

(*Рабба Бытие* 42:3; приписывается *рабби Самулу бен Нахману* [ок. 260 н. э.]). Только грядущий век, мессианская эра, увидит совершенную радость. Итак, упоминание Иисуса о совершенной радости равно именованию себя Мессией (о заповеди Иисуса любить друг друга в Ин. 15, 12-17 [ср. 15, 9-10], см. комментарий к Ин. 13, 34-35 выше.)

В свете слов Иисуса о том, что наивысшее проявление любви — отдать жизнь за своих друзей (Ин. 15, 13), возникает вопрос: «Кто друзья Иисуса?» Иисус отвечает: «Вы друзья Мои, если исполняете то, что Я заповедую вам». В ВЗ только Авраам (2 Пар. 20, 7; Ис. 41, 8) и, косвенно, Моисей (Исх. 33, 11) были «друзьями Бога». Другие иудейские писания применяют это определение к Аврааму (*Jub.* 19:9; CD-A III, 2; *Апос. Аб.* 9:6; 10:5; ср. Иак. 2, 23) и Моисею (Филон Александрийский, *Heir* 21; *Sacrifices* 130; *Cherubim* 49; *Moses* 1.156), а также другим личностям ВЗ, включая Исаака, Иакова и Левия (*Jub.* 30:20; CD-A III, 3-4), или даже к израильтянам (напр., *Jub.* 30:21), святым душам (Прем. 7, 27), и изучающим Тору (*m. 'Abot* 6:1). Здесь Иисус распространяет ту же привилегию дружбы на всех верующих, на основании соблюдения ими его заповедей.

Положение учеников как «друзей» Иисуса — это не пустая привилегия, оно несет в себе и серьезную обязанность: «Не вы Меня избрали, а Я вас избрал» (Ин. 15, 16). Избрание крайне редко упоминается в связи с «друзьями Бога» в ВЗ. Только однажды об Аврааме (Неем. 9, 7) и Моисее (Пс. 105, 23) сказано, что они были избраны Богом. Понятие избрания в ВЗ прежде всего соотносится с царем и Израилем, Божьим «избранным народом». Здесь Иисус нарушает современный ему обычай, потому что в Палестине первого века принято было ученикам присоединяться к избранному ими учителю, а не наоборот (*m. 'Abot* 1:6). Слово «поставил» (*tithēmi*) в Ин. 15, 16 — вероятно, семитизм, такое же или подобное слово используется в ВЗ, когда говорится о том, что Бог сделает Авраама отцом множества народов (Быт. 17, 5; ср. Рим. 4, 17), о посвящении левитов (Чис. 8, 10) и о поручении, данном Моисеем Иисусу Навину (Чис. 27, 18).

Дух и свидетельство учеников миру (Ин. 15, 18 — 16, 33)

В следующем и последнем разделе Прощальной проповеди речь идет о враждебности мира по отношению к Иисусу и его последователям и о будущем служении Святого Духа. Второму условному предложению в Ин. 15, 20: «если Мое слово соблюдали, будут соблюдать и ваше» — соответствуют несколько подобных текстов ВЗ, где отношение народа к словам пророка связывается с их отношением к самому Богу (напр., 1 Цар. 8, 7; Иез. 3, 7). Объяснение Иисуса в Ин. 15, 21 — «Но все то сделают вам за имя Мое» — отражает терминологию ВЗ, касающуюся Бога и его великого имени (ср. 1 Цар. 12, 22; 2 Пар. 6, 32; Иер. 14, 21; см. Brown 1966—1970: 687), хотя в данном случае это выражение по сути синонимично слову «меня» (Carson 1991: 526; Moloney 1998: 433).

— Ин. 15, 25 —

А. Новозаветный контекст. Неприятие Иисуса иудеями — исполнение Писания

Рассказав ученикам о различных последствиях своего грядущего ухода, включая излитие Духа Святого (Ин. 14, 16-18.25-26) и их потребность пребывать в тесном

Ин. 15, 25

... ἀλλ' ἵνα πληρωθῆ ὁ λόγος ὁ ἐν τῷ νόμῳ αὐτῶν γεγραμμένος ὅτι Ἐμίσησάν με ὄρωραίν.

Но да сбудется слово, написанное в законе их: возненавидели Меня напрасно.

MT Пс. 69, 5

רבו משׁערוֹת ראשי שְׁנְאֵי חֲנָם עֲצֹמוֹ מִצְמִיתִי
אֵיבֵי שְׂקָר אֲשֶׁר לֹא־גִלְתִּי אֶזְ אֲשִׁיב

MT Пс. 35, 19

קְרוֹב יְהוָה לְנִשְׁבְּרֵי־לֵב וְאֶת־דַּכְּאֵי־רוּחַ יוֹשִׁיעַ

LXX Пс. 68, 5

... ἐπληθύνθησαν ὑπὲρ τὰς τρίχας τῆς κεφαλῆς μου οἱ μισοῦντές με ὄρωραίν ἐκραταιώθησαν οἱ ἐχθροί μου οἱ ἐκδιώκοντές με ἀδίκως ἃ οὐχ ἦρπασα τότε ἀπετίγγυον.

LXX Пс. 34, 19

... μὴ ἐπιχαρείησάν μοι οἱ ἐχθροί μου ἀδίκως οἱ μισοῦντές με ὄρωραίν καὶ διανεύοντες ὀφθαλμοῖς.

СП Пс. 68, 5

Ненавидящих меня без вины больше, нежели волос на голове моей; враги мои, преследующие меня несправедливо, усилились; чего я не отнимал, то должен отдать.

Пс. 34, 19

... чтобы не торжествовали надо мною враждующие против меня неправедно, и не перемигивались глазами ненавидящие меня безвинно.

(Barrett 1978: 482), в соответствии с чем «закон» означает в широком смысле Писание (Ridderbos 1997: 525).

Цитата: «возненавидели Меня напрасно» — здесь взята из Пс. 34, 19 или 68, 5, отражая Давидову типологию (Carson 1991: 527; отметим, что мотив безосновательной ненависти звучит также в Пс. 108, 3; 118, 161, хотя и выражен другими словами). Вероятнее всего, источником данной цитаты послужил второй отрывок, поскольку Пс. 68 был широко известен как мессианский текст (так в Ridderbos 1997: 525–26; Barrett 1978: 482; Carson 1991: 527; Beasley-Murray 1999: 276; Menken 1996a: 144–45; *contra* Молоуни [Moloney 1998: 434], который утверждает, что «большинство» отдает предпочтение Пс. 34), и евангелист ранее цитировал Пс. 68, 10 в Ин. 2, 17 (см. тж. Пс. 118, 161; среди внебиблейских параллельных текстов — *Pss. Sol.* 7:1; *b. Yoma* 9b, цит. в Köstenberger 2002b: 147; ср. Barrett 1978: 482; Brown 1966–1970: 689). Кроме того, ненависть и гонения сопоставляются в Пс. 68, 5a-b LXX (Menken 1996a: 144).

Б. Ветхозаветный контекст Пс. 68, 5; 34, 19

Пс. 68, 10a цитируется в Ин. 2, 17, а Ин. 19, 28, возможно, содержит аллюзию на Пс. 68, 22 (см. рассмотрения выше и ниже). В этом псалме Давида представлен

образ страдающего праведника, ревнующего по Богу и гонимого врагами Бога из-за своего рвения. Упоминание о «ненавидящих меня без вины» в Пс. 68, 5 находится в начале молитвы псалмопевца об избавлении от тяжкого бедствия перед лицом множества врагов, которые активно стремятся добиться его падения. В том же стихе псалмопевец объясняет подробнее: «Враги мои, преследующие меня несправедливо, усилились». Это указывает как на силу врагов псалмопевца, так и на несправедливость их обвинений в его адрес. Помимо этого подробностей дано мало, что позволяет читателям нарисовать конкретные детали ситуации, исходя из собственного воображения (Tate 1990: 196).

Подобная же ситуация и в Пс. 34, также псалме Давида и молитве об избавлении от противников, которые преследуют страдающего праведника «без вины» (Пс. 34, 7.19). Здесь также подчеркнуты ложные обвинения «свидетелей неправедных» (Пс. 34, 11.21) и лживость их слов (Пс. 34, 20). Страдающий праведник назван «рабом» Божьим (Пс. 34, 27). Невзирая на превосходство противников, псалмопевец ожидает победы, которая произойдет, когда за него вступится Бог (уверенность в этом видна в разных местах псалма, особ. Пс. 34, 19-28; см. Craigie 1983: 286). Кроме этих двух отрывков, прямо говорящих о том, что псалмопевца «возненавидели напрасно», в Псалмах есть много мест, где псалмопевец показан как объект ненависти тех, кто ненавидит Бога, в особенности в псалмах, автором которых считается Давид (напр., Пс. 9, 14; 17, 18-19; 24, 19; 37, 20; 40, 8; 85, 17; см. тж. 43, 8.11; 117, 7; см. тж. Плач. 3, 52).

В. Пс. 68, 5; 34, 19 в иудаизме

Формулировка *Pss. Sol. 7:1* (написанного в Иерусалиме в конце I века н. э.), «ненавидевшие нас напрасно» (*hoi emisēsan hēmas dōrean*), предполагает в качестве текста-предшественника Пс. 68, 5 или Пс. 34, 19 (см. Menken 1996a: 142). Эта фраза использована как часть зачина молитвы: «Не оставляй нас, Боже, чтобы ненавидящие нас напрасно не напали на нас». Автор просит Бога наказывать свой народ по его усмотрению, но не предавать в руки язычников (7:3). Итак, в литературе эпохи Второго Храма есть прецедент для применения Иисусом Пс. 68, 5 или 34, 19 к самому себе.

Г. Текстологические вопросы

По поводу вводной формулы: фраза *all' hina* использована в этом Евангелии несколько раз (Ин. 1, 8; 9, 3; 11, 52; 13, 18; 14, 31); *hina plērōthē ho logos* также свойственна стилю Иоанна (Ин. 12, 38; 18, 9.32), как и упоминание об «их законе» (Ин. 8, 17; 10, 34). Цитата Иоанна точно передает и МТ, и LXX, хотя форма глагола с субстантивного причастия «ненавидящие» (*hoi misountes*) в LXX изменена Иоанном на определенную глагольную форму «возненавидели» (*emisēsan*). Ввиду того, что для перевода наречия использовано *dōrean*, а не один из существовавших альтернативных вариантов, цитата, вероятнее всего, взята из LXX (Menken 1996a: 142–43).

Д. Использование Пс. 68, 5 или Пс. 34, 19 в Ин. 15, 25

В Ин. 15, 25, употребление Иисусом взятой из Пс. 68, 5 либо Пс. 34, 19 фразы «возненавидели Меня напрасно» перед лицом грядущей крестной смерти

напоминает об образе страдающего праведника в этих псалмах (а также Пс. 21 и других псалмах ВЗ), что, вероятно, включает и разнообразные логические выводы из контекста исходного отрывка. Среди них (1) многочисленность врагов страдальца; (2) могущественная сила этих врагов; (3) ложные обвинения, возводимые врагами; (4) молитвенное упование страдающего праведника на Бога. В последнем наставлении своим ученикам Иисус указывает, что противление ему — беспричинно, то есть, не основано на доводах разума или соображениях законности, но проистекает из неправедных мотивов гонителей. Повествование Иоанна о служении Иисуса иудеям в Ин. 1, 19 — 12, 50 (включая противление, с которым он сталкивался) и описание страстей в главах 18 — 19 достаточно подробно показывают бесосновательную вражду, которая подталкивала тех, кто обвинял Иисуса и настаивал на его распятии.

Е. Богословское значение

Как и в Ин. 2, 17, использование Иисусом и евангелистом псалма из ВЗ, описывающего переживание страдающего праведника — это обращение к типологическому образу того, кто ревнует по Богу и делу Божьему, но из-за этого претерпевает гонения от врагов Бога. В случае Иисуса имеет место одновременно и исполнение типологии, и перенос символизма ВЗ на более высокий духовный уровень. Если в ВЗ псалмопевец ожидал избавления от врагов и спасения от их гнева, то гневу Божьему позволено было пасть на Иисуса ради спасения человечества. Вместо того, чтобы бежать от ненависти, Иисус принял на себя основной удар ненависти мира, чтобы избавить тех, кто взирает на него с верой (ср. Ин. 3, 14; см. Craigie 1983: 288—89). Иисус находит прецедент для этого во враждебности и противлении, с которыми сталкивался Давид, и которые, при пристальном рассмотрении, выглядят не как «странные несчастья», но как «часть судьбы, предназначенной Давиду» (Kidner 1973: 144).

По поводу упоминаний о *parakletos* и «Духе истины» в Ин. 15, 26, см. выше комментарий к Ин. 14, 26. Призыв к последователям Иисуса в Ин. 15, 26-27 — служить свидетелями вместе с Духом Святым — созвучен книгам ВЗ (особ. Исаии), где народ Божий в последние дни назван «свидетелем» прочим народам (напр., Ис. 43, 10-12; 44, 8).

Выражение «наступает время» в Ин. 16, 2 напоминает о пророческих или апокалиптических высказываниях, таких как «придут дни» (напр., Ис. 39, 6; Иер. 7, 32; 9, 25; 16, 14; 31, 31.38; Зах. 14, 1; 2 Езд. 5, 1; 13, 29). Утверждение «всякий, убивающий вас, будет думать, что он тем служит Богу» в Ин. 16, 2 (ср. Ис. 66, 5), вероятнее всего, имеет в виду гонения со стороны иудеев, а не римлян (Brown 1966—1970: 691; Bultmann 1971: 556; *contra* Moloney 1998: 435). Некоторые раввинистические авторитеты утверждали, что уничтожение еретиков есть акт поклонения Богу (*Num. Rab.* 21:3; ср. Чис. 25, 13; см. Carson 1991: 531). Однако такие суждения редко достигали уровня государственной политики. Преследование христиан по большому счету было явлением спонтанным, причем со стороны более умудренных опытом деятелей звучали призывы к сдержанности (напр., Деян. 5, 33-40; ср. *m. Sanh.* 9:6).

Упоминание Иисуса в Ин. 16, 7 о том, что будет послан *parakletos*, восходит к звучащим в пророческих писаниях ВЗ ожиданиям того, что будет излит Святой Дух и наступит век царства (напр., Ис. 11, 1-10; 32, 14-18; 42, 1-4; 44, 1-5; Иер. 31, 31-34; Иез. 11, 17-20; 36, 24-27; 37, 1-14; Иоил. 2, 28-32; ср. Ин. 7, 37-39; 20, 22). Слова Иисуса в Ин. 16, 8-11 о действии Духа, который обличит мир о грехе и о правде и о суде, вероятнее всего относятся к греху мира сего (который выразился полнее

всего во враждебности мира по отношению к Иисусу [Ин. 15, 18-25]), к праведности Иисуса как основе суда над миром (или, что менее вероятно, имеется в виду отсутствие праведности в мире, согласно таким отрывкам, как Ис. 64, 6 [так в Carson 1979]), и к проистекающему из этого суду над самим миром (ср. Ин. 16, 33; см. Köstenberger 2004: 471–73).

Обещание Иисуса в Ин. 16, 13 о том, что Дух «наставит на всякую истину», влечет за собой допуск в сферу откровения Божьей природы и его путей. В одном очень важном смысле, именно Иисус, эсхатологическое Слово, полностью явил Отца (Ин. 1, 18). Однако в другом смысле, для реализации в истории замысла спасения необходимо, чтобы именно Дух наставил его учеников на всякую истину. О таком божественном водительстве мечтал еще псалмопевец (Пс. 24, 4-5; 42, 3; 85, 11; 142, 10). Пророк Исаия вспоминает о том, как Бог Духом Святым вел народ свой Израиля в пустыне (Ис. 63, 14) и предсказывает грядущее возобновление водительства Божия (Ис. 43, 19). В литературе эпохи Второго Храма терминология «водительства» применяется в отношении образа божественной Мудрости (Прем. 9, 11; 10, 10.17; см. тж. 1QS IV, 2; Филон Александрийский, *Moses* 2.265; *Giants* 54–55).

Упоминание Иисуса о том, что Дух наставит учеников на всякую истину, и что он не от себя говорить будет, но будет говорить, что услышит, и возвестит последователям Христовым будущее (Ин. 16, 13), может также содержать отголосок терминологии ВЗ. Глагол *anangellō* («возвещать»), употребленный в Ин. 16, 14-15 дважды, встречается более сорока раз в Книге пророка Исаии (см. Brown 1966–1970: 708, цитируя F. W. Young 1955: 224–26), где возвещение грядущего — исключительная прерогатива Яхве (Ис. 48, 14). Близкое сходство с данным отрывком наблюдается и в Ис. 44, 7, где Яхве бросает вызов кому угодно, предлагая возвестить будущее (ср. Ис. 42, 9; 46, 10). Еще один поразительный пример сходства содержится в Ис. 41, 21-29 (особ. ст. 22-23; см. тж. 45, 19). Объектом откровения, «тем, что произойдет» после излияния Духа, не могут быть страсти; вероятнее всего, речь идет о событиях после Пятидесятницы. Акцент может быть не столько на пророчестве-предсказании (Schlatter 1948: 314), сколько на том, чтобы помочь сообществу верующих понять свое нынешнее положение в свете уже состоявшегося к тому времени откровения Бога Иисусом. Из этого следует и «более полное проникновение в контекст откровения», и «применение того откровения к поведению общины в мире» (Schnackenburg 1990: 3:135).

«Вскоре» (употреблено семикратно в Ис. 16, 16-19) восходит к предшествующим упоминаниям этого слова (в прощальной проповеди: см. Ин. 13, 33; см. тж. Ин. 7, 33; 12, 35; 14, 19). Подобной терминологией пользовались пророки ВЗ, возвещая как Божий суд (Ис. 10, 25; Иер. 51, 33; Ос. 1, 4; Агг. 2, 6), так и его спасение (Ис. 29, 17). Повторяющееся выражение «и опять вскоре» напоминает об Ис. 26, 20 (см. тж. обращение к Ис. 26, 17 в Ин. 16, 21, рассмотренное в комментарии ниже). В данном контексте имеется в виду: в первом случае («вскоре» последователи Христовы не увидят его) — краткий промежуток между распятием и воскресением Иисуса, а во втором случае («вскоре» ученики увидят Иисуса снова) — о явлениях воскресшего Христа (как отмечено в Carson 1991: 543; ср. Morris 1995: 623; Burge 2000: 440).

Объясняя употребление «вскоре», Иисус предсказывает, что его последователи восплачут и возрыдают, но скорбь их обратится в радость. (Ин. 16, 20). В ВЗ, Израиль знал, что именно Бог может «изменить печаль их на радость» и дать им утешение и радость после скорби (Иер. 31, 13; ср. Ис. 61, 1-3; 2 Езд. 2, 27; подобные слова о плаче

содержатся в Иер. 22, 10). Иудейский праздник Пурим отмечает дни «в которые иудеи сделались покойны от врагов своих, и... превратилась у них печаль в радость, и сетование — в день праздничный» (Есф. 9, 22).

В данном отрывке Иисус описывает такую перемену душевных переживаний на примере деторождения (Ис. 16, 21). Страдания, предшествующие рождению, велики; но как только ребенок родился, вся скорбь забывается от радости, что родился младенец. В пророческой литературе ВЗ образ роженицы весьма распространен (см. Ис. 13, 8; 21, 3; 26, 16–21 [где сочетается образ роженицы, слово «вскоре» [СП «на мгновение»]; 42, 14; 66, 7–13; Иер. 4, 31; 6, 24; 13, 21; 22, 23; 30, 6; 49, 22–24; 50, 43; Мих. 4, 9–10; ср. 2 Езд. 16, 38) и часто связывается с грядущим спасением через Мессию в последние дни. День Господень неоднократно описан как «время тяжкое» (Дан. 12, 1; Соф. 1, 14–15). В иудаизме эпохи Второго Храма возникла фраза «муки рождения Мессии», обозначающая период бедствий, предшествующий окончательному завершению (напр., 1QH^a XI, 8–12; ср. Откр. 12, 2–5; см. Brownlee 1956–1957, особ. 29). Этой терминологией пользуется и Иисус в учении о последнем времени, где он говорит о «начале болезней» и времени «великой скорби» (Мф. 24, 8.21.29 и парал.).

Фраза «родился человек [*anthrōpos*] в мир» (Ин. 16, 21) в некоторой мере избыточна, поскольку в раввинистической терминологии «родившийся в мир» и означает человека. Фраза «вы возрадуетесь [букв., «возрадуется сердце ваше»]» (Ин. 16, 22) повторяет слова Ис. 66, 14, где Господь говорит об утешении для Иерусалима (ср. Ис. 60, 5; в более общем смысле, Пс. 32, 21; см. Menken 1996a: 14–15; Carson 1991: 545). Сопоставление «притчей» и «прямого изъяснения» включает употребление слова *paroiimia* (перевод евр. *māsāl* в LXX). В библейской и внебиблейской литературе это слово описывает широкий спектр метафорического и аллегорического дискурса (напр., Сир. 39, 3; 47, 17; см. выше комментарий к Ин. 10, 6).

Характеристика Иисуса в Ин. 16, 28 как исшедшего от Отца и возвращающегося к нему (ср. Ин. 8, 14; 13, 3), подводит итог всему служению Иисуса — от того, как он был послан Отцом (Ин. 3, 16) до воплощения (Ин. 1, 10–11.14) и его ухода из мира (Ин. 14, 19) и возвращения к Отцу (основная тема глав 14 – 17) — развивает пророческое изображение посланного и возвращающегося Слова Божия в Ис. 55, 10–11 (см. выше комментарий к Ин. 1, 1; Brown 1966–1970: 735–36). Отсутствие нужды в вопросах (Ин. 16, 30) следует воспринимать в свете иудейского представления о том, что способность предвосхищать вопросы есть признак божественности (напр., Мф. 6, 8; ср. Иосиф Флавий, *Ant.* 6.230; тж. Ин. 2, 23–25; см. Carson 1991: 548).

В Ин. 16, 32 Иисус пророчески говорит о «наступающем часе», когда его ученики «рассеются» — вероятная аллюзия на Зах. 13, 7 (цит. в Мф. 26, 31 парал.; ср. Мф. 26, 56б; тж. 3 Цар. 22, 17; см. Ridderbos 1997: 545). Тема овец без пастыря и рассеяния Божьего стада звучит и в других текстах ВЗ (напр., Ис. 53, 6; Иер. 23, 1; 50, 17; Иез. 34, 6.12.21; ср. Ин. 10, 12; 11, 52). Однако в данном случае речь идет не о том, что ученики останутся без пастыря, но о том, что Иисуса оставят его овцы. Как и в 3 Цар. 22, 17, рассеяние связано с тем, что они направятся «каждый в свой дом (СП: в свою сторону)» (*eis ta idia* [ср. Ин. 19, 27; Есф. 5, 10; 6, 12; 3 Мак. 6, 27; см. Schnackenburg 1990: 3:165]). Вероятно, речь идет о местах временного проживания учеников в Иерусалиме, а не их домах в Галилее.

Прощальная проповедь как таковая заканчивается на триумфальной ноте: Иисус, перед лицом очевидного поражения, предвидит победу: «Мужайтесь: Я победил мир» (Ин. 16, 33). Это — единственный случай употребления глагола *nikaō*

(«побеждать, торжествовать») в Евангелии от Иоанна. Это слово неоднократно употребляется в Первом послании Иоанна (1 Ин. 2, 13.14; 4, 4; 5, 4 [тж. содержит однокоренной глагол *nikē*, «победа»] и 5, 5) и более дюжины раз – в книге Откровения (особ. в посланиях семи церквям в Откр. 2–3) (см. Schlatter 1948: 317). Этот глагол редко употребляется в греческой версии канонического ВЗ, например, в Пс. 50, 6 LXX, где Бог показан как победитель; в апокрифической и псевдоэпиграфической литературе он употребляется чаще (напр., Прем. 4, 2; 16, 10; 18, 22; 1 Езд. 3, 12).

Прощальная молитва Иисуса в Ин. 17 завершает Прощальную проповедь у Иоанна. Молитва достигает кульминации в изображении Иисуса как послушного, верного Сына своего Отца, который завершил свое служение и готовится вернуться к тому, кто его послал (ср. Ис. 55, 10–11; см. Ridderbos 1997: 547). Различные элементы молитв содержатся как в иудейских, так и в эллинистических прощальных речах (напр., Быт. 49; Втор. 32; *Jub.* 22:7–23). Прощальные речи нередко заканчивались молитвой (*Jub.* 22:28–30; Сир. 51, 1–12.29; ср. *Jub.* 1:19–21; *4 Ezra* 8:19b–36); некоторые завешания завершаются краткой молитвой благодарения (*T. Job.* 43:4–17; *T. Isaac* 8:6–7; *T. Jac.* 8:6–9). Молитва изредка используется для связки частей апокалиптического пророчества (*4 Ezra* 8:20–36; *2 Bar.* 21; 34; 48:1–24). Для Ин. 17 свойственны несколько тематических связей с таргумами на Исх. 19 – 20 (Marzotto 1977). Хотя содержание этих молитв заметно отличается от Ин. 17, форма остается сходной (см. тж. таргумы на Втор. 32).

Иисус возвел очи свои на небо (Ин. 17, 1), что было обычным для положения молящегося (ср. Пс. 122, 1; Мк. 7, 34; Лк. 18, 13). Первая часть этой молитвы – ходайство Иисуса о самом себе (Ин. 17, 1–5). Вступительное прошение Иисуса – «Отче!... прославь Сына Твоего, да и Сын Твой прославит Тебя» (Ин. 17, 1), подразумевает утверждение Иисусом свое божественности, поскольку ВЗ утверждает, что Бог не даст своей славы другому (напр., Ис. 42, 8; 48, 11). То, что Бог дал Иисусу власть (Ин. 17, 2; ср. 5, 27), отмечает начало новой эры (ср. Ис. 9, 6–7; Дан. 7, 13–14; см. тж. Мф. 11, 27; 28, 18; ср. тж. Прем. 10, 2).

В отношении слов Иисуса в Ин. 17, 2–3, свойственное Евангелию от Иоанна ударе-ние на обладании вечной жизнью здесь и сейчас отличается от перспективы, которой придерживаются синоптические Евангелия, где, в соответствии с господствовавшей во времена Иисуса иудейской точкой зрения, вечная жизнь показана прежде всего как то, что будет доступно «в грядущем веке». Но в Евангелии от Иоанна различия между «грядущим веком» и «веком нынешним» стерты; с Иисусом, вечность уже вошла в нынешнее человеческое существование (Ladd 1993: 290–95). Это осознание укоренено в понимании того, что Бог есть сама жизнь, и что Иисус есть сын Божий (ср. Ин. 1, 4; 5, 26; 20, 31).

«Знание» Бога – это не просто функция когнитивного познания (поэтому в своем Первом послании Иоанн оспаривает ложное утверждение гностических учителей об общении с Богом); познавать – означает жить в общении с ним (Carson 1991: 556; Barrett 1978: 504). Это соответствует еврейскому употреблению термина «познать», которое включает в себя и наиболее интимную сферу человеческих отношений, физическую близость (напр., Быт. 4, 1 LXX). Хотя Бога можно в некоторой степени узнать через творение (Рим. 1, 18–25), в конечном счете, как говорится и в эллинистической иудейской литературе (Прем. 15, 3), познание Бога обусловлено спасением (Barrett 1978: 503). В свитках Мертвого моря «жизнь» или «жизнь вечная» и «вечное познание» рассматриваются как понятия весьма схожие (CD-A III, 20; 1QS II, 3; ср. 1QS IV, 22; XI, 3–4).

То, что Бог есть «единый истинный Бог», в высшей степени явно засвидетельствовано в *Шма*: «Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь один есть» (Втор. 6, 4; ср. Ин. 5, 44; 1 Фес. 1, 9; 1 Ин. 5, 20; дополнительные ссылки: см. Köstenberger 2004: 488, особ. прим. 24). Иисус, в свою очередь – единственный в своем роде, исключительный полномочный представитель этого единого истинного Бога; он – посланный Богом Мессия, помазанник, Христос. Подобно тому, как существует единственный истинный Бог, так един и путь к Отцу – Иисус Христос (Ин. 17, 3, составляет *inclusio* с Ин. 1, 17; еще одно *inclusio* составлено упоминаниями о «деле» Иисуса в единственном числе в Ин. 17, 4 и 4, 34; об упоминании Иисусом о себе самом в третьем лице, см. Jackson 1999, особ. 24–31).

«И ныне прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира» (Ин. 17, 5). Фраза «и ныне» встречается и в ВЗ в наставлениях Яхве Моисею (Исх. 19, 5) и в завершении молитвы Давида (2 Цар. 7, 25–26) в отношении результата, который должен последовать на основании определенных фактов (Beasley-Murray 1999: 292). Предсуществование приписывалось и мудрости в литературе эпохи Второго Храма (напр., Прем. 7, 25; 9, 10–11) на основании того, как она изображена в книге Притчей (особ. Притч. 8, 28.30). В Евангелии от Иоанна предсуществование приписано Иисусу через определение «Слово» (Ин. 1, 1.14); через титул «Сын Человеческий» (Ин. 3, 13; 6, 62); именование Иисуса «Я есмь» прежде бытия Авраама (Ин. 8, 58); и описание Иисуса как того, кто пришел от Отца и скоро вернется к нему (Ин. 16, 28).

Следующий раздел молитвы Иисуса состоит из его ходатайства за учеников (Ин. 17, 6–19), которое начинается с упоминания его собственного служения им (Ин. 17, 6–8). Когда Иисус говорит о том, что он открыл им «имя» Божье (Ин. 17, 6; ср. 17, 11–12), это включает в себя знание характера и сущностной природы Бога (ср. Исх. 3, 13–15; см. Carson 1991: 558). Имя Божие славно, и он желает открыть его (напр., Пс. 21, 23; Ис. 52, 6; Иез. 39, 7). Понятие того, что Иисус являет Отца во всей полноте своей личности, в делах и словах – одно из основных в Евангелии от Иоанна (напр., Ин. 1, 18; 8, 19.27; 10, 38; 12, 45; 14, 9–11). В ВЗ имя Божье помещено в центральном святилище (Втор. 12, 5.11), и знание имени его предполагает посвящение на всю жизнь (Пс. 9, 11). В Евангелии от Иоанна откровение имени Божьего Иисусом также следует принимать с послушанием, а Иисус показан как тот, кто заменяет собою и жертвенник, и храм, став тем «местом», где Бог полагает имя свое (см. тж. Ис. 62, 6; 65, 15–16). Описание Иисуса в Ин. 17, 7–8 напоминает об описании пророка, подобного Моисею, во Втор. 18, 18.

Далее следует собственно молитва Иисуса за учеников (Ин. 17, 9–19). Иисус просит об их сохранении (Ин. 17, 11–16) и освящении для служения в истине (Ин. 17, 17–19). Понятие, стоящее за обращением «Отче Святой» в Ин. 17, 11 восходит к Лев. 11, 44 (ср. Пс. 70, 22; 110, 9; Ис. 6, 3). Подобные обращения встречаются в иудейской литературе: «Святой Господь всякой святыни» (2 Мак. 14, 36); «Святой во святых» (3 Мак. 2, 2); «Свят ты, и величественно Имя твое» (*Shemoneh Esreh* 3). Святость названа атрибутом Бога и в книге Откровения (напр., Откр. 4, 8; 6, 10). Важно то, что когда Иисус называет Бога «святый», это не создает дистанции между ним и Богом.

Упоминание Иисуса о «сыне погибели» в Ин. 17, 12 (семитизм, ср. Мф. 23, 15; см. тж. 1QS IX, 16; X, 19; CD-A VI, 15; ср. XIII, 14) могло касаться характера Иуды (ср. Ис. 57, 4 LXX; *Jub.* 10:3) или его судьбы (Ис. 34, 5 LXX). В соответствии с

теодицеей Иоанна (ср. Ин. 12, 38-40), даже предательство Иуды рассматривается как случившееся, «чтобы исполнилось Писание». Это не снимает с Иуды ответственности за решение, принятое им по своей воле (см. Мк. 14, 21/Мф. 26, 24). Однако Бог во всевластии своем поправил коварный замысел Иуды, чтобы осуществить свои замыслы во благо (ср. Быт. 50, 20). Исходный отрывок, вероятно – Пс. 40, 10 (употреблен в отношении Иуды в Ин. 13, 18; см. соотв. комментарий). Другие места Писания, которые исполнились в Иуде – Пс. 68, 26; 108, 8 (цит. в Деян. 1, 20).

В Ин. 17, 18 Иисус предвосхищает поручение, которое он даст ученикам в Ин. 20, 21. Подобно тому, как Иисус «посвящен» и послан в мир (Morris 1995: 647–48n56), так и ученики его посвящены на то, чтобы быть посланными в мир. Взаимоотношения Иисуса с Отцом служат примером для отношений учеников с Иисусом как тем, кто их посылает (Köstenberger 1998b). Частичная параллель в ВЗ – наставления Моисею, который сам был посвящен Богом (Сир. 45, 4), о том, чтобы посвящать других, чтобы и они могли служить Богу как священники (Исх. 28, 41). Самопожертвование Иисуса ради других также напоминает о ветхозаветном понятии «посвящения» жертвенных животных (ср., напр., Втор. 15, 19; см. Michaels 1989: 297).

Молитва Иисуса не ограничивается им самим и его учениками; его видение выходит за рамки настоящего, достигая и тех, кто уверует благодаря их проповеди учеников (Ин. 17, 20-26; см. параллельное место в Втор. 29, 14-15). Забота Иисуса о единстве (Ин. 17, 21-23) и любви (Ин. 17, 26) среди его последователей напоминает об увещаниях к братолюбию и гармонии в иудейских завещаниях. Прощальное выражение заботы об этом приписывали Ною (*Jub.* 7:26), Ревекке (*Jub.* 35:20), Исааку (*Jub.* 36:4), Завулону (*T. Zeb.* 8:5–9:4), Иосифу (*T. Jos.* 17:2–3), и Дану (*T. Dan* 5:3). Члены Кумранской общины также рассматривали себя как *yahad* («союз») и глубоко осознавали собственную избранность (рассмотрение кумранских параллелей к понятию единства в Ин. 17: см. Brown 1966–1970: 777). Видение единого народа Божьего уже озвучивалось в Ин. 10, 16 («одно стадо и один Пастырь», аллюзия на Иез. 34, 23; 37, 24) и Ин. 11, 52 («рассеянных чад Божиих собрать воедино»). В данном случае единство верующих возникает благодаря тому, что они приняты в единство Божие (ср. Ин. 10, 38; 14, 10-11.20.23; 15, 4-5); верующие, будучи едины, смогут свидетельствовать об истинной природе Иисуса как Посланного Богом.

Фраза «да уверует/да познает мир, что Ты послал Меня» (Ин. 17, 21.23) напоминает такие тексты ВЗ, как Зах. 2, 9. Выражение «прежде основания мира» в Ин. 17, 24 (отголосок Ин. 17, 5) перекликается со многочисленными текстами иудейских писаний (напр., *Gen. Rab.* 1:10; 2:5; *Lev. Rab.* 25:3; *Num. Rab.* 12:6; *Deut. Rab.* 10:2; *As. Mos.* 1:13-14; дальнейшие ссылки на иудейскую литературу: см. Nauck 1965). Параллельное место, заставляющее задуматься, содержится в *Odes Sol.* 41:15, где сказано, что Мессия «был известен до основания мира, чтобы он смог дать жизнь людям навеки истиной имени своего».

Основанием для следующей просьбы Иисуса служит признание им Бога как «праведного Отца» (см. комментарий к Ин. 17, 11). Для ВЗ свойственно учение о том, что Бог праведен и справедлив (напр., Пс. 114, 5; 118, 137; Иер. 12, 1). Перед лицом предательства и страдания без вины, он утверждает праведность Бога, своего Отца.

Слова «и Я в них буду» в Ин. 17, 26 изобилуют оттенками завета (ср. Ин. 14, 20; 17, 23). После дарования закона на Синае, слава Божия, явленная на горе (Исх. 24, 16) обитала среди Израиля в скинии (Исх. 40, 34). При продвижении народа Божьего к обетованной земле Бог часто заверял их в том, что он присутствует среди них

(Исх. 29, 45-46; Втор. 7, 21; 23, 14). В прологе к Евангелию от Иоанна сказано, что Иисус пришел и обитал (буквально: «пришел поставить шатер, или скинию» [Ин. 1, 14]) среди своего народа, и земное присутствие Иисуса вот-вот преобразуется в его духовное присутствие в его последователях, в соответствии с представлениями о новом завете в ВЗ (см. комментарий к Ин. 17, 6). На этом завершается последнее наставление Иисуса ученикам до начала страстей Христовых.

Страсти Христовы (Ин. 18 – 19)

Обзор

Употребление ВЗ в Евангелии от Иоанна достигает кульминации в трех цитатах из ВЗ, связанных со смертью Иисуса в Ин. 19, 24.36.37. Два последних обращения к ВЗ в этом Евангелии, в Ин. 19, 36-37, завершают перечень «цитат исполнения» и становятся вершиной и завершением развития темы Пасхи в Евангелии от Иоанна. Аллюзии на ВЗ содержатся в Ин. 19, 18.28-29.31.38. «Итак, как ярко подчеркивают цитаты из Ветхого Завета, в смерти Иисуса сходятся воедино мотив исполнения Ветхого Завета и тема Пасхи» (Porter 1994: 401).

Предательство Иуды, арест Иисуса и иудейский суд над Христом (Ин. 18, 1-27)

Описание страстей Христовых у Иоанна начинается с ареста Иисуса (Ин. 18, 1-11) и продолжается допросом у первосвященника и отречением Петра (Ин. 18, 12-27). Затем следует описание римского суда над Иисусом у Пилата (Ин. 18, 28 – 19, 16а) и его распятия и погребения (Ин. 19, 16б-42).

Долина Кедрон (Ин. 18, 1) часто упоминается в LXX и межзаветной иудейской литературе (хотя в Евангелиях упомянута только у Иоанна; 2 Цар. 15, 23; 3 Цар. 2, 37; 15, 13; 4 Цар. 23, 4.6.12). Самоименование Иисуса в Ин. 18, 5, «Это Я», вероятно, содержит оттенок заявления о божественности (Ridderbos 1997: 576; см. выше комментарий к Ин. 8, 24). На это с большой вероятностью указывает падение солдат на землю в Ин. 18, 6 – обычная реакция на божественное откровение (см. Иез. 1, 28; 44, 4; Дан. 2, 46; 8, 18; 10, 9; Деян. 9, 4; 22, 7; 26, 14; Откр. 1, 17; 19, 10; 22, 8). Это падение солдат напоминает некоторые отрывки из Псалмов (см. Пс. 26, 2; 34, 4; ср. 55, 10; см. тж. произошедшее с Илией в 4 Цар. 1, 9-14). В иудейской литературе приведена похожая история о попытке схватить Симеона (*Рабба Быт.* 91:6). Такая реакция также подчеркивает мессианскую власть Иисуса, в соответствии с такими текстами, как Ис. 11, 4 (ср. 2 Езд. 13, 3-4).

Утверждение Иисуса в Ин. 18, 8-9 подводит итог Ин. 17, 12, который в свою очередь восходит к Ин. 6, 39; 10, 28 (Ridderbos 1997: 577). Иисус показан как добрый пастырь, который добровольно избирает смерть, чтобы спасти жизни своих овец (ср. Ин. 10, 11.15.17-18.28). Упоминание о «чаше» Иисуса – кульминация описания ареста (Ridderbos 1997: 578). «Чаша» – метафорическое обозначение смерти. В ВЗ это слово прежде всего относится к «чаше гнева» Божьего, которую придется пить грешникам (напр., Пс. 74, 9; Ис. 51, 17.22; Иер. 25, 15-17; Иез. 23, 31-34; Авв. 2, 16). Подобная терминология использована и в иудейских писаниях, и в НЗ (см. 1QpHab XI, 10-15; Откр. 14, 10; 16, 19; 18, 6). Возможно, эти образы перенесены на невинного праведника, который принимает на себя суд Божий через заместительное страдание (см. Delling 1957, особ. 110–15).