он отвечает торжественным свидетельством: «...пришел час быть прославленным Сыну Человеческому» (ст. 23). Этими краткими словами сказано все: мы уже знаем, что на всем протяжении Евангелия час Иисуса есть час Его Страстей и прославлением Он неизменно называет Свои Страсти.

Это показывает, что печать надвигающихся Страстей лежит в Ин. на повествовании и о Вифанском помазании, и о Торжественном входе. В этом отношении оценка Иоанна совпадает с оценкой синоптиков: Вифанское помазание есть помазание для погребения. Торжественный Вход есть Вход Царя на Страсти. Некоторое отступление от

синоптической хронологии (Вифанское помазание ранее Торжественного Входа!) есть одно из тех исправлений, которое себе позволяет евангелист, полагаясь на свои воспоминания, а может быть и на самостоятельные источники, которыми он располагал. Влияния на толкование Евангелия это несогласие хронологии не оказывает.

**XII. 4-6.** Нашего внимания заслуживает в повествовании о помазании инцидент с Иудой (ст. 4-6). В Мк. помазывание вызывает осуждение «некоторых» (τινές, XIV. 4). В Мф. осуждают ученики (ср. XXVI. 8). В Ин., вполне понятно, осуждает Иуда Искарот. К предательству Иуды евангелист готовит читателя постепенно. Сначала — это общее указание VI. 64, затем, через несколько стихов, дает его имя (VI. 71). Даже в гл. XIII, когда Иуда уходит на дело предательства (ср. ст. 30), мы видим несколько предваряющих указаний: в ст. 2, в ст. 10 и 11, в ст. 18 и 19. Последнее из этих указаний (ст. 21 и 22) побуждает Петра задать вопрос ученику, которого любил Иисус. Тот спрашивает Иисуса, и Иисус ему отвечает (ср. ст. 23-30). В повествовании о помазании дается характеристика Иуды. Он осудил помазание не ради нищих, а «потому, что был вор и имел денежный ящик, брал<sup>66</sup> то, что туда опускали» (ст. 6). Эта характеристика должна позволить читателю лучше понять дело Иуды. Но если здесь дается имя Иуды, то дается и имя помазавшей Иисуса Марии, и притом впервые. В свете этих наблюдений мы получаем право понимать Иоанновское повествование о помазании как противоположение Марии и Иуды. С одной стороны — не знающая предела жертвенная любовь к Иисусу. С другой стороны — диавол (ср. VI. 69-70), облакающийся в личину благочестия и заботы о нищих. Для понимания Иоанновского повествования о Страстях это противоположение имеет существенное значение.

**XII. 20-22.** В ст. 20 на сцене появляются эллины. Они пришли на поклонение в Праздник и хотят видеть Иисуса. Посредниками оказываются Филипп и Андрей, два апостола с греческими именами. О Филиппе нарочито отмечается, что был он из Вифсаиды Галилейской (ст. 21). Оттуда же, как мы знаем, был и Андрей (ср. I. 44). У Филиппа, а может быть у обоих, могли быть еще галилейские связи с этими греческими паломниками. О желании эллинов Филипп и Андрей доводят до сведения Иисуса (ст. 22). И Господь отвечает им большим словом, относительно которого, как было в свое время отмечено, мы остаемся в неведении, было ли оно сказано в присутствии эллинов или в их отсутствии. Об эллинах мы вообще больше ничего не слышим. Слова Господа обращены к двум апостолам, сказавших Ему о них.

**XII. 23-36.** Господь говорит о наступлении часа Его прославления (ст. 23), который, как мы знаем, есть часть Его Страстей. Достоин внимания, что Господь называет себя при этом Сыном Человеческим. Мы знаем, что Господь употреблял это имя по преимуществу тогда, когда Он говорил о Своих Страстях и о Своей Славе. В настоящем контексте это имя представляется особенно уместным.

Но от слов о прославлении Он переходит к свидетельству о жизни через смерть. Чтобы принести много плода, упавшее в землю пшеничное зерно должно умереть (ст. 24). Смерть зерна есть условие плодоношения. Эта притча имеет отношение и к человеку: «Любящий душу свою губит ее, а ненавидящий душу свою в мире сем в жизнь вечную сохранит ее» (ст. 25). Учеников это обязывает на последование за Иисусом. И опять теоцентрическое ударение: «Если кто Мне служит, почитает его Отец» (ст. 26). Но перед наступающим часом Господь смущен и Его молитва двоятся: «...что Мне сказать? Отче, спаси Меня от часа сего; но ради этого я пришел, на час сей. Отче, прославь Твое имя» (ср. ст. 27-28а). На эту молитву дает ответ голос с неба: «И прославлю и еще прославлю» (ст. 28b). Это — первая Иоанновская параллель к Гефсиманскому боренью у синоптиков. Второй будет Первосвященническая молитва в гл. XVII.



Небесный глас слышат и присутствующие. Одни думают, что это гром, другие — что «ангел говорил с Ним» (ст. 29). На эти догадки Иисус отвечает: «...не для Меня голос этот, но для вас» (ст. 30), и открывает смысл происходящего: «...ныне суд миру сему, ныне князь мира сего извергнут будет вон. И Я, когда вознесен буду от земли, всех привлеку к Себе» (ст. 31-32).

Этот отрывок вызывает много вопросов. И прежде всего, как понимать прославление имени Отчего, о котором говорит небесный глас? Мы знаем, что прославление Сына совершается в Его Страстях. Мы знаем и то, что прославление Сына есть прославление Отца (ср. XI. 4). Но позволяет ли Евангелие говорить о прославлении Сына прежде Страстей? Будущее *καὶ πάλιν δοξάσω* («и еще прослаблю», ст. 28) может относиться к Страстям. А предыдущее *καὶ ἐδόξασα* («и прославил»)? Есть ли речь в Ин. о прославлении имени Отчего до Страстей? Из таких мест, как VIII. 54 (ср. ст. 50) и других, вытекает, что прославление Отца и Сына есть прославление взаимное. Это заключение получает полное подтверждение в дальнейшем. Молитвенное исповедание XVII. 4: «Я Тебя прославил на земле, совершив дело, которое Ты дал Мне сотворить» — может относиться только ко времени до Страстей. Это — прославление Отца Сыном, но и Отец, тоже до Страстей, прославляет Сына: «Отец мой — вот Кто прославляет Меня» (VIII. 54). Это тоже показывает, что Слава Божия была уже явлена до Страстей. Новым и совершеннейшим явлением Славы Божией будут Страсти.

Но Страсти будут не только явлением Славы Божией. Они будут и судом — судом над миром в лице князя мира, то есть дьявола. О мире как противостоящей Богу и Христу враждебной силе в Ин. была речь и раньше. В речах гл. VIII конфликт между Иисусом и миром был раскрыт в своих метафизических глубинах как конфликт между Богом и дьяволом. Повторно возникает и мысль о суде, совершающемся в самом явлении Сына Божия. Ныне час настал. Осуждение князя мира, освобождение мира от его власти имеет совершиться в Страстях Христовых, или, в Иоанновской терминологии, в явлении Его Славы.

Это явление будет связано с «вознесением Иисуса от земли», которым Он всех привлечет к Себе. С понятием «вознесения» мы тоже встречаемся. Мы видели, что оно обнимает и Вознесение во Славе, но ближайшее отношение имеет к Вознесению на Крест. Евангелист правильно толкует это слово о смерти (ст. 33). И народ недоумевает: по закону Христос пребывает вовек. Кто же этот Сын Человеческий, который должен быть вознесен (ст. 34)? На этот вопрос Иисус отвечает призывом к слушающим Его ходить в Свете то малое время, когда Свет еще с ними (ст. 35). «Пока имеете Свет, веруйте в Свет, чтобы стать вам сынами Света» (36а). И евангелист прибавляет: «Это сказал Иисус и, уйдя, скрылся от них» (ст. 36б). Служению Иисуса в свете дня пришел конец, настала ночь Страстей, или, в Иоанновской терминологии, ночь восхождения Сына к Отцу.

Но еще раньше, говоря о Своем Вознесении от земли, Иисус сказал, что им Он всех привлечет к Себе. В контексте Ин. привлечение ко Христу должно быть понимаемо в смысле спасительной веры. Но в таком случае, что же значит «всех»? Отступая перед пугавшей их мыслью о спасении каждого отдельного человека, толкователи еще в древности<sup>67</sup> предлагали понимать «всех» не в смысле индивидуумов, а в смысле коллективов. Так, «весь Израиль» означает не всех израильтян, а Израиль как коллектив. Относящееся к коллективу может и не относиться к каждой особи, входящей в этот коллектив. В тексте, однако, сказано *πάντας* («всех») без какого бы то ни было ограничения. По букве греческого подлинника речь идет о спасении каждого. Эту мысль можно отвести толкованием. Но при непредвзятом чтении она возникает в сознании

читателя ранее всякой другой. Мы с нею уже встречались в связи с толкованием беседы Господа с Никодимом.

**XII. 37-43.** Передав последние слова Иисуса к народу и сказав о Его удалении, евангелист делает остановку и старается осмыслить происходящее. Чем объясняется неверие народа после всех тех знамений, которые Господь совершил у него на глазах (ст. 37)? Евангелист отвечает от Писания, сначала в общей форме: «...кто поверил ...кому открылось?» (ст. 38, ссылка на Ис. LIII. 1 в переводе Семидесяти). Неверие народа было предсказано пророком. На вопрос пророка подразумевается ответ: никто не поверил, никому не открылось. Но этим общим ответом евангелист не ограничивается. Он приводит другой текст Исаии (VI. 9-10), из которого вытекает, что народ и не мог верить (ст. 40), потому что «Он ослепил их глаза и сделал жестким их сердце, чтобы не увидели они глазами и не поняли сердцем, и не обратились. И Я исцелю их». В этом месте книги Исаии еврейский текст не совпадает с переводом Семидесяти. Ссылка Иоанна ближе к еврейскому тексту. Эта близость сохраняется и в славянском переводе. В прежних русских переводах воспроизводится редакция Семидесяти. Это воспроизведение было продиктовано апологетическими соображениями: «Народ сей ослепил глаза свои и окаменил сердце свое...» Нет, не «народ сей», а «Он». Этот «Он» есть Бог. В пророческой цитате, как она приводится в Ин., субъект ослепления есть Бог. Если Бог ослепил, разумеется народ не мог верить. Эта страшная мысль о Боге как субъекте ослепления казалась невыносимой и была причиной исправлений, которые, однако, должны быть отвергнуты как искажения. В новом русском переводе, как это вытекает из сопоставления цитат, восстановлен апостольский подлинник. Что побудило Бога ослепить глаза народа, евангелист не говорит. Он ставит нас перед неисповедимой тайной промышления Божия. И однако цитата кончается: καὶ ἰσχυροὶ αὐτοῦ. В лучших списках стоит будущее время<sup>68</sup>. Ослепление мыслится как временное. Христос исцелил ослепленных. И еще другое. Выше было сказано, что ближайшее понимание «всех привлеку к Себе» (ст. 32) есть универсальная полнота спасения. В Евангелии нет никакого указания, которое требовало бы понимания «всех» в ограничительном смысле. Если бы мы поняли πάντας («всех») буквально, мы получили бы право утверждать, что на путях Божественных промышлений отпадение Израиля было необходимо, но что отпадение это — временное и что Христос и отпавших привлечет к Себе. Это будет и то исцеление Христом, которым кончается пророческая цитата.

Не исключена возможность, что евангелист думал и о другом. Приводимая им цитата из VI гл. книги пророка Исаии принадлежит к тем ветхозаветным текстам, которые чаще других приводятся священными писателями Нового Завета. В Деян. XXVIII апостол Павел объясняет ею отпадение иудеев и спасение язычников (ср. ст. 25-29). Не думал ли об этом и евангелист Иоанн? И не являют мелькнувшие на страницах Евангелия эллины неким образом обращение язычников? Большого мы, конечно, ничего сказать не можем, но вопрос напрашивается.

Осмысление происходящего кончается коррективом, который вводит евангелист. Объяснив неверие народа, евангелист должен признать, что уверовали в Иисуса и многие из начальников, но своей веры не исповедовали, опасаясь отлучения от синагоги, «ибо возлюбили славу человеческую больше, чем славу Божию» (ср. ст. 42-43).

Тут совершенно неожиданно приводится еще одна речь Иисуса (ст. 44-50). Евангелист не поясняет ни где, ни когда, ни кому она сказана. Почти никаких новых мыслей сравнительно с раннейшими речами она не заключает. Почти к каждому стиху могут быть приведены параллели из раннейших речей Иисуса. Очень сильно подчеркнут теоцентрический характер учения. Дело Иисуса есть откровение Пославшего Его (ср. ст.

44, 45, 49). И последнее слово этой речи: «...что Я говорю — как сказал Мне Отец, так и говорю» (ст. 50).

Толкователями эта речь обычно понимается как резюме словами Иисуса Его ранних речей. Служение Иисуса в свете дня кончено. Евангелист переходит к повествованию о Страстях в собственном смысле слова, и переход закрепляет в сознании читателя существенное содержание Его учения, когда Он был в мире и светил миру.

**Гл. XIII—XVII.** Ночь восхождения Сына к Отцу начинается большим отрывком гл. XIII—XVII, представляющим собою и внешне, и внутренне одно целое. Он открывается повествованием об омовении ног, тем толкованием, которым его сопровождает Господь, и указанием предателя (XIII. 1-30). В построении гл. XIII—XVII эта повествовательная часть имеет значение символического акта, от которого отправляется последующее учение, начинающееся с XIII. 31 и обнимающее гл. XIV—XVII, из которых отрывок XIII. 31 — XVI. 33 содержит Прощальную беседу Господа с учениками, а гл. XVII — внутренне и внешне с нею связанную Первосвященническую молитву. Это построение совершенно подобно тому, которое мы наблюдали в гл. V и VI, где в обоих случаях отрывок начинается с повествовательного эпизода, имеющего значение символической исходной точки для последующего учения. Однако учение не ограничивается простым раскрытием символа, оно его углубляет и возводит читателя на такие догматические высоты, которые символ позволял предвидеть только отчасти.

**XIII. 1-3.** Повествование об омовении ног вводилось ст. 1-3, которые, имея ближайшее отношение к омовению, могут быть понимаемы и как общее заглавие ко всему отрывку Ин. XIII—XVII. Прежде всего нашего внимания заслуживает указание на Праздник Пасхи. В XI. 55 отмечается близость Пасхи. В XII. 1. Вифанское помазание вводится хронологическим указанием: «...за шесть дней до Пасхи». В XIII. 1 стоит просто: «...перед Праздником Пасхи». Пасха наступала. Наступил и «час» Иисуса. Но здесь «час» Иисуса определяется как час перехода Его от мира сего к Отцу. В мире — диавол, заронивший в сердце Иуды намерение предать Иисуса. В мире и ученики. И «Иисус, возлюбив своих, находящихся в мире, до конца возлюбил их». Ближайшим выражением этой любви является омовение ног. Но символический акт омовения ног вводит последующее учение, а вместе с ним и все повествование о Страстях. Оно все ставится под знак любви Господа к ученикам. Но Иисус знал не только то, что наступил час Его перехода от мира сего к Отцу. Он знал и то, что «Отец все дал Ему в руки и что Он от Бога исшел и к Богу идет». Переход Иисуса к Отцу Он мыслит как свое возвращение. Но если Отец все дал Ему в руки, то это «все» относится прежде всего к ученикам (ср. XVIII. 6, 9) и Его восхождение есть и возведение учеников.

**XIII. 4-11.** Господь оmyвает ноги учеников «во время вечери» (ст. 2). Нашего внимания требуют некоторые подробности. Прежде всего само омовение. Не составляя части ветхозаветного пасхального ритуала, оно упоминается иногда как дело любви (1 Тим. V. 10, ср. еще Лк. VII. 44). Таковым оно представляется и в нашем случае: образ служения в любви и смирении. Далее — образ опоясания. Оно выражено в Новом Завете разными глаголами от корня ζώνωμι (в нашем случае διαζώνωμι). В Лк. XVII. 8 стоит περιζώνωμι. Речь идет о рабе, возвратившемся с поля, которого Господин его призывает к служению: «...приготовь мне пообедать и, **подпоясавшись**, служи мне». Как и омовение, <это> образ служения. Такое же значение глагол ζώνωμι может иметь и в словах Господа Петру Ин. XXI. 18: «Когда ты был молод, то опоясывал <ἐζώνουες, простой глагол> сам себя и шел, куда хотел». Тоже служение или вообще — физический труд. И в наше время на Востоке и на Юге люди физического труда затягивают себя для работы длинным тугим поясом. В свете этих параллелей образ опоясания сильнее подчеркивает мысль служения в образе

омовения. Но в этом же стихе Ин. XXI. 18 образ опоясания, выраженный снова просто глаголом ζωννύμι, встречается вторично и относится к апостолу Петру не в молодости, а в старости: «Когда ...состаришься, протянешь руки твои, и другой опояшет <ζώσει> тебя и поведет, куда не хочешь» (ст. 18b). И евангелист поясняет: «Это Он сказал, давая понять, какую смертью Он прославит Бога» (ст. 19). Образ опоясания есть не только образ служения, но и образ смерти и, что особенно важно, в самом Ин.<sup>69</sup>. Позволительно думать, что, омывая ноги учеников, Господь помышлял не только о служении, но и о смерти: о служении, осуществляемом в смерти. В час Страстей это служение, осуществляемое в смерти, трудно понимать иначе, чем служение Страстей.

Если для Иисуса омовение ног учеников есть образ Его Страстей, спрашивается, какое значение имело оно для самих учеников? Первый ответ на этот вопрос есть ответ отрицательный. Омывание ног не было очищением учеников, или, с полной точностью, очищение учеников не было главной целью омовения. Здесь мы встречаемся с критической проблемой ст. 10, дошедшего до нас со многими разночтениями, причем кодекс N и некоторые другие источники не имеют слов εἰ μὴ τοὺς πόδας («разве только его ноги»). Без этих стихов он звучал бы в русском переводе: «...омытого<sup>70</sup> нет нужды мыть». Этим отрицалось бы за омовением ног всякое очистительное значение. Но объективные данные (к которым прибавилось теперь и свидетельство ξρ<sup>66</sup>), не позволяют дать предпочтение этой краткой форме. В какой-то мере омовение ног имеет значение и очищения. Но Господь его ограничивает одними ногами. Почему — не объясняется. Не потому ли, что к ногам прилипает пыль враждебного мира? В таком случае это была бы Иоанновская параллель к синоптическому отрясанию праха от непослушного города (ср. Мф. X. 14; Мк. VI. 11 и др.). И если образ воды заставлял бы в первую очередь думать об очищении, самое употребление воды в нашем случае вызывает ряд вопросов. И прежде всего, если Иисус и пришел водою, то свидетельству Иоанна Крестителя как свидетельству водою уже настал конец. Нам это показал анализ X. 40-42. Поскольку омовение ног не было частью иудейского пасхального ритуала, употребление воды в Ин. XIII не могло иметь и того значения отмены ветхозаветного строя, какое оно имело в других случаях упоминания воды в гл. 1-X. Темы о воде в прежнем смысле оно не ставит. Для чего-то образ воды евангелисту был нужен. Но ответа на этот вопрос повествование об омовении не дает. Некоторую возможность ответа нам приоткрывает анализ Прощальной беседы. Сейчас мы должны возвратиться к ученикам.

К положительному ответу на вопрос о значении омовения ног для учеников нас может привести толкование отдельных подробностей символического акта. И прежде всего: то, что омовение ног имело место во время вечера. Как мы знаем, вечера и в Ветхом Завете, и в Новом есть образ Царства Божия. Сюда относится и образ возлежания в Царстве (Мф. VIII. 11; Лк. XIII. 29), и такая притча, как притча о великой Вечере в Лк. XIV. 16-24, о брачном пире царского сына в Мф. XXII. 2-14, о десяти девах в Мф. XXV. 1-13 и многое другое. В Ин. XIII ученики вместе с Иисусом возлежат на вечере, которую Господь прерывает для омовения и продолжает по омовении. Второе: когда Петр пытается удержать Иисуса от омовения его ног, Господь ему возражает: «Что Я делаю, ты не знаешь теперь, но поймешь потом» (ст. 7). Это «потом», μετὰ ταῦτα, требует сопоставления с такими местами Ин., как II. 22 и XII. 16, о которых в свое время шла речь: уразумение непонятого в опыте Страстей. Петр продолжает сопротивляться и Господь ему говорит: «Если не умою тебя, ты не имеешь части <μέρος> со мною» (ст. 8). Части — в чем? Очевидно, в том пути, которым идет Иисус. Этот путь Страстей, который приводит к Славе. Омывание ног учеников означает приобщение их к Страстям Иисуса. У синоптиков это приобщение достигается участием их в Евхаристической Трапезе. Иоанн не повествует об установлении Евхаристии. Но он дает учение о Евхаристии в Капернаумской беседе гл. VI и вводит в рассказ о Последней Вечере повествование об

омовении, которое в контексте имеет такое же значение, как в синоптическом предании имеет установление Евхаристии. Эта мысль о приобщении учеников к Страстям Учителя евангелистом не высказана: к ней приходит сам читатель Евангелия, вникая в отдельные подробности символического акта.

**XIII. 12-20.** Но Господь этим не ограничивается. По окончании омовения Он Сам разъясняет ученикам значение Своих последних действий. Он делает из омовения практический вывод. В омовении ног Он, Господь и Учитель, дал ученикам пример любви. Если Он умыл им ноги — и они должны умывать друг другу ноги, потому что «раб не больше господина своего, и посланец <ἀπόστολος> не более пославшего его» (ср. ст. 12-17). Последующая речь Иисуса повторно прерывается предупреждением учеников о присутствии в их среде предателя. Иисус знает, кого Он избрал, и Писание должно исполниться, а говорит Он им теперь, до наступления, «чтобы вы уверовали, когда сбудется, что Я есмь», уверовали в Его Божественное достоинство (ст. 18-19). Но пример любви, который Иисус дал ученикам, должен получить осуществление в союзе учеников, который мыслится Иисусом как союз любви, умножающийся в истории: «...если Я кого пошлю, то принимающий Его Меня принимает, а Меня принимающий принимает Пославшего меня» (ст. 20). Термин «Церковь» нигде не дается, как он не был дан и в притче о Дворе Овчем и ее толковании (гл. X) и как он не будет дан до конца Евангелия. Но союз любви учеников вокруг Учителя есть союз Церкви.

**XIII. 21-30.** В ст. 21 Иисус снова говорит о присутствии предателя среди учеников. Союзу любви противопоставляется предатель. Ученики недоумевают. Петр спрашивает ученика, которого любил Иисус. Ученик, припав к груди Иисуса, задает ему вопрос и получает ответ: «Тот, кому Я обмакну и дам этот кусок». Иисус дает его Иуде. «И тогда после этого куска, вошел в него Сатана. Говорит ему Иисус: — Что делаешь, делай скорее». Этих слов ученики не понимают, Иуда, взяв кусок, вышел тотчас. «Была ночь» (ст. 29-30).

**Проблема Иуды.** Иуда противопоставляется союзу учеников. Этот контраст заостряется, как противоположение Иуды и ученика, которого любил Иисус. Он один может вопрошать Иисуса, о ком идет речь. Та особая любовь, которую имеет к нему Господь, предполагает и с его стороны великую любовь к Иисусу. Его дерзновение есть дерзновение любви. Особое выделение Возлюбленного на фоне союза учеников с новою силою подчеркивает значение их союза как союза любви. Противоположение Иуды союзу любви, а в союзе любви — тому, кого любил Иисус, есть противоположение по признаку любви.

Проблема Иуды в этом контексте достигает предельной остроты. Мы видим, с какой постепенностью готовил евангелист своих читателей к уразумению этой страшной тайны. Для Матфея (ср. XXVI. 14-16) и Марка (ср. XIV. 10-11) предательство Иуды сполна объяснялось его корыстолюбием. Корыстолюбие его было известно и Луке, но он видел и прямое воздействие Сатаны (ср. XXII. 3-6). Иоанновский текст был в свое время указан. Но даже в пределах гл. XIII, в ст. 2 говорится, что диавол заронил в его сердце намерение предать Иисуса, а в ст. 27 — «вошел в него сатана», вошел тогда, когда Иисус ему дал кусок. Много было высказано догадок относительно этого куска. Некоторые думали, что это был кусок, который возглавитель трапезы давал почетному гостю. В таком случае это было бы со стороны Иисуса последняя попытка удержать Иуду от предательства. В Евангелии нет на это никакого указания. Еще меньше оснований считать этот кусок куском евхаристическим — в Ин., который не повествует об установлении Евхаристии! Поражает другое. Дав кусок, Иисус говорит Иуде: «...что делаешь, делай скорее» (Мф. 27), и, «взяв кусок, он вышел тотчас» (ст. 30а). Мы не можем отделаться от впечатления, что Иуду на дело предательства посылает Сам Господь. Проблема Иуды достигает предельной остроты в этой точке.

Путей к ее решению надо искать в контексте. В гл. XIII союз учеников вокруг Учителя нам представляется как союз любви. И противопоставление Иуды союзу любви и в союзе любви — ученику, которого любил Иисус, есть противопоставление по признаку любви. Можно сказать, что в абсолютном христианском монотеизме всякая человеческая активность имеет начало в Боге. Но она должна идти путем любви. Если она отклоняется от этого пути, происходит излом и добро оборачивается злом. Таким изломом во зло оказывается и путь Иуды. Он понятен только в сопоставлении с союзом учеников как союзом любви и в союзе с тем, кого любил Иисус.

В контексте гл. XIII судьба Иуды открывает по контрасту сущность Церкви как союза любви.

**XIII. 30b.** Когда Иуда вышел, была ночь: ἦν δὲ νύξ (ст. 30b). Для евангелиста Иоанна это была не только ночь в физическом смысле, но и ночь мировой эпохи — сменявшая день прежнего зона ночь восхождения Сына к Отцу, за которой должен был наступить день нового зона.

**XIII. 31 — XVI. 33.** Прощальная беседа. По выходе Иуды Иисус начал с учениками Свою Последнюю, Прощальную беседу (XIII. 31—XVI. 33). Ее содержание предопределено символическим актом омовения ног, тем толкованием его, которое дает Иисус, и указанием предателя. Мы вправе ожидать в Прощальной беседе осмысление Страстей — для самого Иисуса и для учеников — и призыв к любви. Как мы видели, служение Иисуса в омовении ног было образом Его Страстей, а согласие учеников на омовение — выражением их приобщения к Страстям Иисуса. И то и другое мы находим в Прощальной беседе, и притом с первых ее слов. Господь говорит ученикам о явлении Славы и о разлуке и дает им новую заповедь любви. Эти темы будут развиваться и дальше, на всем протяжении беседы. Но, как всегда, отправляющиеся от символического акта, речи Иисуса не ограничиваются раскрытием символа, но вводят и новые темы, в символическом акте только едва, а то и вовсе не намеченные. Такою новою темой является обетование ниспослания Духа Утешителя и учение о Нем, к которому снова и снова — четыре раза на протяжении Прощальной беседы и с возрастающей ясностью — обращается Господь. В символическом введении XIII. 1-30 мы не нашли указаний на Духа. Но мы остановились с недоумением на вопросе: почему понадобился евангелисту образ воды? Конечно, он заимствовал его из личного опыта, но личный опыт, пережитое учениками на Последней Вечере, запечатлелся и в других образах, которые могли выразить путь Страстей самого Иисуса и приобщение к нему учеников. Почему он остановился на образе омовения? Не потому ли, что вода, в сознании евангелиста, была не только образом Ветхого Завета, но и орудием Духа, а вода живая — символом Духа? Образ воды мог быть нужен евангелисту как символическая исходная точка для учения о Святом Духе, которому отведено такое большое место в откровении Прощальной беседы. Настаивать на этой связи, может быть, и было бы неосторожно, но вопрос должен быть поставлен.

**Построение беседы.** Построение Прощальной беседы привлекало внимание многих толкователей. Некоторые повторения, которые наблюдаются в гл. XVI сравнительно с гл. XIV, наводили на мысль о порче текста, и некоторые толкователи, не только радикальные, как Бультман, но и консервативные, как Бернар и даже Темпл, предлагали перекроить совпадающие части. Перекройка эта не могла привести к положительным результатам, потому что не опиралась на объективные данные. И Додд показал и на этот раз свою силу предложив удовлетвориться пониманием Прощальной беседы, отправляясь от общепринятого порядка текста. Предлагаемое ниже деление беседы будет считаться с логическим развитием мысли и с психологией беседы.

В этом делении в Прощальной беседе будут различаться четыре части: введение (XIII. 31-38), в котором ставятся главные темы беседы; часть первая (гл. XIV), утешение в разлуке; часть вторая (XV. 1—XVI. 4), о пребывании в любви; и часть третья (XVI. 5-33), преодоление печали.

**XIII. 31-38.** С XIII. 32а связана известная критическая проблема. Слова, переданные по-русски «если Бог прославлен в Нем», встречаются из древних рукописей только в кодексах А и θ и были известны Оригену. Они отсутствуют в P<sup>66</sup>. N<sup>71</sup>, В, Δ и W, и тем не менее большинство издателей текста и толкователей Евангелия их сохраняют, полагая, что их выпадение вызвано ошибкой переписчика, часто наблюдающееся там, где на близком расстоянии две фразы кончаются повторением одних и тех же слов.

С сохранением спорной фразы Прощальная беседа начинается со свидетельства о взаимном прославлении Сына Человеческого и Бога и о последующем прославлении Сына Человеческого Богом.

Многое требует нашего внимания в этих словах. И прежде всего глагольные формы. В переводе должен быть сохранен и страдательный залог и аорист: «...ныне прославлен Сын Человеческий, и Бог прославлен в нем» (ст. 31). Страдательный залог ставит вопрос о лице действующем. В прославлении Сына Человеческого, Бога, лицом, действующим для Сына Человеческого, может быть только Бог, но коль скоро Бог прославлен «в Нем», то ἐν αὐτῷ содержит указание и на то, кем прославлен Бог. На этот раз им может быть только Сын Человеческий. Речь идет о взаимном прославлении Сына Человеческого и Бога. Вступая на путь Страстей, Иисус, в толковании евангелиста, которому этот последний остается верен на всем протяжении книги, может разумеет под прославлением только свои Страсти. О Славе, явленной в прошлом, как мы помним, уже была речь в XII. 28, но если аористная форма XIII. 31 и оправдывала сближение двух текстов, оно исключалось бы тем торжественным νῦν («ныне»), с которого начинается Прощальная беседа. Взаимное прославление Отца и Сына теперь, когда Сын вступает на путь Страстей, может относиться только к Страстям. Путь этот мыслится как уже пройденный. Аористные формы выражают его созерцание вне времени (ст. 31).

Но прославление Бога Сыном Человеческим мыслится как условие прославления Сына Человеческого Богом. В отличие от явления Славы в Страстях, выраженного формами аориста, для этого второго прославления, которое есть прославление Сына Человеческого Богом, употребляются формы будущего времени (δοξάσει), и это будущее мыслится как близкое (ст. 32). Как понимать это второе прославление, Господь еще не говорит. Примечательно, однако, что в продолжении беседы, говоря о ниспослании Духа, Господь и для него употребляет формы будущего времени: «Он Меня прославит» (XVI. 14). И, как уже показано в VII. 39, евангелист ставит ниспослание Духа в зависимость от прославления Иисуса. Таким образом, Прощальная беседа начинается свидетельством Иисуса о взаимном прославлении Бога и Сына Человеческого, которое нельзя мыслить иначе как прославление в Страстях. Но за этим первым явлением Славы и в зависимости от него ожидается в непосредственном будущем второе явление Славы, понимаемое как прославление Богом Сына Человеческого и допускающее в контексте Прощальной беседы сближение с ниспосланием Святого Духа.

После этого Господь начинает речь о разлуке. Он повторяет ученикам то, что сказал иудеям: «...куда Я иду, вы не можете пойти». И дает им новую заповедь любви, повторяющую Его толкование омовения ног: «Как я возлюбил вас, и вы да любите друг друга». По этому признаку любви их узнают все как его учеников (ст. 33-35). Страсти — не только прославление. Страсти — разлука. И в разлуке восполнением Общения будет

послушание новой заповеди любви. Петр пытается сопротивляться. Он спрашивает Иисуса, куда Он идет. Иисус отвечает: «Куда Я иду, ты не можешь теперь последовать за Мною, но последуешь после». Петр возражает, он готов душу свою положить за Иисуса, и Господь ему предсказывает его трикратное отречение (ст. 36-38). На страницах Евангелия исполняется и предсказанное отречение Петра (гл. XVIII), и предсказанное Его последование (ср. XXI. 19-22). И тема о Петре, поставленная евангелистом в I. 41-42, снова возвращается в повествовании о Страстях. В гл. XIII, Петр, как мы видим, не смеет сам вопрошать Иисуса о предателе, но прибегает к посредству Возлюбленного. Здесь на его порыв Господь отвечает ему предсказанием отречения. Отныне тема о Петре будет повторно возвращаться. Но ударение на ней не лежит, и здесь, в начале Прощальной беседы, диалог с Петром нужен для того, чтобы лучше показать читателю неизбежность разлуки. На неизбежность разлуки Господь отвечает утешением в первой основной части беседы, составляющей в общепринятом делении главу XIV.

**Гл. XIV. 1.** Утешение начинается с самого общего призыва к вере. В вере преодолевается смущение: «Да не смущается сердце ваше: веруйте в Бога и в Меня веруйте» (XIV. 1). По форме призыв представляет собою четырехчленную фигуру хиазма. Он начинается и кончается мыслью о вере (совпадающие члены первый и четвертый), а объект веры — Бог и Иисус (члены второй и третий). Самим построением призыва Иисус как объект веры поставлен в равное положение с Богом. В этом первое утешение.

**XIV. 2-3.** Второе утешение есть утешение в эсхатологическом уповании (ст. 2-3). Эти два стиха пунктируются по-разному и часто неудачно. Ясно одно: «В доме Отца Моего обителей много» (ст. 2а). Господь идет приготовить в них место и для учеников, и, когда Он приготовит и возвратится, Он возьмет их к себе, «чтобы где Я — и вы были» (ст. 2б-3). От общего утешения верой в Бога и в Него Господь переходит здесь к утешению эсхатологическому. Его возвращение естественно мыслится как возвращение в эсхатологию. Но Господь не задерживается и на этом эсхатологическом утешении.

Цель Его пути — Отец. И путь для учеников — Он Сам: «Я — путь и истина и жизнь» (ст. 4-6). Знамения Его есть и знамения Отца. В Нем учению! видели и Отца. Филипп не понимает. Его желание законное, он хочет видеть Отца: «...покажи нам Отца, и этого нам достаточно». Ответ Иисуса: «...не веришь ты, что Я в Отце и Отец во Мне?» С особой силой Господь возводит свои слова и дела к Отцу. Верующий в Него будет творить дела большие, чем Он, «потому что Я иду к Отцу». И исполнение Иисусом просимого во Имя Его будет прославление Отца в Сыне. Никогда еще Иисус не говорил с такою силой и с такой ясностью об Отце как начале и источнике всего, и никогда еще Он не ставил Себя Самого с такой определенностью в Богоравное положение. «Если о чем попросите Меня во Имя Мое, Я сотворю» (ст. 7-14). Господь совершает путь Страстей. А мы помним, что в жертвенном подвиге Пастыря-Сына получает свое выражение любовь к Нему Отца (ср. X. 17). Это — не эсхатология. Это жизнь верующих здесь, на земле.

**XIV. 15-17.** Но Господь продолжает свою речь. Он ждет любви со стороны учеников. Выражением любви будет<sup>72</sup> соблюдением ими заповедей Его (ст. 15). «И Я умолю Отца, и другого Утешителя даст вам, чтобы был с вами вовек» (ст. 16). Это первое в Прощальной беседе обетование Святого Духа. Он именуется Духом Истины (то πνεῦμα τῆς ἀληθείας) и противопоставляется миру, который, в отличие от учеников, Его не видит и не знает. Ниспосланный Утешитель, в контексте беседы, поставляется в зависимость от исполнения учениками заповеди Иисуса, исполнения, в котором, как мы только что видели, получает свое выражение их любовь к Нему. Но любовь учеников друг к другу есть и содержание заповеди. По молитве Сына Дух Святой будет послан Отцом ученикам как союзу любви. Ученики, соединенные любовью с Иисусом и друг с другом, — это Церковь, как нам



показало толкование гл. XIII. Дух Святой действует в Церкви. Как другой Утешитель, Он отличается от Христа, который в I Послании Иоанна (ср. II. 1) тоже именуется Утешителем<sup>73</sup>. Но, с другой стороны, этим именованием устанавливается между ними тесная их связь. Дух завершает дело Иисуса. Перевод *παράκλητος* через Утешителя подчеркивает основное содержание гл. XIV как утешение, и притом утешение в этой жизни. Такое значение имеет *εἰς τὸν αἰῶνα*. Русский перевод «во век» наводит на мысль о вечности. Правильнее было бы: «до конца века».

От обетования ниспослания Утешителя Иисус без всякого перехода обращается к обещанию своего скорого возвращения (ст. 18-25). «Не оставлю вас сиротами, приду к вам». Это возвращение в ближайшем времени будет незримым для мира. Тем самым оно будет отлично и от возвращения в эсхатологии, о котором была речь в ст. 2-3, и от Воскресения. Оно будет ограничено союзом учеников как кругом любви. Сказанное в ст. 15 уточняется и углубляется. Любовь к Иисусу выражается в исполнении Его заповедей. Но «любящий Меня возлюблен будет Отцом Моим, и Я возлюблю его и явлю ему Себя» (ст. 21, ср. 23). И опять Слава Христова возводится к пославшему Его Отцу (ст. 24b).

**XIV. 26.** Но здесь учение Иисуса вновь прерывается обетованием Утешителя (ст. 26). Он именуется Духом Святым, и Отец пошлет Его во имя Иисуса. Несколько иными словами, чем в ст. 16, но ниспослание Утешителя мыслится как дело Отца, совершаемое ради Сына. Поэтому «Он вас научит всему и напомнит вам все, что сказал вам Я».

**Возвращение Христа в Духе.** Выше было отмечено, что скорое возвращение Иисуса надо отличать и от возвращения Его в эсхатологии, и от Его Воскресения. Оно совершится «в тот день», *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ* (ср. ст. 20). Эсхатологический термин синоптиков (ср. Мф. VII. 22 и Лк. XXI. 34) и Павла (ср. II Фес. I. 10; II Тим. I. 12,18; IV. 8) сохраняет значение технического термина и в Ин. по отношению к скорому возвращению Христову. Ближайшим контекстом обещания скорого возвращения является обетование Духа. Господь переходит к нему от слова о Духе и, сказав о скором своем возвращении, снова обращается к Духу. В свое время было подчеркнуто, что, в отличие от явления Славы в Страстях, о втором прославлении, которое есть прославление Сына Человеческого Богом, употребляются формы будущего времени, которые употребляются и тогда, когда речь идет о даровании Духа. Эти же формы будущего времени употребляются и о скором возвращении Христовом. Изложенные наблюдения наводят на мысль о скором возвращении Христа как о Его возвращении во Святом Духе. В древности это толкование было предложено святым Кириллом Александрийским. Затем оно было забыто, возродилось в либеральном богословии XIX и XX вв. и только с недавнего времени стало вновь проводиться в трудах православного богословия<sup>74</sup>.

**XIV. 27-31.** Утешение продолжается как дарование мира — «не так, как мир дает» (ст. 27) — и обещанием возвращения (ст. 28). Но если ученики любят Иисуса, они должны радоваться и Его отшествию к Отцу, «потому что Отец больше всех» (ст. 27). Об этом стихе было много написано. Его приводили ариане как аргумент в пользу субординационизма, учения о подчиненном положении Сына по отношению к Отцу. Православная апологетика шла по двум линиям. Для одних превосходство Отца было просто превосходство Духа над Сыном, как Воплощенным, для других Отец был больше Сына, как начало и источник Божества. Ключ к ответу лежит в антиномии Отеческого—Сыновнего отношения: Отец, как Отец, всегда больше Сына, но Сын, как Сын, всегда равен Отцу. В преломлении в области человеческих отношений последнее положение оправдывается тем, что принципиально всякий сын когда-то становится отцом. В контексте беседы утешение учеников отшествием Иисуса к Отцу предполагает возведение и их к источнику Божественной жизни.

Но беседа близка к концу: «...идет князь мира и во Мне не имеет ничего» (ст. 30). Являя миру свою любовь к Отцу, Иисус призывает учеников встать и идти отсюда (ст. 31). Куда? Навстречу князю мира в лице предателя?<sup>75</sup> Во всяком случае, первая часть беседы в закрытом помещении<sup>76</sup> кончена. Образ виноградной лозы (ср. XV. 1) позволяет думать, что беседа продолжается под открытым небом.

**XV. 1—XVI. 4.** Вторая основная часть Прощальной беседы, над которой был проставлен заголовок «Пребывание в Любви», начинается притчей о Лозе (XV. 1 -8).

**XV. 1-8.** Это такая же типичная Иоанновская притча, как притча о Дворе Овчем (XI. сл.), без фабулы, без движения. Иисус — лоза. Отец — виноградарь. Ученики — ветви. В Ветхом Завете лоза была образом Израиля (Иер. II (LXX), Иезек. XV, XVII, XIX). В Новом Завете Израиль по плоти в путях Божественного промысления уступает место Израилю в Духе, Христовой Церкви. Лоза, образ Израиля, стала в Новом Завете образом Церкви. Это — также образ органического единства, каким для апостола Павла был образ тела, который мы уловили и в Ин. (II. 13-22). Смысл пребывания на лозе есть принесение плода. Всякую ветвь, не приносящую плода, Отец удаляет. «Всякую, приносящую плод, очищает, чтобы больший плод приносила» (ст. 2). Условие плодоношения — пребывание на лозе (ст. 4-6). И в плодоношении учеников — Слава Отца (ст. 8). Но образ плодоношения не раскрывается, некоторые видят его в распространении благовестия (ср. XVII. 20)<sup>77</sup>, Ударение лежит на пребывании как таковом, выражаемом глаголом μένω. Пребывание ветви на лозе есть образ пребывания учеников во Христе

**XV. 9-17.** Это пребывание есть пребывание в любви. В развитии мысли Прощальной беседы притча о лозе и ее толкование есть раскрытие заповеди любви, как она дана в первых, вводных, словах Прощальной беседы (ср. XIII. 34-35). Эта любовь есть любовь исходящая: «Как возлюбил Меня Отец, и Я вас возлюбил: пребудете в любви моей. Если вы заповеди Мои соблюдете, вы пребудете в любви Моей, как Я заповеди Отца моего соблюл и пребываю в Его любви» (ст. 9-10). В этом понимании, любовь учеников к Иисусу есть приобщение к Его Божественной любви, какую Отец имеет к Сыну. «Это сказал Я вам, чтобы радость моя в вас была и радость ваша была полна» (ст. 11): радость прикосновения к источнику Божественной жизни.

Исполнение заповедей Христовых потому есть условие пребывания в Его любви, что содержание заповеди Его есть любовь. «Это — заповедь Моя: да любите друг друга, как Я возлюбил вас» (ст. 12). И сразу: «Больше той любви никто не имеет, как кто душу свою положит за друзей своих» (ст. 13). Что это значит? Мера любви, к которой призываются ученики в их взаимных отношениях? Да, и это по образу любви Христовой к тем же ученикам: «Вы — друзья мои, если делаете то, что Я заповедую вам. Я уже не называю вас рабами, потому что раб не знает, что делает его господин, но вас я назвал друзьями, потому что все, что услышал от Отца Моего, Я поведал вам» (ст. 14-15). Дело в том, что русское «друг» есть перевод греческого φίλος. В отличие от русского и многих современных языков, древнегреческий язык имеет для выражения понятия любви не один глагол, а целых четыре; из них глагол ἐράω не употребляется в Новом Завете вовсе, а корень στέρω только в прилагательном φίλστρον (Рим. XII. 10), по-русски неправильно переданном «с нежностью», надо было бы — «как родные». Употреблялось два: ἀγαπάω (во всех случаях заповеди любви) и φιλέω (от которого и происходит слово φίλος — друг). Отсюда ясно, что существенный признак дружбы есть любовь. Но наличность нескольких глаголов любви располагают думать, что ими выражаются разные оттенки любви. Между толкователями идет спор. Многие думают<sup>78</sup>, что это различие утратилось и что глаголы ἀγαπάω и φιλέω употребляются в Новом Завете в одном и том же смысле. Что первоначальное различие могло утратиться в истории языка, это, конечно, допустимо.

Новогреческий язык имеет для выражения понятия любви один только глагол ἀγαπάω и употребляет глагол φιλέω только в значении «целовать». Но утверждать для греческого языка Нового Завета полное тождество глаголов ἀγαπάω и φιλέω мне представлялось бы рискованным. И эта осторожность, на которой я настаиваю, оправдывается, как мне кажется, употреблением глагола φιλέω и в нашем контексте. В ст. 19 мы читаем в русском переводе: «Если бы вы от мира были, **мир любил бы свое**» (ο κόσμος αὐ τοῖδιον ἐφίλει). В кругу богопротивного мира есть тоже любовь — своя, грешная, но этою любовью мир содержится в единстве. Именно это значение любви к своим, в тесном кругу, и усваивается глаголу φιλέω теми, которые настаивают на его различии сравнительно с глаголом ἀγαπάω. Со своей стороны глагол ἀγαπάω, в его первоначальном значении, сближают с глаголом ἀγᾶμαι (удивляться) и чувствуют в нем некоторую отрешенность. Это — любовь, основанная на уважении, предполагающая высокую оценку любимого. Поэтому и заповедь любви и призыв любить Иисуса, обращенные к ученикам, неизменно выражаются глаголом ἀγαπάω. Любовь учеников к Иисусу есть ἀγάπη. Но она создает связь между учениками. И эта любовь в тесном кругу выражается корнем φίλ-. Ученики друг с другом φίλοι, друзья. И Сам Иисус удостаивает их этого наименования. Они больше не рабы, и Господь в своей любви к ним делится с ними тем лучшим, что имеет: тем, что Он услышал от Отца. Мы помним, что в неизбежном антропоморфизме человеческого языка глагол «слышать», как и глагол «видеть», выражают единение Отца и Сына (ср. V. 19, 20, 30). К этому единению Господь приобщает своих друзей-учеников. И за этих друзей Он полагает свою душу. Он при этом, конечно, думает о Церкви. Как к Церкви относится Притча о Лозе, так в Церкви получает свое осуществление и заповедь любви: любовь — ἀγάπη, раскрывающаяся как φίλια в союзе Церкви. Господь еще раз говорит о любви как о любви нисходящей: (ст. 16): «Не вы Меня избрали, но Я избрал вас и поставил...». Толкователи<sup>79</sup> обращают внимание на то, что «поставил» есть перевод того же глагола, которым в ст. 13 передано «положить». По образу любви Христовой любовь учеников получает свое осуществление в самопожертвовании. И в союзе любви: «...о чем бы ни попросили вы Отца во имя Мое» — даст Он вам.

**XV. 17—XVI. 4.** Любви в союзе Церкви противостоит ненависть мира, ненависть к ученикам, но еще раньше к Иисусу (ст. 18). Эта ненависть неизбежная, perfectum μεμίσηκεν — возненавидел и продолжает ненавидеть — повторяется в ст. 24: καὶ ἐωράκασιν καὶ μεμίσηκασιν — дела Христа оставили на них неистребимый след, но и ненависть их не имеет конца и к Иисусу, и к Отцу. Мир потому ненавидит учеников, что Господь избрал, иначе говоря — изъял, их из мира (ст. 19). С другой стороны, раб разделяет судьбу Господина: и гнать его будут, как господина, но и будут соблюдать его слово (ст. 20). Но ненависть мира после того, как Иисус пришел и говорил им и творил между ними дела, не имеет извинения (ст. 22-24). Она есть исполнение написанного в Законе (ст. 25). Господь предсказывает крайнюю остроту гонений: «...приходит час, когда всякий, кто убьет вас, будет думать, что он приносит службу Богу», по незнанию Отца и Его. И это Он говорит им заранее, во избежание соблазна, чтобы они вспоминали, когда придет час, что Он им сказал (XVI. 1-4).

**XV. 26-27.** Но свое предупреждение о ненависти мира Господь прерывает внезапно, на полуслове, отметив исполнение Закона, для нового предсказания пришествия Духа (XV. 26-27). И дав его, Он возвращается к прерванной речи. Это неожиданное, ничем не предугазанное нарушение контекста показывает, что в сознании Иисуса, как Его понимал евангелист, тема о Духе была доминирующей, а потому и постоянно возвращающейся темой. Опять, хотя и несколько иными словами, выражаются те же мысли об участии Отца и Сына в ниспослании Духа ученикам. Опять Он именуется Духом Истины. Но рядом с формами будущего времени, которые, как и в первых двух случаях, относятся к Его чаемому пришествию, стоит настоящее время для выражения довременного и

вневременного отношения Его к Отцу:  $\delta \text{ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκτορεῖται}$ , который от Отца исходит. В контексте оно нужно для объяснения ниспослания Его от Отца. Догматически, оно выражает ипостасное свойство Духа, возводя Его к Отцу как единому началу и источнику Божества<sup>80</sup>. Дело Духа — свидетельствовать об Иисусе. Таким свидетельством будет и завершение Его учения, обещанное во втором предсказании Духа (XIV. 26). Но свидетельствуют — подразумевается: в силе Духа — и ученики. Греческое  $\mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\epsilon\iota\tau\epsilon$  передано в прежнем русском переводе настоящим временем: «свидетельствуете». Этот перевод противоречит фактической действительности. В изнеможении перед соблазном Страстей, который Господь сознавал (ср. XVI. 32), они были далеки от свидетелей. Но  $\mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\epsilon\iota\tau\epsilon$  может быть и повелительным наклонением, а этот перевод предлагают все чаще и чаще современные толкователи. Ученики призываются к свидетельству. Благодать Духа осмыслила их личный опыт общения со Христом. И, по месту в контексте и по смыслу свидетельства, их свидетельство, как и свидетельство Духа вообще, может быть только свидетельством перед богопротивным миром, о восстании которого на Бога и на Христа Господь только что сказал и будет говорить еще. Для чего это свидетельство нужно? Ответ может быть только один: для обращения мира. Ставить вопрос, возможно ли оно, мы не имеем права, потому что для Бога возможно все. Но это все та же проблема спасения мира в целокупности его членов, которая стоит перед нами начиная от беседы Господа с Никодимом. К ней относятся и те слова, которыми кончается в гл. XIV первая основная часть Прощальной беседы. «Чтобы мир узнал, что Я люблю Отца ...» (XIV. 31). В подлиннике стоит аорист:  $\acute{\iota}\nu\alpha \gamma\upsilon\omega \acute{o} \kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ ... Познание миром любви Сына к Отцу мыслится в этих Его словах как цель Его ближайших действий, еще не достигнутая, но совершенно достижимая. Не означает ли это познание спасение мира?

Предупреждением о ненависти мира кончается вторая основная часть Прощальной беседы. Кажется, все уже сказано. Предстоит разлука с ее неизбывной печалью. И продолжение беседы, для преодоления печали, оказывается не логической, а психологической необходимостью.

**XVI. 5-33.** Отрывок XVI. 5-33 составляет третью основную часть Прощальной беседы. Как преодоление печали, он не может не быть в какой-то мере повторением утешения гл. XIV. Но повторение не исключает и поступательного движения, дальнейшего развития и углубления ранее высказанных мыслей.

Господь идет к Пославшему Его. Ученики это знают и уже не повторяют прежнего вопроса: куда идешь? (ст. 5). Но на исполняющую их печаль (ср. ст. 6) Господь отвечает заверением, что лучше для них, чтобы Он пошел: Его отшествие есть условие ниспослания Утешителя. Так вводится четвертое, и пространнейшее в Прощальной беседе, обетование Духа (XVI. 7-15).

**XVI. 7-15.** Утешителя пошлет Иисус (ст. 7). Его связь с Отцом подразумевается. То, что Он слышит (ст. 13), то слышит как Сын от Отца. Божественная монархия Отца утверждается и для Духа, и с Сыном Он связан в Отце (ст. 14-15). Его первое дело есть обличение мира (ст. 8-11) в ответ на его заблуждения. Он ему покажет, что есть грех, что есть правда и что есть суд. Грех есть неверие в Иисуса (ст. 9), правда — Его отшествие к Отцу и разлука с учениками (ст. 10): удаление Иисуса из мира в Его прославлении как явление Его правды пред лицом мира. И суд есть совершившееся осуждение (ср.  $\text{perfectum kéκρ\epsilon\tau\alpha\iota!}$ ) князя мира (ст. 11). В свое время в Иерусалимской беседе гл. VIII мы уловили мысль, что диавол, как начало лжи, противостоит Святому Духу как носителю истины. О суде и извержении князя мира Господь сказал и в последних своих словах к народу (ср. XII. 31). И первую основную часть Прощальной беседы Иисус закончил призывом, обращенным к ученикам, вместе выйти навстречу наступающему князю мира (ср. XIV. 30-

31). Ныне о совершившемся осуждении князя мира Параклит скажет миру. Но дело Духа — не только обличение. Как во втором обетовании Духа было сказано, что Он завершит дело Христово (ср. ХТV. 26), так и теперь ученики не в силах вместить всего, что имел им сказать Иисус (ст. 12). Досказать недосказанное будет делом Духа. Как Дух истины, Он введет их во всю истину (ср. ст. 13а). Обоснование обетования: «...ибо Он не будет говорить от Себя, но будет говорить то, что слышит», — было истолковано как ссылка на Отца, от которого неотделим и Сын (ср. ст. 14-15). Особо отмечается эсхатологическое откровение Духа: *τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν*, «грядущее возвестит вам» (ст. 13b). В контексте Нового Завета под это последнее обетование было бы позволительно подвести Апокалипсис, поскольку апокалиптическая седмерица, восходящая к первой седмерице Духа (ср. Апок. 1.4), свидетельствует о Духе как источнике Откровения. Прославление Духом Христа предполагает их взаимную связь (ст. 14). Выраженное в формах будущего времени, как всё относящееся к служению Духа, оно допускает сближение с прославлением Отцом Сына (ср. XIII. 32), которое, как второе явление Славы, было истолковано о ниспослании Духа.

**XVI. 16-22.** Сказав о Духе, Господь, как и в гл. XIV, переходит к своему скорому отшествию и скорому возвращению (ст. 16). Ученики Его не понимают. Иисус предупреждает их вопрос. Он говорит о предстоящей печали учеников и радости мира и об обращении их печали в радость (ст. 17-20). Он поясняет свою мысль притчей о рожающей женщине: тоже печаль, и печали не оставляет места радость, «что родился человек в мир» (ст. 21). «И вы ныне печаль имеете, но я снова увижу вас, и возрадуется ваше сердце, и радости вашей никто не отнимет у вас» (ст. 22).

**XVI. 23-28.** В ст. 23-28 Иисус говорит о том, что будет *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ* — «в тот день» (ср. ст. 23, 26). Мы узнаем термин XIV. 20, относящийся к скорому возвращению Христа, которое мы, в согласии со святым Кириллом Александрийским, истолковали как Его возвращение в Святом Духе. В контексте четвертого — и пространнейшего — обетования Духа мы не можем понять и этого нового слова о скором возвращении Иисуса *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ* иначе как о возвращении Его в Святом Духе. Подобно тому как ночь Страстей должна быть понимаема как мировая эпоха восхождения Сына к Отцу (ср. и XIII. 30), так и *ἐκείνῃ ἡ ἡμέρᾳ* не есть день в физическом смысле, а новый эон христианского человечества, пребывания Христа в Церкви во Святом Духе. «В «тот день» получение просимого у Отца во имя Сына будет исполнением радости учеников (ст. 23-25). И Иисус уже не в притчах будет говорить ученикам, но открыто возвестит им об Отце (ст. 25). Не нужно уже будет и предстательство Сына за учеников перед Отцом (ст. 26). «Ибо Сам Отец любит вас, потому что вы Меня возлюбили и уверовали, что Я от Бога исшел» (ст. 27). Далее этого вера учеников еще не идет, и Господь ее дополняет: «Исшел от Отца и пришел в мир; снова оставляю мир и иду к Отцу». Но замечателен глагол любви, поскольку он относится к тому дню (ст. 27): «Сам Отец любит» есть перевод *φιλεῖ*, а «вы Меня возлюбили» отвечает греческому *πεφιλήκατε*. Мы помним значение глагола *φιλέω* как относящегося к любви в тесном кругу. «В тот день» Церковь мыслится как тесный круг, как семья Божия, в которую Отец принимает учеников, и ученики исповедуют свою сыновнюю любовь.

**XVI. 29-33.** Слова Иисуса превышают разумение учеников. Они думают, что «тот день» уже наступил: Иисус говорил открыто, без притч (ст. 29, ср. ст. 25). Они знают, что Он знает все и не имеет нужды, чтобы кто Его вопрошал (ст. 30а, ср. ст. 23а). Поэтому они веруют, что Он от Бога исшел (ст. 30b). Как и в ст. 27, на этом обрывается их вера. Господь отвечает: «...теперь веруете». Эти слова пунктируются по-разному. Но, конечно, их надо понимать как вопрос, и притом печальный: «Вы думаете, что теперь вы веруете?» (ст. 31). Испытанием их веры будет час Страстей, когда они рассеются и оставят Его

одного. Но Он не один, потому что с Ним Отец (ст. 32). «Это сказал Я вам, чтобы вы во Мне мир имели. В мире скорбь имеете; но дерзайте <ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον>, — Я победил мир»; или, с ударением на перфектной форме, выражающей неотъемлемую победу: «Я победитель мира» (ст. 33). До наступления «того дня» ученики должны пройти через соблазн Страстей. Но победа Христа есть и условие Его возвращения во Святом Духе.

На этом кончается Прощальная беседа Господа с учениками. Мы могли убедиться в том, что она отправляется от символических действий, составляющих содержание отрывка XIII. 1-30 и представляющих собою развитие тех основных мыслей, которые намечены в ее вступительном отрывке XIII. 31-38, с особым и все возрастающим ударением на обетование ниспослания Духа. Последним, четвертым обетованием Духа определяется, можно сказать, и все содержание заключительной части беседы. Тема о Духе остается поставленной во всем ее объеме и не может не возвращаться на страницах Евангелия.

В этой связи казалось бы уместным отметить еще один вопрос, на котором ударение, правда, не лежит, но к которому мысль евангелиста снова и снова возвращается и до Прощальной беседы, и особенно на протяжении беседы. Это вопрос о спасении мира или, точнее, вопрос об объеме спасения. Мы с ним встретились в беседе Господа с Никодимом, где мысль о спасении мира в III. 17 трудно понимать в ограничительном смысле. Этот вопрос, с меньшей ясностью, но все же ставит образ единого стада Единого Пастыря (X. 16) и распространительное толкование невольного пророчества Каиафы в смысле собирания воедино рассеянных чад Божиих (XI. 52). Затем Вознесение Христа от земли, всех привлекающего к Нему (XII. 32). Кого всех? Дальше мысль о союзе Церкви, умножающемся в истории (XIII. 20). Спрашивается: до какого предела? И в Прощальной беседе — познание князем мира любви Иисуса к Отцу (XIV. 30-31)? Для чего оно нужно и какое оно может иметь последствие? В притче о лозе (XV. 1-8) — неочищенные ветви? Сколько их? И есть ли вообще органическая жизнь вне лозы? В откровении о Духе — это свидетельство Духа и учеников в Духе: перед кем? перед миром? и с какой целью? для обращения мира? (XV. 26-27). И затем обличение мира тем же Духом (XVI. 8-11) и с тем же вопросом: неужели с одной только отрицательной целью указания миру его заблуждения? Не стоит ли за всем этим мысль к миру, падшему, богопротивному, но и богозданному? И чем как не любовью к миру объясняется радость женщины, «что родился человек в мир» (XVI. 21)? С этими же или подобными вопросами мы перейдем и к тем словам Христа о мире, которые еще не могли привлечь к себе наше внимание.

**Гл. XVII. Первосвященническая молитва.** Закончив свою Прощальную беседу с учениками, Господь вознес молитву к Отцу (гл. XVII). Это молитва, за которой установилось название Первосвященнической молитвы, представляет собою прямое продолжение Прощальной беседы и в богослужебном употреблении составляет с нею одно евангельское чтение: первое в последовании Страстей Христовых. **Вопрос о ее делении.** Толкователи часто сопоставляют Первосвященническую молитву Христову с той, которую Первосвященник Ветхого Завета возносил в день Очищения, входя в Святое Святых<sup>81</sup>, ветхозаветный Первосвященник молился за себя, за священников и левитов и за весь народ. Эти же три части толкователи старались усмотреть и в Первосвященнической молитве Христовой. В ст. 1-8 видели молитву Христову за Самого Себя, в ст. 9-19 — Его молитву за учеников и в ст. 20-26 — за всю Церковь. Деление это должно быть признано условным. Анализ молитвы покажет нам, что она от начала и до конца сосредоточена на учениках.

**XVII. 1-3.** Молитва начинается со свидетельства Христова о наступлении часа (ст. 1), того часа, который, как час Его Страстей, а в Иоанновской терминологии, час Его Славы,

неизменно стоял пред Ним как последняя цель Его земного пути. Перфектная форма ἐλήλυθεν показывает, что этот час отныне стал действительностью. Иисус молит Отца о явлении Славы: «Отче, прославь Твоего Сына, чтобы Сын прославил Тебя» (ст. 1b). Эта молитва о взаимном прославлении Отца и Сына возвращает мысль читателя к первым словам Прощальной беседы (ср. XIII. 31), которая тоже начинается, и в том же порядке, со взаимного прославления Сына Человеческого и Бога, с тем только существенным различием, что от созерцания вне времени в Прощальной беседе Господь переходит теперь к молитве, которая мыслится во времени, еще точнее — в историческом времени. И вне времени аорист уступает место повелительному наклонению, которое по самому своему смыслу относится к будущему. Молитвенно взывая к Отцу, Иисус посвящает Себя на Страсти и Славу. Совпадение идет еще дальше. В Прощальной беседе прославлением Бога Сыном Человеческим — в той же аористой форме — обусловлено прославление Сына Человеческого Богом (XIII. 32), в форме уже не аориста, а будущего времени, которое было нами истолковано как второе явление Славы в ниспослании Святого Духа. Это толкование было нами проведено на всем протяжении Прощальной беседы. В Первосвященнической молитве взаимное прославление Отца и Сына в Страстях Сына должно привести Сына к дарованию жизни вечной ученикам. При этом жизнь вечная мыслится как познание Бога и Христа, выраженное через глагол γυνώσκω и предполагающее единение познающего с Познаваемым (ст. 3). И чередование прошений молитвы даровать жизнь ученикам занимает то же место, какое в Прощальной беседе принадлежит второму явлению Славы, истолкованному нами в смысле ниспослания Духа. Делом Духа будет дарование жизни и богопознания. Как уже было сказано, с первых же слов молитвы, мысль Иисуса сосредоточена на учениках.

**XVII. 4-10.** Прославление, которое Иисус ищет у Отца, которое надо понимать как приобщение воспринятого Им человеческого естества к Его премирной Славе и которое осуществится в Страстях (ср. ст. 4), предполагает прославление Сыном Отца, уже совершившееся во времени исполнением того дела, которое Отец Ему поручил (ст. 4). Это дело не допускает отождествления со Страстями. В тот момент, когда Господь возносит Свою Первосвященническую молитву, Страсти относятся еще к будущему. Об этом говорят уже отмеченные нами формы повелительного наклонения. Поручение Отца, о котором говорит Иисус, относится к прошлому. Мы уже имели случай цитировать XVII. 4 в связи с небесным гласом XII. 28: «...и прославил и еще прослаблю». «И прославил», в прошлом, и то прославление, тоже в прошлом, о котором идет речь в XVII. 4, могут относиться к одному и тому же факту. Первосвященническая молитва проливает свет на оставшееся неясным в XII. 28. Господь продолжает Свое обращение к Отцу (ст. 6-10): «Я явил Твое имя людям, которых Ты дал Мне от мира...» Какое имя? Первосвященническая молитва начинается обращением «Отче» (ср. ст. 1), которое затем, с определением или без определения, еще раз повторяется на протяжении молитвы пять раз (ср. ст. 5, 11, 20, 24, 25). Какое-либо другое имя Божие, кроме имени Бога как Отца, в Первосвященнической молитве не употребляется. В контексте молитвы то имя Божие, которое Сын явил ученикам и тем совершил дело, которое Отец дал Ему сотворить, может быть только имя Бога как Отца. Сын в своем общественном служении во исполнение возложенного на Него поручения явил Бога как Отца. Сюда относится молитва Господня, и все синоптическое благовестие. Сюда относятся и Иоанновские беседы — от Иерусалимской речи гл. V до Прощальной беседы включительно. В Первосвященнической молитве под откровение имени Отчего подводится то воспитание, которое Иисус дал ученикам и которое есть познание посланничества Сына Отцом. Учеников Иисусу дал Отец от мира, и молитва Иисуса, в этом первом ее выражении, есть молитва об учениках, а не о мире<sup>82</sup>: об учениках, «потому что они Твои; и все Мое — Твое, и Твое — Мое, и Я прославлен в них» (ст. 9b-10). Мысль о завершенном прославлении (perfectum δεδόξασμαι),

закрывающая отрывок, возвращает нас к исходной точке: откровение имени Отчего в общественном служении Христовом есть прославление Сыном Отца.

**XVII. 11-19.** Молитва Иисуса об учениках продолжается (XVII. 11-19). Изъятые Иисусом из мира, они остаются в мире, окруженные ненавистью мира, «потому что они не от мира, как Я не от мира» (ст. 14 и вновь ст. 16). Но Господь не о том молит Отца, чтобы Он взял, извлек их из мира (ст. 15). Ученики не только оставляются в мире, они посылаются в мир так же, как Отец послал Сына (ст. 19). Он молит Отца о том, чтобы Он соблюл «их во имя Твое, которое Ты дал Мне, чтобы они были едино, как Мы» (ст. 11, ср. 12). В ст. 11 и 12 первоначальный текст Ин. подвергается ассимиляции ст. 6-9, и они звучат в прежних русских переводах: «...соблуди их во имя Твое — тех, которых Ты Мне дал». Нет! И перевес объективных данных (включая теперь и Р<sup>66</sup>), и обязанность давать предпочтение труднейшей форме текста оправдывают перевод: «Имя Твое, которое ты дал Мне». Речь идет об имени Божию, данном Иисусу для благовестия устами тех же учеников, и о соблюдении их силою этого имени. В контексте напрашивается восполнение. Имя Бога, которое здесь подразумевается, должно быть то же Отчее имя, которое Сын открыл ученикам. Пока Иисус был с учениками, Он соблюдал их во имя Божие, и погиб один только сын погибели, во исполнение Писания (ст. 12). Теперь о соблюдении учеников в молитве Отца. Но не только о соблюдении. Соблюдение означает сохранение их в обладании тем, чему они научились от Иисуса. Мы скажем, в контексте: в обладании именем Отчем, которое Он им открыл. Одного соблюдения уже недостаточно. Господь молит Отца о их освящении.

**XVII. 17-19.** Русское «освяти их» (ст. 17) есть перевод греческого *ἁγιάσων αὐτούς*. Этот же глагол *ἁγιάζω* дважды повторяется в ст. 19: русское «Я посвящаю Себя» есть перевод греческого *ἐγὼ ἁγιάζω ἑμαυτόν* и русское «освященные» есть перевод греческого *ἁγιασμένοι*. Мы видим, что два русских глагола — «освящать» и «посвящать» — передают один греческий глагол *ἁγιάζω*. И это надо помнить. Когда Господь, вступая на путь Страстей, как Первосвященник и как Жертва, говорит о себе *ἐγὼ ἁγιάζω ἑμαυτόν*, это можно относить к Его Страстям. Но употребляя этот же глагол, и притом дважды, в первый раз в Молитве и во второй раз, в сущности, тоже в молитве об учениках, Господь думал не более и не менее, как о приобщении их к Его Страстям. В Ин. эта мысль не новая. Мы видим, что совокупность тех действий, которые составляют символический акт омовения ног, надо понимать в том смысле, что ученики, соглашаясь на омовение, свидетельствовали о своем приобщении к Страстям Иисуса. Не только Иисус страдал за учеников. Ученики сами деятельно участвуют в Страстях Иисуса за них. Мало того. Участие учеников в Страстях Христовых совершается *ἐν ἀληθείᾳ* (русский перевод «истинно»). Мы знаем, что с явлением истины связано действие Духа Святого. Мы встретились, в Прощальной беседе, с Его повторным наименованием «Духом Истины»: *το πνεῦμα τῆς ἀληθείας*. В свое время мы видели, что в омовении ног, с которым мы только что связали «освящение учеников», употребление воды наводит на мысль о Духе. Указание на истину неизбежно толковать в том смысле, что приобщение учеников к Страстям Христовым предполагает действие Святого Духа. Что это значит конкретно — наш текст этот вопрос не ставит. Общее указание на Евхаристию не было бы неуместным. Но в очень тщательном Иоанновском языке важно, что заслуживало бы нашего внимания: в ст. 17 при первом упоминании истины стоит *ἐν τῇ ἀληθείᾳ*, с членом, и в ст. 19, при первом повторении упоминания *ἐν ἀληθείᾳ*, без члена. Нет ли мысли, в первом случае, о Божественном Лице Святого Духа, а во втором — о Его присутствии в дарах? Напомню и тот параллелизм, который был вскрыт между началом Прощальной беседы и первыми словами Первосвященнической молитвы. Страстями Сына обусловлено явление Духа для дарования жизни и богопознания ученикам.



**XVII. 20-23.** Но Господь молится не только о наличных учениках, о тех, из среды которых вышел Иуда и которые ныне окружают Его. Он молится о расширении их круга в истории, о котором он указал им, толкуя омовение ног (ср. XIII. 20): «...и не о них только молю, но и о верующих в Меня по слову их» (ст. 20). Цель остается прежняя (ср. ст. 11): приобщение учеников, очевидно в расширенном круге, к единению Отца и Сына (ст. 21), «чтобы все едино были, как Ты, Отче, — во Мне, Я — в Тебе, чтобы и они в Нас были». До какого предела мыслится это расширение круга? По свидетельству евангелиста, Господь кончает так, «чтобы веровал мир, что Ты Меня послал». Последняя цель есть вера мира в посланничество Сына. Слово Христово нас снова ставит перед вопросом о спасении мира. Ибо вера мира в посланничество Отцом Сына означает спасение мира. Господь продолжает: единство учеников с Отцом и Сыном есть и единство в Славе, в которую Сын принимает учеников (ст. 22). Но дальше: «Я — в них и Ты — во Мне, да будут они совершенны воедино, чтобы знал мир, что Ты Меня послал и возлюбил их, как Меня возлюбил» (ст. 23). От веры мира к познанию мира, как в исповеди Петра (VI. 69): *πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν*. Единение в вере и единение в познании, которое есть и единение в любви. Расширение круга учеников в истории нельзя мыслить иначе, как его расширение до пределов мира. Евангелист Иоанн не ставит вопрос об апокатастасисе. Он останавливается на полуслове и ни разу не договаривает своей мысли. Последнее, что он говорит о мире, есть противоположение мира ученикам: «...и мир Тебя не познал, но Я тебя познал, и они познали, что Ты Меня послал» (ст. 25). И однако ни в одном Евангелии не сказано о спасении мира в целокупности его членов с такою ясностью, как в Ин., в котором контраст Бога и мира выражается с предельной, как будто без исхода, остротой.

**XVII. 24-26.** Первосвященническая молитва кончается последними словами молитвы об учениках (XVII. 24-26). Эта молитва есть непередаваемая музыка откровения любви Отчей, от Сына изливающейся на учеников. «И Я поведал им Имя Твое и поведаю, чтобы любовь, которою Ты возлюбил Меня, в них была и Я — в них» (ст. 26). Любовь — и Я. Это мистическое единение с Сыном, и в Сыне — с Отцом, то приобщение в любви к недрам Божественной жизни, о которой Господь говорил ученикам и в Прощальной беседе.

**XVIII. 1.** «Сказав это, Иисус вышел с учениками своими на ту сторону потока Кедрона, где был сад, в который вошел Сам и ученики Его» (XVIII. 1). Этими словами кончается и Первое Евангелие Страстей Христовых. Вознеся молитву к Отцу, Господь вступил на путь Страстей.

**XVIII. 1—XX. 18 в контексте Евангелия.** Отрывок Ин. XVIII—XXI имеет повествовательное содержание, но в тех его делениях, которые были намечены нами в нашем экзегетическом Введении, не было предложено делить его на повествование о Страстях (гл. XVIII-XIX) и повествование о Воскресении, потому что Страсти и Воскресение представляют собою вообще, а в Ин. особенно нерасторжимое единство. И в частности, основное деление Евангелия по признаку света и тьмы, дня и ночи отправляется от сознания, что ночь восхождения Сына к Отцу обнимает и смерть, и Воскресение. Была ночь, когда Иуда вышел с вечери (XIII. 30). И тьма была, когда Мария Магдалина пришла к пустому гробу (XX. 1): не та же ночь, но та же тьма. В XX. 17 Господь возбранил прикосновение той же Марии Магдалине, потому что Он еще не вошел к Отцу. В XX. 27 Он призвал к прикосновению Фому, а еще раньше, в ст. 20, показал Свои раны другим ученикам. Ночь восхождения Сына к Отцу кончается в гл. XX на стихе 18. Знаком окончания является, возможно, прикосновение. Но на этом же стихе кончается и путь крови, если мы делим Ин. на три части: водою и кровию и Духом, видя в крови так же символ единства Страстей и Воскресения, как и символ ночи.

Представляя собою одно целое, отрывок XVIII. 1—XX. 18 связан с тем, что ему предшествует. Выше было сказано, что заглавие XIII. 1-3 распространяется и на все повествование о Страстях, которое тем самым поставляется под знак Божественной любви. Но еще теснее связь повествования с предваряющей его Первосвященнической молитвой. Мы видели, что эта связь подчеркнута заключением Молитвы, которое одновременно является и Введением повествования. Последнее слово молитвы было слово о любви: Отца к Сыну и, в Сыне, к ученикам. Так же точно в Мф. эсхатологическая речь смолкла на призыв к братской любви в приточном образе Страшного Суда (ср. XXV. 31-46), за которым непосредственно последовало возведение Страстей в слова Иисуса к ученикам. Два разреза той же любви: неизглаголаннные высоты мистического опыта, приобщающего учеников к Тайнам Троичной жизни, и служение Христа в лице страждущего брата.

Иоанновское повествование о Страстях и Воскресении параллельно синоптическому, но, вообще говоря, от него независимо. Оно воспроизводит те же события, с особым выделением тех их сторон, которые выражают их духовное, Иоанновское, понимание. Оно распадается на ряд более мелких отрывков, которые и должны быть, в порядке изложения, предметом нашего внимания.

**XVIII. 1-11.** XVIII. 1-11 есть повествование об аресте Божиим. Это слово не любят употреблять о Христе. Но вещи имеют свои имена, и речь идет о восстании мира на Христа. Пришли не только Иуда со служителями от Первосвященника и фарисеев, но и римская когорта (ср. ст. 3), или часть ее, с трибуном во главе (ср. ст. 12). Участие римлян с первого же момента выражает восстание мира. В ушах читателя еще звучит последнее слово о мире в Первосвященнической молитве (ср. XVII. 25). Оно не выражает надежды. Иуда был нужен, как знавший место (ст. 2). О поцелуе его не сказано. Самое большее, он подразумевается, как уже бывший в *plusquamperfectum* εἰστήκει ст. 5: стал и стоял. Вероятно, и вместе с другими, в ст. 6, упал на землю. Но субъект действия не те, кто пришли за Иисусом, а Он Сам. Он выходит навстречу, спрашивает: «...кого ищите?» — и на ответ: «Иисуса Назарея» — говорит: Ἐγὼ εἰμι. Прежний русский перевод: «это Я» был бы вполне правилен, но это то же слово, которым Иисус выражает в VIII. 24, 28, 58 и XIII. 19 Свое Божество. И в новом русском переводе, и в гл. XVIII во всех случаях его употребления (ст. 5, 6, 8), оно передано: «Я есмь». Пришедшие, когда услышали, отступили назад и упали на землю — перед явлением Божиим. Но Иисусу не это было нужно. Он хотел показать добровольность Своих Страстей в послушании Отцу (ср. ст. 11) и ограждение учеников. «Из тех, кого Ты даровал Мне, Я не погубил никого» (ст. 9). «Не погубил никого» есть отрицательный аспект искупления. «Если Меня ищите, оставьте этих, пусть идут» (ст. 8). Особого внимания требует усечение уха первосвященническому рабу. Впервые названы имена и усекшего, и усеченного. На Петре, как усекшем, ударения нет, хотя и этот инцидент, как будет ясно из гл. XXI, относится к общей теме о Петре. Ударение на рабе: «...было же имя рабу Малх» (ст. 10). Еврейский корень (*mlk*) значит «царь». Это еще в древности подметил Августин. Раб Первосвященника носил царское имя. Почему это привлекает внимание евангелиста? Не потому ли, что Пилат, облеченный всей полнотой власти царя земного, показал себя в деле Иисуса бессловесным рабом духовной власти? Если Евангелие получило распространение в Ефесе, его читатель едва ли понимал по-еврейски. И для толкования имени раба был, вероятно, нужен устный комментарий, которым могло сопровождаться распространение Евангелия.

**XVIII. 12-28.** Второй отрывок XVIII. 12-28 имеет, как и параллельные части синоптической истории Страстей, два центра: допрос у Первосвященника и отречение Петра. Отрывок богат второстепенными подробностями, которые тоже требуют нашего внимания. Первое упоминание «другого ученика», который был известен

Первосвященнику и ввел Петра, не имеет члена в лучших рукописях (ср. ст. 15). Из древних кодексов он встречается только в С и Θ: ἄλλος μαθητής, без члена, может быть любой из учеников Христовых. Старые переписчики, поставив член, внесли толкование; и, вероятно, правильно: они отождествили «другого ученика» с учеником, которого любил Иисус. Но мы видели, что его имя обвешано тайной. Эта тайна лежит на нем и в нашем отрывке. Он ввел Петра, и больше о нем не слышно. Петр отрекся; он <«другой ученик»>, подразумевается, не отрекся. Рассказ о двух учениках, как и повествование об отречении Петра, относится к теме о Петре. Но в нашем отрывке ударение не лежит ни на Петре, ни на другом ученике. Доминирует образ Каиафы, который упоминается в связи с допросом у Анны (ср. ст. 13-14, 24, 25). Допрос у Анны есть новая и важная черта, которую вносит Иоанн. Она отвечает тому, что мы знаем из нехристианских источников о влиянии Анны, но ударение лежит не на Анне, а на его зяте Каиафе, в связи с изречением им пророчества о заместительной смерти Иисуса (ср. ст. 14 и XI. 49-52). Именно это — и только это — подчеркивается в Евангелии. И учитывается впечатление, которое должно сложиться у читателя: о неудержимом течении событий к их последней цели. На вопрос Первосвященника Иисус ответа не дает — ни о своем учении, ни об учениках. Свой отказ ответить об учении Он оправдывает ссылкой на слышавших (ср. ст. 20-23). Об учениках же Он просто не говорит ничего. Это все тот же отрицательный аспект искупления и молчаливое осуждение Первосвященника. Не должно быть оставлено без внимания, что учение, о котором Его вопрошает Первосвященник, Иисус считает возвышенным миру. В глазах Иисуса Первосвященник тоже принадлежит к миру. От Анны Иисус препровождается к Каиафе (ст. 24) и от Каиафы в Преторию (ст. 28), и «было утро, и сами они не вошли в Преторию, чтобы не оскверниться, но есть Пасху». На этом почти кончается допрос у Первосвященника. Они блюдут обряд.

**XVIII. 29-XIX. 16a.** Следующий большой отрывок (XVIII. 29-XIX. 16a) посвящен суду Пилата. Он изобилует богатством подробностей, отличается психологической тонкостью и, показывая, как дело дошло до Распятия (ср. XVIII. 32), оставляет читателей под впечатлением той же неотвратимости течения событий, какую они должны были почувствовать в суде у Первосвященника. Для Иисуса и для евангелиста Пилат, по своему положению, — это мир. Принадлежность Первосвященников к миру требует доказательств. Для Пилата она сама собой разумеется. Присутствие римских воинов ночью на той стороне Потока Кедронского было признаком восстания мира. Говоря о своем Царстве как Царстве не от мира сего (XVIII. 36) Господь свидетельствует тем самым о своей неподсудности Пилату. Если Он все таки Царь, Его царство осуществляется в свидетельстве об истине. Совершеннейшее выражение Своего учения в Прощальной беседе с учениками Господь заостряет как обетование Духа Истины. Пилат не понимает слов Иисуса об истине. «Что есть истина?» (ст. 37). Существует ли вообще объективная истина, особенно как полнота Божественного бытия? (ср. III. 33). Как безвредный мечтатель, Иисус действительно неподсуден Пилату: «Я никакой не нахожу в Нем вины» (ст. 38). Но Пилат не видит вещей во всей их глубине. В мире, под властью князя мира, господствует ложь и смерть (ср. VIII. 44). И миру противостоит Царство Христово, как внемирное Царство Истины, в смысле Божественного бытия и вполне конкретно в смысле домостроительства Духа Истины. Пилату предстоит выбор между миром и Иисусом. Он все-таки хочет быть объективным. Он предлагает иудеям отпустить им на Пасху «Царя Иудейского». Но миру нужен свой: он просит Варавву. Ἦν δὲ ὁ Βαραββᾶς ληστής (XVIII. 39-40). Буквально: «Был же Варавва разбойник!» Но как технический термин ληστής означает зилот. Зилоты были крайние иудейские националисты, прибегавшие к политическому террору. Читателям Ин. Тонкость иудейской политической терминологии была уже непонятна. В категориях нравственных Варавва был разбойник, и с ним был солидарен Иуда. Пилат еще не уступает, но его суд выявляет борющиеся силы.

**XIX. 1-5.** Он повторно настаивает на невинности Иисуса (XIX. 4-6). Он подвергает Его бичеванию. Воины облачают Его в терновый венец и пурпурное одеяние. В таком виде Иисус выходит наружу. И Пилат говорит иудеям: «Се человек» (XIX. 1-5). В современной науке распространено мнение, что эти слова надо понимать как попытку Пилата разжалобить иудеев: «Посмотрите на этого несчастного». Но как Каиафа невольно изрек пророчество, так и Пилат упорно отстаивает, и против мира, свое право на объективность, свидетельствуя об осуществлении в лице Иисуса творческого замысла Божия об идеальном человеке. Идеал человека в царском одеянии!

**XIX. 6- 16a.** Ни одна сторона не уступает. Иудеи говорят: «...у нас есть Закон, и по Закону Он должен умереть, потому что сделал себя Сыном Божиим» (ст. 7). На вопрос Пилата, откуда Он, Иисус не отвечает (ст. 9). Он признает, что власть Пилата свыше, и возлагает ответственность на иудеев (ст. 11). Пилат продолжает бороться за свое право на объективность (ст. 10). Обвинение Иисуса в усвоении Себе Божественного достоинства его пугает. Но боится он не иудеев, а Иисуса. Он ищет отпустить Его. Тогда иудеи выдвигают последний аргумент политического доноса: «Если ты этогопустишь, ты не друг Кесарю» (ст. 12a). Иисус предается на смерть как политический преступник. Таково было содержание доноса, которым грозили Пилату (ср. ст. 12b). И Пилат, поколебленный в своей объективности, мстя иудеям—и самому себе! — за неприведенный приговор, повторно называет Иисуса Царем Иудейским: «...вот Царь ваш» (ст. 14). «Царя ли вашего распну?» (ср. ст. 15). «Ответили Первосвященники: — Нет у нас царя, кроме Кесаря» (ст. 15). Евангелисту важно зарегистрировать это отрицание. Оно идет вместе с соблюдением обряда (ср. XVIII. 28). Предавая Иисуса на смерть, Пилат и себе самому выносит приговор. Но важно другое. Иисус предается распятию как царь. И об этом говорит не только формальный приговор. Об этом говорит и согласие Иисуса на царское достоинство в Царстве не от мира сего, и явление Его как идеального человека в облачении Царя, и Его противоположение Вававве, который кровью созидал — не для себя, а для Израиля — земное царство. Суд Пилата являет Иисуса как царя.

**XIX. 19-22.** По своему положению принадлежа миру и выражая в своем лице мир, Пилат определил в пользу мира. Он выбрал не Иисуса, а мир. Но он продолжает мстить иудеям. Это проявляется в споре о надписи на Кресте (XIX. 19-22). Пилат поставил: «Иисус Назорей, Царь Иудейский» (ст. 19). Эту надпись читали многие: место было близко от города и надпись была на трех языках. Первосвященники просили: не царь, а претендент. Но Пилат не уступил: δ ὑἱραφα, ὑἱραφα (ст. 22). Две перфектных формы выражают непреклонную волю Пилата: «...что я написал и поставил на кресте, то я написал и должно остаться на кресте». Но они заключают — на все времена — и свидетельствуют о смерти Иисуса как царя.

В приведенном отрывке заслуживает нашего внимания указание, что место распятия было близко от города (ст. 20), значит, не в самом городе. И в ст. 17 «неся Свой Крест Он **вышел** <ἐξῆλθεν> на место, называемое лобным». В Послании к евреям (XIII. 11-12) эта «смерть вне врат» для освящения народа получила типологическое объяснение в жертвенном строе Ветхого Завета. Сохранение этих топографических подробностей в Ин. ставит вопрос об их толковании. Не содержат ли они указание, и в Ин., на искупительное значение смерти Христовой?

**XIX. 23-27.** Нашего внимания требует теперь отрывок XIX. 23-27, содержащий повествование о разделении риз и о предстоящих у Креста. Надо отметить, что эти два эпизода составляют вместе одно целое. Сказанное о воинах кончается в ст. 24b так: οἱ μὲν οὖν στρατιῶται ταῦτα ἐποίησαν<sup>83</sup>. Русский перевод — «воины это сделали» — не вызывает возражений. Русский язык не располагает средством для передачи частицы μὲν, которой в

дальнейшем отвечает частица δε. В нашем случае — εἰστήκεισαν δε, «стояли же» (ст. 25), после чего начинается рассказ о предстоящих. Можно было бы, не притязая на литературное изящество: «с одной стороны, воины это сделали», «с другой стороны, стояли» и так далее. Важно, что два рассказа мыслятся как две части одного. В рассказе о разделении риз внимание привлекает к себе «хитон не сшитый, ткань целиком с самого верха» (ст. 23). Чтобы его не рвать, воины метали о нем жребий (ст. 24). Это значит, что он достался языческому солдату. Но толкователями давно было замечено, что таким был хитон иудейского Первосвященника. В скобках отметим, что это сближение было бы вторым случаем, когда повествование о Страстях требовало бы для его понимания усердного комментатора, который сопровождал бы его распространением. Но это только одна сторона. Другая, в рассказе о Предстоящих, — это усыновление Матери Иисусовой Возлюбленного ученика: «...и с того часа взял ученик Ее к себе» (ст. 27). Оба рассказа имеют экклезиологическое значение, и оба говорят о связи Нового Завета с Ветхим. Священное одеяние Ветхого Завета (прибавим: Христом освященное — у языческих солдат, то есть у людей, привлеченных от мира, «с Востока и Запада и с Севера и Юга» [ср. Лк. XIII. 29]) и Мать Иисуса, в лице которой получило завершение ветхозаветное приготовление Боговоплощения, — в новом доме взыскавшего любовь Иисусову и ей усыновленного ученика. Мы узнаем и в дальнейшем образ Церкви в лице Возлюбленного ученика. Место этого отрывка в повествовании о Страстях предуказано контекстом. С отречением иудеев от Христа в пользу Кесаря иудейскому религиозному строю пришел конец. В повествовании о погребении, о иудейских погребальных обычаях (ср. XIX. 40) и о пятнице иудейской (ст. 43) говорится как о чем-то для автора внешнем и чуждом. Когда писал Иоанн, тогда уже не было ни Храма, ни приносившихся в Храме жертв. Перед ним стояла та же проблема, которая еще раньше встала перед составителем Послания к евреям: о вечном в Ветхом Завете и о его рецепции в Новом. В Христианской Церкви оно оказалось вверенным новым людям языческого происхождения, вошедшим в обладание священным наследием Ветхого Завета. И усыновление Матерью Возлюбленного ученика было не только последней заботой о Матери и последней мыслью об ученике. Оно было волею Христа о Церкви. Мы видели, что термин «Церковь» в Ин. не употребляется, но что начиная с гл. IX-X вопрос о Церкви все более и более привлекает внимание евангелиста, воспроизводившего слова и дела Христовы. После притчи о Дворе Овчем и символического действия XIII. 1-30 это касается и Прощальной беседы, и Первосвященнической молитвы. Было бы противно всякому ожиданию, если бы Господь, умирая, не сказал о Церкви. Он и изрек Свою волю тогда, когда вся священная одежда стала собственностью языческого воина — в символическом акте усыновления Матерью ученика. После этого Он умер.

**XIX. 28-30.** Смерть Иисуса отмечена двукратным τετέλεσται, «совершилось» (ст. 28) — в комментарии евангелиста, а в ст. 30 — в последних словах Самого Иисуса. Того же корня τετέλειωθη в ст. 28. В новом русском переводе «свершилось» отмечает исполнение Писания. Этим смерть Христова толкуется как во всех отношениях завершающий момент. Большого наш отрывок может ничего не говорить. Это последняя вежа в истории Страстей.

**XIX. 31-37.** Ее запечатлением является следующий отрывок (XIX. 31-37), в котором рассказывается о том, что у Иисуса как уже умершего не были перебиты голени, но что из Его прободенного бока истекла кровь и вода. Первое было бы связано с тою возможностью понимания плана Ин., которая была указана в нашем экзегетическом Введении, и ставит всю книгу под знак явления во Христе истинного Пасхального Агнца. О нем свидетельствует Предтеча (ср. I. 29, 36), и Его кость, во исполнение Писания (ст. 36), не была сокрушена и на Кресте. С этой возможностью мы обязаны считаться. Она доказывает наше право изъяснять Ин. одновременно в нескольких разрезах и в нескольких

плоскостях. И в предлагаемом толковании Иисуса как истинного Пасхального Агнца мысль евангелиста была бы сосредоточена на Его искупительной, еще точнее — заместительной, смерти. Но ударение лежит не на том, что у Иисуса не были перебиты голени, а на истечении из Его прободенного бока крови и воды. Ударение это отличается необычной силой (ср. ст. 35). С точки зрения чисто исторической его трудно объяснить. Но течение истории повествует с таким ударением. Факт не оказал и не мог оказать никакого влияния. Даже текст Писания, который его подтверждает, звучит простой справкой. В нем нет той принудительной силы, которая слышится в несокрушении кости (ср. ст. 36-37). Между тем третье лицо свидетеля есть, несомненно, лицо Возлюбленного ученика, и в двукратной ссылке на истину мы готовы уловить заверение силы Святого Духа. В чем дело? В исторических толкованиях было предложено много объяснений. Но мы можем остановиться только на тех, которые толкуют нам отрывок на общем фоне Иоанновой письменности и даже еще уже Четвертого Евангелия. Он, конечно, допускает сопоставление с I Ин. V. 6-8 и со знамением в Кане (Ин. II). При этом сближение Каны с Евхаристией может быть распространено и на наш отрывок и позволит видеть в нем указание на два таинства Церкви: таинство воды и таинство крови — Крещения и Причащения, еще точнее — на свидетельство Духа в таинстве Церкви. Но сила удара не была бы оправдана контекстом Евангелия. Скорее надо думать, что двукратное *τετέλεσται*, которым отмечена смерть Христа, полагает конец второй части Евангелия, над которой мы поставили заголовок «Кровью». В истечении воды и крови евангелист усматривает символический знак окончания и первой его части («Водою»), и второй («Кровью»), и, торжественно свидетельствуя в Духе Святом данный ему некий опыт, он подводит итог всему служению Христа, которое, однако, на этом не кончено, ибо пришел Он не только водою и кровью, но и Духом и о прямой связи Духа еще не было сказано ничего. Ударение нашего отрывка есть ударение на Духе, завершение раскрытого и молчаливый переход к еще нераскрытому.

**XIX. 38-42.** Строго говоря, здесь может возникнуть вопрос: если слово Христово неотделимо от Его Страстей, уместно ли подводить итог на смерти Христа без упоминания о Его Воскресении? И действительно, за разобранным нами отрывком следует другой, посвященный погребению (XIX. 38-42) и представляющий собою, как и у синоптиков, тот фон, на котором огненными буквами должна быть написана весть о Воскресении. У Матфея это — стража у запечатанного гроба (XXVII. 62-66), у Марка — это справка Пилата (XV. 42-47), у Луки — это Иосиф у Пилата и женщины у гроба (XXIV. 50-56), у Иоанна — помазание Иисуса Иосифом и Никодимом (XIX. 38-42). И только после этого совершилось Воскресение. Не поторопился ли евангелист подвести итоги?

Но в том-то и дело, что в Ин. факт Воскресения как таковой не прибавляет ничего.

**XX. 1-10.** Два отрывка в нашем контексте относятся к Воскресению. Первый — это Мария Магдалина и два ученика у пустого гроба (XX. 1-10). Сразу же отмечается темнота (ст. 1). Камень взят (*ibid.*), погребальные пелены остались (ст. 5-7). Тела нет. Вошел Возлюбленный: «...увидел и уверовал» (ст. 8). О другом не сказано. О дальнейшем — молчание. Нет явления Воскресшего. Нет даже вести о Воскресении<sup>84</sup>.

**XX. 11-18.** Второй отрывок: явление Иисуса Марии Магдалине (XX. 11-18). Не сказано, наступил ли день, или еще продолжалась тьма. Может быть, продолжалась, если Мария не узнала Иисуса. Ангел спрашивает ее, почему она плачет, но не говорит ей о Воскресшем (ст. 13). В синоптическом повествовании было иначе. Когда является Христос, она Его принимает за садовника и узнает Его только тогда, когда Он называет ее по имени (ср. ст. 14-16). Он не допускает ее прикосновения и объясняет причину (ср. ст. 17). Толкователи нередко пытались обесценить ее прикосновение как слишком человеческое. Об этом в

Евангелии не сказано ни слова. Господь ее удерживает: «...ибо Я еще не восшел к Отцу», οὐτω γάρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα. Так или иначе, но прикосновение ей возбраняется. И когда дело доходит до счета калений (ср. XXI. 14), явление Иисуса Марии Магдалине не считается. В счет идут только явления Господа ученикам: первое (XX. 19-23), второе (XX. 26-29) и третье (XXI). Но Марии Магдалине Господь дает поручение, которое она исполняет (ср. ст. 18): «Иди к братьям Моим и скажи им: восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему, к Богу Моему и Богу вашему» (ст. 17). Из этих слов вытекает, что Восхождение Иисуса к Отцу, происходящее в Его Страстях, продолжается и в Воскресении. Его естественным завершением является Его Вознесение во Славе, о котором в Ин. не повествуется, но которое повторно подразумевается. Пока продолжается Восхождение Иисуса, общение с Ним учеников невозможно. Но Господь предвидит его окончание и через Марию Магдалину дает весть ученикам. Эта весть — не о Воскресении, а о продолжающемся Восхождении.

Как я сказал, к торжественному заверению смерти Христовой факт Воскресения не прибавил ничего.

Нечто качественно иное начинается в домостроительстве нашего спасения. С XX. 19 открывается день новой зона или — в Евангелии — его последняя часть: Духом.

**XX. 19-23.** В XX. 19 Господь является ученикам. Явление сопровождается общением. Господь два раза (ст. 19, 21) обращается к ним с благословением, показывает им свои раны (ст. 20), посылает их на служение (ст. 21), сообщает им дар Святого Духа (ст. 22) и дает им власть прощать и удерживать на людях их грехи (ст. 23).

Когда это явление имело место? В старых русских переводах стояло: «...в тот же первый день недели вечером». В новом изменено: «Вечером в день тот, в первый день недели». По-славянски «в день той». По-гречески стоит: τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ — буквально: «...в день тот». Прежнее: «тот же» в смысле «тот же самый» есть толкование. Оно проникло во множество современных переводов, но в тексте нет на него никакого прямого указания. В некий — какой, не указано — первый день недели вечером. Больше ничего.

Как бы то ни было, препятствия к общению, которое заставило Господа удержать Марию Магдалину, больше не было. Было ли прикосновение? Через неделю Господь призвал к прикосновению Фому (ср. XX. 27). Мы, правда, не знаем, послушался ли он этого призыва. Господь ему говорит: «Ты потому уверовал, что увидел» (ст. 29) — не «прикоснулся», а увидел. Во всяком случае, речь идет о чувственном опыте. К такому опыту за неделю до Фомы были допущены его собратья. И, вообще, из XX. 1-18 вытекает, что препятствие было общее, исключавшее не только прикосновение, но и другие формы общения. Ныне это препятствие устранено. Это значит, что явление Господа ученикам XX. 19-23 имеет место по завершении Его восхождения или, в терминологии Ин., по Его прославлении (ср. VII.39).

**Возвращение Христа во Святом Духе.** В контексте Евангелия мы имеем основание отождествлять его с тем скорым возвращением Иисуса к ученикам, о котором Он повторно говорил им во время Прощальной беседы и которое мы, в согласии со святым Кириллом Александрийским, истолковали как Его возвращение во Святом Духе, возвращение, обусловленное Его отшествием в Страстях и Славе (ср. XVI. 7 сл.).

Об этом свидетельствует прежде всего дар Святого Духа, которого Иисус сообщает ученикам (ст. 22). Распространенное как в римско-католическом, так и в православном

богословии ограничение его установлением таинства покаяния не оправдано в контексте и сужает перспективы Евангелия.

В Прощальной беседе обетование Святого Духа было неизменно связано, в той или иной форме, со ссылкой на Отца. Являясь ученикам по своему Восхождению, Господь говорил им: «Как послал Меня Отец, и Я посылаю вас» (ст. 22). Посланничество учеников в обладании Святым Духом возводит к Отцу. Мало того, толкователи пытаются установить точное различие между глаголами, выражающими посланничество. В *αποστέλλω* мыслится связанное с посланничеством поручение. В *πέμπω* этой мысли нет. Отец *ἀπέσταλκεν* Иисуса: *καὶ ἡ ἐγὼ πέμπω ὑμᾶς*, «и Я посылаю вас». Подразумевается, посылая учеников, Иисус не возложил на них никакого нового поручения сравнительно с тем, которое дал Ему Отец. В даровании Духа закон полагает воля Отца.

В Прощальной беседе Господь обещает свое возвращение тесному кругу учеников, и в их среде это вызывает смущение: «Говорит Ему Иуда, не Искарот: — Господи, что это, что Ты нам хочешь явить Себя, а не миру?» (XIV. 22). По завершении Своего Восхождения Господь является тесному кругу. Затворенные двери выражают Его отделенность от мира, и отсутствие Фомы дает себя чувствовать (ср. ст. 24 сл.). Прощальная беседа была беседа Господа с Церковью. И — дверьми затворенными — Господь явился Церкви.

Затем идут частности. В Прощальной беседе с обетованием Духа и скорого возвращения в Духе связано обетование мира (ср. XIV. 27) и обетование радости (XVI. 20-22). Явившись ученикам по своему Восхождению, Иисус два раза дает им благословение мира (XX, 19,21). И «возрадовались ученики, увидев Господа» (ст. 20).

Совпадает, в основном, и указание дня. Τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ в XX, 19 грамматически совершенно однозначно с ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ в обетовании Духа и скорого возвращения Христа в Духе в XIV. 20, XVI. 23, 26, И по этому признаку явление XX. 19 можно считать исполнением обетования Прощальной беседы. Некоторое словесное несовпадение, которое отнюдь не может быть случайным, было предметом нашего внимания, когда мы останавливались в нашем экзегетическом Введении на Иоанновских «двусмысленностях». Мы высказали предположение о скрещении в этой точке двух планов: имманентного и эсхатологического.

**Эон Церкви.** Во всяком случае, надо помнить, что «тот день» пришествия Святого Духа и возвращения Христа в Духе не есть день в астрономическом смысле слова, а мировая эпоха нового христианского человечества, эон Христовой Церкви. Дело Христово есть утверждение этого зона. Оно совершается тогда, когда взаимное прославление Отца и Сына приводит к второму явлению Слова, которое мы поняли как явление Духа и в Духе возвращение Христа. Для Иоанна дело Христово не кончается Его Страстями и, еще менее, Его Воскресением. Оно кончается Сошествием Святого Духа, которое дает свой высший смысл и Воскресению. Как явление Христа по Воскресении евангелист Иоанн оценивает Его явление во Святом Духе (ср. XXI. 14).

**Ин, XX и Деян. II.** В общем контексте Нового Завета обетование Духа в Прощальной беседе получило свое исполнение в Его сошествии на апостолов в день Пятидесятницы (Деян. II). Это фактическое положение ставит апологетическую проблему согласования Ин. XX и Деян. II. Когда-то я эту задачу тоже ставил и старался посылить решить. Она не представляет действительной трудности. Явление Христа ученикам Ин. XX позволительно было бы объяснять уже совершившимся сошествием Духа в Его Божественной Ипостаси (Деян. II) и толковать «Λάβετε πνεῦμα ἅγιον», «примите Духа Святого» (Ин. XX. 22), без члена, в полном согласии с точной Иоанновской



терминологией, не в смысле ипостаси Духа, а в смысле Его даров, которые дает Христос. Без труда нашлось бы место и для Вознесения (в гл. XX. между ст. 18 и 19).

Но замечательно, что Евангелие Иоанна, написанное, несомненно, после Луки, этой задачи не пытается решать. Он не спрашивал себя, потряс он или нет священную историю. Он не старается с робкой предупредительностью подобрать доводы в пользу согласования своего построения и построения Луки. Но он с победной силою и не озираясь вспять провозглашает то, что есть полнота дела Христова и глубочайший духовный смысл Пятидесятницы.

Он боится одного: того неверия, которым человеческий грех будет пытаться ответить на его свидетельство о Христе. И потому к первому явлению Христову он прибавляет второе: с обращением Фомы.

**XX. 24-29.** В свете формального анализа второе явление оказывается построенным совершенно так же, как первое. Ученики, как и в первом случае, все в сборе, с участием на этот раз и Фомы (ст. 26). Господь является «дверями затворенными», становится посередине и говорит: «...мир вам» (ст. 26). Все, как в первом случае. Тема отрывка — неверие и обращение Фомы. Фома требует чувственного опыта (ст. 25), и Господь его ему предоставляет, с буквальной точностью исполняя его требование (ст. 27). Потрясенный Фома исповедует свою веру: «Господь мой и Бог мой» (ст. 28). И Иисус ублажает «не видевших и поверивших» (ст. 29).

Близкий параллелизм двух явлений заставляет думать, что евангелист прибавил к первому второе, чтобы убедить читателей устами уверовавшего Фомы в том, что явившийся ученикам и преподавший им дар Святого Духа есть действительно Иисус, их Господь и Бог. Служебное значение второго явления подчеркивает основоположное значение первого и полагает ударение на нем.

Но оба явления, особенно второе, возбуждают ряд богословских вопросов, существенных для уразумения Ин. и потому требующих нашего внимания.

Если первое явление Иисуса ученикам неизбежно понимается в контексте как явление Его в Святом Духе, то таким же явлением в Святом Духе представляется и Его второе явление, с которым связано обращение Фомы. Господь пребывает в Церкви во Святом Духе, и Его присутствие в Церкви являет Святой Дух. Об этом свидетельствует многообразный опыт Церкви начиная с Ее сознания себя телом Христовым и жилищем Духа, свидетельствует Евхаристия, в которой члены Церкви причащаются хлеба и вина, ставших истинным Телом и истинной Кровью Христовыми чрез призывание Святого Духа. Свидетельствует, в благодарении Святого Духа, опыт молитвы, достигающий своей вершины в мистическом единении со Христом. Свидетельствует Богодухновенность Писания: в Ветхом Завете — о Христе грядущем, в Новом Завете — о Христе пришедшем, и еще многое другое. Но если Христос пребывает в Церкви, то Он может и являться верующим во Святом Духе. К таким явлениям Христовым после Вознесения надо отнести на страницах Нового Завета прежде всего явление Его апостолу Павлу (Деян. IX и пар.), о чем он и сам недвусмысленно говорит в I Кор. XV. 1. Случай апостола Павла доказывает возможность таких явлений по Вознесении и позволяет отнести к ним, опять-таки на страницах Нового Завета, явление Господа Стефану (ср. Деяния VII. 55-56) и Его явление тайнозрителю Иоанну (Апок. I), а равно и некоторые другие. Попытка провести различие между явлениями и видениями вызывает возражение, а потому и не решает вопроса. И Господь продолжает являться своим верным рабам и до нашего времени.

Таковыми явлениями Христа во Святом Духе представляются, как сказано, и оба явления Его ученикам, которые были предметом нашего внимания.

Но встает вопрос: не содержит ли евангельское повествование иных указаний, по которым мы могли бы заключить, какое явление Христа в опыте Церкви, преимущественно перед всяким иным, отвечало бы мысли и ожиданию евангелиста?

Святой Кирилл Александрийский сближал прикосновение Фомы с «евлогией», то есть Евхаристией в его терминологии. Это же сближение вытекает из сопоставления некоторых литургических текстов. В службе святому апостолу Фоме в неделю Антипасхи и на протяжении всей последующей седмицы прикосновение Фомы сравнивается с прикосновением к огню, который, однако, не опалил его руки. И эту же мысль мы встречаем повторно в последовании ко Святому Причащению (ср. Канон, гл. 2, песнь 8 и молитва Симеона Нового Богослова): причащение — это огонь, причащающийся — трава, и огонь его не опаляет. Совпадение оправдывает толкование прикосновения Фомы в литургических текстах как прикосновение евхаристическое.

Строго говоря, так ставить вопрос нельзя. Речь идет о толковании Ин., — а в Ин. мы даже не знаем, прикоснулся ли Фома к ранам Христовым или нет. И совсем не встает вопрос о символическом толковании его прикосновения как образ некоего иного общения. Но евангелисту Иоанну могло быть действительно близко понимание общения Фомы с возвратившимся Господом в смысле общения евхаристического. Это вытекает из общего контекста Евангелия. Мы вспоминаем, что в евхаристическом учении гл. VI<-я> его сближает с Вознесением, точнее с Восхождением и с животворящей силою Духа (ср. ст. 62-63). В Евхаристическом контексте действие Духа поставляется в зависимость от Восхождения Иисуса. Когда Господь призвал к общению Фому, Его Восхождение уже совершилось. Он возвратился во Святом Духе и на фоне гл. VI евхаристическое общение было той формой общения, которую действительно преимущественно перед всякой иной должно было предпочесть сознание евангелиста. Прочее восполняет, и продолжает восполнять, неиссякающий опыт Церкви.

**XX. 30-31.** После рассказа об обращении Фомы стоят в Ин. два замечательных стиха — XX. 30-31, которые имеют близкое отношение к Фоме, но покрывают и все содержание Евангелия. Евангелист обращает мысль к читателю. Ее цель заключается в том, чтобы они «веровали, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и чтобы, веруя, имели жизнь во Имя Его» (ст. 31). Под это заключение подходит все откровение Евангелия. Если это исповедание веры есть богословское выражение веры Фомы, то вера Фомы есть условие его общения с возвратившимся Господом. Это богословское выражение допускает расширение и углубление. Евангелист ссылается на знамения Христа, Его σημεῖα (ст. 30). Мы знаем, что знамения, символически или типологически, определяют все учение Христово. Ссылка на знамения есть ссылка на учение Христово во всем его объеме и во всей его глубине. Свои знамения Христос совершил перед учениками. Евангелист их сохраняет для читателей. Это то же расширение круга учеников, о котором говорил (ст. XIII. 20) и молился (XVII. 20) Христос.

Можно было бы думать, что на этом Евангелие кончилось. Однако к разобранным нами двадцати главам во всех наших рукописях, переводах и изданиях прибавляется еще одна, XXI, глава.

**Гл. XXI. Критическая проблема.** С гл. XXI связана критическая проблема. Очень большое число толкователей и историков отрицают ее принадлежность к первоначальному тексту Ин. При этом, как уже было сказано, объективные данные в

пользу гл. XXI совпадают с объективными данными в пользу Евангелия в целом. Спор может быть только относительно ст. 25, дополнительно внесенного в кодекс К тою же рукою, какою писан весь кодекс. В остальном текст гл. XXI заверен тем же свидетельством и с тою же силой, как и все Евангелие. Отрицательный тезис критическая наука основала единственно на толковании отрывка XX. 30-31 как заключении Евангелия, которое не оставляло бы уже места для какого-либо продолжения. Однако этим данным внутренней критики могут быть противопоставлены другие, тоже относящиеся к внутренней критике, но обязывающие нас к противоположным выводам. Я не буду подробно излагать материала<sup>85</sup>. Укажу только, что три вопроса, которые Господь задает Петру в гл. XXI, в точности соответствуют его трем отречениям в гл. XVIII и, в частности, их порядку и тем самым оправдывают заключение, что, составляя в гл. XVIII повествование об отречении Петра, евангелист предвидел в точностях и те три вопроса, с которыми Господь обратился к Петру в гл. XXI. Но касается это не только трех вопросов. В той же гл. XXI, призывая Петра к последованию и предсказывая ему мученическую смерть, Господь отправляется от того, что в гл. X им было сказано о себе самом как о Пастыре Добром, полагающим свою душу за овец (ср. X. 11). Гл. XXI оказывается органически связана с Евангелием, и притом не с одной только, а с разными его частями. К некоторым вопросам нам придется еще возвратиться. Мне лично — и не мне одному — подлинность гл. XXI представляется бесспорной.

Но если так, то спрашивается, когда и с какой целью она была прибавлена евангелистом к уже составленному Евангелию? На вопрос: когда? — изложенные выше наблюдения позволяют ответить: тогда же, когда было составлено и все Евангелие. Без гл. XXI оно не только не было известно читателям, но не было задумано и автором.

**Гл. XXI как эпилог.** Другой вопрос — о цели. Понимание гл. XXI как эпилога не решает вопроса. Разную цель могут иметь и эпилоги. Мне думалось когда-то<sup>86</sup>, что гл. XXI могла иметь своим назначением — ответить на вопрос многих эпилогов: что случилось с главными деятелями того повествования, которое составляло содержание книги? Ответ гласил бы: они пребыли в общении с Иисусом. Но вопрос не вытекал бы из содержания Евангелия. И представлял ли он интерес для его читателей? Вообще был ли нужен эпилог такого назначения?

**Ее деление.** Толкование гл. XXI как эпилога должно отправляться от ее содержания, а не навязываемого ей предвзятого и для Евангелия случайного понимания. Гл. XXI ясно разделяется на две, а в сущности, и на три четко очерченных части: ст. 1-14 и ст. 15-25, из которых можно выделить как третью самостоятельную часть ст. 20-25. Каждая из них имеет свое значение, которое оправдывало бы и ее назначение как части эпилога, с Евангелием органически не связанного, но в Евангелии нужного и для читателя важного.

**XXI. 1-14. История и символ.** Первая часть повествует о рыбной ловле семи учеников, о явлении Иисуса и о трапезе. Мы не имеем никакого основания отрицать исторической достоверности того факта, о котором повествуется. Совершенно наоборот, мысль о существовании двух параллельных преданий о явлениях Воскресшего — предание Иерусалимское и предание Галилейское — все прочнее и прочнее укореняется в научном сознании. Вполне возможно и даже вероятно, что некоторые из апостолов после Страстей могли возвратиться к рыбной ловле на море Тивериадском и что там им явился Господь. Но факт как таковой не мог интересовать евангелиста. Ведь не стал бы он утверждать, что Петр до конца своих дней остался рыбаком! Это было бы вопиющим противоречием всему, что мы знаем об истории апостольского века. Это простое соображение обязывает нас и в данном случае толковать в духовном смысле факты истории, в каком их и понимал евангелист.

В этом понимании каждая фактическая подробность нашего повествования оказывается насыщенной символическим содержанием: седмичное число учеников, лодка (ср. Мф. XIV. 22-33; Лк. V. 1-11), сети (у Мф. XIII. 47-50), рыба и на берегу трапеза (ср. ст. 9, 12, 13). Вокруг некоторых подробностей, как, например, 153 захваченных в сети рыб, накопилась с древности целая литература. Все полновесно. Каждая черта ставит вопрос, требует и получает ответ. Получает ли? На всем лежит знак тайны, той дымки предрассветных сумерек, которая выражена лучшим чтением *γινόμενης* в ст. 4<sup>87</sup>. Не допускает отождествления, как мы видим, и лицо Возлюбленного ученика. Кто он? Один из двух сынов Зеведеевых или один из двух не названных по имени? (ср. ст. 2). С равным основанием мы можем защищать и отрицать и то, и другое решение. И Иисуса они не дерзают спросить: «Ты Кто?» Ибо знают, что это — Господь (ст. 12).

*Толкование явления.* Тема отрывка — явление Иисуса ученикам. Она поставлена со всей ясностью в ст. 1: *ἐφάνερωσεν αὐτόν πάλιν* — «явил себя снова»; *ἐφάνερωσεν δὲ οὕτως* — «явил же так». Тот же глагол в заключительном ст. 14: *ἐφανερώθη* — «явился». Возвращение к исходной точке сообщает отрывку формальное единство. Явление имело место *μετά ταῦτα*, «после этого» (ст. 1), то есть после явления Фоме, и потому его неизбежно понимают как явление Христово во Святом Духе. Как будто евангелист предвидел вопрос: возможны ли дальнейшие явления Христовы? Мы на этот вопрос отвечали от многообразного и многовекового опыта Церкви. Евангелист отвечает как ученик и свидетель. Завершением дела Христа было Его явление XX. 19-23. Явление Фоме было завершением первого. А дальше? Не подразумевало вопроса.

*Толкование экклезиологическое.* Евангелист отвечает свидетельством о факте. Но как осуществляется явление? Символика явно экклезиологическая. Не выражает ли седмичное число учеников полноту Церкви, в которой есть место и для Петра, и для Возлюбленного? Лодка и сети были образом Церкви уже в синоптическом предании. И чудесный улов по слову Иисуса — и в большей мере, чем в Лк. V, когда сети прорвались и лодка-начала тонуть (ср. Лк. V. 6-7), — выражает рост Церкви, то ее расширение в истории, к которому нас уже столько раз вплотную подводило толкование Евангелия. С этой стороны особый интерес представляет предложенное Иеронимом<sup>88</sup> сближение пойманных рыб (ср. ст. 11) с числом их пород, известных древним: в том и другом случае 153. Иероним ссылается на Оппиана, но соответствующий текст Оппиана до нас не дошел, и мы лишены возможности проверить показание Иеронима. Если с его стороны не было допущено ошибки и Оппиан выражал общераспространенное мнение, число пойманных рыб было бы символом универсальной полноты Церкви. На вопрос о возможности явления Господа наш текст отвечает: Господь является нам в жизни Церкви. Это вовсе не значит, что Он не является и иначе: лицом к лицу<sup>89</sup>. Да и сам евангелист, толкуя факт духовно, не отрицает его и в его фактической действительности: на Тивериадском море, в кругу семи учеников.

*Толкование евхаристическое.* Но и это еще не все. Когда ученики сходят на землю, их ждет трапеза: «...горящие уголья, рыба, на них лежащая, и хлеб» (ст. 9). И трапезу ученикам предлагает Иисус: «...идите, ешьте» (ст. 12). И еще: «Приходит Иисус, и берет хлеб, и дает им, и рыбу также» (ст. 13). Как понимать эту трапезу? Ее символика евхаристическая. И надо помнить, что рыба в древней Церкви была символом евхаристии. Такое значение имела она в катакомбных фресках, может быть уже конца 1 века, то есть в эпоху составления Ин. Мы видим, что мысль о евхаристическом общении учеников с возвратившимся во Святом Духе Христом была дорога евангелисту.

*Толкование эсхатологическое.* Но трапеза может быть и эсхатологическим образом Царства. Мы встречаемся с этим ее значением и в толковании знамения в Кане (II. 1-11), и

в изъяснении омовения ног (XIII. 1-11). Эсхатологическое значение имеет и берег. На берег вытаскиваются сети. На берег выходят из лодки ученики. В эсхатологии — исполнение Церкви. В эсхатологии — и полнота евхаристического причащения. Господь является ученикам в Церкви, в Церкви улаживает их евхаристической трапезой и путем Церкви ведет их к жизни будущего века.

Вот первый ответ, который дает эпилог на поставленный жизнью вопрос. В Евангелии для него места не было. Евангелие представляет законченное целое завершеного Господом дела, но вопрос волновал, и ответ в эпилоге был нужен.

*Проблема апостола Петра.* Второй вопрос есть проблема апостола Петра. В свое время было показано, что проблема была поставлена тем первенством, которое ему усваивается в Мф. и которое старались истолковать и Лука, и Иоанн. Для читателей Ин. эта проблема приобретает тем большую остроту, что в I. 40-42 евангелист ее ясно поставил, повторно к ней возвращался, но в рамках первых двадцати глав никакого решения не предложил. Он и не мог этого сделать, так как, при всей своей важности, вопрос был частным и в общих границах Иоанновской концепции служения Христа не уместился.

*Апостол Петр в Ин.* Вспомним последовательные ссылки Ин. на апостола Петра. В гл. I, как только что было указано, постановка темы, как темы вполне конкретной, о его примате. В гл. VI (ст. 6-9 сл.) — исповедание Петра выражает веру учеников. В гл. XIII — на последней вечере он должен прибегнуть к посредничеству ученика, которого любил Иисус, чтобы получить ответ на вопрос о предателе. В конце этой же главы, в начале Прощальной беседы, он готов душу свою положить за Христа. Господь предсказывает ему трикратное отречение, но обещает последование в будущем (ст. 37). В гл. XVIII — рассказ о его отречении. Во двор первосвященника его вводит другой ученик, очевидно Возлюбленный, о котором молчаливо подразумевается, что он не отрекался. В гл. XIX — у подножия Креста Петр отсутствует. В гл. XX — в утро Воскресения два ученика бегут ко гробу. Возлюбленный прибегает первый, но не входит. Входит Петр. За ним Возлюбленный. Возлюбленный верит. О вере Петра не сказано ничего. В гл. XXI — Петр руководит рыбной ловлей учеников (ст. 3 сл.; ср. еще ст. 11), но узнает Иисуса не он, а Возлюбленный. Однако сообщение Возлюбленного для него настолько несомненно, что он тотчас переходит к делу (ст. 7).

В этом обзоре Петр повторно появляется вместе с учеником, которого любил Иисус, и неизменно оказывается ниже его: ниже по вере, по любви, по верности, по духовному зрению. Сравнение — не в пользу Петра. Притязая на великое — на первенство? — он падает так низко, как никто другой.

*Диалог XXI. 15-20.* На этом фоне и разворачивается диалог между Господом и Петром, в котором проблема Петра получает свое решение.

*XXI. 15.* Господь спрашивает Петра: «...любишь ли ты Меня более, чем они?» (ст. 15). Перевод есть толкование. Речь идет о любви к Христу, и только о ней. Πλέον τούτων (славянское «более сих») не может значить «больше, чем их» (других людей, его собратьев по апостольскому служению), и тем менее «больше, чем эти вещи» (лодку, сети и прочие снасти). Господь употребляет глагол αγαπάω. Мы знаем, что именно он выражает любовь ученика. Первый вопрос отвечает первому отречению: перед служителями, которые заподозрили в нем ученика (ср. XVIII. 17). Но кто эти другие, любовь которых к Иисусу сопоставляется с любовью Петра? Речь идет о присутствующих — хотя бы и издали — при диалоге, а присутствует один ученик. Но не выделяется ли из них молчаливо один — тот, который более, чем другие, связан был с Иисусом узами любви?

Вообще, первая мысль — о любви как основании общения между Иисусом и учениками. Петр исповедует свою любовь, но употребляет другой глагол: φιλέω. Он не дерзает на ἀγάπη, любовь отрешенную, основанную на уважении<sup>90</sup>. После отречения он может притязать только на φιλία: смиренную любовь в кругу друзей. И Господь поручает ему пасти его стадо.

Условие пастырства есть любовь (ср. Ин. X), и пастырство есть выражение любви.

XXI. 16, За первым вопросом следует второй (ст. 16). Тот же глагол ἀγαπάω, но уже без сравнения; в словах Иисуса было и второе отречение — отречение ученика (ст. XVIII. 25). Тот же глагол φιλέω в ответе Петра, то же поручение пасти стадо.

XXI. 17. Третий вопрос (ст. 17) вызывает огорчение Петра. В переводе на русский, да и на другие языки, выходит, что Петр огорчен тем, что Господь в третий раз вопрошает его о его любви. Но уже Ориген<sup>91</sup> объясняет его огорчение тем, что Господь в третьем вопросе изменил глагол любви. Вместо ἀγαπᾷς με он сказал φιλεῖς με. Это — тонкость, которая почти не поддается воспроизведению на другие языки. Только латинская Вульгата передает ἀγαπάω через *diligo*, а φιλέω через *amo* и выдерживает различие глаголов в ст. 17. Огорчение Петра понятно. Он не притязал на ἀγάπη, но в своем праве на смиренную φιλία он не сомневался. Однако столь же понятно изменение глагола и в устах Иисуса. Его третий вопрос отвечает третьему отречению Петра. В третий раз Петр отрекся не как ученик. Его спросил родственник усеченного им Малха, не видел ли он его с Иисусом в саду (ст. XVIII. 26-27). Нанося удар Малху, Петр действовал не как ученик. Совсем наоборот, он поступил вопреки воле Иисуса (ср. XVIII. 10-11). Но и обратно: в Прощальной беседе тот же корень φιλ- дважды выражает любовь в союзе Церкви (ср. XV. 13-15 и особенно XVI. 27). Употребляя о любви Петра глагол φιλέω, Господь возводит и ее на эту высшую ступень. И тем не менее не может быть сомнения в том, что три вопроса следуют один за другим в порядке нисходящем.

*Оценка вопросов.* Первый вопрос: Петр не может притязать на любовь ко Христу большую, чем любовь других учеников, в частности и в особенности чем любовь того, которого своею любовью отметил Иисус.

Второй вопрос: Петр не может притязать на любовь ученика вообще.

Третий вопрос: отречение Петра было отречением и от чисто человеческой любви. Строго говоря, он потерял право называться и другом Христовым, на чем он так упорно настаивает. И однако Господь его принимает в число своих друзей. Последняя бездна его падения есть и начало его преображения Божественной любовью в союзе Церкви.

*Петр — пастырь.* Господь призывает Петра к пастырскому служению. Этот призыв повторяется три раза, неизменно следуя за каждым вопрошанием о любви. Для выражения пастырства употребляются два глагола: βόσκω (ст. 15 и 17) и ποιμαίνω (ст. 16). В первом усматривается мысль о питании, во втором — о водительстве. Для пасомых употребляются имена существительные: ἀρνία (ягнята), προβάτια (овечки?) и πρόβατα (овцы) в таком количестве параллельных чтений, что воспроизведение апостольского подлинника представляет задачу, в сущности, неразрешимую. Эта неразрешимость ставит нас перед фактической невозможностью определить объем и природу пастырского служения Петра. Был ли он в глазах Иисуса Pastor Pastorum, на этот вопрос наш диалог в его теперешнем состоянии текста ответа не дает и дать не может. Но чередование глаголов и множественность объектов позволяет говорить о полноте его пастырства и толковать его как то проявление милующей любви Христовой в союзе Церкви, о котором

была речь. Утверждая его папство, евангелист не хочет сказать, чтобы, кроме него, не было других. А если есть и другие, то и их служение, как и служение Петрово, вытекает из любви и осуществляется в любви. Папство Петра не есть выражение его первенства, а восстановление падшего.

*Примат Петра.* И все-таки Петр — в лике апостолов первый. Вопрос, поставленный в I. 40-42, наконец получает ответ. Петр имеет то, чего не имеют другие. Господь его призывает — и в Ин. его одного! — на последование. Призыв звучит с особой силой. Господь обращается именно к Петру в ст. 19 и снова повторяет его в ст. 22. Это последнее слово Христа в Ин. Что было невозможно в час Страстей, но что Господь обещал Петру в будущем (ср. XIII. 36-38), то теперь становится возможным в домостроительстве Духа и пребывании Христа в Духе. Последование означает смерть. Это вытекает из образа опоясания в старости чужою рукою и его толкования в ст. 18-19. Не только смерть. В XII. 33 и XVIII. 32 тот же образ смерти в приложении ко Христу <мы> неизбежно <должны> толковать как образ распятия. Очень древнее предание, сохраненное церковными писателями II века<sup>92</sup>, знает, что смерть Петра была распятием головой вниз. Это мог знать и евангелист Иоанн, писавший, когда Петра уже не было в живых. Но не только смерть, не только распятие, но и прославление — смертью — Бога. Папское служение Петра, как и папское служение Христово (ср. X. 11), получает свое выражение в смерти. Петр следует за Христом — умирая мучеником и смертью прославляя Бога. Мы помним, что в Ин. Страсти Христовы — это взаимное прославление Сына Человеческого и Бога (ст. XIII. 31). Приобщаясь в любви к Страстям Христовым — Петр вместе со Христом прославляет Бога.

В таком понимании служение апостола Петра не есть канонический институт. Не может быть смерть существенным признаком канонического института. И если таким каноническим институтом мыслится Папство, то история Папства была бы наилучшим опровержением его понимания как канонического института, восходящего к апостолу Петру. Мученической смертью закончили свое земное поприще только немного пап.

Путь апостола Петра абсолютно индивидуален. Но мы поставили вопрос о его примате. Со смертью апостола Петра вопрос приобретает остроту. В Ин. на него дается ответ: Петр был первый из апостолов, как нарочито призванный Господом к последованию за ним и к прославлению Бога мученической смертью.

В Евангелии для этого ответа места не было. В эпилоге он был необходим.

*XXI. 20-25.* И теперь третий вопрос. В контексте он связан со вторым. Господь только что сказал Петру: «...следуй за Мною» — ἀκολούθει μοι (ст. 19). «Обернувшись, Петр видит ученика, которого любил Иисус, идущего следом <ἀκολουθοῦντα>» (ст. 20). Опять символ. Вид ученика, идущего следом за Господом и за Петром, ставит вопрос о нем: не призван ли к последованию и он? И Петр задает вопрос: «Господи, а он что?» (ст. 21). Иисус отвечает: «Если я хочу, чтобы он пребывал, доколе я не приду, что тебе?» (ст. 21, ср. 23). Таков исправленный перевод. Но и в нем не все ясно. По-гречески это условный период, *modus eventualis*. *Praesens coniunctus* θέλω имеет значение вида, а не времени: оно может относиться и к настоящему, и к будущему. Но допускаемая им возможность чисто теоретическая. Евангелист отнюдь не утверждает, чтобы у Господа действительно было такое намерение. Он просто отводит вопрос Петра. Путь Возлюбленного (да и других — не его! — овец) не входит в круг его ведения. Поэтому и повторяет Господь с новой силой призыв к последованию (ст. 22). Только он и касается Петра. Но вопросом Петра поставлена проблема Возлюбленного.

Для того, чтобы читателям было ясно, о ком идет речь, евангелист напоминает прямой вопрос Возлюбленного о предателе (XIII. 35). Но почему из многих фактов он вспомнил только этот? Не потому ли, что в этом случае<sup>93</sup> тайна Возлюбленного раскрывается, по противоположности Иуде, как тайна любви? А затем слух, что ученик не умрет (ст. 23). Евангелист его не толкует. Он просто повторяет слово Христово, породившее этот слух, сохраняя то ударение, которое дал ему Господь: «Что тебе!» (ср. ст. 23). Господь это сказал Петру, но и евангелист в этот вопрос не входит.

Поскольку, однако, слух возник и кто-то думал, «что ученик тот не умрет» (ст. 23), не проще ли было бы сказать, что общей участи земнородных не избегнет и Возлюбленный, что умрет и он, как и другие? И что (это не сказано) не ставит ли это Возлюбленного ученика где-то на грани жизни и смерти, бытия нынешнего и будущего? И если так, не оказывается ли символом и он, и притом для самого себя? Опять переплетение истории и символа, погружающее и евангелиста и читателей в неизглаженные глубины мистического опыта. Если бы он сказал, что ученик есть символ Церкви, принял бы он такое толкование или нет? И если бы принял, что означало бы усыновление Возлюбленного ученика Пресвятой Богородицей (ср. XIX. 27)? Усыновление в Нем Церкви, и Церкви каждого из ее членов?

Господь сказал о пребывании ученика: «...доколе я не приду», εως ἐρχομαι (ср. ст. 22-23). Глагол ἐρχομαι есть эсхатологический термин, относящийся к пришествию Господа в Славе. Это тот же образ берега, с которым мы встретились в эсхатологическом толковании явления Иисуса (XXI. 1-14). Если ученик не умрет, то в живых он останется до пришествия Христова, как образ эсхатологического исполнения Церкви. Но на эсхатологии вообще в Ин. ударение не лежит. Ударение — на пребывании Христовой Церкви силою Духа.

Если евангелист вспоминает Тайную Вечерю и не оставляет совершенно без внимания слух, что ученик тот не умрет до эсхатологического предела, он это делает для того, чтобы как-то приблизить к читателю лицо Возлюбленного ученика. Оно остается обвеянным тайной, и имя его не дается. Но он есть свидетель и писатель Евангелия (ст. 24). И это есть третья цель эпилога: подпись автора под книгой. В Евангелии для нее тоже не было места. Но досказать недосказанное и обреченное оставаться навсегда недосказанным можно было только в эпилоге. И было нужно. Эпилог в своем третьем значении есть свидетель о писателе.

Вчитываясь в эти последние слова Иоанна (ст. 24), читатель чувствует, что они возвращают его к свидетелю, видевшему истечение Крови и Воды из прободенного бока Распятого (ср. XIX. 35). То же ударение и в ссылке на истинность свидетеля, та же мысль о Духе как носителе истины и свидетеле.

Эпилог Евангелия принадлежит к его третьей части, над которой мы поставили заголовок «Духом». Возлюбленный послушен Христу, пребывающему в Церкви во Святом Духе. И свидетель Возлюбленный есть прямой свидетель Духа.

После ст. 24 для ст. 25 уже не было места, О том, что многое осталось ненаписанным, было сказано в XX. 30. Дописать его в эпилоге было невозможно и не нужно. Засвидетельствование ст. 25, как было сказано, хуже Евангелия в целом, и нагроможденная фраза его — не Иоаннова. В ст. 24 возвещается — по-Иоанновски! — последнее слово, и евангелисту было естественно остановиться на этой краткой и деловой подписи.



Готовый защищать то понимание Евангелия от Иоанна<sup>95</sup>, которое я повергаю сегодня на суд компетентной научной критики, я считаю своим долгом начать с оправдания избранной мною темы. Как известно не только тесному кругу специалистов, посвятивших свои силы ученому исследованию священных книг Нового Завета, с Ин. связана научная проблема, которую один из крупнейших представителей либерально-протестантского богословия конца XIX и первой трети XX века охарактеризовал как «величайшую загадку в истории раннего христианства». При этом было бы ошибкою думать, что проблему эту открыли только люди нового времени. Нет. Поскольку Иоанновская проблема есть сознание различий между Ин., с одной стороны, и первыми тремя Евангелиями, с другой стороны, можно сказать, что наличие проблемы была ясна уже древним, которые видели эти различия и старались их объяснить. Достаточно сослаться на Блаженного Августина и его книгу о согласии Евангелистов<sup>96</sup>. Но и этим еще не все сказано. Под Иоанновскою проблемою обычно понимают проблему исагогическую, т. е. относящуюся к введению в изучение Евангелия, иначе говоря, связанную с историческими условиями его написания. Между тем, не меньшею остротою отличается проблема экзегетическая, т. е. вопрос о толковании Евангелия. И знакомство с древнею церковною письменностью убеждает нас в том, что не только в наше время, но и в древности Ин. понималось по-разному. По самому своему построению и по своему фактическому содержанию Ин., как и всякое другое Евангелие, есть книга историческая. И потому понимание его как фактического отчета о событиях земного служения Христова есть понимание ближайшее, я бы сказал: наиболее естественное. Мы и встречаем его у такого, можно сказать, классического представителя святоотеческого толкования, какого мы имеем в лице св. Иоанна Златоуста. Златоуста интересуют факты и те практические уроки, которые можно из фактов вывести. Два примера, взятые почти наудачу из начала Евангелия.

Повествование о проследовании за Господом первых учеников сопровождается в Ин. указанием времени: «было около десятого часа» (гл. I, 39). Этого указания времени св. Иоанн Златоуст касается два раза. Во-первых, он отмечает, что поздний час, когда «сердце человека бывает отягощено пищею» (беседа XVIII, 2 // Migne Gr. 59, col. 116), не мог быть препятствием для проповеди Иоанна Крестителя, проводившего жизнь в подвиге поста; он думает, что и народ, приходивший к нему в пустыню для крещения, забывал о делах житейских. Во второй раз, говоря об учениках (ibid., col. 118), он отмечает их усердие, не считавшееся со временем, и готовность Господа принять их и представляет их первую беседу как беседу ночью. Несколько раньше (беседа XVI, I, ibid, col. 101), приводя вопрос, с которым иудеи обращаются к Предтече: кто ты? (гл. I, 19), св. Иоанн Златоуст объясняет этот вопрос завистью и старается предостеречь своих слушателей и своих читателей против этой опасной страсти. Можно не умножать примеров. Для Златоуста они — характерны: его понимание — конкретно-историческое, и выводы, которые он из него делает, относятся к области христианской морали. Но были в древней Церкви и другие толкователи, которые усматривали в Ин. и некий сокровенный смысл. Памятником аллегорического толкования Ин. остался в Церкви большой комментарий младшего современника Златоуста — св. Кирилла Александрийского. В отличие от Златоуста, св. Кирилл сосредоточивает внимание не на букве, не на факте, как таковом, а на том, что за этою буквою стоит. Толкователи Александрийской школы вообще подходили к Священному Писанию с аллегорическим методом. Но, если в других случаях аллегорическое толкование ощущается нами как насилие над толкуемым текстом, нельзя не признать, что Ин. к нему располагает. Читатель чувствует глубокое различие между Ин. и первыми тремя — синоптическими — Евангелиями, и у него естественно

складывается убеждение, что он и к толкованию Ин. должен подходить иначе, чем он подходит к толкованию синоптиков. Комментарии св. Иоанна Златоуста и св. Кирилла Александрийского сохранены Церковью как два типа толкования, которые оказываются представленными и в наше время. И в наше время, читая Ин., одни толкователи останавливаются по преимуществу на фактах, а другие — на том внутреннем смысле, который им в этих фактах раскрывается. Вопрос встает о законности того или иного подхода: надо ли понимать Ин. как произведение по своему основному значению историческое, или его историческое обличив есть условная форма, в которую вложенное иное — духовное — содержание? Или — иначе — исключают ли друг друга толкование историческое и толкование иносказательное? И, если не исключают, в каких пределах они могут быть совмещены? Такова в краткой формулировке экзегетическая проблема Ин. Она встает перед читателем Евангелия и независимо от вопроса об исторических условиях его написания. Но при ближайшем знакомстве с Евангелием она осложняется и этим вопросом, и рядом с проблемою экзегетическою вырастает, таким образом, и проблема исагогическая, к которой мы обыкновенно и сводим Иоанновскую проблему.

Исагогическая проблема Ин. есть прежде всего вопрос о его составителе. Возлюбленного ученика, которому положительное свидетельство заключительных стихов Евангелия (гл. XXI, 23-25) приписывает его написание, Предание Церкви издавна отождествляет с апостолом Иоанном Зеведеевым, одним из Двенадцати, встречающимся в Деян., в Гал. и повторно упоминаемым в синоптических Евангелиях в числе трех ближайших учеников Христовых. Но те различия, которые наблюдаются между Ин., с одной стороны, и Евангелиями синоптическими — с другой, и оправдывают применение к Ин. иного экзегетического метода, поставили под вопрос и это — ставшее привычным — отождествление. Если составитель Ин. принадлежал к тому же кругу первых — галилейских — учеников Христовых, к которому восходит и синоптическое предание, чем объясняется преимущественное внимание Ин. к служению Христову в Иерусалиме, еще задолго до Его страстей, служению, которое синоптики обходят молчанием, останавливаясь исключительно на Галилейской проповеди Христовой, занимающей в Ин. явно подчиненное место? Но Ин. отличается от синоптиков не только внешнею рамкою истории. Существенные различия наблюдаются и между учением Христовым, как оно передано Иоанном, с одной стороны, и составителями синоптических Евангелий — с другой. Практическому ударению на вопросах христианской морали в первых трех Евангелиях противостоит отражение мистического опыта и догматический интерес к высочайшим истинам веры в Четвертом Евангелии. В науке нового времени был прямо поставлен вопрос о совместимости Христа Иоанновского с Христом синоптическим, и ответ в радикальных кругах протестантского богословия звучал отрицательно. Многие ученые настаивали на неизбежности выбора и определенно склонялись в пользу синоптиков. При таком понимании личность Возлюбленного Ученика теряла конкретные исторические очертания. Она становилась литературною фикцией, бескровным идеальным образом, и составителем Евангелия оказывался некий гностик позднейшей эпохи или ученик иудейско-эллинистической философии, главным представителем которой был старший современник Христа Филон Александрийский. Другие не шли так далеко, не отрицали составления Ин. Возлюбленным Учеником, но искали его за пределами Двенадцати, склонялись в пользу его иерусалимского происхождения, и готовы были приписывать ему связи — может быть, родственные — с первосвященническими кругами. Дальнейшие сближения, на которых я не имею нужды останавливаться, привели к построению теории пресвитера Иоанна как автора всех Иоанновских писаний Нового Завета: Евангелия, трех посланий и Апокалипсиса. После первой мировой войны эта теория, допускавшая много разновидностей, получила чрезвычайное распространение и была одно время, в той или иной ее форме, преобладающим решением исагогической проблемы Ин. В числе ее разновидностей была

и такая, которая приписывала Ин. двум Иоаннам: апостолу Иоанну Зеведееву, как Возлюбленному Ученику, на свидетельстве которого покоится евангельская история и евангельское учение, и второму Иоанну, пресвитеру, в котором защитники этой гипотезы склонны были видеть писателя Евангелия в собственном смысле. Различение двух Иоаннов предполагает, в конечном счете, расслоение Евангелия на части различного происхождения и различной исторической ценности. Это расслоение имеет защитников и в более радикальных кругах. Наиболее последовательное проведение этой теории слоев в сочетании с весьма радикальным религиозно-историческим объяснением Иоанновского богословия, наблюдается в большом комментарии Бульмана, законченном и вышедшем в свет в 1941 г.<sup>97</sup> Совершенно ясно, что в теории слоев приходится различать, во-первых, составителей отдельных источников, из которых данный литературный памятник сложился, с попыткой или без попытки их отождествления; во-вторых, редакционную обработку этих источников, иногда многостепенную, а нередко и интерполяцию, т. е. позднейшие вставки в уже законченный текст. При этом понимании говорить о единстве автора не представляется возможным. Для Ин. самую большую уступкою Преданию было бы в таком случае допущение в числе этих многих авторов и Возлюбленного Ученика. Обыкновенно для него не остается места. Для Бульмана Возлюбленный Ученик есть идеальная фигура, иначе говоря, литературная фикция. С другой стороны, возвращение к Преданию, не только в смягченной форме теории двух Иоаннов, но и в форме полного и безусловного принятия авторства ап. Иоанна Зеведеева, наблюдается в наши дни все чаще и чаще. Я готов сказать, что оно выражает тенденцию решения Иоанновской проблемы, преобладающую в последнее время. Но в мою сегодняшнюю задачу не входит критика упомянутых мною научных построений и оценка тех аргументов, которыми они подкрепляются. Мне важно было показать ту разногласицу, которая нас поражает, когда мы подходим к вопросу о происхождении Ин., и тем самым свидетельствует о наличии проблемы не только экзегетической, но и исагогической.

Обе проблемы между собою связаны, и притом не исключительно внешне, фактом их одновременного существования в науке. Совершенно ясно, например, что, если в Ин. история есть условная форма, символическое выражение догматического учения, — вопрос о личности автора приобретает особую остроту. Не требует ли и образ Возлюбленного Ученика того же иносказательного толкования, которое признавалось бы, в таком случае, ключом к пониманию Евангелия в целом? И наоборот, если образу Возлюбленного Ученика отвечает вполне определенная историческая реальность, нам было бы трудно отрешиться от мысли, что непосредственный свидетель евангельской истории, взысканный, при этом, особым доверием и любовью Спасителя, не мог быть равнодушен к фактам связавшего их священного прошлого в их конкретной исторической точности. При этом понимании всецелое растворение истории в догматическом символе казалось бы мало удовлетворительным решением экзегетической проблемы Ин. И тем не менее, при всей связанности исагогической проблемы Ин. с его экзегетическою проблемою, эти проблемы должны быть понимаемы как две самостоятельные проблемы, а не как две части одной проблемы. Конечно, надлежащее понимание богословия Ин. требует изучения его на фоне истории эллинистической культуры и раннего христианства, но, в конечном счете, оно сохраняет свое объективное значение и безотносительно к решению вопроса об авторе Евангелия. Кто бы ни был писатель Ин., его богословие есть объективный факт, и воспроизведение этого объективного факта представляет собою самостоятельную задачу. Работа, ныне повергаемая на суд компетентных критиков, мыслится мною как скромная попытка, направленная к частичному решению этой вполне конкретной задачи.

Само собою разумеется, что и в древности, и в наше время решение экзегетической проблемы Ин. допускало и допускает некоторую множественность оттенков. Поэтому ее

постановка в общей форме: надо ли понимать Ин. как произведение историческое, или как произведение символическое? — требует, как уже было сказано, неизбежного уточнения. Вопрос надо ставить так: имеем ли мы право толковать Ин. как произведение историческое и символическое в одно и то же время? Можно ли допустить, что автор Четвертого Евангелия, воспроизводя факты прошлого, одинаково ценил их в конкретной исторической их точности и в том символическом смысле, который он в них прозревал? Предлагаемая постановка вопроса оправдывается трактовкою Ин. в новейших исследованиях, ему посвященных. Так, например, метод Бульмана, при помощи которого он пытается выделить источники Ин., заключается в последовательном приложении к изучаемому им материалу логического закона противоречия. Он старается найти основную идею постулируемого им документа, и все, что не отвечает этой идее, отбрасывает как чужеродное тело. Предпосылкою Бульмана является убеждение, что литературный памятник может развивать только одну основную мысль. Если Бульман прав, символическое толкование Ин., несомненно, исключает его понимание как строго исторического повествования о событиях земного служения Христова, и наоборот. Но прав ли он? Может ли быть доказана его предпосылка?

Вернемся к нашей исходной точке. Мы уже имели случай отметить, что Ин. во многом отличается от синоптиков, Постараемся установить это различие с большою точностью.

При этом я не считал бы нужным задерживать ваше внимание на различии синоптиков и Ин. по содержанию. Это различие — самоочевидное. Синоптическое благовестие сосредоточено на практической стороне христианства, на вопросах религиозной морали; Ин. — на догматическом учении. Одного примера для иллюстрации этого различия будет достаточно. — И в синоптических Евангелиях, и у Иоанна Господь дает заповедь любви. Но у синоптиков исполнение заповеди требует от нас дел любви. Ударение лежит на делах. Напомню притчу о милосердном самарянине (Лк. X, 29-37) или разделении овец и козлищ пред престолом Царя Славы (Мф. XXV, 30-46). Не отрицаются дела и в Ин.: по слову Христову, «нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (гл. XV, 13). Но ударение не на делах. Любовь есть начало единения Отца и Сына. Исполняя заповедь Христову, содержание которой есть любовь, мы являем свою любовь к Нему и пребываем в Его любви, мы приобщаемся к единению Отца и Сына (ср., например, гл. XV, 9-17). С одной стороны — христианская активность здесь на земле, с другой стороны — глубины мистического опыта и откровение тайн Троичной жизни. Повторяю, я не буду касаться частных, не стану задерживаться и на фактической стороне. Как уже было сказано, точек различия много. Но выступают они при детальном сравнении и исследовании. Основное отличие — то, которое я отметил. Оно не требует анализа и сопоставления. И даже наоборот: путем анализа и сопоставления мы можем его значительно ограничить. То, что я отметил, есть первое впечатление, которое на нас производит Ин., когда мы его читаем после синоптиков.

Обратимся к форме Ин. Начнем и здесь с общего и непосредственного впечатления. У синоптиков — богатство материала, частая смена мест и лиц. Учение — в форме кратких афоризмов и ярких красочных притч. Вспомним ту же притчу о милосердном самарянине (Лк. X, 29-37) или притчи о блудном сыне (гл. XV, 11-32), о минах (гл. XIX, 11-27), о виноградных рабочих (Мф. XX, 1-16), о царе, который захотел сосчитаться со своими рабами (гл. XVIII, 23-35), и еще столько других. Стремительность и движение. Каждая притча это маленький рассказ, часто с увлекательною фабулою. Рядом с синоптическими притчами стоят большие догматические речи Четвертого Евангелия. Богословское созерцание почти не нуждается в образах. Там, где они встречаются — напомню притчи о дворе овчем (гл. X и сл.) или о лозе (гл. XV и сл.), — самый образ становится неподвижным. Иоанновская притча не имеет фабулы. Она дает моментальный разрез и

выражает общий закон. «Река и море», как сказал один из ученых минувшего поколения о синоптиках и Иоанне. Это — общее впечатление от формы.

Но перейдем к частностям. Анализ частных убеждает нас в том, что впечатление неподвижности достигается определенными техническими средствами. Ин. на всем его протяжении присуще однообразное ритмическое звучание. Воистину море, которое мерно колышется в своих берегах. Характерный Иоанновский ритм создается, прежде всего, синтаксическим построением речи, притом такими его особенностями, которые могут быть воспроизведены во всяком сколько-нибудь внимательном переводе. Евангелист не любит придаточных предложений, он избегает периодов. Сложные предложения строятся им на началах не подчинения, а сочинения: нанизывания, одно на другое, самостоятельных — и по большей части коротких — предложений. Прочтем хотя бы первые пять стихов Ин.: «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» (гл. I, 1-5). Как это отлично от классической прозы Послания к евреям или даже писаний Луки. Мало того, ритмическое звучание слышится в построении простого предложения. Где только возможно, Евангелист старается поставить сначала сказуемое, затем подлежащее. Это передано кое-где и в русском переводе, например: «и свидетельствовал Иоанн говоря» (гл. I, 32), «на другой день опять стоял Иоанн и двое из учеников его» (гл. I, 35) и т. д. Во многих других случаях эта возможность точного воспроизведения, к сожалению, упущена переводчиком. И то и другое — и конструкция сложного предложения, и порядок слов в простом предложении — отвечают строю речи семитических языков. Двадцать пять лет тому назад один английский исследователь пытался доказать, что подлинник Ин. был написан по-арамейски и дошедший до нас греческий текст представляет собой перевод<sup>98</sup>. Эта теория не получила признания в науке. Семитическое построение речи достаточно объясняется еврейским происхождением автора. Но позволительно думать, что Евангелист не был нечувствителен и к тому ритмическому звучанию, которое было связано с семитическим складом его мысли и речи. Потому позволительно, что своеобразие Иоанновского ритма достигается и иными средствами. Я разумею, прежде всего, параллелизм членов: высказываемая автором мысль выражается двумя или несколькими фразами, взаимно раскрывающими и дополняющими друг друга. В Ин. это чаще всего отрицательный — антитетический — параллелизм. Примеров особенно много в гл. VIII, например: «вы от нижних, Я от вышних, вы от мира сего, Я не от сего мира» (ст. 23), «раб не пребывает в Доме вечно, Сын пребывает вечно» (ст. 35), «вы судите *по* плоти — Я не сужу никого» (ст. 15), или еще: «если Я и Сам свидетельствую о Себе, свидетельство Мое истинно, потому что Я знаю, откуда пришел и куда иду, а вы не знаете, откуда Я и куда иду» (ст. 14). Параллелизм, как поэтический прием, уходит своими корнями в ту же семитическую стихию, с которой мы связали и синтаксическое построение Ин. Достаточно вспомнить библейские псалмы, даже в переводе на европейские языки:

«Помилуй мя, Боже, по велицей милости Твоей — и по множеству щедрот Твоих очисти беззаконие мое. Наипаче омой мя от беззакония моего — и от греха моего очисти мя: яко беззаконие мое аз знаю, — и грех мой предо мною есть выну. Тебе единому согреших, — и лукавое пред тобою сотворих...»

и т. д. (Пс. 50).

Можно сказать, что, прибегая к параллелизму, Евангелист Иоанн свидетельствует лишний раз о своем еврейском происхождении. Но важно другое. В семитическом мире, в частности, в Ветхом Завете, параллелизм был поэтическим средством. Он сообщал тому

литературному произведению, в котором он применялся, ритмическое звучание. Такое ритмическое звучание он сообщает и Ин. Можно указать и другие элементы Иоанновского ритма: прежде всего, многочисленные повторения. В гл. I свидетельство Иоанна Предтечи повторяется на протяжении шестнадцати стихов три раза и почти теми же словами: «Сей был Тот, о Котором я сказал, что идущий за мною стал впереди меня, потому что был прежде меня» (ст. 15), «Он-то идущий за мною, но который стал впереди меня» (ст. 27). «Сей есть, о котором я сказал: за мною идет муж, который стал впереди меня, потому что он был прежде меня» (ст. 30). Очень часто слова держатся друг за друга как звенья одной неразрывной цепи. Например: «овцы Мои слушаются голоса Моего, и Я знаю их, и они идут за Мною. И Я даю им жизнь вечную, и не погибнут вовек; и никто не похитит их из руки Моей. То, что Отец Мой дал Мне, — больше всего<sup>99</sup>; и никто не может похитить их из руки Отца Моего. Я и Отец — одно» (X, 27-30). Ритм и здесь, в строгом смысле слова, не звуковой, а смысловой. Если мы будем искать аналогий в царстве звука позднейшей европейской поэзии, мы невольно вспомним дантовские терцины. Почему Евангелист Иоанн держался за ритм? Не потому ли, что ему нужно было выразить невыразимое словом? Там, где изнемогает язык понятий, входит в свои права музыка.

Эта догадка подтверждается другими наблюдениями. В построении Ин., т. е. в его форме, наше внимание останавливается на повторно возникающих недоумениях. Современная критическая наука часто бывает склонна объяснять их случайностью и пытается по-своему рационализировать Евангелие. Так, в гл. V Господь свершает знамения и учит в Иерусалиме. Гл. VI, без всякого перехода, начинается: «после сего пошел Иисус на ту сторону моря Галилейского Тивериадского» (ст. 1). Когда и при каких условиях Господь перешел в Галилею? Критики высказывают догадку: первоначальный порядок глав нарушен. По мысли Евангелиста, гл. VI якобы должна была стоять ранее гл. V, непосредственно после гл. IV, окончание которой относится к Галилее. Этим перемещением устранялось бы недоумение. Но не было ли недоумение сознательно допущено автором? По содержанию учение гл. VI представляет собою естественное развитие учения гл. V: обратный порядок представлялся бы менее естественным. К тому же, и в построении речей — в беседе Господа с Никодимом (гл. III), в беседе с самарянкою (гл. IV), в беседе о хлебе животном (гл. VI) — первые слова Господа неизменно вызывают недоумение Его собеседника, делающие неизбежным уточнение Его мысли, которое порождает, однако, новое недоумение, и полная прозрачность не достигается и к концу беседы. Все покрыто дымкою. Всегда остается недоговоренность. В гл. XII пришедшие на праздник эллины выражают желание видеть Иисуса. О желании эллинов Его ставят в известность. На это сообщение Господь отвечает свидетельством о наступлении часа Его прославления (ст. 20-23); и мы так и не узнаем, видели Его эллины или не видели, в их присутствии или в их отсутствие Он говорит эту речь. Такова, в нескольких кратких словах, форма Ин. Можно сказать, что она совершенно соответствует содержанию. Содержание Ин. есть неизреченная тайна. Об этой же неизреченности свидетельствует и форма Евангелия.

Если содержание Ин. не может полностью быть выражено на языке понятий, если, в последнем счете, оно недоступно человеческому слову, — не значит ли это, что словесное обличив Ин. есть символ, некий чувственно воспринимаемый знак, скрывающий неизреченную божественную тайну? Иначе говоря, не вытекает ли из сделанных нами наблюдений неизбежность символического толкования Ин.? К утвердительному ответу на этот вопрос нас склоняют и некоторые другие наблюдения, на которых особенно останавливаются современные критики. Углубленное знакомство с древнею письменностью не оставляет сомнения в том, что в сознании древних с числами было связано особое символическое значение. Всем известно, что по седмичному принципу построена последняя книга Нового Завета — Апокалипсис Тайнозрителя Иоанна,

которого древнее предание Церкви отождествляет с тем же ап. Иоанном Зеведеевым как Возлюбленным Учеником и автором Евангелия и трех посланий. Достаточно отметить обращение к семи церквям (гл. П-Ш), книгу, запечатанную семью печатями (гл. V, 1-7), семь апокалиптических труб (гл. VIII, 2; XI, 15), семь чаш гнева Божия (гл. XVI). И этими седмичисленными рядами, охватывающими все построение Апк., апокалиптические седмерицы не исчерпываются. Современная наука вскрывает седмичисленное деление и в Ин. Его старался показать лет двадцать тому назад один талантливый немецкий исследователь<sup>100</sup>, которому принадлежит весьма замечательный комментарий на Апк. Должен признаться, что я не вполне убежден его доводами. И, тем не менее, нельзя забывать, что, как недавно уже было отмечено, в Ин. насчитывается семь чудес, которым усваивается значение знамений, семь раз употребляет Господь о Себе таинственную формулу *ἐγὼ εἰμι* — Я есмь, семь раз говорит о наступлении Его часа, приближающемся или уже свершившемся, и т. д. Допустим, что деление Ин. на семь частей есть поспешное увлечение исследователя. Остаются в силе те наблюдения, которые были мною только что отмечены и которые не могут быть отведены ссылкой на простую случайность. И знамения, и приближение часа, и таинственное самосвидетельство принадлежат к характерным чертам Ин. Повторение в построении Евангелия седмичисленных рядов относится к его форме. Но форма в этом случае свидетельствует не только о неизреченности содержания, но и о лежащей на нем почти божественной полноты, выражаемой мистическою седмерицею.

Больше того, вопрос, к которому мы подошли, есть вопрос о плане Ин. Суждение о плане Ин. тоже относится к суждению о его форме. Но в суждении о форме заключено и в этом случае положительное суждение о содержании. Обычно в построении Ин. проводят грань между гл. XII и XIII: между общественным служением Христовым и Его страстями. Наличие этой грани очень часто выводится из пространного вступления, которым начинается гл. XIII. и которое понимается как заглавие новой части. Наблюдение это, несомненно, заслуживает внимания. При этом первая часть Евангелия нередко понимается как явление Христа миру, а гл. XIII и сл. как явление Его ученикам. Нужно сказать, что и это наблюдение правильно передает объективное содержание Евангелия. Но оно скользит по поверхности. Между тем, проведение грани между гл. XII и XIII позволяет нам проникнуть и до существа вещей. До гл. XII включительно Ин. наполнено ожиданием, все более и более напряженным, наступления тьмы. В гл. XIII, когда Иуда после омовения ног вышел из светлой горницы, Евангелисту известно, что «была ночь» (ст. 30). Ин. — это смена дня земного служения Христова и ночи Его страстей; точнее — Его восхождение к Отцу в страстях и воскресении. Пока Он в мире, Он свет миру; в мире еще день. Понимание плана Ин. как смены дня и ночи, относится к вопросу о его форме, но форме и здесь соответствует содержание, символически выражающее веру во Христа как свет миру. Факты естественного порядка — свет и тьма, день и ночь — оказываются символами, в которых читатель Евангелия прозревает высший духовный смысл. Но в свете дня и во мраке ночи свершаются события, принадлежащие к истории. Господь — и в Ин. — проходит Свое общественное служение, претерпевает страсти и восстает из мертвых в истории. Физический образ дня и ночи оказывается формой, в которую вложено содержание историческое. Тем самым не только явления физической жизни, но и история, как таковая, получает в Ин. значение символа. В истории во времени находит свое выражение то, что — выше истории и вне времени. Но понимание плана как смены дня и ночи не исключает и другого понимания: одного и даже нескольких. Толкователи отметили, что явлению Христову, как Агнца Божия, в начале Его общественного служения в свидетельстве Иоанна Крестителя (гл. I, 29, 36) соответствует, в конце Евангелия, рассказ о том, как римские воины не перебили голени у Иисуса, уже умершего на кресте, — и тем самым получил исполнение в Его лице ветхозаветный прообраз пасхального агнца, которого кость не сокрушалась (гл. XIX, 36)<sup>101</sup>. Возвращение

повествования в конце Евангелия к его исходной точке ставит всю евангельскую историю под знак жертвенного служения Христово: Христос есть ведомый на заклание пасхальный агнец. Это наблюдение тоже относится к форме Евангелия и к его плану. Оно не исключает деление Евангелия на день и ночь, но показывает, что это деление не до конца исчерпывает и формальную структуру Евангелия. Оно говорит о том, что Христос, свет миру, идет во свете дня и во мраке ночи путем служения жертвенного. И опять, к цели заклания Его приводят, в определенных условиях места и времени, совершаемые Им знамения и благовествуемое Им учение, и происходит Его заклание, как пасхального агнца, в Иерусалиме при первосвященниках Анне и Каиафе и при римском правителе Понтии Пилате. Время и вечность. История и сверх-история. То заключение, к которому нас привело знакомство с формальной техникой Ин., получает подтверждение и в других наблюдениях. Для Евангелиста Иоанна история есть символ, в котором он прозревает и ценит высший смысл.

Только ли символ?

Как уже было отмечено, в Ин., в отличие от Евангелий синоптических, преимущественное внимание, в плоскости истории, сосредоточено на служении Христовом не в Галилее, а в Иерусалиме. Евангелисту Иоанну известно несколько посещений Иисусом иудейской столицы до пасхи страстей и Его встречи и беседы с представителями разных кругов иерусалимского общества. Еще в начале Его служения сановный член синедриона Никодим не решается прийти к Нему иначе, как под прикрытием ночи (гл. III, 1-2). Переход Иисуса в Галилею объясняется в гл. IV, 1-3 распространившейся среди фарисеев молвою об успехах Его проповеди. При новом Его посещении, чудо у Овчей Купели и последующее учение приводят к покушению иудеев на Его жизнь (гл. V). Когда Иисус приходит в Иерусалим на праздник Кушей, память о прошлом оказывается еще живою (гл. VII, 25; ср. ст. 1, 19 сл.), а новые Его беседы с иудеями ведут к дальнейшему обострению конфликта (гл. VII сл.). Воскрешение Лазаря оказывается тою последнею каплею, которая заставляет руководителей иудейской теократии привести в исполнение давно задуманное решение (ср. гл. XI, 46-53). Из этого очень краткого обзора вытекает с достаточною ясностью, что в Ин. страсти Христовы в Иерусалиме получают надлежащее историческое объяснение. Они оказываются завершением медленно развивавшегося процесса. Мы приходим к неожиданному результату: не в синоптических Евангелиях, с их богатым фактическим содержанием, стремительным движением и частою сменой мест и лиц, а именно в Ин., отмеченном печатью неподвижности и отрешенности и проникающем в сокровенный символический смысл истории, содержится ответ на тот основной вопрос, который ставит перед собою историк: как дошло дело до страстей? — На этот вопрос Ин. отвечает всем своим построением, отвечает со всею конкретностью — и оставаясь в категориях исторической причинности. И замечательно, что предлагаемая — историческая! — оценка Ин. отнюдь не заставляет нас отказаться от его символического понимания, от усмотрения — в его истории! — смены дня и ночи и отблеска божественной полноты. Между тем конкретно исторический интерес проявляется в Ин. не только в целом, но и в частностях. Ученые нашего времени отмечают точность его географических указаний, притом иногда совершенно выходящих из рамок синоптического предания, а с другой стороны, несколько не связанных и с Иоанновским богословием. Эти указания свидетельствуют о несомненной осведомленности Евангелиста и о его интересе к фактической действительности.

В современной науке стоит довольно одиноко попытка одного английского исследователя<sup>102</sup> реконструировать на основании древней рукописи сирийского перевода Евангелия якобы нарушенный порядок стихов гл. XVIII. При этой реконструкции, первосвященником, производящим допрос Иисуса, оказывается не Анна, а Каиафа, и



участие Анны в суде над Иисусом сводится фактически на нет. Но рукописные данные в пользу этой реконструкции должны быть признаны недостаточными, и мы не имеем основания отступать от традиционной формы текста Ин. XVIII. В традиционной форме текста, влияние на дела отставного первосвященника Анны оказывается подчеркнутым с большою силою. Это обстоятельство, вполне отвечающее тем сведениям, которые мы почерпаем из других — внехристианских — источников, давно уже отмечено как признак исторической точности Ин. То же надо сказать о хронологии. Синоптической хронологии, строго говоря, не существует. Это суждение не может быть поколеблено и знаменитыми историческими координатами Лк. III, 1-2, в которых и я когда-то искал надежную исходную точку евангельского времяисчисления, потому не может быть поколеблено, что указанными координатами Евангелист вводит повествование о служении Иоанна Крестителя в освященном библейскими примерами стиле ветхозаветных пророков и в дальнейшем уже не проявляет интереса к продолжительности отдельных моментов евангельской истории и разделяющих их промежутков времени. Надо сказать, что не только Марк и Матвей, но и Лука хронологией в собственном смысле не интересуются. Хронологию дает только Иоанн. Эта хронология — по праздникам — допускает неодинаковое понимание, поскольку праздник гл. V, 1 и может быть, а может и не быть праздником Пасхи, а потому и течение общественного служения Христова может обнимать или три с лишним, или два с лишним года. Но, так или иначе, хронологические вехи поставлены Иоанном и только Иоанном. Традиционное представление о трех с половиной годах благовестия Христова основано на Ин., и современная наука все меньше и меньше находит возражений против этой хронологии. То же касается и отдельных дат, например даты крестной смерти Христовой. Вопрос о согласовании и в этой точке синоптиков и Иоанна поставлен давно, и решение его в пользу Ин. представляется все более и более вероятным. Так или иначе, именно у Иоанна повествование о событиях евангельской истории оказывается введенным в конкретные рамки времени. Особого внимания требует язык Евангелия. Я уже имел случай отметить, что гипотеза об арамейском оригинале Ин. не встретила сочувствия науки, но семитический характер его языка не подлежит сомнению. Выводы Шлаттера, что в Ин. нам говорит христианин палестинского происхождения<sup>103</sup>, стали прочным достоянием науки. Мало того, о Иоанновских речах мы читаем в одной из новейших работ, посвященных Ин.: «Раввинистический тип диалектики, который употребляется в Ин., рассматривается видными учеными как доказательство существенной достоверности отчета»<sup>104</sup>. В XIX веке думали, что Ин. есть эллинистическое писание, совершенно оторванное от палестинской почвы. Новое время принесло новые знания. Оказывается, что и богословская аргументация Ин. уместна в устах раввина, обращающегося к иудеям, получившим раввинистическое воспитание. Мы знаем, что ученики Христовы и Его иудейские собеседники называли Его «равви». В среде палестинского иудейства это наименование надо понимать в собственном смысле, и притом не только у синоптиков, но и в Ин. Как бы то ни было, в основном течении современной науки Ин. признается, в целом и в частностях, верным истории и — что еще важнее — от начала до конца проникнутым интересом к истории. Оказывается, история, имеющая для Евангелиста Иоанна значение символа, обладает в его глазах, самостоятельною, самодовлеющею ценностью.

И тем не менее эти две ценности — ценность фактической истории и ценность тех духовных истин, которые Евангелист прозревает в истории — располагаются в его сознании в иерархическом порядке. История дорога Евангелисту в своей конкретной фактической данности — как та среда, в которой Бог действует в мире. Вспомним то, что было только что сказано: Иисус есть пасхальный агнец, ведомый на заклание. Две вехи — одна в начале, другая в конце Евангелия — показывают, что все Евангелие должно служить раскрытию этой мысли. Оно и служит, поскольку историческая тема Евангелия есть путь Христа на страсти. Ударение на страстях, а потому и на Иерусалиме, еще

точнее, вся евангельская история как цепь причинно-следственных отношений, доводящих до развязки страстей, получает тем самым объяснение догматическое. Интерес к истории вызван предоставлением спасения как совершаемого Богом во Христе в определенных условиях места и времени и прообразованного в пасхальном ритуале Ветхого Завета. Сначала — вечное: Бог в Его вневременном делании, затем — ограниченное местом и временем: проекция божественного плана в истории. Это выражается и в единичных случаях. И они важны и дороги Евангелисту во всех своих конкретных подробностях, потому что история есть плоть, в которой обитает дух — не случайно, не внешне, но в силу некоего сродства плоти и духа, еще точнее: и в силу прямого соответствия данного явления плоти данному движению духа. В Ин. чудеса, как знамения, служат исходными точками для больших речей. От чуда исцеления больного у Овчей Купели отправляется речь Христа о единении Его, как Сына Божия, с Отцом. Это единение получает свое выражение в делании жизни. Возвращением недужного к полноте жизни было и чудо в Овчей Купели (гл. V). В гл. VI, раскрывающей тайну Евхаристии, беседа о хлебе животном связана с насыщением пяти тысяч в пустыне. Евхаристия есть насыщение, подобно тому как насыщению служило и умножение хлебов; но истинная пища есть только евхаристическая пища, пребывающая вовек, прозреваемая частично и отдаленно в умножении Иисусом земного хлеба. И однако и в том и в другом случае чудо было дорого Евангелисту как символ — и требовало точного воспроизведения, потому что в нем отражалось вечное. Ценность временного определяется ценностью вечного, которое стоит за временным. В других случаях чудеса, в своем значении знамений являются в Ин. не символическою исходною точкою, а заключительным запечатлением, тоже символическим по своему значению. Таково в гл. IV, 46-54 исцеление сына капернаумского царедворца. После беседы с Никодимом, свидетельства Предтечи в Еноне близ Салима (гл. III) и беседы с самарянкою (гл. IV) оно являет Христа как начало жизни для верующих в Него. Такое же значение имеет и воскрешение Лазаря (гл. XI). Его место в построении Ин. особенно поучительно. С одной стороны, в цепи исторических событий оно есть то последнее звено, за которым следуют страсти. С другой стороны, оно не только исторически объясняет страсти, ценные Евангелисту по их внутреннему догматическому значению, не только предвещает их символически, прообразуя смерть и воскресение Христовы, — но оно подводит итог и всему тому, что ему предшествует; можно сказать, всему служению Христову в свете дня, символически являя Христа как полноту жизни и — вполне конкретно — как начало воскресения для верующих в Него. В воскрешении Лазаря Евангелисту драгоценна каждая подробность и потому, что ему важно исторически объяснить страсти, и потому, что ценность временного определяется ценностью того вечного, которое в нем отражается.

В этой связи от построения евангельской истории в целом поучительно обратиться к отдельным эпизодам, ее составляющим и к отдельным фактическим подробностям.

Я ограничусь немногими точками. В гл. I, 39, как я уже имел случай напомнить, Евангелист говорит, что было около десятого часа, когда за Господом последовали Его первые ученики. В гл. XVIII, 10 приводится имя раба, которому в саду по ту сторону потока Кедрона было усечено ухо: Малх. В гл. XIX, 23-24 отмечается, в связи с разделением риз Распятого, что хитон Его был нешвенный, тканый сверху донизу. В гл. XXI, 11 дано число рыб, пойманных по слову Господа: сто пятьдесят три. Для чего приведены эти подробности? Часто отвечают: для того чтобы сохранить в памяти христиан печать непосредственного переживания первых учеников. Подробности эти отражали действительность и потому были дороги Евангелисту как свидетелю и участнику событий. Нельзя отрицать, что они действительно сообщают живость евангельскому повествованию. В этих точках большой мастер как бы прикоснулся своею кистью к уже законченному полотну и вдохнул в него жизнь. Этого объяснения было бы

достаточно. С другой стороны, попытки древних отцов объяснить число пойманных рыб сложными математическими выкладками, отпавляющимися от символического значения отдельных чисел, утомляют читателя своею бесплодностью. И тем не менее мысль читателя и в наше время не успокаивается на простом констатировании факта. Да, факт был дорог Евангелисту — в каждом случае. И его точное воспроизведение служило возвеличению плоти евангельской истории. Но сказать, что имя усеченного раба не было названо, как не было названо и имя усекшего его Петра, потому, что при жизни участников событий это предоставляло для них опасность, — значит не сказать ничего. Имя Петра названо мимоходом. На имени Малха лежит ударение. А семитический корень *mik* значит «царь». В древности это было известно Августину<sup>105</sup>. Со своей стороны, и метание жребия о нешвенном хитоне соединено соотносительными частицами *μήν* и *δέ* и почти не допускающими перевода на иностранные языки, с последующим эпизодом об усыновлении Возлюбленного Ученика Пресвятой Богородице, что показывает, что в сознании Евангелиста эти два эпизода составляли одно целое. И если окончание служения Христова в свете дня знаменует окончание старого мирового зона, который ночью страстей и воскресения отделен от нового зона Домостроительства Святого Духа в Церкви, — не значит ли указание на «десятый час» призвания первых учеников, что их общение с Христом относится к закату старого мира? Мы должны ограничиться вопросами. Ответа на них мы, может быть, не получим никогда. В эпоху Евангелиста его, вероятно, содержал устный комментарий, сопровождавший распространение Евангелия. Мы можем только делать догадки — и в догадках ошибаться. Но вопрос должен быть поставлен. Не поставить его — значит не понять Евангелия.

В этой точке мне представляется уместным возвратиться к тем недоумениям, которые вызывает Евангелие, и которые, в конце концов, остаются без разъяснения. Я остановлюсь, во-первых, на тайне Возлюбленного Ученика. Мало того, что нигде не названо его имя. В гл. XVIII, 15-16 Петра во двор первосвященника вводит «другой ученик». Мы привыкли в нем видеть Возлюбленного. Но определение «ученик, которого любил Иисус» в этом случае не встречается. И в ст. 15 в тексте древнейших рукописей он назван *ἄλλος μαθητής* без члена: некий другой ученик; кто именно, Евангелист не говорит. В позднейших рукописях стоит член: *ὁ ἄλλος μαθητής* Читатели, как и мы, узнали в «другом ученике» Возлюбленного и это подчеркнули. В апостольском подлиннике отождествления нет. Оно предоставляется читателю, и не все толкователи с ним согласны. Ученик окутан дымкою. Как известно, предание открыло в нем ап. Иоанна Зеведеева. Имеет ли это толкование точку опоры в Евангелии? Как будто имеет. В гл. I, 41, в рассказе о призвании первых учеников, сообщается, что Андрей нашел своего брата Симона. Заметьте различие русского и славянского переводов. По-славянски стоит: «обрете сей прежде брата своего Симона»; по-русски: «он первый находит брата своего Симона». В обоих случаях мы имеем перевод с греческого, но с разных форм греческого текста. «Прежде» восходит к наречию *πρῶτον*, «первый» — к числительному *πρῶτος*. Разница — в одной букве. Оба чтения засвидетельствованы почти одинаково веско. Многие предпочитают форму *πρῶτος*, первый, как в русском переводе, и делают отсюда вывод: если Андрей первый призвал своего брата — значит, то же мог сделать и другой. Но в числе Двенадцати известны только две двоицы братьев: Петр и Андрей, Иаков и Иоанн. Если один из учеников Предтечи, следовавших за Господом, был Андрей, значит, другой был Иаков или Иоанн. Умолчание имени позволяет видеть в нем Возлюбленного. Мало того, из гл. XXI вытекает, что Возлюбленный достиг преклонного возраста (ср. ст. 23), тогда как Иаков рано умер: он пострадал за Христа первый из Двенадцати в гонение Ирода Агриппы I (Деян. XII, 2). За исключением Иакова, остается Иоанн. Вывод: Возлюбленный Ученик есть Иоанн. Может быть. Но этот вывод в Евангелии не указан. К нему приходим мы путем умозаключений. Сыны Зеведеевы названы в Ин. в XXI, 2. В этом указании, единственном в Евангелии, и притом в конце

книги, толкователи часто усматривают скромную подпись автора. В последующем повествовании упоминается и Возлюбленный. Он был, несомненно, из числа тех семи учеников, которые перечислены в ст. 2. Он мог быть и Иоанн Зеведеев. Но нельзя забывать, что список кончается упоминанием двух других, которых имена не приводятся. Почему не видеть Возлюбленного в одном из этих двух? Это отвечало бы манере Евангелиста. Какой же наш вывод? Предание его делает. И нам ничто не мешает принять свидетельство предания. Но Евангелие не дает оснований для выводов. Больше того. О двух не названных по имени сказано: καὶ ἄλλοι ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ δύο (по-русски: двое других из учеников Его). В I, 35, где вводится свидетельство Предтечи перед учениками, которые, услышав Его, идут за Господом, сказано об учениках буквально теми же словами καὶ ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ δύο (по-русски: и двое из учеников Его). В гл. XXI, 2 прибавлено только слово ἄλλοι — совершенно неизбежное в перечислении. В остальном совпадение полное. Подобного рода совпадения встречаются в Ин. и никогда не бывают случайными. Но в гл. I, 35, в предложенном толковании, один из учеников был бы Иоанн; в гл. XXI, 2 он не может быть Иоанн, так как Иоанн подразумевается прежде этих двух учеников в общем упоминании сынов Зеведеевых. Евангелист, как будто, сознательно допускает неясность. Он не дает и не хочет дать ответа. Почему? Вероятно потому, что образ Возлюбленного Ученика составляет в его глазах не только часть истории. Да, он — живой человек, с плотью и кровью. Но он не только человек и не просто человек. Он — символ, мне думается, символ Церкви, на грани двух миров, мира здешнего и мира иного, на грани времени и вечности.

Еще один пример: в плане Ин. дарование Святого Духа прославленным Господом (гл. XX, 22) есть исполнение обетования Прощальной беседы о даровании Духа и о возвращении Христа в Духе. В целом ряде существенных точек повествование Ин. о первом явлении Воскресшего ученикам обнаруживает совпадение с обетованием Прощальной беседы. Явление Господа во Святом Духе дает ученикам радость (ср. гл. XX, 20 и гл. XVI, 20—24) и мир (ср. гл. XX, 19 и гл. XIV, 27), и происходит оно «в день той» (ср. гл. XX, 19 с гл. XIV, 20, XVI, 23, 26). «Той день», по-гречески ἐκεῖνη ἡ ἡμέρα, есть тот термин, который употребляет Евангелист Иоанн, когда передает обетование Христова о Его возвращении во Святом Духе. До Иоанна в Евангелиях синоптических и у ап. Павла этот термин тоже употребляется, но относится ко дню второго и славного пришествия Христова (ср., например, Мф. VII, 22, Лк. XXI, 34; II Фес. I, 10; II Тим. I, 12, 18; IV, 8). Евангелист Иоанн его в этом — эсхатологическом — смысле уже *не* употребляет. День второго пришествия он повторно называет «последним днем»: ἡ ἐσχάτη ἡμέρα (ср., например, гл. VI, 40, 44, 54; гл. XI, 24). Термин ἐκεῖνη ἡ ἡμέρα — неизменно в этом порядке слов — он употребляет в Прощальной Беседе, когда передает обетование Христова о Его возвращении во Святом Духе. Термин возвращается в гл. XX, 19 в повествовании о первом явлении Воскресшего, но в ином порядке слов: не ἐν ἐκεῖνῃ τῇ ἡμέρᾳ, а τῇ ἡμέρᾳ ἐκεῖνῃ. В точном славянском переводе это различие сохранено: в Прощальной Беседе — «в той день», в гл. XX, 19 — «в день той». Грамматически это — одно и то же, и по-гречески и по-славянски, но полного совпадения нет. Стилистически оно могло бы быть достигнуто без труда. Почему его нет? Если бы оно было, совпадение между буквою обетования и его исполнением было бы полное. И без него нет оснований сомневаться, что событие XX, 19-23 есть то, к которому Господь готовил учеников в Прощальной Беседе. Но последней ясности все-таки нет. Какой-то вопрос все-таки возникает — может быть, в такой форме: до конца ли, во всей ли полноте исполнилось обетование Прощальной Беседы о явлении Святого Духа и о возвращении Христа в Духе? История есть символ, и в возвращении Христа во Святом Духе, свершившемся в истории, Евангелист должен был чувствовать символически смысл истории с особою силою.

Теперь, и только теперь, я располагаю достаточным материалом для объяснения выбранной мною темы.

Всякому сколько-нибудь внимательному читателю Ин. известно, что в нем постоянно возвращается образ воды. Тому, кто глубже вникал в Евангелие и больше над ним задумывался, вероятно, известно и другое. — В Ин. почти не встречается образ горы, который зато постоянно повторяется у синоптиков: Нагорная проповедь, Преображение, последние наставления Воскресшего в Мф., Вознесение, Синопитическая гора и Иоанновская вода. Можно и не перечислять текстов, разве только чтобы подчеркнуть давно известное: крещение Иоанново, Кана Галилейская, рождение от воды и духа, беседа с самарянкою у колодца Иаковлева и обетование воды живой, повторение обетования в последний великий день праздника Кушей, исцеление больного у Овчей Купели, упоминание Силоама в рассказе о слепорожденном, омовение ног, истечение крови и воды из прободенного тела распятого Господа... После того что было сказано о внимании Евангелиста к истории в ее фактической данности и о ее символическом осмыслении, мы не имеем права отрицать за этими эпизодами исторической достоверности, но мы не можем ограничиться и чисто историческим их истолкованием. Мы вправе искать и в них символический смысл. Это право представляется тем более неотъемлемым, что постоянное возвращение образа воды едва ли объясняется случайностью. К тому же историческую значительность в этом длинном перечислении имеет только крещение Иоанново. Но этот именно случай употребления воды и не является характерным для Четвертого Евангелия. О крещении Иоанновом повествуют и все три синоптика. Во всех других случаях употребление воды не оказывает никакого влияния на течение мировых событий. Это касается и чуда в Кане Галилейской, и омовения ног, и истечения воды и крови из тела умершего Господа. С точки зрения строго-исторической перечисленные мною эпизоды могут быть поставлены рядом с теми подробностями, о которых только что была речь: рядом с упоминанием десятого часа призвания первых учеников, рядом с ударением на имени усеченного раба, рядом с нешвенным хитоном Господним и 153-мя рыбами в сети Петра. Все это было. Но почему было нужно об этом говорить? Не удивительно ли, что все эти случаи — исторически незначительные — объединяются одним общим признаком: упоминанием воды? Тот вопрос, который ставят перед нами наши наблюдения, есть вопрос о символическом значении воды в Ин. Формулируя его, мы не притязаем на объяснение Ин. ни в целом, ни во всех его частностях. Речь идет о выделении из сложной ткани Ин. только одного узора. Но частое упоминание воды позволяет думать, что этот узор может иметь свое немаловажное значение в гармонии целого и что надлежащая его оценка может содействовать и надлежащему пониманию целого. Мы имели случай наблюдать, что в Ин. раскрывается великое богатство смысла. Это, прежде всего, толкование истории как фактической действительности и как богословского символа. Это, далее, в плане Евангелия, — сочетание его деления по признаку дня и ночи в их взаимной смене с мыслью об Иисусе как о пасхальном агнце, намечаемую в свидетельстве Предтечи в начале Евангелия и закрепляемую в конце Евангелия рассказом о римских солдатах, не перебивших Ему голеней. Вскрытие Иоанновского символа воды может углубить наше знание Евангелия, обогатить его новым, доселе нам неведомым, содержанием.

Мысль о том, что вода в Ин. имеет символическое значение, предносилась уже древним: ее прямо высказывают современные исследователи. Барон фон Хюгель, подходя, как мистик, к мистике Ин., знал, что в Ин. все имеет двойное и даже тройное значение и что вода «должна быть понимаема как символ»<sup>106</sup>. Это было ясно и покойному архиепископу Темплю<sup>107</sup>. Это чувствовали и другие. В ежегодно возвращающемся литургическом опыте Православной Церкви, в службе преполовления Пятидесятницы, Христос есть источник жизни, питающий душу водами благочестия или водою бессмертия. Для самарянки Он

Сам есть вода премудрости. Все это — Иоанновские темы. Наше богослужение должно быть понимаемо как толкование Иоанновского образа воды, и притом не в одном, а в нескольких его преломлениях. Рядом с обетованием VII, 37—39 о потоках воды живой, толкованию подвергается образ воды в беседе с самарянкою (гл. IV). В литургическом комментарии символ воды в Ин. раскрывается по-разному. Иногда вода — это Сам Христос, иногда воду как начало жизни дает Христос. Вполне последовательное и чуждое противоречий толкование не дается. Равным образом, и в западной науке указания на символическое значение воды в Ин., — указания, как ни странно, довольно редкие, никогда не получают развития. Они делаются как бы мимоходом, и на раскрытии символического значения воды толкователи не останавливаются. И тем не менее символическое толкование образа воды в Ин. есть наше неотъемлемое право. Оно вытекает из предложенного понимания Ин. в целом. Око отвечает уровню современной науки. Усвояя его, мы остаемся и на почве священного предания Церкви. Но конкретное понимание этого символа нам не дано — ни в предании, ни в науке. И в самом Евангелии толкование воды как образа Святого Духа отнесено в гл. VII, 39 только к образу воды живой. Подводить под это толкование все случаи, когда в Ин. упоминается вода, мы не имеем права.

Где же искать ключ к Иоанновскому образу воды? В религиозно-исторических параллелях? Но где эти параллели? Кое-что ясно. Древнегреческая натурфилософия. Образ воды в Библии. Но общая тема о религиозно-историческом значении воды, строго говоря, даже не поставлена в науке. Я с удивлением встретился с этим фактическим положением, когда захотел погрузиться в соответствующую литературу. Наука не пошла дальше монографического исследования отдельных специальных вопросов. С другой стороны, привлечение религиозно-исторических параллелей к Иоанновскому образу воды должно быть как-то оправдано. Оно предполагало бы введение Ин. в широкий религиозно-исторический контекст. Тема о религиозно-исторических корнях Ин. стоит в науке. Ее пришлось коснуться и мне, когда я говорил об исагогической проблеме Ин. К религиозно-историческому объяснению Ин. относятся старые теории о его гностических или александрийских источниках и более новые теории о его происхождении из тех же кругов, к которым восходит мандейская религия. Но ни одна из этих теорий не вышла из стадии гипотезы и, притом гипотезы пререкаемой. Многие из этих теорий уже умерли естественной смертью. И большой вопрос: что останется через какие-нибудь десять, лет от тяжеловесного и ученого комментария Бультмана, увлеченного мандейскими параллелями к Ин.? Обращаясь слишком смело к религиозно-историческим параллелям, мы становимся на почву методологически зыбкую.

Я предпочел начать поиски ключа к Иоанновскому образу воды, оставаясь в границах Нового Завета. Я думаю, что нашел его в I Послании Иоанна в знаменитом тексте об «Иисусе Христе, пришедшем водою и кровию и духом, не водою только, но водою и кровию...» (гл. V, 6—8). Я счел себя методологически вправе привлечь этот текст к объяснениям Иоанновского образа воды, потому что убежден, в согласии с большинством исследователей Нового Завета, в составлении I Послания тем же автором, которому принадлежит и Евангелие, и понимаю цитированный текст как то догматическое основание, которое апостол подводит, в заключении послания, под учение послания в целом. Я, конечно, знаю, что и в настоящее время в кругах либеральных богословов еще звучат отдельные голоса<sup>108</sup>, защищающие мнение — по-моему, ложное — о написании Ин. и I Ин. разными лицами. Но даже в этом случае оба памятника считаются вышедшими из одной школы, иначе говоря, между ними устанавливается тесная связь. Громадное большинство держится положения о единстве автора, в прямом, физическом, смысле этого слова. Мне ясно, конечно, и то (и я в своей работе это высказываю), что логическое деление I Ин. представляет большие трудности. А от того или иного деления зависит и

место отрывка I Ин. V, 6—8 в плане Послания. Но это — вопрос, о котором можно спорить. И лично мне то место, которое я даю нашему отрывку в построении целого, кажется достаточно оправданным. Таковы те методологические основания, — как мне думается, довольно надежные, — которые позволяют мне привлечь свидетельство I Ин. V, 6—8 для объяснения текстов о воде в Ин. Но свидетельство I Ин. V, 6—8, в свою очередь, требует исторического толкования, которое мы и находим в писаниях древнейших отцов. Это толкование — и только оно — приводит нас к религиозно-историческому материалу. Я разумею дошедшие до нас в древней отеческой письменности сведения о ереси Керинфа. Но, если Иоанн имел перед собою вполне конкретного противника и его заблуждению пытался противопоставить положительное учение, то знакомство с этим учением может пролить отраженный свет и на обличаемое апостолом лжеучение.

В этой точке оправдание избранной мною темы может почитаться законченным. Следует развитие самой темы, которому и посвящена моя книга. Беспристрастную оценку выполненной мною работы я и надеюсь услышать из уст компетентных критиков.

Я могу только добавить, что объяснение Иоанновских текстов о воде, отправляющееся от свидетельства I Ин. V, 6—8, позволило мне пойти дальше, чем я думал и надеялся. Мне кажется, что оно не только проливает свет на символическое значение воды в Ин., но позволяет подвести все содержание Евангелия под трехчленную формулу — «водою и кровию и духом», иначе говоря, поставить рядом с делением Евангелия по признаку смены дня и ночи, света и тьмы, новое деление, с ним не вполне совпадающее, но и не исключающее его. Я старался показать и те выводы, богословские и исторические, к которым, как мне кажется, уполномочивает привлечение текста I Ин. к толкованию Евангелия.

И тем не менее остается, думается мне, некий остаток, которого не может покрыть предлагаемое мною объяснение в его основных линиях. Приемля свидетельство Духа Святого в воде, в общественном служении Христовом, Евангелист Иоанн ставит его ниже свидетельства Духа Святого в крови, которому оно и уступает место. Тем самым образ воды, как некая подчиненная ценность, получает место в полемике. Учение Ин. есть в этом определенном разрезе полемика против воды. И тем не менее вода есть орудие Святого Духа не только в христианском крещении, но и в крещении Иоанновом, под знаком которого стоит вся первая часть Евангелия. В акте омовения ног полемика уже не слышится, и — что еще важнее — символическое значение омовения как приобщение учеников к пути страстей и славы, которым идет Христос, органически не связано и с образом воды. Для чего он был нужен? Конечно, Евангелист воспроизводит факт, но можно с уверенностью сказать, что и в воспроизводимом им факте он не проходил без внимания мимо употребления воды. И мы себя снова спрашиваем: почему? Ответ дает образ воды живой в ее неизбежной сопряженности с водою природною. Вода живая есть символ Святого Духа. За учением Ин. чувствуется связь между водою и духом. На фоне библейского рассказа о творении, на почве, на которой в далеком прошлом, задолго до Иоанна, родилась ионийская натурфилософия, в свете прямого свидетельства II Послания ап. Петра, обращенного, может быть, к тем же малоазийским читателям, в среде которых работал Иоанн, — о первом мире, составленном из воды и водою (гл. III, 6), — мы спрашиваем себя, не означает ли эта связь между Духом Святым и стихией воды представление о воде как о первооснове мира, и не заключена ли в ней мысль об обращенности Духа Святого к миру?

Ответ на этот вопрос вывел бы меня за пределы поставленной мною темы. Я не могу останавливаться на нем и сейчас. Скажу одно: в критической науке в Иоанновском богословии нередко вскрывали онтологический дуализм. Его, конечно, нет. От имени

Сына, «пребывающего в Доме вечно», обещана свобода рабам греха (гл. VIII, 34-36). Нигде во всем Священном Писании не говорится о спасении мира в его целокупности с такою ясностью, как в Ин. Если Дух Святой обращен к миру, который мыслится как мир материи, преодоление дуализма получает в Ин. свое последнее догматическое обоснование. И второе. Вопрос о воде как первооснове мира есть вопрос христианской философии природы. Он, может быть, позволяет нам глубже вникнуть в положительное содержание ереси Керинфа, и действительно вводит нас в ту область, исследование которой должно потребовать от нас привлечения религиозно-исторических параллелей. Я буду чувствовать себя удовлетворенным, если мне дано было поставить вопрос, решению которого посвятят свои силы другие работники, в этой области более компетентные, чем я.

## ЕВАНГЕЛИЕ ОТ ИОАННА (ТЕКСТ)

### 1

1 В начале было Слово, и Слово было с Богом, и Слово было Бог. 2 Оно было в начале с Богом. 3 Все чрез Него возникло, и без Него ничто не возникло, что возникло. 4 В Нем была жизнь, и жизнь была свет людям. 5 И свет во тьме светит, и тьма его не объяла. 6 Явился человек, посланный от Бога, имя ему Иоанн. 7 Он пришел для свидетельства, чтобы свидетельствовать о Свете, чтобы все уверовали чрез него. 8 Не был он Свет, но пришел, чтобы свидетельствовать о Свете. 9 Был Свет истинный, Который просвещает каждого человека, приходящего в мир<sup>109</sup>. 10 В мире Он был, и мир чрез Него возник, и мир Его не познал. 11 К своим пришел, и свои Его не приняли. 12 Всем же, кто принял Его, — дал им власть стать детьми Божиими, верующим во имя Его, 13 которые не от крови, и не от хотения плоти, и не от хотения мужа, но от Бога были рождены. 14 И Слово стало плотью и обитало среди нас, и мы увидели славу Его, славу как Единородного от Отца, полного благодати и истины. 15 Иоанн свидетельствует о Нем и провозглашает: это был Тот, о Ком я сказал: Идущий за мною впереди меня стал, потому что прежде меня был. 16 Ибо из полноты Его мы все приняли: и благодать на благодать; 17 потому что Закон дан был чрез Моисея, благодать и истина явились чрез Иисуса Христа. 18 Бога никто не видел никогда: Единородный Бог, сущий в лоне Отца, Он открыл. 19 И вот свидетельство Иоанна, когда послал к нему иудеи из Иерусалима священников и левитов спросить его: ты кто? 20 И он исповедал и не отрекся, и исповедал: я не Христос. 21 И спросили его: что же? Ты Илия? И говорит: я не Илия. Ты пророк? И ответил: нет. 22 Сказали тогда ему: кто ты, чтобы дать нам ответ пославшим нас? Что говоришь ты о самом себе? 23 Он сказал: я голос вопиющего в пустыне: выпрямите дорогу Господу, как сказал Исаия пророк. 24 А посланные были из фарисеев. 25 И спросили его и сказали ему: что же ты крестишь, если ты не Христос, и не Илия, и не пророк? 26 Ответил им Иоанн, говоря: я крещу водою; посреди вас стоит Тот, Кого вы не знаете: 27 Идущий за мною, Который впереди меня стал, Кому я недостоин развязать ремень обуви Его. 28 Это произошло в Вифании, по ту сторону Иордана, где Иоанн крестил. 29 На другой день видит он Иисуса, идущего к нему, и говорит: вот Агнец Божий, Который берет грех мира. 30 Это Тот, о Ком я сказал: за мною идет Муж, Который впереди меня стал, потому что прежде меня был, 31 И я не знал Его, но для того пришел я крестить водою, чтобы Он явлен был Израилю. 32 И засвидетельствовал Иоанн, говоря: я увидел Духа, сходящего, как голубь, с неба, и Он пребыл на Нем. 33 И я не знал Его, но Пославший меня крестить водою, Тот мне сказал: на Ком увидишь Духа сходящего и пребывающего на Нем, Он есть крестящий Духом Святым. 34 И я увидел и засвидетельствовал, что Он есть Сын Божий. 35 На другой день снова стоял Иоанн и из учеников его двое. 36 И, взглянув на проходящего Иисуса, он говорит: вот Агнец Божий. 37 И слышали оба ученика его слова и последовали за Иисусом. 38 Обернувшись и увидев, что они идут следом, Иисус говорит



им: что вы ищете? Они сказали Ему: Раввй (что значит: Учитель), где Ты пребываешь? 39 Говорит им: идите и увидите. И пошли они и увидели, где Он пребывает, и пребыли у Него день тот. Было около десятого часа. 40 Андрей, брат Симона Петра, был один из двоих, услышавших от Иоанна и последовавших за Ним. 41 Первым находит он брата своего Симона и говорит ему: мы нашли Мессию (что в переводе значит: Христос). 42 Привел он его к Иисусу. Взглянув на него, Иисус сказал: ты Симон, сын Иоанна<sup>110</sup>, ты будешь называться Кифа (что значит в переводе: Петр<sup>111</sup>). 43 На другой день захотел Он идти в Галилею и находит Филиппа. И говорит ему Иисус: следуй за Мною. 44 Был же Филипп из Вифсаиды, из города Андрея и Петра. 45 Находит Филипп Нафанаила и говорит ему: Того, о Ком написал Моисей в Законе и Пророки, мы нашли: Иисуса, сына Иосифа, из Назарета. 46 И сказал ему Нафанаил: из Назарета может ли быть что доброе? Говорит ему Филипп: иди и посмотри. 47 Увидел Иисус Нафанаила, идущего к Нему, и говорит о нем: вот воистину израильтянин, в котором нет притворства. 48 Говорит Ему Нафанаил: откуда Ты меня знаешь? Ответил Иисус и сказал ему: прежде чем позвал тебя Филипп, когда ты был под смоковницей, Я видел тебя. 49 Ответил Ему Нафанаил: Раввй, Ты Сын Божий, Ты Царь Израилев. 50 Ответил Иисус и сказал ему: оттого что Я сказал тебе: Я видел тебя под смоковницей, — ты веришь? Увидишь больше этого. 51 И говорит ему: истинно, истинно говорю вам: увидите небо отверстым, и ангелов Божиих восходящих и нисходящих на Сына Человеческого.

## 2

1 И в третий день был брак в Кане Галилейской, и была Мать Иисуса там. 2 Был зван также Иисус и ученики Его на брак. 3 И когда недостало вина, Мать Иисуса говорит Ему: вина у них нет. 4 И говорит Ей Иисус: что Мне и Тебе, женщина? Еще не пришел час Мой. 5 Говорит Мать Его слугам: сделайте всё, что Он вам скажет. 6 Стояли там каменные сосуды для воды, числом шесть, для очищений иудейских, вмещавшие по две или три меры. 7 Говорит им Иисус: наполните сосуды водой; и наполнили их доверху. 8 И говорит им: зачерпните теперь и несите к распорядителю пира. Они понесли. 9 Когда же отдал распорядитель пира воды, сделавшейся вином, — и не знал он, откуда оно: знали слуги, черпавшие воду, — зовет жениха распорядитель пира 10 и говорит ему: каждый человек сперва доброе вино ставит и, когда опьянеют, — худшее: ты же сохранил доброе вино доселе. 11 Так положил Иисус начало знамениям в Кане Галилейской и явил славу Свою, и уверовали в Него ученики Его. 12 После этого пришел Он в Капернаум: Сам и Мать Его и братья Его и ученики Его, и там остались немного дней. 13 И близко была Пасха иудейская, и пришел Иисус в Иерусалим, 14 и нашел в храме торгующих волами и овцами и голубями и менял на своих местах. 15 И, сделав бич из веревок, выгнал из храма всех: и овец, и волов, и у менял рассыпал деньги, и столы опрокинул, 16 и продающим голубей сказал: возьмите это отсюда, не делайте дома Отца Моего домом торговли. 17 Вспомнили ученики Его, что в Писании сказано: Ревность о доме Твоем пожрет Меня. 18 Тогда ответили иудеи и сказали Ему: какое знамение можешь Ты дать нам, что властен так поступать? 19 Ответил Иисус и сказал им: разрушьте храм этот, и Я в три дня воздвигну его. 20 Сказали Ему иудеи: в сорок шесть лет был построен храм этот, и Ты в три дня воздвигнешь его? 21 А Он говорил о храме тела Своего. 22 Когда же Он воздвигнут был из мертвых, вспомнили ученики Его, что Он это говорил, и поверили Писанию и слову, которое сказал Иисус. 23 А когда Он был в Иерусалиме на Пасхе в праздник, многие уверовали во имя Его, видя Его знамения, которые Он творил. 24 Сам же Иисус не верял Себя им оттого, что Он знал всех, 25 потому что не имел нужды, чтобы кто засвидетельствовал о человеке, ибо Сам знал, что было в человеке.

## 3

1 Был человек из фарисеев, имя ему Никодим, начальник иудейский. 2 Он пришел к Нему ночью и сказал Ему: Равви, мы знаем, что Ты от Бога пришел учителем, ибо никто не может творить те знамения, которые Ты творишь, если Бог не с ним. 3 Ответил Иисус и сказал ему: истинно, истинно говорю тебе: если кто не родится свыше, не может увидеть Царства Божия. 4 Говорит Ему Никодим: как может человек родиться, будучи стар? Может ли он вторично войти в утробу матери своей и родиться? 5 Ответил Иисус: истинно, истинно говорю тебе: если кто не будет рожден от воды и Духа, не может войти в Царство Божие. 6 Рожденное от плоти есть плоть, и рожденное от Духа есть дух. 7 Не удивляйся тому, что Я сказал тебе: нужно, чтобы вы родились свыше. 8 Ветер, где хочет, веет<sup>112</sup>, и голос его слышишь и не знаешь, откуда приходит и куда уходит. Так — каждый рожденный от Духа. 9 Ответил Никодим и сказал Ему: как может это быть? 10 Ответил Иисус и сказал ему: ты — учитель израильский, и этого не знаешь? 11 Истинно, истинно говорю тебе: что мы знаем, о том говорим, и что видели, о том свидетельствуем, и свидетельства нашего вы не принимаете. 12 Если Я о земном сказал вам и вы не верите — как поверите, если скажу вам о небесном? 13 И никто еще не восходил на небо, только с неба Сошедший, Сын Человеческий, сущий на небе. 14 И как Моисей вознес змею в пустыне, так должен вознесён быть Сын Человеческий, 15 чтобы каждый верующий имел в Нем жизнь вечную. 16 Ибо так возлюбил Бог мир, что дал Сына Единородного, чтобы каждый верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную. 17 Ибо не послал Бог Сына в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасён был чрез Него. 18 Верующий в Него не судится; неверующий уже осужден, потому что не уверовал во имя Единородного Сына Божия. 19 А это есть суд, что свет пришел в мир, и возлюбили люди больше тьму, чем свет, ибо были лукавы дела их. 20 Ибо каждый, делающий злое, ненавидит свет и не идет к свету, чтобы не были избалованы дела его. 21 А творящий истину идет к свету, чтобы были явлены дела его, что они в Боге соделаны. 22 После этого пришел Иисус и ученики Его в иудейскую землю и там оставался с ними и крестил. 23 Крестил и Иоанн в Еноне близ Салима, потому что там было много воды, и приходили и крестились, 24 ибо не был еще ввергнут в тюрьму Иоанн. 25 Возник спор у учеников Иоанна с иудеями по поводу очищения, 26 и пришли к Иоанну и сказали ему: равви, Тот, Который был с тобой по ту сторону Иордана, о Котором ты засвидетельствовал, вот Он крестит, и все идут к Нему. 27 Ответил Иоанн и сказал: не может человек брать на себя ничего, если не дано ему с неба. 28 Вы сами о мне свидетельствуете, что я сказал: я не Христос, но я послан перед Ним. 29 Имеющий невесту есть жених, а друг жениха, стоящий и внимающий ему, радостью радуется голосу жениха. Эта радость моя теперь полна. 30 Ему должно расти, а мне умиляться. 31 Свыше Приходящий — выше всех; сущий от земли — земной и от земли говорит. С неба Приходящий — выше всех. 32 Что Он видел и слышал, о том свидетельствует, и свидетельства Его никто не принимает. 33 Принявший Его свидетельство печатью своею заверил, что Бог истинен. 34 Ибо Тот, Кого послал Бог, говорит слова Божий, ибо не мерою дает Бог Духа. 35 Отец любит Сына и всё дал в руку Его. 36 Верующий в Сына имеет жизнь вечную, а не покоряющийся Сыну не увидит жизни, но гнев Божий пребывает на нем.

#### 4

1 Итак, когда узнал Господь, что слышали фарисеи о том, что Иисус больше приобретает учеников и крестит, чем Иоанн, — 2 впрочем, Сам Иисус не крестил, но ученики Его, — 3 оставил Он Иудею и ушел снова в Галилею. 4 И нужно было Ему проходить через Самарию. 5 Итак, приходит Он в город самаринский, называемый Сихарь, близ земли, которую дал Иаков Иосифу, сыну своему. 6 Был же там источник Иакова. Итак, Иисус, утомившись от дороги, сидел у источника. Было около шестого часа. 7 Приходит женщина из Самарии почерпнуть воды. Говорит ей Иисус: дай Мне пить. 8 Ибо ученики Его отлучились в город купить пищи. 9 Говорит Ему женщина самарянка: как Ты, иудей,

просишь пить у меня, самарянки? Ибо не имеют иудеи общения с самарянами. 10 Ответил Иисус и сказал ей: если бы ты знала дар Божий и Кто есть говорящий тебе: дай Мне пить, — ты бы просила Его, и Он дал бы тебе воду живую. 11 Говорит Ему женщина: господин, Тебе и зачерпнуть нечем, и колодец глубок. Откуда же у Тебя вода живая? 12 Разве Ты больше отца нашего Иакова, который дал нам колодец, и сам из него пил и сыновья его и скот его? 13 Ответил Иисус и сказал ей: всякий, пьющий от воды этой, будет жаждать снова; 14 тот же, кто будет пить от воды, которую Я дам ему, не будет жаждать вовек, но вода, которую Я дам ему, станет в нем источником воды, текущей в жизнь вечную. 15 Говорит Ему женщина: господин, дай мне этой воды, чтобы мне не жаждать и не приходить сюда черпать. 16 Говорит ей Иисус: иди, позови мужа твоего и приходи сюда. 17 Ответила женщина и сказала: у меня нет мужа. Говорит Иисус: хорошо ты сказала: у меня нет мужа, 18 ибо было у тебя пять мужей, и тот, который у тебя теперь, тебе не муж. Это ты истину сказала. 19 Говорит Ему женщина: господин, вижу, что Ты пророк. 20 Отцы наши на этой горе поклонялись Богу, а вы говорите, что в Иерусалиме то место, где должно поклоняться. 21 Говорит ей Иисус: верь Мне, женщина, что приходит час, когда не на горе этой и не в Иерусалиме будете поклоняться Отцу. 22 Вы поклоняетесь тому, чего не знаете; мы поклоняемся тому, что знаем, потому что спасение — от иудеев. 23 Но приходит час, и теперь есть, когда истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине, ибо и Отец ищет, чтобы такими были поклоняющиеся Ему. 24 Бог есть Дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в Духе и Истине. 25 Говорит Ему женщина: знаю, что Мессия грядет, называемый Христос. Когда придет Он, то возвестит нам всё. 26 Говорит ей Иисус: это Я, говорящий с тобой. 27 Тут пришли ученики Его и удивлялись, что Он говорил с женщиной. Никто, однако, не сказал: что Ты ищешь? или: о чем говоришь с ней? 28 Оставила тогда женщина свой сосуд для воды и пошла в город и говорит людям: 29 пойдите, посмотрите Человека, Который сказал мне всё, что я сделала. Уж не Христос ли Он? 30 Вышли люди из города и направились к Нему. 31 Тем временем просили Его ученики, говоря: Раввй, ешь! 32 Он же сказал им: у Меня есть пища, которой вы не знаете. 33 Говорили тогда ученики друг другу: не принес ли Ему кто-нибудь поесть? 34 говорит им Иисус: пища Моя — творить волю Пославшего Меня и совершить Его дело. 35 Не вы ли говорите: еще четыре месяца, и жатва наступит? Так вот, говорю вам: поднимите глаза ваши и взгляните на нивы, как они уже побелели к жатве. 36 Жнущий получает награду и собирает плод в жизнь вечную, чтобы вместе радовались и сеющий и жнущий. 37 Ибо здесь оправдывается слово: один сеет, а другой жнет. 38 Я послал вас жать то, над чем не вы потрудились: другие потрудились, и вы вошли в труд их. 39 Из города же того многие самаряне уверовали в Него по слову женщины, свидетельствовавшей: Он сказал мне всё, что я сделала. 40 Поэтому, когда пришли к Нему самаряне, они просили Его остаться с ними. И Он остался там два дня. 41 И еще больше народа уверовало по слову Его; 42 и женщине говорили: уже не по твоим рассказам веруем, ибо мы сами слышали и знаем, что Он есть воистину Спаситель мира. 43 А по истечении этих двух дней Он вышел оттуда в Галилею. 44 Ибо Сам Иисус засвидетельствовал, что пророк в своем отечестве чести не имеет. 45 Итак, когда Он пришел в Галилею, приняли Его галилеяне, видевшие всё, что Он сотворил в Иерусалиме в Праздник, ибо и сами они ходили на Праздник. 46 Итак, Он пришел снова в Кану Галилейскую, где Он претворил воду в вино. И был некий царский слуга, сын которого был болен в Капернауме. Он, услышав, что Иисус пришел из иудеи в Галилею, пошел к Нему и просил Его прийти и исцелить его сына, ибо он был при смерти. Тогда сказал ему Иисус: если знамений и чудес не увидите, вы не уверуете. 49 Говорит Ему царский слуга: господин, приди, пока еще не умерло дитя мое. 50 Говорит ему Иисус: иди, сын твой жив. Поверил человек слову, которое сказал Иисус, и пошел. 51 И, когда он уже был в пути, рабы его встретили его, говоря, что отрок его жив. 52 Он спросил их о часе, когда ему стало лучше. Они сказали: вчера в седьмом часу оставила его горячка. 53 Узнал тогда

отец, что это было в тот час, когда сказал ему Иисус: сын твой жив; и уверовал сам и весь дом его. 54 Это уже во второй раз сотворил знамение Иисус, придя из Иудеи в Галилею.

## 5

1 После этого был праздник иудейский, и пришел Иисус в Иерусалим. 2 Есть в Иерусалиме у Овечьих ворот водоём, называемый по-еврейски Вифезда, с пятью крытыми ходами. 3 В них лежало множество больных: слепых, хромых, сухих [ожидающих движения воды. 4 Ибо ангел Господень время от времени сходил в водоём и возмущал воду, и первый, кто входил по возмущении воды, выздоравливал, каким бы ни был одержим недугом]<sup>113</sup> 5 Был там некий человек, тридцать восемь лет страдавший болезнью своей. 6 Иисус, увидев его лежащим и узнав, что он уже много времени болен, говорит ему: хочешь ли стать здоровым? 7 Ответил Ему больной: господин, нет у меня человека, чтобы опустить меня в водоём, когда возмутится вода. А пока я иду, другой раньше меня спускается. 8 Говорит ему Иисус: встань, возьми постель твою и ходи. 9 И тотчас стал здоровым человек и взял постель свою и начал ходить. А была суббота в тот день. 10 Поэтому говорили иудеи исцеленному: сегодня суббота, и нельзя тебе брать постели. 11 Он же ответил им: Тот, Кто сделал меня здоровым, Он мне и сказал: возьми постель твою и ходи. 12 Спросили его: кто этот Человек, Который сказал тебе: возьми и ходи? 13 Исцеленный же не знал, кто Он. Ибо Иисус скрылся, пользуясь тем, что на этом месте была толпа. 14 После этого нашел его Иисус в храме и сказал ему: вот ты стал здоровым — больше не греши, чтобы не случилось с тобой чего худшего. 15 Пошел человек и сказал иудеям, что здоровым сделал его Иисус. 16 Потому и начали гнать иудеи Иисуса, что Он это делал в субботу. 17 Но Он ответил им: Отец Мой доныне делает, и Я делаю. 18 И потому тем более искали иудеи убить Его, что Он не только нарушал субботу, но и Отцом Своим называл Бога, делая Себя равным Богу. 19 Сказал же им Иисус в ответ: истинно, истинно говорю вам: не может Сын творить Сам по Себе ничего, если не видит Отца творящим: ибо что Он творит, то и Сын творит так же. 20 Ибо Отец любит Сына и показывает Ему всё, что Сам творит, и покажет Ему дела больше этих, чтобы вы удивлялись. 21 Ибо как Отец воздвигает мертвых и животворит, так и Сын, кого хочет, животворит. 22 Ибо и Отец не судит никого, но суд весь дал Сыну, 23 чтобы все чтити Сына, как чтят Отца. Кто не чтит Сына, не чтит Отца, пославшего Его. 24 Истинно, истинно говорю вам: слово Мое слушающий и верящий Пославшему Меня имеет жизнь вечную и на суд не приходит, но перешел из смерти в жизнь. 25 Истинно, истинно говорю вам: приходит час, и теперь есть, когда мертвые услышат голос Сына Божия, и услышавшие оживут. 26 Ибо, как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так дал Он и Сыну иметь жизнь в Самом Себе, 27 и дал Ему власть суд творить, потому что Он — сын человека. 28 Не удивляйтесь этому, потому что приходит час, когда все, находящиеся в могилах, услышат голос Его, 29 и выйдут: сотворившие благое — в воскресение жизни, сделавшие злое — в воскресение суда. 30 Не могу Я Сам по Себе творить ничего: как слышу, сужу, и суд Мой праведен, потому что не ищу воли Моей, но воли Пославшего Меня. 31 Если Я свидетельствую о Самом Себе, свидетельство Мое не истинно. 32 Свидетельствует о Мне Другой, и знаю, что истинно то свидетельство, которым Он свидетельствует о Мне. 33 Вы посылали к Иоанну, и он засвидетельствовал об истине. 34 Не от человека Я принимаю свидетельство, но говорю это, чтобы вы были спасены. 35 Он был светильник горящий и светящий, и вы хотели недолгое время возликовать при свете его. 36 Но у Меня свидетельство больше Иоаннова, ибо дела, которые дал Мне Отец, чтобы Я совершил их, самые эти дела, которые Я творю, свидетельствуют о Мне, что Отец Меня послал. 37 И пославший Меня Отец — Он и засвидетельствовал о Мне. Вы и голоса Его никогда не слышали, и вида Его не видели, 38 и слова Его не имеете, в вас пребывающего, ибо Кого послал Он, Тому вы не верите. 39 Вы исследуете Писания, потому что думаете в них иметь жизнь вечную. А они и свидетельствуют о Мне. 40 И вы

не хотите прийти ко Мне, чтобы иметь жизнь. 41 Славы от людей Я не принимаю, 42 но Я знаю вас, что любви Божией вы не имеете в себе. 43 Я пришел во имя Отца Моего, и вы не принимаете Меня; если другой придет во имя свое, того вы примете. 44 Как можете вы уверовать, если принимаете славу друг от друга, а славы, которая от единого Бога, не ищите? 45 Не думайте, что Я буду обвинять вас пред Отцом: есть обвинитель на вас — Моисей, на которого вы возложили упование. 46 Если бы вы верили Моисею, то верили бы и Мне, ибо о Мне он написал. 47 Если же вы его писаниям не верите, как Моим словам поверите?

## 6

1 После этого ушел Иисус на ту сторону моря Галилейского, или Тивериадского. 2 И следовало за Ним много народа, потому что видели знамения, которые Он творил над больными. 3 Иисус взошел на гору и там сидел с учениками Своими. 4 А была близко Пасха, праздник иудейский. 5 Иисус, подняв глаза и увидев, что много народа идет к Нему, говорит Филиппу: где бы нам купить хлебов, чтобы они поели? 6 Говорил же Он это, испытывая его, ибо Сам знал, что будет делать. 7 Ответил Ему Филипп: на двести динариев не достать для них хлебов, чтобы каждый получил хотя бы немного. 8 Говорит Ему один из учеников Его, Андрей, брат Симона Петра: 9 есть тут мальчик, и у него пять хлебов ячменных и две рыбки. Но что это для такого множества? 10 Сказал Иисус: велите людям возлечь. Было на этом месте много травы. И так возлегли: мужчины числом около пяти тысяч. 11 Иисус взял хлебы и, воздав благодарение, раздал возлежащим; также и рыбок, сколько хотели. 12 Когда же они нюытились, говорит Он ученикам Своим: соберите оставшися куски, чтобы ничего не пропало. 13 И собрали они и наполнили двенадцать коробов теми кусками от пяти хлебов ячменных, которые остались у евших. 14 Тогда люди, утдев знамение, сотворенное Им, стали говорить, что Он воистину тот пророк, который грядет в мир. 15 Сам же Иисус, узнав, что собираются прийти и захватить Его, чтобы сделать царем, удалился снова на гору один. 16 Когда же настал вечер, спустились ученики Его к морю 17 и, сев в лодку, держали путь на ту сторону моря в Капернаум. И темнота уже наступила, и еще не приходил к ним Иисус. 18 И море, при сильном ветре, волновалось. 19 Итак, пройдя на веслах стадий около двадцати пяти или тридцати, видят они, что Иисус идет по морю и приближается к лодке, и испугались. 20 Он же говорит им: это Я, не бойтесь. 21 Хотели они взять Его в лодку, и тотчас лодка оказалась у земли, куда они плыли. 22 На другой день толпа, собравшаяся по ту сторону моря, увидела, что другой лодки, кроме одной, там не было, и что Иисус не входил в лодку вместе с учениками Своими, но ученики Его отправились одни. 23 Пришли другие лодки из Тивериады, 5лизко к тому месту, где ели хлеб по благодарении Господнем. 24 Когда же увидела толпа, что ни Иисуса там нет, ни учеников Его, сами сели они в лодки и пришли в Капернаум, ища Иисуса. 25 И, найдя Его по ту сторону моря, сказали Ему: Равви, когда Ты сюда прибыл? 26 Ответил им Иисус и сказал: истинно, истинно говорю вам: вы ищите Меня не потому, что видели знамения, а потому что поели хлебов и насытились. 27 Делайте себе не пищу тленную, не пищу, пребывающую в жизнь вечную, которую вам даст Сын Человеческий. Ибо Его запечатлел Отец Бог. 28 Тогда сказали они Ему: как нам поступать, чтобы делать дела Божии? 29 Ответил Иисус и сказал им: в том дело Божие, чтобы вы верили в Того, Кого послал Он. 30 Сказали Ему: какое же даешь Ты знамение, чтобы мы увидели и поверили Тебе? Что Ты делаешь? 31 Отцы наши ели манну в пустыне, как написано: Хлеб с неба дал им есть. 32 Сказал же им Иисус: не Моисей дал вам хлеб с неба, но Отец Мой дает вам истинный хлеб с неба. 33 Ибо хлеб Божий есть Тот, Который сходит с неба и дает жизнь миру. 34 Тогда сказали они Ему: Господи, давай нам всегда этот хлеб. 35 Сказал им Иисус: Я — хлеб жизни; приходящий ко Мне не будет алкать, и верующий в Меня не будет жаждать никогда. 36 Но Я сказал вам, что вы и видели Меня и не веруете. 37 Всё, что дает Мне Отец, ко Мне придет, и приходящего ко

Мне не изгоню вон, 38 потому что Я сошел с неба не для того, чтобы творить волю Мою, но волю Пославшего Меня. 39 А воля Пославшего Меня — в том, чтобы из всего, что Он дал Мне, Я не погубил ничего, но воскресил бы то в последний день. 40 Ибо воля Отца Моего — в том, чтобы каждый, видящий Сына и верующий в Него, имел жизнь вечную; и воскрешу его Я в последний день. 41 Начали роптать на Него иудеи за то, что Он сказал: Я — хлеб, сошедший с неба, 42 и говорили: не Он ли Иисус, сын Иосифа, отца и мать Которого мы знаем? Как же Он теперь говорит: Я сошел с неба? 43 Ответил Иисус и сказал им: не ропщите между собою. 44 Никто не может прийти ко Мне, если Отец, пославший Меня, не привлечет его, и Я воскрешу его в последний день. 45 Написано у Пророков: И будут все научены Богом. Каждый, услышавший от Отца и научившийся, приходит ко Мне. — 46 Не то, чтобы кто видел Отца, кроме Того, Кто от Бога: Тот видел Отца. — 47 Истинно, истинно говорю вам: тот, кто верует, имеет жизнь вечную. 48 Я — хлеб жизни. 49 Отцы ваши ели в пустыне манну и умерли. 50 Этот хлеб с неба сходит, чтобы человек от него вкусил и не умер. 51 Я — хлеб живой, с неба сошедший: если кто вкусит от этого хлеба, жив будет вовек, и хлеб, который Я дам, есть плоть Моя, которую Я дам за жизнь мира. 52 Тогда начали спорить между собой иудеи, говоря: как может Он дать нам есть плоть? 53 Сказал им Иисус: истинно, истинно говорю вам: если вы не едите плоти Сына Человеческого и не пьете Его крови, не имеете жизни в себе. 54 Ядущий Мою плоть и пьющий Мою кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день. 55 Ибо плоть Моя есть истинная пища, и кровь Моя есть истинное питье. 56 Ядущий Мою плоть и пьющий Мою кровь во Мне пребывает, и Я — в нем. 57 Как послал Меня Живой Отец и Я живу Отцом — и ядущий Меня, он тоже будет жить мною. 58 Этот хлеб с неба сошел: не так, как ели отцы и умерли. Ядущий этот хлеб жить будет вовек. 59 Это сказал Он в синагоге, уча в Капернауме. 60 Многие же слышавшие из учеников Его сказали: трудно это слово. Кто может его слушать? 61 Иисус, зная в Себе, что ропщут на это ученики Его, сказал им: это ли вас соблазняет? 62 Что же, если вы увидите, что Сын Человеческий восходит туда, где был прежде? 63 Дух животворит, плоть не приносит никакой пользы. Слова, которые Я сказал вам, это дух и это жизнь. 64 Но есть между вами такие, которые не веруют. Ибо знал с самого начала Иисус, кто неверующие и кто предаст Его. 65 И говорил Он: поэтому Я сказал вам, что никто не может прийти ко Мне, если не будет дано ему от Отца. 66 С этого времени многие из учеников Его отстали и больше с Ним не ходили. 67 Тогда сказал Иисус Двенадцати: не хотите ли и вы уйти? 68 Ответил Ему Симон Петр: Господи, к кому мы пойдем? Ты имеешь слова жизни вечной, 69 и мы уверовали и познали, что Ты — Христос, Святой Божий. 70 Ответил им Иисус: не Я ли вас, Двенадцать, избрал? И один из вас — диавол. 71 А говорил Он об Иуде, сыне Симона Искарота. Ибо ему, одному из Двенадцати, предстояло предать Его.

7

1 И после этого ходил Иисус по Галилее, ибо по Иудее Он не хотел ходить, потому что иудеи искали Его убить. 2 А был близко иудейский праздник Кущей, 3 Сказали Ему тогда братья Его: пойдی отсюда и иди в Иудею, чтобы и ученики Твои увидели дела Твои, которые Ты творишь, 4 ибо никто ничего не делает втайне, а хочет сам быть на виду: если Ты это делаешь, яви Себя миру. 5 Ибо и братья Его не верили в Него. 6 Говорит им на это Иисус: время Мое еще не пришло, а для вас всегда время. 7 Не может мир ненавидеть вас. Меня же ненавидит, потому что Я свидетельствую о нем, что дела его лукавы. 8 Вы пойдите на праздник. Я еще не пойду на этот праздник, потому что Мое время еще не исполнилось. 9 И сказав им это, Он остался в Галилее. 10 Когда же пошли братья Его на праздник, тогда и Он Сам пошел: не явно, а как бы втайне. 11 Иудеи же искали Его на празднике и говорили: где Он? 12 И толков было много о Нем в народе. Одни говорили: Он добр; другие говорили: нет, но вводит народ в заблуждение. 13 Однако никто открыто не говорил о Нем из страха перед иудеями. 14 Когда праздник был уже на половине,

вошел Иисус в храм и учил. 15 Удивлялись иудеи, говоря: каким образом Он знает Писания, не пройдя учения? 16 Ответил им Иисус и сказал: Мое учение не Мое, но Пославшего Меня. 17 Если кто хочет творить волю Его, он узнает об этом учении, от Бога ли оно, или Я от Себя говорю. 18 Говорящий от себя ищет собственной славы, но Ищущий славы Пославшего Его — Тот истинен и неправды в Нем нет. 19 Не Моисей ли вам дал Закон? И никто из вас не исполняет Закона. Почему Меня ищите убить? 20 Ответил народ: бес в Тебе, кто Тебя ищет убить? 21 Ответил Иисус и сказал им: одно дело Я сотворил, и вы все удивляетесь ему. 22 Моисей дал вам обрезание, — не то, чтобы оно было от Моисея, оно от отцов, — и в субботу вы обрезываете человека. 23 Если обрезание принимает человек в субботу, чтобы не был нарушен Закон Моисеев, на Меня ли вы злобствуете, что Я всего человека сделал здоровым в субботу? 24 Не по виду судите, но судите праведным судом. 25 Говорили тогда некоторые из иерусалимлян: не Тот ли это, Кого ищут убить? 26 И вот Он открыто держит речь, и ничего Ему не говорят. Неужели же воистину узнали начальники, что это — Христос? 27 Но Этого мы знаем, откуда Он. А когда Христос придет, никто не будет знать, откуда Он. 28 Возгласил тогда в храме Иисус, уча и говоря: и Меня знаете, и знаете, откуда Я, и не от Себя Я пришел, но истинен Пославший Меня, Которого вы не знаете. 29 Я знаю Его, потому что Я — от Него, и Он Меня послал. 30 Искали Его схватить, и никто не наложил на Него руки, потому что еще не пришел час Его. 31 Из толпы же многие уверовали в Него и говорили: Христос, когда придет, неужели сотворит больше знамений, чем этот сотворил? 32 Услышали фарисеи эти толки о Нем в толпе, и послали первосвященники и фарисеи служителей, чтобы схватить Его. 33 Тогда сказал Иисус: еще малое время Я с вами — и иду к Пославшему Меня; 34 будете искать Меня — и не найдете; и где Я — туда вы не можете пойти. 35 Сказали тогда друг другу иудеи: куда Он собирается идти, что мы не найдем Его? Не в рассеяние ли среди еллинов собирается Он идти и учить еллинов? 36 Что это за слово, которое Он сказал: вы будете искать Меня, и не найдете; и, где Я, туда вы не можете пойти? 37 В последний же, в великий день Праздника стоял Иисус и возгласил, говоря: если кто жаждет, да идет ко Мне и да пьет. 38 Кто верует в Меня, как говорит Писание, из чрева его потекут реки воды живой. 39 Это сказал Он о Духе, Которого должны были получить верующие в Него. Ибо еще не было Духа, потому что Иисус еще не был прославлен. 40 Некоторые из толпы, услышав эти слова, говорили: это, воистину, пророк. 41 Другие говорили: это — Христос. А иные говорили: разве из Галилеи придет Христос? 42 Не Писание ли сказало, что от семени Давидова и из Вифлеема, того селения, где был Давид, придет Христос? 43 И произошло тогда из-за Него разделение в толпе: 44 некоторые из них хотели схватить Его, но никто не наложил на Него рук. 45 Итак, пришли служители к первосвященникам и фарисеям, и те им сказали: почему вы не привели Его? 46 Ответили служители: никогда еще так не говорил человек, как говорит этот Человек. 47 И ответили им фарисеи: неужели и вас ввели в заблуждение? 48 Разве кто-нибудь из начальников уверовал в Него или из фарисеев? 49 Но толпа эта, не знающая Закона, — прокляты они. 50 Говорит им Никодим, приходивший к Нему раньше (был он один из них): 51 разве Закон наш судит человека, не выслушав его прежде и не узнав, что он делает? 52 Ответили и сказали ему: и ты не из Галилеи ли? Исследуй и убедись, что из Галилеи пророк не приходит. 53 И отправились каждый в свой дом.

## 8

1 Иисус же отправился на гору Масличную. 2 А утром снова пришел в храм, и весь народ приходил к Нему. Он сел и учил их. 3 И приводят книжники и фарисеи женщину, застигнутую в прелюбодеянии, и, поставив ее посредине, 4 говорят Ему: Учитель, эта женщина застигнута на месте прелюбодеяния. 5 А в Законе Моисей заповедал нам таких побивать камнями. Итак, что Ты скажешь? 6 Это они говорили, искушая Его, чтобы иметь обвинение против Него. Иисус же, низко наклонившись, пальцем писал на земле. 7 А

когда они упорно продолжали спрашивать Его, Он поднял голову и сказал им: кто из вас без греха, первый брось в нее камень. 8 И снова, наклонившись, писал на земле. 9 Они же, услышав, стали уходить один за другим, начиная со старших, и остался один Иисус и женщина посредине. 10 Иисус, подняв голову, говорит ей: женщина, где они? Никто тебя не осудил? 11 Она же сказала: никто, Господи. Сказал Иисус: и Я тебя не осуждаю. Иди, отныне больше не греши.]<sup>114</sup> 12 Итак, снова говорил им Иисус: Я — свет миру. Тот, кто следует за Мною, не будет ходить во тьме, но будет иметь свет жизни. 13 Тогда сказали Ему фарисеи: Ты о Себе Самом свидетельствуешь. Свидетельство Твое не истинно. 14 Ответил Иисус и сказал им: хотя Я и свидетельствую о Себе Самом, истинно свидетельство Мое, потому что Я знаю, откуда Я пришел и куда иду, вы же не знаете, откуда Я пришел или куда иду. 15 Вы по плоти сулите. Я не сужу никого. 16 Если же и Я сужу, то суд Мой истинен, ибо Я не один, но Я и Пославший Меня. 17 И в Законе вашем написано, что свидетельство двух человек истинно. 18 Я свидетельствую о Себе Самом, и свидетельствует о Мне Пославший Меня Отец. 19 Тогда говорили они Ему: где Отец Твой? Ответил Иисус: ни Меня вы не знаете, ни Отца Моего. Если бы вы Меня знали, то и Отца Моего знали бы. 20 Эти слова сказал Он у сокровищницы, уча в храме; и никто не схватил Его, потому что еще не пришел час Его. 21 Снова сказал Он им: Я иду, и будете искать Меня, и в грехе вашем умрете: куда Я иду, вы не можете пойти. 22 Говорили тогда иудеи: уж не убьет ли Он Себя, что говорит: куда Я иду, вы не можете пойти? 23 И Он говорил им: вы от нижних, Я от вышних; вы от сего мира, Я не от мира сего. 24 Сказал же Я вам, что вы умрете в грехах ваших, ибо если вы не уверуете, что Я есмь, умрете вы в грехах ваших. 25 Говорили Ему тогда: Ты кто? Сказал им Иисус: о чем Мне вообще говорить с вами? 26 Много надо Мне говорить и судить о вас, но Пославший Меня истинен, и что Я слышал от Него, это и говорю миру. 27 Не поняли они, что говорил Он им об Отце. 28 Поэтому сказал Иисус: когда вы вознесёте Сына Человеческого, тогда узнаете, что Я есмь и от Себя не делаю ничего, но как научил Меня Отец, так говорю. 29 И Пославший Меня — со Мною: Он не оставил Меня одного, потому что Я делаю всегда угодное Ему. 30 Когда Он это говорил, многие уверовали в Него. 31 Говорил же Иисус к уверовавшим в Него иудеям: если вы пребудете в слове Моем, воистину вы ученики Мои, 32 и познаете истину, и истина освободит вас. 33 Ответили они Ему: мы семя Авраамово, и никому не были рабами никогда. Как же Ты говоришь: вы сделаетесь свободными? 34 Ответил им Иисус: истинно, истинно говорю вам: всякий, делающий грех, есть раб греха. 35 Но раб не пребывает в доме вовек; сын пребывает вовек. 36 Итак, если Сын вас освободит, вы действительно свободны будете. 37 Знаю, что вы семя Авраамово; но вы ищете Меня убить, потому что слово Мое не вмещается в вас. 38 Что Я видел у Отца Моего, то говорю, и вы что слышали у отца вашего, то делаете. 39 Ответили они и сказали Ему: отец наш Авраам. Говорит им Иисус: если бы вы были дети Авраамовы, вы делали бы дела Авраама. 40 Теперь же вы ищете Меня убить: Человека, Который сказал вам истину, а услышал Я ее от Бога. Этого Авраам не делал. 41 Вы делаете дела отца вашего. Сказали Ему: мы не были рождены в блуде; один у нас Отец: Бог. 42 Сказал им Иисус: если бы Бог был Отец ваш, вы любили бы Меня, ибо Я от Бога исшел и пришел: Я не Сам от Себя пришел, но Он Меня послал. 43 Почему вы речи Моей не понимаете? Потому что не можете слышать слова Моего. 44 Вы — от отца вашего, диавола, и хотите делать похоти отца вашего. Он человекоубийца был от начала и в истине не стоял<sup>115</sup>, потому что нет истины в нем. Когда кто говорит ложь, говорит то, что ему свойственно, оттого что и отец его — лжец. 45 А Мне, потому что Я говорю истину, вы не верите. 46 Кто из вас обличит Меня в грехе? Если Я говорю истину, почему вы не верите Мне? 47 Кто от Бога, слова Божии слышит; вы потому не слышите, что вы не от Бога. 48 Ответили иудеи и сказали Ему: не правильно ли мы сказали, что Ты — самарянин и бес в Тебе? 49 Ответил Иисус: во Мне беса нет, но Я чту Отца Моего, а вы бесчестите Меня. 50 Я же не ищу славы Моей: есть Ищущий и Судящий. 51 Истинно, истинно говорю вам: если кто Мое слово соблюдет, не увидит смерти вовек. 52 Сказали Ему иудеи: теперь мы знаем, что в



Тебе бес: Авраам умер и пророки, а Ты говоришь: если кто слово Мое соблюдет, не вкусит смерти вовек. 53 Неужели Ты больше отца нашего Авраама, который умер? И пророки умерли. Кем Ты Себя делаешь? 54 Ответил Иисус: если Я Сам Себя прославляю, слава Моя — ничто: Отец Мой — вот Кто прославляет Меня, Он, о Ком вы говорите, что Он — Бог ваш. 55 И вы не poznали Его, Я же знаю Его. И если Я скажу, что не знаю Его, Я буду подобный вам лжец, но Я знаю Его и слово Его соблюдаю. 56 Авраам, отец ваш, возликовал, оттого что ему предстояло видеть день Мой: и увидел, и возрадовался. 57 Тогда сказали Ему иудеи: Тебе нет еще пятидесяти лет, и Ты видел Авраама? 58 Сказал им Иисус: истинно, истинно говорю вам: прежде чем Авраам был, Я есмь. 59 Тогда взяли они камни, чтобы бросить в Него. Иисус же скрылся и вышел из храма.

## 9

1 И проходя, Он увидел человека, слепого от рождения. 2 И спросили Его ученики Его, говоря: Раввй, кто согрешил: он или родители его, что слепым родился? 3 Ответил Иисус: ни он не согрешил, ни родители его, но это для того, чтобы явлены были дела Божии на нем. 4 Нам надо делать дела Пославшего Меня, доколе есть день: приходит ночь, когда никто не может делать. 5 Пока Я в мире — Я свет миру. 6 Сказав это, Он плюнул на землю, сделал смесь из слюны и помазал ему смесью глаза, 7 и сказал ему: иди, умойся в водоёме Силоам (что значит в переводе: Посланный). Он пошел и умылся и пришел зрячим. 8 Тут соседи и видевшие его раньше, потому что был он нищий, стали говорить: не тот ли это, кто здесь сидит и просит милостыню? 9 Одни говорили: это он; другие говорили: нет, но похож на него. Он говорил: это я. 10 Сказали ему тогда: как же открылись твои глаза? 11 Он ответил: Человек, называемый Иисус, сделал смесь и помазал мне глаза и сказал мне: иди в Силоам и умойся. Пошел я и, умывшись, прозрел. 12 И сказали ему: где Он? Он говорит: не знаю. 13 Ведут его к фарисеям, этого бывшего слепца. 14 А была суббота в тот день, когда сделал смесь Иисус и открыл ему глаза. 15 Снова начали спрашивать его фарисеи, как он прозрел. Он же сказал им: смесь положил Он мне на глаза, и умылся я, и вижу. 16 Сказали тогда некоторые из фарисеев: не от Бога этот Человек, потому что субботы не соблюдает. Другие же говорили: как может человек грешный творить такие знамения? И было между ними разделение. 17 Тогда снова говорят слепому: что скажешь о Нем ты, Он ведь открыл тебе глаза? И тот сказал: Он пророк. 18 Не поверили тогда иудеи о нем, что он был слеп и прозрел, пока не призвали родителей самого прозревшего 19 и не спросили их: ваш это сын, о котором вы говорите, что он родился слепым? Как же он теперь видит? 20 И ответили родители его и сказали: мы знаем, что это наш сын и что он родился слепым; 21 а как он теперь видит, не знаем, или кто открыл ему глаза, мы не знаем; его спросите, он взрослый, сам о себе скажет. 22 Это сказали родители его, оттого что боялись иудеев, ибо иудеи уже согласились между собой: если кто исповедает Его Христом, да будет отлучен от синагоги. 23 Поэтому родители его сказали: он взрослый, его спросите. 24 Итак, призвали человека вторично, того, кто был слеп, и сказали ему: воздай славу Богу; мы знаем, что Человек Тот грешник. 25 Он же ответил: грешник ли Он, я не знаю; одно знаю, что слеп был и теперь вижу. 26 Сказали ему: что Он сделал тебе? Как открыл тебе глаза? 27 Он ответил им: я уже сказал вам, и вы не услышали. Почему снова хотите слушать? Не хотите ли и вы сделаться Его учениками? 28 И обругали они его и сказали: ты ученик Того, а мы Моисеевы ученики. 29 Мы знаем, что Моисею говорил Бог, а об этом мы не знаем, откуда Он. 30 Ответил человек и сказал им: это и удивительно, что вы не знаете, откуда Он, а Он открыл мне глаза. 31 Мы знаем, что грешников Бог не слушает: но если кто боится Бога и волю Его творит, того слушает. 32 От века не было слышно, чтобы кто открыл глаза слепорожденному. 33 Если бы не был Он от Бога, не мог бы творить ничего. 34 Ответили они и сказали ему: в грехах ты весь родился, и ты учишь нас? И выгнали его вон. 35 Услышал Иисус, что выгнали его вон, и, найдя его, сказал: веруешь ты в Сына

Человеческого? 36 Тот ответил и сказал: а кто Он, Господи, чтобы я уверовал в Него? 37 Сказал ему Иисус: и видел ты Его, и Говорящий с тобою — это Он. 38 И он сказал: верую, Господи, и поклонился Ему. 39 И сказал Иисус: на суд пришел Я в мир сей, чтобы невидящие видели и видящие стали слепы. 40 Услышали это те из фарисеев, которые были с Ним, и сказали Ему: неужели и мы слепы? 41 Сказал им Иисус: если бы вы были слепы, не имели бы греха. Ныне же вы говорите: мы видим. Грех ваш пребывает.

## 10

1 Истинно, истинно говорю вам: кто не через дверь входит во двор овчий, а влезает иным путем — тот вор и разбойник; 2 а кто входит через дверь — тот пастырь овцам, 3 Ему привратник отворяет, и овцы голос его слышат, и своих овец он зовет по имени и выводит их. 4 И когда он всех своих выгонит, — впереди их идет, и овцы за ним следуют, потому что знают голос его. 5 А за чужим не последуют, но побегут от него, потому что не знают голоса чужих. 6 Эту притчу сказал им Иисус: они же не поняли, что значило то, что Он им говорил. 7 Снова сказал Иисус: истинно, истинно говорю вам: Я — дверь овцам. 8 Все, кто ни приходили до Меня, воры и разбойники, но не послушали их овец. 9 Я — дверь: чрез Меня если кто войдет — спасен будет, и войдет, и выйдет, и пастбище найдет. 10 Вор приходит только для того, чтобы украсть и убить и погубить. Я пришел, чтобы жизнь имели, и в избытке имели, и Я — пастырь добрый. Пастырь добрый душу свою полагает за овец. 12 Наемник, а не пастырь тот, кому овцы не свои, видит, как волк приходит, и оставляет овец и бежит (и волк их похищает и разгоняет), 13 потому что он наемник, и нет ему дела до овец. 14 Я — пастырь добрый, и знаю Моих, и знают Меня Мои. 15 Как знает Меня Отец, знаю и Я Отца; и душу Мою полагаю за овец. 16 И другие овцы есть у Меня — не из этого двора, и тех Мне надлежит привести, и голос Мой они услышат, и будет одно стадо, один Пастырь. 17 Потому любит Меня Отец, что Я полагаю душу Мою, чтобы снова принять ее. 18 Никто не брал ее от Меня, но Я полагаю ее Сам. Власть имею положить ее и власть имею снова принять ее. Эту заповедь Я получил от Отца Моего. 19 Снова произошло разделение между иудеями из-за этих слов. 20 Говорили многие из них: в Нем бес, и Он безумствует. Что Его слушаете? 21 Другие говорили: это — слова не бесноватого: может ли бес открывать глаза слепым? 22 Настал тогда праздник Обновления в Иерусалиме; была зима. 23 И ходил Иисус в храме, в притворе Соломоновом. 24 Тогда окружили Его иудеи и говорили Ему: доколе будешь Ты томить душу нашу? Если Ты Христос, скажи нам открыто. 25 Ответил им Иисус: Я сказал вам, и вы не верите; дела, которые Я творю во имя Отца Моего, они свидетельствуют о Мне; 26 но вы не верите, потому что вы не из овец Моих. 27 Овцы Мои голос Мой слышат, и Я знаю их, и они следуют за Мною, 28 и Я даю им жизнь вечную, и не погибнут они вовек, и не похитит их никто из руки Моей. 29 Отец Мой, Который дал Мне дар, больше всех<sup>116</sup>, и из руки Отца не может похищать никто, 30 Я и Отец — одно. 31 Снова взяли камни иудеи, чтобы побить Его. 32 Ответил им Иисус: много добрых дел показал Я вам от Отца. За какое из этих дел побиваете вы Меня камнями? 35 Ответили Ему иудеи: не за доброе дело мы побиваем Тебя камнями, но за хулу и за то, что Ты, будучи человеком, делаешь Себя Богом. 34 Ответил им Иисус: не написано ли в Законе вашем: Я сказал: вы — боги? 35 Если Закон назвал богами тех, к которым было слово Божие, а Писание не может быть упразднено, — 36 Тому ли, Кого Отец освятил и послал в мир, вы говорите: Ты богохульствуешь, потому что Я сказал: Я — Сын Божий? 37 Если Я не творю дел Отца Моего, не верьте Мне. 38 Если же творю, то, хотя бы Мне не верили, делам верьте, да познаете и знаете, что во Мне Отец и Я в Отце. 39 Тогда искали снова схватить Его, но Он уклонился от руки их. 40 И пошел Он снова на ту сторону Иордана, на то место, где Иоанн прежде крестил, и остался там. 41 И многие пришли к Нему и говорили, что Иоанн знамения не сотворил никакого, но всё, что сказал Иоанн о Нем, было истинно. 42 И многие уверовали в Него там.

1 А был болен один человек, Лазарь из Вифании, из селения Марии и Марфы, сестры ее. 2 Мария же была та, которая помазала Господа миром и отерла ноги Его волосами своими; ее брат Лазарь был болен. 3 Послали сестры сказать Ему: Господи, вот тот, кого Ты любишь, болен. 4 Услышав это, Иисус сказал: болезнь эта не к смерти, но во славу Божию, чтобы прославлен был Сын Божий чрез нее. 5 Любил Иисус Марфу и сестру ее и Лазаря. 6 А когда услышал, что Лазарь болен, тогда остался Он два дня на том месте, где был. 7 Затем, после этого, Он говорит ученикам: идем снова в Иудею. 8 Говорят Ему ученики: Равви, только что искали иудеи побить Тебя камнями, и Ты снова идешь туда? 9 Ответил Иисус: не двенадцать ли часов в дне? Кто ходит днем, не спотыкается, потому что видит свет мира сего. 10 А кто ходит ночью, спотыкается, потому что нет света в нем. И сказал Он это, и говорит им потом: Лазарь, друг наш, уснул; но Я иду разбудить его. 12 Сказали Ему ученики: Господи, если уснул, будет спасен. 13 Но сказал Иисус о смерти его, а они подумали, что говорит Он о простом сне. 14 Тогда и сказал им Иисус прямо: Лазарь умер. 15 И Я радуюсь за вас, что Я не был там, дабы вы уверовали. Но идем к нему. 16 Тогда Фома, называемый Близнец, сказал другим ученикам: идем и мы, чтобы умереть с Ним. 17 Придя, Иисус нашел, что он уже четыре дня в гробнице. 18 Была же Вифания близ Иерусалима, стадиях в пятнадцати. 19 И многие из иудеев пришли к Марфе и Марии утешить их в горе о брате. 20 Марфа, когда услышала, что Иисус идет, вышла к Нему навстречу; Мария же сидела у себя в доме. 21 Сказала тогда Марфа Иисусу: Господи, если бы Ты был здесь, не умер бы брат мой. 22 Я и теперь знаю, что о чем бы Ты ни попросил Бога, даст Тебе Бог. 23 Говорит ей Иисус: воскреснет брат твой. 24 Говорит Ему Марфа: знаю, что воскреснет в воскресение, в последний день. 25 Сказал ей Иисус: Я — воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет; 26 и всякий живущий и верующий в Меня не умрет вовек. Веришь ли ты в это? 27 Говорит она Ему: да, Господи, я уверовала и верую, что Ты — Христос, Сын Божий, грядущий в мир. 28 И, сказав это, она пошла и позвала Марию, сестру свою, сказав тайно: Учитель здесь и зовет тебя. 29 Она же, когда услышала, встала поспешно и пошла к Нему. 30 Еще не вошел Иисус в селение, но всё еще был на том месте, где встретила Его Марфа. 31 Тогда иудеи, бывшие с ней в доме и утешавшие ее, увидев, как Мария поспешно встала и вышла, последовали за ней, думая, что она идет к гробнице, чтобы плакать там. 32 А Мария, когда пришла туда, где был Иисус, увидев Его, пала к Его ногам и сказала Ему: Господи, если бы Ты был здесь, не умер бы мой брат. 33 Иисус, когда увидел ее плачущую и пришедших с ней иудеев плачущих, возмущился духом и пришел в волнение 34 и сказал: где вы положили его? Говорят Ему: Господи, иди и посмотри. 35 Прослезился Иисус. 36 Говорили тогда иудеи: вот как Он любил его. 37 А некоторые из них сказали: не мог ли Он, открывший глаза слепому, сделать, чтобы и этот не умер? 38 Иисус, снова возмущаясь в Себе, приходит к гробнице: это была пещера, и камень закрывал ее. 39 Говорит Иисус: возьмите камень. Говорит ему сестра умершего, Марфа: Господи, уже смердит: ведь ему четвертый день. 40 Говорит ей Иисус: не сказал ли Я тебе, что, если уверуешь, увидишь славу Божию? 41 Тогда взяли камень. Иисус же поднял глаза ввысь и сказал: Отче, благодарю Тебя, что Ты услышал Меня. 42 Я знал, что Ты всегда Меня слышишь, но сказал ради народа, стоящего кругом, чтобы они уверовали, что Ты Меня послал. 43 И, сказав это, воззвал громким голосом: Лазарь, выходи. 44 И вышел умерший, связанный по рукам и ногам погребальными перевязями, и лицо его было обернуто платком. Говорит им Иисус: развяжите его и пустите его идти. 45 Тогда многие из иудеев, пришедшие к Марии и увидевшие, что Он сотворил, уверовали в Него. 46 А некоторые из них пошли к фарисеям и сказали им, что сотворил Иисус. 47 Собрали тогда первосвященники и фарисеи совещание и говорили: что нам делать, потому что этот Человек много творит знамений? 48 Если оставим Его так, все уверуют в Него, и придут римляне и уничтожат у нас и храм и народ. 49 Один же из них, Каиафа, будучи на тот год первосвященником, сказал им: вы

не знаете ничего 50 и не разумеете, что лучше для вас, чтобы один человек умер за народ, а не весь народ погиб. 51 Это он сказал не от себя, но, будучи на тот год первосвященником, пророчествовал, что предстояло Иисусу умереть за народ, — 52 и не за народ только, но для того, чтобы и рассеянных детей Божиих собрать воедино. 53 С этого дня они приняли решение убить Его. Поэтому Иисус больше не ходил открыто между иудеями, но пошел оттуда в страну близ пустыни, в город, называемый Ефраим, и там остался с учениками. А была близко Пасха иудейская, и пришли многие в Иерусалим из страны той перед Пасхой, чтобы очиститься. 56 Искали тогда Иисуса и говорили между собой, стоя в храме: как вам кажется? Он, конечно, не придет на Праздник? 57 А первосвященники и фарисеи дали приказ, чтобы, если кто узнает, где Он, донес, дабы схватить Его.

## 12

1 Итак, Иисус за шесть дней до Пасхи пришел в Вифанию, где был Лазарь, которого Иисус воздвиг из мертвых. 2 Сделали Ему там вечерю, и Марфа служила. Лазарь же был одним из возлежащих с Ним. 3 Тогда Мария, взяв фунт мира из нарда чистого, многоценного, помазала ноги Иисуса и отерла волосами своими ноги Его, и дом наполнился благоуханием мира. 4 И говорит Иуда Искариот, один из учеников Его, которому предстояло предать Его: 5 почему не продали это миро за триста динариев и не дали нищим? 6 Сказал же он это не потому, чтобы заботился о нищих, но потому, что был вор и, имея денежный ящик, брал то, что туда опускали. 7 Сказал тогда Иисус: оставь ее; нужно было, чтобы сберегла она миро на день погребения Моего. 8 Ибо нищих вы всегда имеете с собою, Меня же не всегда имеете. 9 Узнало тогда много народа из иудеев, что Он там, и пришли не ради Иисуса только, но чтобы и Лазаря увидеть, которого Он воздвиг из мертвых. 10 Первосвященники же решили убить и Лазаря, 11 потому что многие из иудеев ради него приходили и веровали в Иисуса. 12 На другой день много народа, пришедшего на Праздник, услышав, что Иисус идет в Иерусалим, 13 взяли пальмовые ветви и вышли навстречу Ему и восклицали: Осанна! Благословен Грядущий во имя Господне и Царь Израилев! 14 Иисус же, найдя осленка, сел на него, как написано: 15 Не бойся, дочь Сиона: вот, Царь твой грядет, сидя на молодом осле. 16 Этого ученики Его не поняли сперва, но, когда был прославлен Иисус, тогда они вспомнили, что это было о Нем написано, и это сделали Ему. 17 Свидетельствовал же народ, который был с Ним, когда Он воззвал Лазаря из гробницы и воздвиг его из мертвых. 18 Потому и вышел народ к Нему навстречу, что услышали, что Он сотворил это знамение. 19 Фарисеи же сказали друг другу: вы видите, что ничего вы не достигаете, вот мир пошел за Ним. 20 Из шедших на поклонение в Праздник были некоторые еллины. 21 Они пришли к Филиппу, который был из Вифсаиды Галилейской, и просили его, говоря: господин, мы хотим видеть Иисуса. 22 Приходит Филипп и говорит Андрею; приходят Андрей и Филипп и говорят Иисусу. 23 Иисус же отвечает им, говоря: пришел час быть прославленным Сыну Человеческому. 24 Истинно, истинно говорю вам: если зерно пшеничное, упав на землю, не умрет, оно остается одно; если же умрет, приносит много плода. 25 Любящий душу свою губит ее, и ненавидящий душу свою в мире сем в жизнь вечную сохранит ее. 26 Если Мне кто служит — за Мною да следует, и где Я — там и слуга Мой будет. Если кто Мне служит — почитит его Отец. 27 Теперь душа Моя смущена, и что Мне сказать? Отче, спаси Меня от часа сего; но ради этого Я пришел, на час сей. 28 Отче, прославь Твое имя. Раздался тогда голос с неба: и прославил и еще прославлю. 29 Народ же, стоявший и слышавший, говорил: это гром. Другие говорили: ангел говорил с Ним. 30 Ответил Иисус и сказал: не для Меня голос этот, но для вас. 31 Теперь суд миру сему; теперь князь мира сего извергнут будет вон. 32 И Я, когда вознесён буду от земли, всех привлеку к Себе. 33 Это Он говорил, давая понять, какою смертью предстояло Ему умереть. 34 Ответил Ему народ: мы слышали в Законе, что Христос пребывает вовек, а как же Ты говоришь, что

должен быть вознесён Сын Человеческий? Кто этот Сын Человеческий? 35 Сказал им Иисус: еще малое время свет между вами. Ходите, пока имеете свет, чтобы тьма вас не объяла. И ходящий во тьме не знает, куда идет. 36 Пока имеете свет, веруйте в свет, чтобы стать вам сынами света. Это сказал Иисус и, уйдя, скрылся от них. 37 После того, как Он столько знамений сотворил перед ними, они не верили в Него, 38 дабы исполнилось слово Исаии пророка, которое он сказал:

Господи, кто поверил слышанному от нас, и рука Господня кому открылась?

39 Они потому не могли верить, что еще сказал Исаия: 40 Он ослепил их глаза и сделал жёстким их сердце, чтобы не увидели они глазами и не поняли сердцем, и не обратились. И Я исцелю их. 41 Это сказал Исаия, потому что увидел славу Его и сказал о Нем. 42 Впрочем, и из начальников многие уверовали в Него, но из-за фарисеев не исповедовали, чтобы не быть отлученными от синагоги, 43 ибо возлюбили славу человеческую больше, чем славу Божию. 44 Иисус же возгласил и сказал: верующий в Меня не в Меня верует, но в Пославшего Меня, 45 и видящий Меня видит Пославшего Меня. 46 Я в мир пришел как свет, чтобы ни один верующий в Меня не пребыл во тьме. 47 И если кто услышит Мои слова и не сохранит, Я не сужу его, ибо Я пришел не судить мир, но спасти мир. 48 Для отвергающего Меня и не принимающего Моих слов есть судья: слово, которое Я изрек, оно будет судить его в последний день. 49 Потому что Я не от Себя изрек, но Пославший Меня Отец Сам Мне заповедь дал, что Мне сказать и что изречь. 50 И знаю, что заповедь Его есть жизнь вечная. Итак, что Я говорю — как сказал Мне Отец, так и говорю.

### 13

1 А перед праздником Пасхи, зная, что пришел Его час перейти от мира сего к Отцу, Иисус, возлюбив Своих, находящихся в мире, до конца возлюбил их. 2 И во время вечери, когда диавол уже заронил в сердце Иуды Симонова Искариота намерение предать Его, 3 Он, зная, что Отец всё дал Ему в руку и что Он от Бога исшел и к Богу идет, — 4 встает с вечери и снимает одежду. И, взяв полотенце, Он опоясался. 5 Затем льет воду в умывальницу. И начал мыть ноги учеников и отирать полотенцем, которым был опоясан. 6 Итак, подходит Он к Симону Петру, и тот говорит Ему: Господи, Ты ли мне моешь ноги? 7 Ответил Иисус и сказал ему: что Я делаю, Ты не знаешь теперь, но поймешь потом. 8 Говорит Ему Петр: не умоешь Ты моих ног вовек. Ответил ему Иисус: если не умою тебя, ты не имеешь части со Мною. 9 Говорит Ему Симон Петр: Господи, не ноги мои только, но и руки и голову. 10 Говорит ему Иисус: омытого нет нужды мыть, разве только его ноги, но он чист весь; и вы чисты, но не все. 11 Ибо знал Он предающего Его; поэтому сказал: не все вы чисты. 12 Когда же Он умыл их ноги и взял одежду Свою и возлег снова, Он сказал им: знаете ли, что Я сделал вам? 13 Вы называете Меня Учителем и Господом, и правильно говорите. Ибо Я действительно Учитель и Господь. 14 Итак, если Я умыл вам ноги, Я, Господь и Учитель, — и вы должны друг другу умывать ноги. 15 Ибо Я дал вам пример для того, чтобы, как Я сделал вам, и вы делали. 16 Истинно, истинно говорю вам: раб не больше господина своего и посланец не больше пославшего его. 17 Если вы это знаете — блаженны вы, когда делаете это. 18 Не о всех вас говорю: Я знаю, кого избрал. Но да исполнится Писание: Ядущий со Мною хлеб поднял на Меня пядь свою. 19 Говорю это вам уже теперь, прежде чем сбылось, дабы вы уверовали, когда сбудется, что Я есмь. 20 Истинно, истинно говорю вам: если Я кого пошлю, то принимающий его — Меня принимает, а Меня принимающий — принимает Пославшего Меня. 21 Сказав это, Иисус был объят волнением в духе, и засвидетельствовал, и сказал: истинно, истинно говорю вам: один из вас предаст Меня. 22 Смотрели друг на друга ученики, недоумевая, о ком Он говорит. 23 Возлежал один из учеников Его у груди Иисуса: тот, которого любил Иисус. 24 Делает ему знак Симон Петр и говорит: скажи, кто

это, о ком Он говорит? 25 Он, припав к груди Иисуса, говорит Ему: Господи, кто это? 26 Отвечает Иисус: тот, кому Я обмакну и дам этот кусок. Обмакнув кусок, Он берет и дает Иуде, сыну Симона Искарота. 27 И тогда, после этого куса, вошел в него сатана. Говорит ему Иисус: что делаешь, делай скорее. 28 Но никто из возлежащих не понял, к чему Он сказал ему это. 29 Ибо некоторые думали, так как у Иуды был денежный ящик, что говорит ему Иисус: купи, что нам нужно к Празднику, или чтобы дал что-нибудь нищим. 30 Взяв кусок, он вышел тотчас. Была ночь. 31 Итак, когда он вышел, говорит Иисус: теперь прославлен Сын Человеческий, и Бог прославлен в Нем. 32 Если Бог прославлен в Нем, то и Бог прославит Его в Себе, и тотчас прославит Его. 35 Дети мои, еще недолго Я с вами. Будете искать Меня; и, как Я сказал иудеям: куда Я иду, вы не можете пойти, — так и вам говорю теперь. 34 Заповедь новую даю вам: да любите друг друга. Как Я возлюбил вас — и вы да любите друг друга. 35 По этому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою. 36 Говорит Ему Симон Петр: Господи, куда Ты идешь? Ответил Ему Иисус: куда Я иду, ты не можешь теперь последовать за Мною, но последуешь после. 37 Говорит Ему Петр: Господи, почему я не могу за Тобою последовать теперь? Я душу мою за Тебя положу. 38 Отвечает Иисус: душу твою за Меня положишь? Истинно, истинно говорю тебе: петух не пропоет, как ты отречешься от Меня трижды.

#### 14

1 Да не смущается сердце ваше: веруйте в Бога и в Меня веруйте. 2 В доме Отца Моего обителей много. А если бы не было, разве Я сказал бы вам: иду приготовить место вам? 3 И, когда пойду и приготовлю место вам, снова приду и возьму вас к Себе, чтобы, где Я, и вы были. 4 А куда Я иду — вы знаете; и путь знаете. 5 Говорит Ему Фома: Господи, мы не знаем, куда Ты идешь; как же нам знать путь? 6 Говорит ему Иисус: Я — путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу иначе, как чрез Меня. 7 Если бы вы знали Меня, то и Отца Моего знали бы. И отныне вы знаете Его и видели Его. 8 Говорит Ему Филипп: Господи, покажи нам Отца, и этого нам довольно, 9 Говорит ему Иисус: столько времени Я с вами — и ты не познал Меня, Филипп? Кто Меня увидел — увидел Отца. Как же ты говоришь: покажи нам Отца? 10 Не веришь ты, что Я в Отце и Отец во Мне? Те слова, которые Я говорю вам, Я не от Себя говорю: Отец, во Мне пребывающий, творит дела Свои, и верьте Мне, что Я в Отце и Отец во Мне. Если же нет, по самим делам верьте. 12 Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня будет творить дела, которые Я творю, и большие этих будет творить, потому что Я иду к Отцу. 13 И о чем ни попросите во имя Мое — Я сотворю, чтобы прославлен был Отец в Сыне. 14 Если о чем попросите Меня во имя Мое — Я сотворю.

15 Если любите Меня — заповеди Мои соблюдайте. 16 И Я умолю Отца, и другого Утешителя<sup>117</sup> даст вам, чтобы был с вами вовек, 17 Духа Истины, Которого мир не может принять, потому что не видит Его и не знает; вы же знаете Его, потому что Он с вами пребывает и в вас будет. 18 Не оставляю вас сиротами: приду к вам. 19 Еще недолго, и уже мир Меня не видит; но вы видите Меня, потому что Я живу, и вы жить будете. 20 В тот день узнаете вы, что Я в Отце Моем, и вы во Мне, и Я в вас. 21 Имеющий заповеди Мои и соблюдающий их — тот и есть любящий Меня. А любящий Меня возлюблен будет Отцом Моим, и Я возлюблю его и явлю ему Себя. 22 Говорит Ему Иуда, не Искарот: Господи, что это, что Ты нам хочешь являть Себя, а не миру? 23 Ответил Иисус и сказал ему: если кто любит Меня — слово Мое соблюдет, и Отец Мой возлюбит его — и к нему Мы придем и обитель Себе у него сотворим. 24 Не любящий Меня слов Моих не соблюдает. А слово, которое вы слышите, не Мое, но пославшего Меня Отца. 25 Это Я сказал вам, с вами пребывая. 26 Утешитель же, Дух Святой, Которого пошлет Отец во имя Мое, Он вас научит всему и напомнит вам всё, что сказал вам Я. 27 Мир оставляю вам, мир Мой даю

вам: не так, как мир дает, Я даю вам. Да не смущается сердце ваше и да не робеет. 28 Вы слышали, что Я сказал вам: ухожу и приду к вам. Если бы вы любили Меня, вы возрадовались бы, что Я иду к Отцу, потому что Отец больше Меня. 29 И теперь Я сказал вам прежде, чем сбылось, чтобы, когда сбудется, вы уверовали. 30 Я уже не буду много говорить с вами, ибо идет князь мира и во Мне не имеет ничего. 31 Но чтобы мир узнал, что Я люблю Отца и, как заповедал Мне Отец, так творю: вставайте, идем отсюда.

## 15

1 Я — истинная виноградная лоза, и Отец Мой — виноградарь. 2 Всякую ветвь на Мне, не приносящую плода, Он удаляет и всякую, приносящую плод, очищает, чтобы больший плод приносила. 3 Вы уже чисты чрез слово, которое Я сказал вам. 4 Пребудьте во Мне — и Я — в вас. Как ветвь не может приносить плода сама собой, если не пребывает на лозе, так не можете и вы, если во Мне не пребываете. 5 Я — лоза, вы — ветви. Пребывающий во Мне — и Я в нем — тот приносит много плода, потому что без Меня не можете творить ничего. 6 Если кто не пребывает во Мне — он выброшен вон, как ветвь, и засох; и собирают их, и в огонь бросают, и они сгорают. 7 Если пребудете во Мне и слова Мои в вас пребудут, — о всём, что хотите, просите, и будет вам. 8 В том слава Отца Моего, чтобы вы много плода приносили и стали Моими учениками. 9 Как возлюбил Меня Отец — и Я вас возлюбил: пребудьте в любви Моей. 10 Если вы заповеди Мои соблюдете, вы пребудете в любви Моей, как Я заповеди Отца Моего соблюл и пребываю в Его любви. 11 Это сказал Я вам, чтобы радость Моя в вас была, и радость ваша была полна. 12 Это — заповедь Моя: да любите друг друга, как Я возлюбил вас. 13 Больше той любви никто не имеет, как кто душу свою положит за друзей своих. 14 Вы — друзья Мои, если делаете то, что Я заповедую вам. 15 Я уже не называю вас рабами, потому что раб не знает, что делает его господин; но вас Я назвал друзьями, потому что всё, что услышал от Отца Моего, Я поведал вам. 16 Не вы Меня избрали, но Я избрал вас и поставил вас, чтобы вы шли и плод приносили, и плод ваш пребывал бы, чтобы, о чём бы ни попросили вы Отца во имя Мое, дал Он вам. 17 Это и заповедую вам: да любите друг друга. 18 Если мир вас ненавидит, знайте, что Меня он прежде вас возненавидел. 19 Если бы вы от мира были, мир любил бы свое. А так как вы не от мира, но Я избрал вас от мира, поэтому ненавидит вас мир. 20 Помните слово, которое Я сказал вам: раб не больше господина своего. Если Меня гнали — и вас будут гнать; если слово Мое соблюли — и ваше будут соблюдать. 21 Но это всё будут делать вам за имя Мое, потому что не знают Пославшего Меня. 22 Если бы Я не пришел и не говорил им, они не имели бы греха; теперь же извинения не имеют в грехе своем. 23 Ненавидящий Меня — и Отца Моего ненавидит. 24 Если бы Я не сотворил между ними дел, каких никто другой не сотворил, они не имели бы греха; теперь же и видели и возненавидели и Меня и Отца Моего. 25 Но да исполнится слово, в Законе их написанное: Возненавидели Меня напрасно. 26 Когда придет Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух Истины, Который от Отца исходит, Он будет свидетельствовать о Мне. 27 Но и вы свидетельствуйте, потому что от начала вы со Мною.

## 16

1 Это Я сказал вам, чтобы вас не ввели в соблазн. 2 Будут отлучать вас от синагог; но приходит час, когда всякий, кто убьет вас, будет думать, что он приносит службу Богу. 3 И это они будут делать, потому что не познали ни Отца, ни Меня. 4 Но это Я сказал вам, чтобы вы помнили, когда придет тому час, что о том Я сказал вам. А не сказал вам этого сначала, потому что был с вами. 5 Теперь же иду к Пославшему Меня, и никто из вас не спрашивает Меня: куда идешь? 6 Но оттого, что Я это высказал вам, печаль наполнила ваше сердце. 7 Но Я истину говорю вам: лучше вам, чтобы Я ушел. Ибо, если Я не уйду, Утешитель не придет к вам; если же пойду, пошлю Его к вам. 8 И, придя, Он явит миру

его заблуждение о грехе, и о праведности, и о суде: 9 о грехе, что не веруют в Меня; 10 о праведности же, что Я к Отцу иду — и больше вы не видите Меня; и о суде же, что князь мира сего осужден. 12 Еще многое имею вам сказать, но теперь вам не под силу. 13 Когда же придет Он, Дух Истины, Он введет вас во всю истину, ибо Он не будет говорить от Себя, но будет говорить то, что слышит, и грядущее возвестит вам. 14 Он Меня прославит, оттого что от Моего возьмет и возвестит вам. 15 Всё, что имеет Отец, Мое. Поэтому Я сказал, что Он от Моего берет и возвестит вам. 16 Недолго уже — и вы больше не видите Меня; и опять недолго — и вы увидите Меня. 17 Сказали тогда некоторые из учеников друг другу: что это Он говорит нам: недолго уже — и вы не видите Меня; и опять недолго — и вы увидите Меня; и: Я иду к Отцу? 18 И так они говорили: что это такое, что Он говорит: недолго? Не знаем, что Он говорит. 19 Узнал Иисус, что хотели Его спрашивать, и сказал им: о том ли вы рассуждаете друг с другом, что Я сказал: недолго уже — и вы не видите Меня; и опять недолго — и вы увидите Меня? 20 Истинно, истинно говорю вам: вы будете плакать и рыдать, а мир будет радоваться; вы печальны будете, но печаль ваша в радость обратится. 21 Женщина, когда рождает, печаль имеет, потому что пришел час ее; когда же родит дитя, уже не помнит скорби от радости, что родился человек в мир. 22 И вы теперь печаль имеете; но Я снова увижу вас, и возрадуется ваше сердце, и радости вашей никто не отнимет у вас. 23 И в тот день вы Меня не спросите ни о чем. Истинно, истинно говорю вам: если о чем попросите Отца — даст вам во имя Мое. 24 Доныне вы не просили ни о чем во имя Мое: просите и получите, чтобы радость ваша была полна. 25 Это Я в притчах сказал вам: наступает час, когда Я уже не в притчах буду говорить вам, но открыто об Отце возведу вам. 26 В тот день будете просить во имя Мое, и не говорю вам, что Я буду молить Отца о вас. 27 Ибо Сам Отец любит вас, потому что вы Меня возлюбили и уверовали, что Я от Бога исшел. 28 Исшел от Отца и пришел в мир; снова оставляю мир и иду к Отцу. 29 Говорят ученики Его: вот теперь Ты открыто говоришь и притчи никакой не говоришь. 30 Теперь мы знаем, что Ты знаешь всё и не имеешь нужды, чтобы кто Тебя вопрошал. Поэтому веруем, что Ты от Бога исшел. 31 Ответил им Иисус: теперь веруете? 32 Вот приходит час, и пришел, что вы рассеетесь, каждый к себе, и Меня оставите одного; но Я не один, потому что Отец со Мною. 35 Это сказал Я вам, чтобы вы во Мне мир имели. В мире скорбь имеете — но держайте: Я победил мир.

## 17

1 Это изрек Иисус и, подняв глаза Свои к небу, сказал: Отче, пришел час. Прославь Твоего Сына, чтобы Сын прославил Тебя, 2 так как Ты дал Ему власть над всякою плотью, чтобы всем, кого даровал Ты Ему, дал Он жизнь вечную, 3 а жизнь вечная в том, чтобы знали Тебя, единого истинного Бога, и Кого Ты послал: Иисуса Христа. 4 Я Тебя прославил на земле, совершив дело, которое Ты дал Мне сотворить. 5 И теперь, прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого, славою, которую Я имел, когда мира еще не было, у Тебя. 6 Я явил Твое имя людям, которых Ты дал Мне от мира. Твои были они, и Мне Ты их дал, и слово Твое они соблюли. 7 Теперь познали они, что всё, что Ты дал Мне, — от Тебя, 8 потому что слова, которые Ты дал Мне, Я дал им, и они приняли и познали воистину, что Я от Тебя исшел, и уверовали, что Ты Меня послал. 9 Я о них молю, не о мире молю, но о тех, кого Ты даровал Мне, потому что они — Твои; 10 и всё Мое — Твое, и Твое — Мое, и Я прославлен в них. 11 И Я уже не в мире, а они в мире, и Я к Тебе иду. Отче Святой, соблюди их во имя Твое, которое Ты дал Мне, чтобы они были едины, как Мы. 12 Когда Я был с ними, Я соблюдал их во имя Твое, которое Ты дал Мне, и сохранил, и никто из них не погиб, кроме сына погибели, дабы исполнилось Писание. 13 Теперь же к Тебе иду, и говорю это в мире, чтобы радость Моя в них была полна. 14 Я дал им слово Твое, и мир возненавидел их, потому что они не от мира, как Я не от мира. 15 Я не молю, чтобы Ты взял их из мира, но чтобы соблюл их от лукавого. 16 Они не от мира, как Я не от мира. 17



Освяти их истиною: слово Твое — истина. 18 Как Ты послал Меня в мир, — и Я послал их в мир; 19 и за них Я посвящаю Себя, чтобы и они были освящены истиною. 20 И не о них только молю, но и о верующих в Меня по слову их, 21 чтобы все едино были, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, чтобы и они в нас были, чтобы веровал мир, что Ты Меня послал. 22 И славу, которую Ты даровал Мне, Я даровал им, да будут едино, как Мы едино. 23 Я в них, и Ты во Мне, да будут они совершенны воедино, чтобы знал мир, что Ты Меня послал и возлюбил их, как Меня возлюбил. 24 Отче! То, что Ты даровал Мне, — хочу, чтобы, где Я, и они были со Мною, да видят славу Мою, которую Ты даровал Мне, потому что возлюбил Меня прежде основания мира. 25 Отче праведный, и мир Тебя не познал, но Я Тебя познал, и они познали, что Ты Меня послал. 26 И Я поведал им имя Твое и поведаю, чтобы любовь, которую Ты возлюбил Меня, в них была — и Я в них.

## 18

1 Сказав это, Иисус вышел с учениками Своими на ту сторону потока Кедрона, где был сад, в который вошел Сам и ученики Его. 2 Знал же и Иуда, предававший Его, это место, потому что часто собирался там Иисус с учениками своими. 3 Итак, Иуда, взяв когорту<sup>118</sup>, а от первосвященников и фарисеев — служителей, приходит туда с фонарями и факелами и оружием. 4 Иисус же, зная всё предстоящее Ему, вышел и говорит им: кого ищете? 5 Ответили Ему: Иисуса Назорея. Говорит им Иисус: Я есмь<sup>119</sup>. Стоял же и Иуда, предававший Его, с ними. 6 Итак, когда Он сказал им: Я есмь, они отступили назад и упали на землю. 7 Тогда Он снова спросил их: кого ищете? Они сказали: Иисуса Назорея. 8 Ответил Иисус: Я сказал вам, что Я есмь. Итак, если Меня ищете, оставьте этих, пусть идут. 9 Да исполнится слово, которое Он сказал: из тех, кого Ты даровал Мне, Я не погубил никого. 10 Симон же Петр, у которого был меч, обнажил его и ударил первосвященникова раба и отсекал ему правое ухо; было же имя рабу Малх. 11 Сказал Иисус Петру: вложи меч в ножны. Чашу, которую дал Мне Отец, неужели Я не стану пить ее? 12 Итак, когорта и трибун<sup>120</sup> и служители иудейские взяли Иисуса и связали Его, 13 и отвели Его сперва к Анне, ибо он был тесть Каиафы, который был на тот год первосвященником. 14 Был же Каиафа тот, кто дал совет иудеям, что лучше одному человеку умереть за народ. 15 Следовал за Иисусом Симон Петр и другой ученик. Ученик же тот был известен первосвященнику и вошел вместе с Иисусом во двор первосвященника; 16 а Петр стоял у двери снаружи. Вышел тогда тот ученик, другой, известный первосвященнику, и сказал привратнице и ввел Петра. 17 Говорит тогда Петру служанка-привратница: и ты не из учеников ли Этого Человека? Говорит он: нет. 18 И стояли рабы и служители: они разожгли уголья, потому что было холодно, и грелись. А с ними и Петр стоял и грелся. 19 Первосвященник же спросил Иисуса об учениках Его и об учении Его. 20 Ответил ему Иисус: Я всё открыто сказал миру; Я всегда учил в синагогах и в храме, где все иудеи собираются, и тайно не говорил ничего. 21 Почему ты Меня спрашиваешь? Спроси слышавших, что Я говорил им. Они знают, что сказал Я. 22 Когда же Он сказал это, один из служителей, стоявший по близости, ударил Иисуса в лицо и сказал: так-то отвечаешь Ты первосвященнику? 23 Ответил ему Иисус: если Я плохо сказал, свидетельствуй о том, что плохо. Если хорошо, почему ты Меня бьешь? 24 Тогда послал Его Анна связанным к Каиафе, первосвященнику. 25 А Симон Петр всё стоял и грелся. Сказали тогда ему: и ты не из учеников ли Его? Он отрекся и сказал: нет. 26 Говорит один из рабов первосвященника, родственник того, кому Петр отсекал ухо: не я ли тебя видел в саду с Ним? 27 Тогда снова отрекся Петр, и тотчас пропел петух. 28 Итак, ведут Иисуса от Каиафы в преторию. Было утро, и сами они не вошли в преторию, чтобы не оскверниться, но есть пасху. 29 Вышел к ним Пилат наружу и говорит: какое обвинение выставляете вы против Этого Человека? 30 Ответили они и сказали ему: если бы Он не делал зла, мы не предали бы Его тебе. 31 Сказал им тогда Пилат: возьмите Его вы и по закону вашему судите Его. Сказали ему иудеи: нам не разрешается казнить

никого; 32 да исполнится слово Иисуса, которое Он сказал, давая понять, какою смертью предстояло Ему умирать. 33 Тогда Пилат вошел снова в преторию и призвал Иисуса и сказал Ему: Ты — Царь Иудейский? 34 Ответил Иисус: от себя ли ты это говоришь, или другие сказали тебе о Мне? 35 Ответил Пилат: разве я иудей? Народ Твой и первосвященники предали Тебя мне. Что Ты сделал? 36 Ответил Иисус: Царство Мое не от мира сего. Если бы от мира сего было Царство Мое, служители Мои боролись бы за то, чтобы Я не был предан иудеям. Теперь же Царство Мое не отсюда. 37 Сказал Ему тогда Пилат: значит, Ты всё-таки Царь? Ответил Иисус: ты говоришь, что Я — Царь. Я на то родился и на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать об истине. Всякий, кто от истины, слушает Моего голоса. 38 Говорит Ему Пилат: что есть истина? И сказав это, он снова вышел к иудеям и говорит им: я никакой не нахожу в Нем вины. 39 Есть же обыкновение у вас, чтобы я одного отпускал вам на Пасху. Итак, хотите, чтобы я отпустил вам Царя Иудейского? 40 Тогда закричали они снова, говоря: не этого, но Варавву. Был же Варавва разбойник.

## 19

1 Тогда взял Пилат Иисуса и подверг бичеванию. 2 И воины, сплетя венец из терния, возложили Ему на голову, и в одеяние пурпурное облачили Его, 3 и подходили к Нему и говорили: да здравствует Царь Иудейский! И били Его по лицу. 4 И снова вышел Пилат наружу и говорит им: вот я вывожу Его к вам, чтобы вы знали, что я никакой вины не нахожу в Нем. 5 Вышел тогда Иисус наружу в терновом венце и пурпурном одеянии. И говорит им Пилат: вот — Человек. 6 Когда же увидели Его первосвященники и служители, они закричали: распни, распни. Говорит им Пилат: возьмите Его вы и распните, ибо я не нахожу в Нем вины. 7 Ответили ему иудеи: у нас есть Закон, и, по Закону, Он должен умереть, потому что сделал Себя Сыном Божиим. 8 Когда услышал Пилат это слово, он еще сильнее устрасился, 9 и вошел в преторию снова и говорит Иисусу: откуда Ты? Иисус же ответа не дал ему. 10 Говорит Ему тогда Пилат: мне ли не говоришь? Разве Ты не знаешь, что я власть имею отпустить Тебя, и штась имею распять Тебя? И ответил ему Иисус: ты не имел бы надо Мной никакой власти, если бы не было дано тебе свыше. Поэтому тот, кто Меня предал тебе, больший грех имеет. 12 С этого времени Пилат искал отпустить Его. Но иудеи закричали, говоря: если ты этого отпустишь, ты не друг кесарю. Всякий, делающий себя царем, восстает против кесаря. 13 Пилат, услышав эти слова, вывел Иисуса наружу и сел для вершения суда на место, называемое Каменным помостом, а по-еврейски Гаввафа. 14 Была же пятница перед Пасхой, около шестого часа. И говорит он иудеям: вот Царь ваш. 15 Тогда закричали они: долой, долой, распни Его! Говорит им Пилат: Царя ли вашего распну? Ответили первосвященники: нет у нас царя, кроме кесаря. 16 Тогда он предал Его им на распятие. Итак, взяли Иисуса и повели. 17 И, неся Себе крест, Он вышел на место, называемое Лобным, которое по-еврейски называется Голгофа, 18 где Его распяли, и с Ним двух других, по обе Его стороны, посредине же Иисуса. 19 И сделал надпись на доске Пилат и поставил на кресте. Было же написано: Иисус Назорей, Царь Иудейский. 20 Эту надпись на доске многие прочли из иудеев, потому что близко было от города то место, где был распят Иисус, и было написано по-еврейски, по-римски, по-гречески. 21 Говорили же Пилату первосвященники иудейские: не пиши: Царь Иудейский, но: Он сказал: Я Царь Иудейский. 22 Ответил Пилат: что я написал, то написал. 23 Воины же, когда распяли Иисуса, взяли одежды Его и разделили на четыре части, каждому воину по части, и хитон. Был же хитон не сшитый, тканый целиком с самого верха. 24 Сказали они друг другу: не будем рвать его, но бросим о нем жребий, чей будет. Да исполнится Писание:

Разделили одежды Мои между собою и об одеянии Моем бросили жребий.

Воины это сделали. 25 Стояли же у креста Иисуса Мать Его и сестра Матери Его, Мария Клеопова и Мария Магдалина. 26 Иисус же, увидев Мать и ученика, близ стоящего, которого Он любил, говорит Матери: Женщина, вот сын Твой. 27 Потом говорит ученику: вот Мать твоя. И с того часа взял ученик Ее к себе. 28 После этого Иисус, зная, что уже всё совершилось, говорит, дабы свершилось Писание: жажду. 29 Стоял тут сосуд, полный уксуса. Тогда наткнув на копье<sup>121</sup> губку, полную уксуса, поднесли к Его устам. 30 И, когда вкусил Иисус уксуса, Он сказал: совершилось. И, склонив голову, предал дух. 31 А так как была пятница, то иудеи, чтобы тела не остались на кресте в субботу, ибо день той субботы был день великий, попросили Пилата перебить у них голени и снять их. 32 Итак, пришли воины и у первого перебили голени и у другого, распятого с Ним. 33 Придя же к Иисусу, они, когда увидели, что Он уже умер, не перебили у Него голеней, 34 но один из воинов копьем пронзил Ему бок, и вышла тотчас кровь и вода. 35 И видевший засвидетельствовал, и истинно его свидетельство, и он знает, что истинное говорит, чтобы и вы верили. 36 Ибо произошло это, да исполнится Писание: Кость Его да не сокрушится. 37 И еще другое Писание говорит: Будут смотреть на Того, Кого пронзили.

38 А после этого попросил Пилата Иосиф из Аримафеи, бывший учеником Иисуса, но тайным из страха перед иудеями, взять тело Иисуса. И разрешил Пилат. Пришел он и взял тело Его. 39 Пришел же и Никодим, приходивший к Нему в первый раз ночью, и принес состав из смирны и алая около ста фунтов. 40 Взяли они тело Иисуса и обвили Его пеленами, с благовониями, как обыкновенно погребают иудеи. 41 Был же сад на том месте, где Он распят был, и в саду гробница новая, в которой еще никто не был положен. 42 Там-то ради пятницы иудейской, так как близко была гробница, положили Иисуса.

## 20

1 В первый же день недели Мария Магдалина приходит утром еще в темноте к гробнице и видит, что камень взят с гробницы. 2 Бежит и приходит она к Симону Петру и к другому ученику, которого любил Иисус, и говорит им: взяли Господа из гробницы, и не знаем, где положили Его. 3 Вышел тогда Петр и другой ученик и направились к гробнице. 4 Бежали они оба вместе, и другой ученик бежал скорее, опередил Петра и пришел первый к гробнице. 5 И, наклонившись, видит, что лежат пелены; однако не вошел. 6 Приходит тогда и Симон Петр, следуя за ним. И вошел он в гробницу и видит, что пелены лежат 7 и что платок, который был на голове Его, не с пеленами лежит, но отдельно свернут на своем месте. 8 Тогда-то вошел и другой ученик, пришедший первым к гробнице, и увидел и уверовал. 9 Ибо они еще не знали Писания, что надлежит Ему воскреснуть из мертвых. 10 Итак, пошли опять к себе ученики. 11 Мария же стояла у гробницы снаружи и плакала. И вот, когда плакала, наклонилась она в гробницу 12 и видит, что сидят два ангела в белом, один у головы, а другой у ног, где лежало тело Иисуса. 13 И говорят ей они: женщина, почему ты плачешь? Говорит им: потому что взяли Господа моего и не знаю, где положили Его. 14 Сказав это, она обернулась назад и видит, что стоит Иисус. И не знала она, что это Иисус. 15 Говорит ей Иисус: женщина, почему ты плачешь? Кого ищешь? Она, думая, что это садовник, говорит Ему: господин, если ты унес Его, скажи мне, где ты положил Его, и я Его возьму. 16 Говорит ей Иисус: Мариам! Обернувшись, она говорит Ему по-еврейски: Раввунй (что значит: Учитель)! 17 Говорит ей Иисус: не прикасайся ко Мне, ибо Я еще не восшел к Отцу; но иди к братьям Моим и скажи им: восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему и Богу Моему и Богу вашему. 18 Приходит Мария Магдалина и возвещает ученикам, что видела Господа, и Он это сказал ей. 19 Вечером, в день тот, в первый день недели, когда из страха перед иудеями двери были затворены там, где были ученики, — пришел Иисус и стал посредине и говорит им: мир вам! 20 И сказав это, Он показал им и руки и бок. Возрадовались ученики, увидев Господа. 21 Сказал им Иисус снова: мир вам! Как послал Меня Отец — и Я посылаю вас. 22 И, сказав это, дунул

и говорит им: примите Духа Святого. 23 Если кому отпустите грехи — отпущены им; если на ком удержите — удержаны. 24 Фома же, один из Двенадцати, называемый Близнец, не был с ними, когда приходил Иисус. 25 Говорили ему другие ученики: мы видели Господа. Он же сказал им: если не увижу на руках Его следа от гвоздей и не вложу пальца моего в место гвоздей и не вложу руки моей в бок Его, никак не поверю. 26 И через восемь дней снова были ученики в доме, и Фома с ними. Приходит Иисус, когда двери были затворены; и стал посредине и сказал: мир вам! 27 Затем говорит Фоме: дай палец твой сюда и посмотри на руки Мои, и дай руку твою и вложи в бок Мой, и не будь неверующим, но верующим. 28 Ответил Фома и сказал Ему: Господь мой и Бог мой! 29 Говорит ему Иисус: ты потому уверовал, что увидел Меня. Блаженны не видевшие и поверившие. 30 Много и других знамений сотворил Иисус перед учениками Своими, о которых не написано в книге этой. 31 Об этих же написано, чтобы вы веровали, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и чтобы, веруя, имели жизнь во имя Его.

## 21

1 После этого явил Себя снова Иисус ученикам на море Тивериадском, явил же так. 2 Были вместе Симон Петр и Фома, называемый Близнец, и Нафанаил из Каны Галилейской, и сыновья Зеведеевы, и из учеников Его двое других. 3 Говорит им Симон Петр: иду ловить рыбу. Говорят ему: идем и мы с тобой. Вышли и сели в лодку, и в ту ночь не поймали ничего. 4 И, когда утро уже наступало, стал Иисус на берегу, но не знали ученики, что это Иисус. 5 Говорит им Иисус: друзья, есть ли у вас что-нибудь к хлебу? Они ответили Ему: нет. 6 Он же сказал им: закиньте сеть по правую сторону лодки и найдете. Они закинули и уже не могли ее вытащить от множества рыбы. 7 Говорит тогда ученик тот, которого любил Иисус, Петру: это Господь. Симон же Петр, услышав, что это Господь, опоясался одеждой (ибо он был наг) и бросился в море. 8 Другие же ученики приплыли в лодке (были они недалеко от земли: около двухсот локтей), таща сеть с рыбой. 9 Когда же они сошли на землю, видят разложенные горящие уголья и рыбу, на них лежащую, и хлеб. 10 Говорит им Иисус: принесите из тех рыб, что вы поймали сейчас. И вошел Симон Петр в лодку и вытащил на землю сеть, полную больших рыб, числом сто пятьдесят три; и, хотя их было столько, не разорвалась сеть. 12 Говорит им Иисус: идите, ешьте. Никто из учеников не смел спросить Его: Ты Кто? — зная, что это Господь. 13 Приходит Иисус, и берет хлеб, и дает им, и рыбу также. 14 Это уже в третий раз явился Иисус ученикам, восстав из мертвых. 15 Итак, когда они поели, говорит Симону Петру Иисус: Симон, сын Иоанна, любишь ли ты Меня больше, чем они? Говорит Ему: да, Господи, Ты знаешь, что я люблю Тебя. Говорит ему: паси ягнят Моих. 16 Говорит ему снова, во второй раз: Симон, сын Иоанна, любишь ли ты Меня? Говорит Ему: да, Господи, Ты знаешь, что я люблю Тебя. Говорит ему: будь пастырем овец Моих. 17 Говорит ему в третий раз: Симон, сын Иоанна, любишь ли ты Меня? Опечалился Петр, что Он сказал ему в третий раз: любишь ли ты Меня? И сказал Ему: Господи, всё Ты знаешь, Ты знаешь, что я люблю Тебя. Говорит ему Иисус: паси овец Моих. 18 Истинно, истинно говорю тебе: когда ты был молод, то опоясывал себя сам и шел, куда хотел; когда же состаришься, протянешь руки твои, и другой опояшет тебя и поведет, куда не хочешь. 19 А это Он сказал, давая понять, какою смертью он прославит Бога. И, сказав это, говорит ему: следуй за Мною. 20 Обернувшись, Петр видит, что следом идет ученик, которого любил Иисус, тот самый, который и припал на вечери к груди Его и сказал: Господи, кто есть предающий Тебя? 21 Итак, увидев его, Петр говорит Иисусу: Господи, а он что? 22 Говорит ему Иисус: если Я хочу, чтобы он пребывал, доколе Я не приду, что тебе? Ты за Мною следуй. 23 И так разнеслось это слово между братьями, что ученик тот не умрет. Но не сказал ему Иисус, что он не умрет, но: если Я хочу, чтобы он пребывал, доколе Я не приду, что тебе? 24 Он и есть тот ученик, который свидетельствует об этом и написал это, и мы знаем, что истинно его свидетельство. 25 Есть же и многое другое, что

сотворил Иисус: если бы о всём том писалось, думаю, что и самому миру не вместить тех книг, которые стали бы писать.

#### Примечания

[1] Ср. для примера: *Hoskyns E. C. The Fourth Gospel*, London, 1958; *Bultmann R.K. Das Evangelium des Johannes*. Gottingen, 1941; *Barrett C JSf. The Gospel according to St. John. An introduction with commentary and notes on the greek text*. London 1955.

[2] В первом издании 1941 г., на вкладном листе.

[3] Ср., например, detached notes в посмертном комментарии Hoskyns'a.

[4] *Lagrange M.-J. Evangile selon Saint Jean*. Paris 1925.

[5] *Bouyer L. Le quatrieme Evangile. Introduction a l'evangile de Jean, traduction et commentaire*. Toumau, 1955.

[6] *Lock W. The Gospel according to St. John // A New Commentary on Holy Scripture including the Apocrypha*, ed. by Charles Core. London. 1928, Part III. The New Testament.

[7] *Temple W. Readings in St. John's Gospels (First and Second series)*. London 1945.

[8] *Dodd Ch. H. The Interpretation of the Fourth Gospel*. Cambridge 1953.

[9] Ср.: *Bultmann*, op. cit., p. 8.

[10] *Bernard J. Я. A <...> commentary on <...> St. John // The International Critical Commentary*, vol. II. Edinburg, 1928.

[11] Ср.: *Temple*, op. cit., p. XXXIII.

[12] Ср. особенно: *Dodd*, op. cit., p. 289.

[13] Ср.: *Dodd*, op. cit., p. 431.

[14] Ср. *Hoskyns*, op. cit., p. 550 и мои статьи, особенно John XXI in: *New Testament Studies* (vol. 3, n. 2, 1957).

[15] В рукописи только знак сноски.

[16] *Burney C. F. The Aramaic Origine of the Fourth Gospel*, 1922.

[17] Последнее наблюдение дает перевес той форме стиха 27, которую он имеет в *textus resertus* и многих второстепенных рукописях. Без слов «который встал впереди Меня», отсутствующих в древнейших кодексах, он не оправдывал бы того ключевого положения, которое ему усваивается в построении Ин. I.

[18] Ср. *Kunn K. G. Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim // Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, herausgegeben von J. Jeremias und O. Michel, B. 1, Tubingen, 1950.

[19] Ср. *Lund*. Chiasmus in the New Testament (*Lund N. S. Chiasmus in the New Testament. A Study in Formgeschichte*. Chapel Hill, 1942) и мою статью «К вопросу о построении Молитвы Господней» в «Православной Мысли» (*Епископ Кассиан*. К вопросу о построении Молитвы Господней // Православная Мысль. Париж, 1951, вып. VII, с. 56-85).

[20] Далее на полях неразборчиво: <...> подчеркивает, что ритм, достигаемый Иоанном <...> и хиастическим построением речи, в этих случаях, как и в других, не звуковым, а смысловым.

[21] *Bultmann*, op. cit.

[22] *Dodd*, op. cit., p. 444-453; Appendix. Some Consideration upon the Historical Aspect of the Fourth Gospel (ср. особенно стр. 451).

[23] *Renan E.* Vie de Jesus. Appendix (начиная с 13-го французского издания 1888 г.). Ср. Hoskyns, указ соч., стр. 29-35.

[24] *Dodd*, op. cit., Ср. особенно: Part I The Background.-4: Rabbins Judaism.

[25] *Dodd*, op. cit.

[26] Третье чтение (πρωί), привлечшее внимание некоторых современных толкователей, едва ли может быть защищено. Оно есть обратный перевод латинского «matе» (утром), встречающегося в некоторых рукописях латинского перевода, но не имеющий поддержки греческих рукописей.

[27] Ср.: *Cullmann O.* Saint Pierre: disciple - apotre - martyr. Histoire et theologie. Neuchatel, Paris, 1952.

[28] *Lock*, op. cit.

[29] *Hoskyns*, op. cit. p. 281.

[30] Ibid.

[31] Ср. мою диссертацию «Водою и кровию и духом (к пониманию Ин.)». [Париж, 1946 (рукопись).]

[32] Для ст. 6 критики текста обыкновенно принимают чтение кодексов В, L. и некоторых других, не имеющих слов «и духом» (καὶ πνεύματος), но слова эти достаточно заверены согласным свидетельством кодексов К, А и других, и в их пользу говорят внутренние данные, а именно: раскрытие мысли ст. 6а в ст. 6b, содержащем повторное упоминание Духа.

[33] *Culmann O.* Les Sacrements dans l'Evangile Johannique: la vie de Jesus et le culte de l'Eglise primitive. Paris, 1951.

[34] *Mgr. Cassien.* Saint Pierre dans le Nouveau Testament (le probleme de la primaute) //Istina, 1955, 3, p. 261-304.

[35] Ср. выше, о двусмысленностях в Ин

---

<sup>1</sup> Пропуск в рукописи.

<sup>2</sup> Это положение было мною обосновано в моей рукописной диссертации «Водою, Кровию и Духом».

<sup>3</sup> *Dodd*, op. cit.

<sup>4</sup> Ср. *Jean Radville*. Le Quatrieme Evangile; *Alfred Loisy*. Le Quatrieme Evangile, Paris, 1903.

<sup>5</sup> *Dodd*, op. cit.: Part I: The Background - 3: Hellenistic Judaism. Philo of Alexandria, особенно стр. 73.

<sup>6</sup> Ср. *Dodd*, op. cit.

<sup>7</sup> В рукописи добавлено: Мысль о творческой силе изреченного слова Божия получила свое выражение в таких представлениях Ветхого Завета, как (далее пропуск).

<sup>8</sup> *Hoskyns*, op. cit. p. 159 слл.

<sup>9</sup> В первых же словах Логосу усваивается довременное бытие.

<sup>10</sup> Этими элементарными грамматическими соображениями отводится отождествление Иоанновского Логоса с филоновским, которого иудейский мыслитель готов был называть не только «Вторым Богом» (δεύτερος Θεός), но и непереводаемым на русский язык Θεός (без члена).

<sup>11</sup> *Франк С. Л.* Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. Париж, 1949.

<sup>12</sup> Вопреки о. Павлу Флоренскому (Столп и Утверждение Истины. М., 1914), который толковал огонь Паскаля в смысле адского огня и видел в нем выражение его страха перед вечными муками.

<sup>13</sup> Предлагаемое толкование представляет собою внутренний аргумент против чтения ἐγεννήθη, которым многие современные критики склонны заменить в ст. 13 лучше засвидетельствованное ἐγεννήθησαν (ср. Bauer, op. cit.), видя в ἐγεννήθη указание на бессемянное зачатие Иисуса. Рукописное предание говорит против этой замены. Но его исключала бы, как ясно из того, что было только что сказано, и концепция спасения в смысле усыновления, не только в общем контексте Нового Завета, но и в контексте Иоанновских писаний - в частности.

<sup>14</sup> Синодальный перевод («приходящего в мир») отправляется от понимания причастия ἐρχόμενον (εἰς τὸν κόσμον) как винительного падежа мужского рода. Но оно могло бы быть именительным среднего и как таковое относилось бы к Свету, то есть к Логосу, и требовало бы перевода: «...приходя в мир, Он просвещает...» При этом понимании все домостроительство спасения понималось бы как длинная цепь последовательных явлений Логоса в мире.

<sup>15</sup> Единственное исключение 2 Ин. 3 таковым не является, как формула вступительного эпистолярного благословения, закрепившегося с некоторыми вариациями уже в посланиях апостола Павла (ср. 1 Тим. 1, 2; 2 Тим. 1, 2) и может быть Тит. 1, 4.

<sup>16</sup> Мы не имеем надобность возвращаться к текстуальной проблеме ст. 16, о которой речь была выше. Какова бы ни была мысль ст. 16 в построении Пролога, принадлежность ст. 15 к свидетельству Предтечи не вызывает сомнений.

<sup>17</sup> Полная богословская точность обязывала бы и в этом случае понимать свидетельство Иоанна как свидетельство Отца о Сыне во Святом Духе, устами Иоанна и в воде его крещения. Но, как человеческое орудие Духа, Иоанн меньше Того, о Ком он свидетельствует

<sup>18</sup> В рукописи добавлено на полях: (ср., напр.,).

<sup>19</sup> В рукописи добавлено на полях: (ср., напр.,).

<sup>20</sup> Ср. мою статью: *Saint Pierre dans le Nouveau Testament (le probleme de la primaute)* в *Istina* (Mgr Cassien. *Saint Pierre dans le Nouveau Testament [le probleme de la primauti]* // *Istina*, 1955, 3, p. 261-304) и мой ответ на критику Р. Benoit (Mgr Cassien, *A propos de la «Primaute de Pierre»*, *Istina*, 1957, 1, p. 92-112)

<sup>21</sup> Это определение места остается в силе, какой бы форме текста 1,28 мы не отдали предпочтения: традиционному ли чтению «в Вифаване» (*Textus receptus*) или критическому: «в Вифании», в пользу которого прибавилось к свидетельству К\*А, В, Н, Θ и свидетельство Р<sup>66</sup>.

<sup>22</sup> Вопрос о том, было ли известно читателям Ин. евангельское предание, решается в науке по-разному. Додд отвечает на него отрицательно и думает, что Четвертый Евангелист писал для читателей, совершенно неосведомленных в Евангельской истории (op. cit.). Более вероятным представляется, однако, что Евангелист предполагает синоптическое предание известным его читателям. В пользу этого говорит воспоминание и даже исправление Лк. в Ин., о чем см. выше. Ср. еще *Hoskyns*, op. cit., p. 66 слл,

<sup>23</sup> Сближение Храма с Телом в ст. 21 привело к тому, что уже в древности некоторые толкователи перенесли на Тело Христово то, что сказано в ст. 20 о Храме. Они думали, что в момент очищения Храма Иисусу было 46 лет. В пользу этого понимания они приводили и Ин. VIII, 57 («тебе нет еще 50 лет»). Как бы ни судить об убедительности этих выводов, можно сказать с уверенностью, что сам Евангелист на них не останавливался. Они, несомненно, выходили из круга его интересов.

<sup>24</sup> В синодальном переводе стоит и в II, 23 и в III, 2 неточное «чудеса». В новом переводе *σημεῖα* повсюду передается через «знамение».

<sup>25</sup> Ср. *Hoskyns*, op. cit., p. 210 сл.

<sup>26</sup> В согласии с Иоанновским термином мы обязаны и здесь понимать *ἐκ <...> πνεύματος*, без члена, не в смысле лица, а в смысле орудия или дара Святого Духа. В таком случае правильным - не переводом, а перифразой - было бы: «от воды как орудия, или дара, Святого Духа». Напомню аналогичное понимание «благодать и истина» в 1,14-17.



<sup>27</sup> P<sup>66</sup>, K, B, W в пользу краткой формы текста. Прибавление может быть догматической корректурой. Строго говоря, оно и не нужно, поскольку подразумевается в Perfectum ἀναβέβηκεν о восхождении Сына Человеческого.

<sup>28</sup> *Dodd.op.cit.*

<sup>29</sup> Вопрос о единстве автора Ин. и I Ин. поставлен в науке M. Oibelius, в статье о I Ин. во втором издании словаря Religion in Geschichte und Gegenwart (Dibelius M. Johannesbriefe // Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen, 1929, 2Aufl., III Band) и Dodd (The Moffatt New Testament Commentary) отрицают единство автора. Мне оно представляется совершенно бесспорным.

<sup>30</sup> *Hoskyns, op. cit.*

<sup>31</sup> Не удивительно, что некоторые критики (например, Bernard) готовы были исключить ст. 4Б как позднейшую глоссу. Однако рукописными данными это исключение не оправдывается.

<sup>32</sup> Schlatter (*Schlatter A- Der Evangelist Matthäus. Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit. Ein Kommentar zum ersten Evangelium. Stuttgart, 1948*) возводит крещение христианское к Крещению Иоаннову.

<sup>33</sup> Критики текста обычно дают предпочтение единственному числу Ἰουδαίου (Иудеи), но перевес объективных данных P<sup>66</sup>, K\*, θ) - в пользу множественного числа Ἰουδαίων (иудеями), закрепившегося и в Textus receptus. Оно сохранено и в новом переводе.

<sup>34</sup> Ср., напр.: *Bauer W. Johannes // Handbuch zum Neuen Testament. II Band, Die Evangelien. II. Tübingen, 1912; Hoskyns, op. cit., p. 242 и сл.*

<sup>35</sup> В лучших рукописях (K, B, W, ср. новый перевод) ст. 42 кончается на словах «Спаситель мира». Другие (A, B, θ, Recensatus. Ср. синодальный перевод) прибавляют «Христос». Но в контексте Ин. Спасителем может быть только Христос.

<sup>36</sup> Ср., напр., *Bauer, op. cit., p. 46.*

<sup>37</sup> Ср. *Hoskyns, op. cit.*

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> Таково святоотеческое толкование. Ср. в настоящее время, *Bauer, op. cit.*

<sup>40</sup> Ср. *Bernard, op. cit., Temple, op. cit.*

<sup>41</sup> Ср. *Bultmann, op. cit.*

<sup>42</sup> *Dodd, op. cit.*

<sup>43</sup> Конец ст. 3 и весь ст. 4 отсутствуют в P<sup>66</sup>, K, B, C\* (а ст. 4, кроме того, и в D, W). Но ст. 3 имеет в себе A\*, D, W, θ. Ссылка ст. 7, не вызывающая критического возражения, позволяет думать, что по крайней мере ст. 3 составляет часть первоначального текста Ин.

<sup>44</sup> В лучших рукописях это решение отмечается только в ст. 18. В ст. 16 из древних кодексов его имеют только А и О.

<sup>45</sup> Исключение этого указания некоторыми современными учеными опирается на совершенно недостаточные рукописные данные.

<sup>46</sup> Лучшие рукописи (P<sup>66</sup>, В, W и др.) не имеют слов *δν ἐγὼ δώσω* («которую Я дам»), но они, или нечто подобное, подразумеваются, а потому сохранены и в новом русском переводе.

<sup>47</sup> Ср., однако, ст. 35, где образ навсегда утоленной жажды наводит на мысль о Духе как «Воде живой» (ср. IV. 10 в предложенном толковании). Но на этой тонкости внимание читателя не задерживается.

<sup>48</sup> P<sup>66</sup>: ὁ Χριστός ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ.

<sup>49</sup> Отрывок VII. 53 - VIII. 11 будет оставлен без толкования. Не может быть никакого сомнения в том, что он не принадлежал к первоначальному тексту Ин. Из древних рукописей его имеет в этом месте только кодекс D. Он опущен в святоотеческих толкованиях на Ин. святителем Иоанном Златоустом и святителем Кириллом Александрийским. Первым его толкователем в святоотеческую эпоху был Блаженный Августин, но и ему было известно отсутствие отрывка во многих рукописях, и он старался это отсутствие объяснить. Положенное в Православной Церкви Евангельское чтение на Литургии в день Пятидесятницы начинается с гл. VII. 37 и кончается гл. VIII. 12, причем наш отрывок опускается целиком. Надо думать, что составитель устава Евангельских чтений тоже не имел его в этом месте. *Эти* объективные данные подтверждаются соображениями внутренней критики. По содержанию и по форме отрывок приближается к синоптическому преданию и глубоко отличается от Ин. В том месте, которое за ним закрепилось в Четвертом Евангелии, он мог бы быть фактически исходной точкой для последующего учения, но вышеизложенные объективные данные этого не допускают. Скорее наоборот, наш отрывок был введен в гл. Ин. VIII как подходящая иллюстрация слов Иисуса в ст. 15: «Вы по плоти судите, Я не сужу никого». Грех женщины был грех плоти, и Господь ее не осудил (ср. ст. 10-11). Принадлежность отрывка к подлинному Евангельскому преданию не подлежит сомнению. Многие толкователи (например, *Westcott, Bernard, Hoskyns, Barret*) дают его толкование в приложении к своим комментариям. Но нас от этой обязанности освобождает наше задание проследить развитие мысли в Ин., к которому отрывок не относится.

<sup>50</sup> Ср. *Dodd*, op. cit., p. 95 et passim.

<sup>51</sup> Последние слова ст. 34: *τῆς ἀμαρτίας* («греха») отсутствуют в кодексе D, в рукописи b древнего латинского перевода, в Syr.<sup>sin</sup>, у Киприана и Климента Александрийского. Эту краткую форму принимают Bultmann и Dodd, и ей готовы дать предпочтение Hoskyns и Bauer.

<sup>52</sup> Ср. *Heitmüller, W.* Das Johannes-Evangelium // Die Schriften des Neuen Testaments neu iibersetzt und für die Gegenwart erklärt. Göttingen, 1918, 3 Auflage.

<sup>53</sup> Наряду с глагольной формой οὐκ ἑστῆκεν (новый перевод «не стоял»), кодекс C и *textus receptus* имеют форму οὐχ ἑστῆκεν (прежний перевод: «не устоял»). Она относилась бы к падению диавола.

<sup>54</sup> В пользу этого понимания толкователи указывают на эллинистическое значение союза ἵνα, имеющего целевое значение. Ср. *Bultmann*, op. cit., *Bauer*, op. cit.

<sup>55</sup> Окончание ст. 58 (в синодальном переводе: «...прошед посреди них, и пошел дальше») слабо засвидетельствовано в рукописном предании. Его сохранение ничего не изменило бы в толкуемых нами стихах.

<sup>56</sup> Грех самого слепца был бы совершен еще во чреве матери. Раввинистические тексты допускают такую возможность, предполагающую предсуществование душ. Но ее обсуждение не входило в намерение ни самого Господа, ни Евангелиста, воспроизводившего Его учение.

<sup>57</sup> Εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου - лучшие чтения (*P*<sup>66</sup>, N, B, D, W и др.). Прежний русский перевод сделан с *textus receptus*: εἰς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, имеющего за собой из древних кодексов только A и θ.

<sup>58</sup> Начиная с X. 19 до конца главы собеседники Христовы неизменно называются иудеями (ср. еще X. 24, 31, 33). Но это наименование употребляется и в гл. IX (ср. ст. 22a и b).

<sup>59</sup> *Cullmann O.* Dieu et Cesar. Le proces de Jesus. Saint Paul et l'autorité. L'Apocalypse et l'état totalitaire. Neuchâtel, Paris, 1956.

<sup>60</sup> τίθησιν против δίδωσιν («отдает») (*P*<sup>45</sup>, N\*, D, Syr.<sup>Sin</sup>). То же в ст. 15 (ассимиляция ст. 17, ср. еще Мф. XX. 28, Мк. X. 45).

<sup>61</sup> Предлагаемый краткий перифраз ст. 27-30 отправляется от *textus receptus*. Но ст. 29 дошел до нас в множестве разночтений. Критики теперь часто дают предпочтение такой его форме, которая в русском переводе звучала бы так: «То, что Отец Мой дал Мне в дар, больше всего...» В этой форме ст. 29 тоже относился бы к Церкви. Ср., однако, *Dodd*, op. cit.

<sup>62</sup> τὸ πρότερον - вариант *P*<sup>45</sup>, K, θ. Его предпочтение не оказало бы влияния на наше понимание X. 40.

<sup>63</sup> Ср. согласное свидетельство N\* и Златоуста против их принадлежности к Ин.

<sup>64</sup> Если не считать Притчи о богаче и Лазаре (Лк. XVI. 19-31), где тоже идет речь о смерти и воскресении. Но привлечение притчи к толкованию Евангелия было бы противно Иоанновскому отношению к истории.

<sup>65</sup> *Lock*, op. cit. p. 265.

<sup>66</sup> «Брал» (можно было бы и «крал»), есть перевод греческого ἐβάσταζεν, которое может значить и «носил», и «крал». Последний перевод получает в наше время все большее и большее распространение.

<sup>67</sup> Златоуст, Беседа 67.

<sup>68</sup> В разночтениях ἰάσωμαι, представленном во многих рукописях Ин. (ср. еще Мф. XIII. 15, Деян. XXVIII. 27), сослагательное наклонение оправдывало бы перевод «чтобы Я исцелил их». Но будущее время имеет за себя перевес рукописных данных.

<sup>69</sup> Вопрос о принадлежности гл. XXI к Ин. будет предметом нашего внимания в дальнейшем.

<sup>70</sup> По толкованию, которого придерживаются и теперь еще большинство толкователей, ὁ λελουμένος (омытие) относят к таинству крещения. Для омовения ног в нашем отрывке употребляется другой глагол: ῥίπτω.

<sup>71</sup> Ст. 15 дошел до нас во многих вариантах. Критики текста обычно дают предпочтение будущему времени: τηρήσετε, представленному в кодексах В и L. Они обращают внимание на преобладание будущего времени в ближайшем контексте (ср. ст. 12, 14, 18, 20 и др.).

<sup>72</sup> В прежнем русском переводе стоит «ходатай», по-гречески παράκλητος. Перевод выиграл бы в точности, если бы в обоих случаях стояло одно и то же слово. Транслитерация греческого παράκλητος - «параклит» - была бы, может быть, наилучшим выходом.

<sup>73</sup> Ср. нашу: La Pentecote Johannique. Valence-sur-Rhon, 1939, p. 46.

<sup>74</sup> Ср.: Dodd, op.cit.

<sup>75</sup> Это понимание первой части беседы как беседы в закрытом помещении, а второй - как беседы под открытым небом в настоящее время имеет мало защитников в науке и тем не менее, может быть, правильно воспроизводит обстановку беседы.

<sup>76</sup> Ср. Hoskyns, op. cit.

<sup>77</sup> Ср. Bernard, op. cit.

<sup>78</sup> Ср. Hoskyns, op. cit.

<sup>79</sup> Римско-католическое filioque («и от Сына») неприемлемо для православного сознания, поскольку оно утверждает в лице Сына второе начало в Божестве.

<sup>80</sup> В славянском и в прежних русских переводах стоит «не о всем мире». Эта форма, не оправданная никакими рукописными данными, должна быть исключена как недоразумение. Богу и Христу мир противостоит как некое единство.

<sup>81</sup> Сознательно открытым остается вопрос об иссопе. Его употребление входило в Пасхальный ритуал. Но положить губку на травянистое растение было неудобно, и потому еще в XVII веке возникло предположение, что ὑσσώπω περιθέντες получилось (путем удвоения буквы ωπ) из ὑσσώω περιθέντες, «наткнуть на копье». Предположение это получило и слабое рукописное подтверждение.

<sup>82</sup> Мнение Hoskyns'a, что παρέδωκεν το πνεῦμα («предал дух») относится к божественному лицу Святого Дух, представляется в контексте Ин. совершенно невероятным.

<sup>83</sup> На полях добавлено: Подчинение темы о Петре в связи с Возлюбленным.

<sup>84</sup> Ср. Archim. Cassien (Bisobrasoff). La Pentecote Johannique (Jo. XX. 19-23). Valence-sur-Rhone. 1939.

<sup>85</sup> Ср. мою статью John XXI (John XXI // New Testament Studies, vol. 3, n. 2, *i9i>"i*), а также: *Mgr Cassien. Saint Pierre dans le Nouveau Testament* в «Istina» и «Смерть Пастыря» в «Православной Мысли». (*Епископ Кассиан. Смерть Пастыря* [К пониманию Ин. XXI, 18-19] // Православная мысль. Париж, 1957, вып. XI, с. 85-99.)

<sup>86</sup> Ср.: *Archimandrite Cassien. La Pentecote Johannique*, p. 180 et passim.

<sup>87</sup> По Б, С, А: πρωίας δε ήδη γινομένης, «когда утро наступило».

<sup>88</sup> Комментарий на книгу пр. Иезекииля, гл. XLVIII (PL 25 col. 474).

<sup>89</sup> Е рукописи добавлено: Мы видим, что опыт Павла <...> и столько других до нашего времени эту возможность утверждать.

<sup>90</sup>β рукописи добавлено: даже на удивление.

<sup>91</sup> См. *Archim. Cassien. La Pentecote Johannique*, p. 156-157.

<sup>92</sup> См. *Archim. Cassien. La Pentecote Johannique*, p. 163.

<sup>93</sup> В рукописи над строкой добавлено: преимущество <нрзб.> в смысле другого.

<sup>94</sup> Речь архимандрита Кассиана (ныне епископа Катанского и ректора Института) перед защитой диссертации на ту же тему, представленной на соискание степени доктора церковных наук (произнесена 16/29 июня 1947 г. на публичном заседании Совета Православного Богословского института).

<sup>95</sup> В дальнейшем Евангелие от Иоанна будет обозначаться Ин.

<sup>96</sup> De consensu Evangelistarum libri quatuor. Migne P. L., t. 34. В особенности: II, 18 (col. 1097), IV (col. 1223 sq.).

<sup>97</sup> *Bultmann Rudolf*, Das Evangelium des Johannes. JCrit.-Exegei. Kommentar iiber das Neue Testament, begrundet von H. A. W. Meyer. 2 Abt. 10 Aufl. Gottingen, 1941

<sup>98</sup> *Bumey C. F.* The Aramaic Origin of the Fourth Gospel. 1922

<sup>99</sup> В ст. 29 текст русского синодального перевода исправлен по греческому тексту критических изданий

<sup>100</sup> *Lohmeyer Ernst*. Ober Aufbau und Gliederung des vierten Evangeliums. Zeitschrift ffir die Neutestamentliche Wissenschaft. B. 26. 1928. S. 11-36.

<sup>101</sup> Ср.: *Lock W.* The Gospel according to St. John. A New Commentary on Holy Scripture, edited by Charles Gore. Part III. The new Testament. London, 1929. P. 241a.

<sup>102</sup> *Streeter B. H.* The Four Gospels. A study of origins treating of the manuscript tradition, sources,

authorship and dates. London, 1927. P. 381 сл.

<sup>103</sup> *Schlalter Adolf*. Der Evangelist Johannes, wie er spricht, denkt und glaubt. Stuttgart, 1930.

- <sup>104</sup> *Temple William*. Readings in St. John's Gospel (First and second series). London, 1945. P. 105
- <sup>105</sup> In Joannis Evangelium tractatus 112,5 (Migne P. L., t. 35, Malchus interpretatur regnaturus).
- <sup>106</sup> *Hugel F. von*. John, Gospel of St. Encyclopaedia Britannica, 14 edit. XIII. London, 1929. P. 95 сл.
- <sup>107</sup> Ук. соч., с. 60 сл.
- <sup>108</sup> См., например: *Dibelius Martin*. Johannesbriefe, § 2b. Religion in Geschichte und Gegenwart. 2 Aufl. III Band. Tübingen, 1929. Col. 347 сл
- <sup>109</sup> Другой возможный перевод: «Был Свет истинный, приходящий в мир: Он просвещает каждого человека».
- <sup>110</sup> В позднейших рукописях: «Сын Ионы». -То же в Ин. XXI, 15, 16, 17.
- <sup>111</sup> Петрос - по-гречески: камень. Ср. Мф. XVI, 18.
- <sup>112</sup> Или «Дух, где хочет, дышит». Одно и то же греческое слово значит «дух» и «ветер»
- <sup>113</sup> Стихи 3 - 4 отсутствуют во многих древних рукописях Ин.
- <sup>114</sup> Орывок VII, 53 - VIII, 11 отсутствует почти до всех древнейших рукописях Нового Завета и был неизвестен древнейшим толкователям Ин.
- <sup>115</sup> Некоторые древние рукописи оправдывали бы перевод: «не устоял».
- <sup>116</sup> Многие древние рукописи требовали бы перевода: «То, что Отец Мой дал Мне в дар, больше всего...»
- <sup>117</sup> Буквально: «Защитника», «Ходатая» (ср. I Ин. II, 1)
- <sup>118</sup> Мелкая римская военная единица.
- <sup>119</sup> К буквальному переводу стихов 5, 6 и 8, ср. перевод VIII, 24, 28, 58 и XIII, 19
- <sup>120</sup> Латинское название римского офицерского чина. В буквальном переводе с греческого: «тысяченачальник».
- <sup>121</sup> Или: «наложив на иссоп».