

ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ

БИБЛЕЙСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

ХРИСТОС КАК
ЗАВЕРШИТЕЛЬ АКТА
ТВОРЕНИЯ В ЕВАНГЕЛИИ
ОТ ИОАННА:
ОТ «НΡΞΑΤΟ Ο ΘΕΟΣ
ΠΟΙΝΣΑΙ» (БЫТ. 2, 3)
ДО «ΤΕΤΕΛΕΣΤΑΙ» (ИН. 19, 30)

Иеромонах Николай (Сахаров)

доктор богословия (PhD)

профессор кафедры библеистики Московской духовной академии

141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия

nikolai.sakharov@yahoo.co.uk

Для цитирования: *Николай (Сахаров), иером.* Христос как Завершитель акта творения в Евангелии от Иоанна: от «*ἡρξάτο ὁ Θεὸς ποιῆσαι*» (Быт. 2, 3) до «*τετέλεσται*» (Ин. 19, 30) // Библейские схолии. 2022. № 2 (3). С. 15–38. DOI: 10.31802/BSCN.2022.3.2.001

Аннотация

УДК 248.145 (276)

Целью настоящей работы ставится доказать, что одна из центральных тем Пролога — тема творения — не только упоминается в Евангелии, но является одной из центральных в повествовании. Изложив во вступительной части статьи распространённый среди современных исследователей тезис, согласно которому главная идея «Пролога» Евангелия от Иоанна — тема творения — не отражается в остальной части повествования, автор последовательно доказывает, что на самом деле она является центральной составляющей в богословском сознании Евангелиста, где «дело Христа» (см. Ин. 17, 5) есть завершение «Шестоднева» — акта творения мира Богом (см. Ин. 19, 30). Статья упоминает идеи современных авторов, где тема семи дней творения в книге Бытия находит отражение в евангельском тексте. Образ-символ «Садовник» (см. Ин. 20, 15) является ключом

к раскрытию замысла евангелиста, оперирующим многосложной системой образов-аллюзий, возводящих читателя к тематике творения из книги Бытия. В последующем разделе статьи цитируются идеи Святых Отцов (Иринея Лионский, Афанасий Александрийский, Иоанн Златоуст), которые также раскрывают намерение евангелиста представить Христа как Творца космоса. Богословским открытием в данной статье является ранее не отмеченный никем факт, что текст Септуагинты относительно «Шестоднева» представляет процесс творения в его не завершённой, а лишь начальной стадии (см. Быт. 2, 3: «...ὃν ἤρξατο ὁ θεὸς ποιῆσαι»), и в богословии Евангелиста Иоанна эстафета демиургии передаётся Христу, Логосу Воплощённому, как Его «дело» (см. Ин. 17, 5). В доказательство этого открытия автор представляет лексикологические заимствования Евангелиста из начальных глав книги Бытия, а именно термины «дела» (τὰ ἔργα), «свершать» (τελέω) или «творить» (ποιόω), в их дальнейшей разработке Евангелистом применительно к миссии Христа, логически последовательно подводя к скорректированному толкованию возгласа Христа τετέλεσται (Ин. 19, 30) как провозглашению момента завершения творения, начатого Богом в книге Бытия (1–2 главы). В заключение статьи доказывается, что венцом творения и объектом демиургической миссии Христа является не столько материальный мир, сколько человек-человечество, в его многоипостасном единстве, процесс творения которого завершается на Голгофе.

Ключевые слова: Евангелие от Иоанна, Книга Бытия, Пролог, тема творения, антропология, со-териллогия, лексикологический сравнительный анализ, шестоднев, система образов.

Christ as the One Who Completes the Act of Creation in the Gospel of John: From «ἤρξατο ὁ Θεὸς ποιῆσαι» (Gen. 2, 3) to «τετέλεσται» (Jn. 19, 30)

Hieromonk Nikolay Sakharov

Doctor of Theology

Professor at the Department of Biblical Studies at the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141300, Russia

nikolai.sakharov@yahoo.co.uk

For citation: Sakharov, Nikolay V., hieromonk. "Christ as the One Who Completes the Act of Creation in the Gospel of John: From 'ἤρξατο ὁ Θεὸς ποιῆσαι' (Gen. 2, 3) to 'τετέλεσται' (Jn. 19, 30)". *Biblical Scholia*, № 2 (3), 2022, pp. 15–38 (in Russian). DOI: 10.31802/BSCH.2022.3.2.001

Abstract. The purpose of this work is to prove that one of the central themes of the Prologue – the theme of creation – is not only mentioned in the Gospel, but is one of the central ones in the narrative. The author begins with the thesis, which is widespread among modern researchers, that the main idea of the Prologue of the Gospel of John – the theme of creation – is not reflected in the rest of the narrative. The author consistently proves that in fact the theme of creation is a central axis in the theological consciousness of the Evangelist, where «The work

of Christ» (John 17, 5) is the completion of the «Hexameron», i. e. of the act of the creation of the world by God (see John 19, 30). The article mentions some ideas of modern authors, where the theme of the six days of creation in the book of Genesis is reflected in the Gospel text. The image-symbol «The Gardener» (see John 20, 15) is the key that leads to discovery of John's intention: The Evangelist operates with a system of images that consistently point to the theme of creation from the Book of Genesis. The following section of the article cites some ideas of the Holy Fathers (Irenaeus of Lyons, Athanasius of Alexandria, John Chrysostom), who think that the evangelist's intention is to present Christ as the Creator of the cosmos. This article argues that the text of the Septuagint represents the process of creation as incomplete, as only the initial stage (see Genesis 2, 3: «... ὧν ἤρξατο ὁ θεὸς ποιῆσαι»). In John's theology the continuation of the Act of creation (the Hexameron) is passed on to Christ, who accomplishes this «work» of creation (see John 17, 5). In support of this discovery, the author presents some lexicological borrowings from the initial chapters of Genesis, namely the terms «works» (τὰ ἔργα), «accomplish» (τελέω) or «create» (ποιῶ): these are taken on by the Evangelist are reapplied to the mission Christ. It sheds some light on the final word of Christ «τετέλεσται» in John 19, 30. It is seen as the proclamation that the act of Genesis (1–2 chapters) is finally completed. In conclusion, the article proves that the crown of creation and the object of Christ's mission is not so much the material world but man-humanity, in its multi-hypostatic unity: the process of creation ends at Golgotha.

Keywords: Gospel of John, the Book of Genesis, the Prologue, the theme of creation, anthropology, soteriology, lexicological comparative analysis, the Hexameron, system of images.

Среди исследователей Евангелиста Иоанна бытует мнение, что Пролог является тематически, богословски и стилистически инородным телом по отношению к основному тексту Евангелия. Так Р. Браун (R. Brown) отмечает, что «богословские концепции и термины не имеют отзвука в остальном тексте Евангелия»¹. Почему понятие «Λόγος» более не упоминается в Евангелии, как и понятия «χάρις» или «πλήρωμα»? Понятие же «ἀλήθεια» и «ἐσκήνωσεν» (см. Ин. 1, 14) используются в дальнейшем, но совершенно в ином значении². Тема творения, столь центральная для Пролога, никогда больше не упоминается в Евангелии, как отмечает М. Томпсон (M. Thompson)³. Й. Зумштэйн (J. Zumstein) утверждает, что невозможно игнорировать богословскую пропасть между прологом и Евангелием: «программа» Пролога остаётся нереализованной, а ведущие идеи Евангелия — Sendungschristologie⁴, славной смерти Иисуса, — не находят отражения в Прологе⁵. Р. Бултман (R. Bultmann) признает, что «Пролог не является ни введением, ни предисловием в обычном смысле слова», поскольку «в нём нет указания на содержание или структуру того, что следует»⁶.

Целью настоящей работы ставится доказать, что одна из центральных тем Пролога — тема творения — не только упоминается в Евангелии, но является одной из центральных в повествовании. Более того, «дело Христа» (см. Ин. 17, 5) в Евангелии от Иоанна является смысловым продолжением и завершением акта Творения (см. Ин. 19, 30).

Тема творения, хотя и завуалированно, но, тем не менее, последовательно проводится в Евангелии, будучи выраженной в символических образах, метафорах и идеях⁷, которые являются главной составляющей методики повествования евангелиста. Трэди Воортман (T. Voortman) был одним из первых, кто прочитал Евангелие «с мыслью о творении, как основополагающей». Его вывод: «перспектива

1 Brown R. E. The Gospel According to John. Vol. 1. Garden City (N. Y.), 1966. P. 19.

2 Ibid.

3 См.: Thompson M. The God of the Gospel of John. Grand Rapids (Mich.), 2001. P. 136.

4 «Христология посланничества» (нем.) подразумевает, что «Бог послал Сына Своего в мир» (см.: Ин. 3, 17; 10, 36; 17, 18.21.23; ср. 1 Ин. 4, 9).

5 См.: Zumstein J. Der Prolog, Schwelle zum Vierten Evangelium // Der Johannesprolog / hrsg. G. Kruck. Darmstadt, 2009. S. 51–52; Beutler J. Der Johannes-Prolog – Ouverture des Johannesevangeliums // Der Johannesprolog / hrsg. G. Kruck. Darmstadt, 2009. S. 77–106.

6 Bultmann R. The Gospel of John: A Commentary. Louisville (Ky), 1971. P. 13.

7 См.: Rand J. A., du. The Creation Motif in The Fourth Gospel: Perspectives on Its Narratological Function within a Judaistic Background // Theology and Christology in the Fourth Gospel / ed. G. van Belle, J. G. van der Watt, P. J. Maritz. Leuven, 2005. P. 21–46.

творения — единственная перспектива, в свете которой можно толковать Евангелие»⁸. По замыслу евангелиста в тексте мы имеем дело с Самим Творцом, Кто творит только одним своим словом (см. Ин. 4, 50), превосходит естественные и физические законы (см. Ин. 2, 9). Энтони Мур (A. Moore) также утверждает, что «тема творения является структурным *Ursatz*⁹» Евангелия от Иоанна¹⁰, и утверждает, что Иоанн сознательно «использует Быт. 1, 1–2, 4 в качестве модели для первой части своего Евангелия (см. Ин. 1, 1–17.26), а Быт. 2, 4 и далее — для второй части (см. Ин. 18–21)». В частности, он утверждает, что

«последовательность семи дней творения (см. Быт. 1, 1–2, 4), может рассматриваться как основа “Книги (семи) знамений” (см. Ин. 2–12)¹¹, Первосвященнической молитвы (см. Ин. 17) и иметь связь с Ин. 21, 34»¹².

Откуда такие утверждения? Отправной точкой и ключом к пониманию евангелия является использование неожиданного образа ὁ κηπουρός («садовник») (см. Ин. 20, 15). Что это? — Обычная бытовая ситуация, являющаяся ничего не значащей случайной деталью, или ключ к эзотерическому содержанию, открывающий глубокий богословский смысл бездны богословия в Евангелии?

Действительно, существуют мнения, что Христос по воскресении из Гроба, где Он пребывал без одежд, для появления на людях воспользовался первой доступной одеждой — рабочей формой садовника, которая хранилась в саду¹³. Однако вряд ли такая прозаическая идея была в сознании евангелиста. Скорее он ожидает от читателя более глубокого

- 8 Voortman T. C. *Understanding the Fourth Gospel from the Perspective of the Creation Theme*. Johannesburg, 1998. P. 2, 7.
- 9 Букв. «основное предложение» (пер. с нем.).
- 10 Moore A. M. *Signs of Salvation: The Theme of Creation in John's Gospel*. Cambridge, 2013. P. 19.
- 11 «Книга знамений» — условное обозначение той части Евангелия от Иоанна, в которой повествуется о чудесах Христовых (гл. 2–12). Термин был впервые введён экзегетами школы «истории форм» и прочно вошёл в новозаветную науку. Семь знамений, которые составляют структурную основу «Книги знамений»: (1) Превращение воды в вино в Кане (см. Ин. 2, 1–11) — «первое знамение», (2) Исцеление сына царедворца в Капернауме (см. Ин. 4, 46–54), (3) Исцеление расслабленного в Вифезде (см. Ин. 5, 1–15), (4) Насыщение пяти тысяч (6, 5–14), (5) Хождение по воде (см. Ин. 6, 16–24), (6) Исцеление слепорождённого (см. Ин. 9, 1–7), (7) Воскрешение Лазаря (см. Ин. 11, 1–45).
- 12 Moore A. M. *Signs of Salvation*. P. 52.
- 13 Lange J. P. *The Life of the Lord Jesus Christ: A Complete Critical Examination of the Origin, Contents, and Connection of the Gospels*. Vol. 3. Edinburg, 1872. P. 366.

осмысления происходящего. Слово «садовник» — *haxax legomenon*, то есть оно встречается только один раз во всём Новом Завете¹⁴. Однако «сад» и «Садовник» — образы книги Бытия: главный сад Ветхого завета «Едем» есть апофеоз творения, где Первосадовником является сам Бог, и его со-работник — Адам.

Некоторые учёные утверждают, что Иоанн намеревался представить воскресшего Иисуса как нового Адама¹⁵. Дженнин Браун (J. Brown) утверждает:

«Весьма вероятно, что “садовник” (см. Ин. 20, 15) есть никто иной как Сам Иисус, и это неявный посыл связывает Его с первым садовником — Адамом»¹⁶.

Эту же идею поддерживает и Джон Саггит (J. Suggit), кто пытается более точно определить символ «Христос-Садовник», и утверждает, что Евангелие предвосхищает символику книги Откровения:

«Мария поворачивается и видит Того, Кого приняла за садовника (*κηπουρός*) (см. Ин. 20, 15). Действительно он был Садовником! Адам был помещён в райском саду, чтобы поддерживать его и заботиться о нём (см. Быт. 2, 15). Однако он не смог этого сделать, но Иисус — второй Адам, истинный Человек, как говорит Евангелие в Ин. 19, 5: “Се, Человек...” Как садовник Он открыл путь к Древу жизни (Откр. 2, 7; 22, 14, 19)»¹⁷.

Другие считают, Иоанн подразумевает, что Иисус есть образ не Адама, а Самого Бога-Создателя в саду Едема:

И насадил Господь Бог рай в Едеме на востоке, и поместил там человека, которого создал. И произрастил Господь Бог из земли всякое дерево, приятное на вид и хорошее для пищи, и дерево жизни посреди рая, и дерево познания добра и зла (Быт. 2, 8–9).

14 Moore A. M. Signs of Salvation. P. 9.

15 Ibid.

16 Brown J. K. Creation's Renewal in the Gospel of John // Catholic Biblical Quarterly. 2010. Vol. 72. P. 281. Ср.: Manns F. L'Evangile de Jean à la lumière du Judaïsme. Jerusalem, 1991. P. 426–428; Waetjen H. C. The Gospel of the Beloved Disciple: A Work in Two Editions. London, 2005. P. 414–420; Wyatt N. Supposing Him to Be the Gardener (John 20, 15): A Study of the Paradise Motif in John // Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft. 1990. Vol. 25. P. 21–38; Stanley D. M. The Passion According to John // Worship. 1959. Vol. 33. P. 213.

17 Suggit J. N. Jesus the Gardener: The Atonement in the Fourth Gospel as Re-Creation // Neotestamentica. 1999. Vol. 33. P. 167.

Согласно Мэри Колоу (M. Coloe), «Иисус поворачивается к Марии подобно тому, как некогда Божественный Садовник, гулявший в саду своего творения, обратился к Адаму»¹⁸. Иные комментаторы развивают идею, что древо жизни, посаженное Богом в Раю (см. Быт. 2, 9), впервые открыто человечеству: это есть Крест Христов¹⁹.

Идея, что Иисус есть Бог Творец (а не второй Адам) более органично вписывается в выдержанную линию евангелиста, где Иисус однозначно обозначен в Прологе как Творец Космоса.

Однако Раймонд Браун (R. Brown) усомнился в аргументах современных учёных о преднамеренности символики «нового творения», как сознательно используемой автором. Если бы Иоанн хотел, чтобы его читатели увидели намёки, как настаивает Р. Браун, он привёл бы более чёткие лексические параллели²⁰: наверняка евангелист использовал бы слово *παράδεισος* в Быт. 2, 15, а не *κίτος* в Ин. 18, 1²¹. У православного экзегета сразу же возникает возражение: во-первых, Р. Браун не учитывает таинственную эзотерическую систему Иоанновой образности с её весьма сложными метафорическими и символическими аллюзиями и намёками, где каждый символ-образ неизменно несёт богословскую криптолическую нагрузку. Как убедительно доказал Саид Хамид-Хани (S. Hamid-Khani), тщетными будут попытки понять Евангелие от Иоанна, если не учитывать принцип *amphibologia* — двойное значение того или иного термина²². Во-вторых, принадлежащие более ранней эпохе, исследования Р. Браун (R. Brown) не учитывают новейшие разработки, согласно которым постоянным фоном евангелия является Ветхий Завет²³, а более конкретно — Пятикнижие, сплошь и рядом вплетённое в повествование Иоанна, как доказывает Томас Броуди (T. Brodie):

«Временами некоторые из прототипов довольно очевидны, особенно в начале, середине и конце: в ссылках на «начало» (см. Быт. 1, 1; Ин. 1, 1), на насыщение людей манной (см. Исх. 16; Ин. 6) и в длинной заключительной беседе

18 Coloe M. L. Theological Reflexions on Creation in the Gospel of John // *Pacifica*. 2011. Vol. 24. P. 8. Ср.: *Blanquart F.* Le premier jour. Étude sur Jean 20. Paris, 1992. P. 66; *Moore A. M.* Signs of Salvation: The Theme of Creation in John's Gospel. Cambridge, 2013. P. 54.

19 Wyatt N. Supposing Him to Be the Gardener (John 20, 15). P. 38.

20 Brown R. E. The Gospel According to John. P. 990.

21 Ibid. P. 943.

22 Hamid-Khani S. Revelation and Concealment of Christ: A Theological Inquiry into the Elusive Language of the Fourth Gospel. Tübingen, 2000. P. 46–60.

23 Moore A. M. Signs of Salvation. P. 22.

(см. Втор. 1–30, Ин. 13–17). Таким образом, подав некоторые сигналы о взаимодействии с этими другими текстами, четвёртое Евангелие затем начинает использовать их более завуалировано»²⁴.

Аргумент, доказывающий, что Иисус соучаствует Богу Отцу в творении мира, — весьма патристичен по духу. Святые Отцы неоднократно связывали несколько отрывков, в которых Иоанн изображает Христа как свершающего дела Бога-Отца, с идеей творения в книге Бытия. Так сщмч. Иринеи Лионский даёт следующий комментарий на Ин. 9, 3 («чтобы явились дела Божию») и утверждает:

«А слепорождённому он даровал зрение уже не словом, но действием, и это не напрасно и случайно, но, чтобы показать руку Божию, вначале создавшую человека. Поэтому на вопрос учеников, почему он родился слепым... (Господь) отвечал им: *ни он не согрешил, ни родители его, но, чтобы открылись дела Божия на нем* (Ин. 9, 3). Дело же Божие есть создание человека. Это Он совершил действием, как говорит Писание: *Господь взял персть, от земли и создал человека* (Быт. 2, 7). Посему и Господь плюнул на землю и сделал брение, и положил его на глаза, показывая, как совершилось первоначальное создание, и могущим разуметь, открывая руку Божию, которою создан человек»²⁵.

Связь Евангелия от Иоанна с актом творения высвечена и у свт. Афанасия Великого:

«Как, будучи невидимым, познаётся Он из дел творения, так, соделавшись человеком, и невидимый под покровом тела, делами даёт знать, что совершающий эти дела — не человек, а Божия Сила и Божие Слово»²⁶.

Свт. Иоанн Златоуст считает, что «дела», упомянутые у Иоанна в 9, 3–4 были доказательством соучастия Христа в творении:

«Бог создал человека, взяв персть от земли, и Христос поступил таким же образом. Если бы сказал Он: Я — Тот, Кто взял персть от земли и создал человека, то это показалось бы невыносимым для слушателей; а когда Он показал

24 Brodie T. L. *The Quest for the Origin of John's Gospel: A Source-Oriented Approach*. Oxford, 1993. P. 29.

25 *Иринеи Лионский, сщмч. Против Ересей. Доказательство апостольской проповеди*. СПб., 2008. С. 485–486.

26 *Афанасий Великий, свт. Слово о Воплощении Бога-Слова, и о пришествии Его к нам во плоти // Творения, иже во святых отца нашего Афанасия Великого, архиепископа Александрийского*. Ч. 1. Сергиев Посад, 1902. С. 214.

это на деле, — они уже не могли оскорбляться. Вот почему, взяв персть и рас-творив её слюной, Он таким образом обнаружил сокровенную Свою славу. Не малая слава в том, чтобы Его признали за Создателя твари. Человек превос-ходнее всей твари, а глаз превосходнее всех наших членов. Вот почему Хри-стос создал зрение не просто, а вышесказанным образом»²⁷.

Подобно Златоусту, многие современные комментаторы связыва-ют «бреение» πῆλος (см. Ин. 9, 6), которое сотворил Иисус, с «прахом зем-ным» в Быт. 2, 7, намекая на сотворение человека²⁸.

Действительно, при более глубоком и детальном анализе еван-гельского текста всплывает ряд последовательных высказываний, где с выдержанным богословским посылом говорится о продолжающем-ся сотруди́честве Отца и Сына в процессе творения:

Иисус же говорил им: Отец Мой доныне делает, и Я делаю... Сын ничего не мо-жет творить Сам от Себя, если не увидит Отца творящего: ибо, что творит Он, то и Сын творит также... Ибо Отец... показывает Ему все, что творит Сам; и покажет Ему дела больше сих, так что вы удивитесь. ... Дела, кото-рые Отец дал Мне сотворить, самые дела сии, Мною творимые, свидетель-ствуют о Мне, что Отец послал Меня (Ин. 5, 17.19–20.36).

Как доказывает Карлос Силиезар (C. Siliezar), Иоанн последова-тельно следует протоколу творения мира в Быт. 2, 1–3 в своём изобра-жении Христа, производя «Божьи дела» творения. Евангелист творче-ски использует термины и образы, вытекающие из Быт. 2, 1–3²⁹. Такое мнение теперь является устоявшимся. Калум Кармайкл (C. Carmichael) утверждает, что с начала Евангелия до конца 5-й главы крипточески зако-дирована история семи дней творения книги Бытия. В эллино-иудейских и христианских кругах первого века такие криптограммы — довольно

- 27 *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Евангелие святого апостола Иоанна Богослова // Тво-рения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского. Т. 8. Кн. 1. СПб., 1902. С. 367.
- 28 *Hambly W. F.* Creation and Gospel: A Brief Comparison of Genesis 1, 1 – 2, 4 and John 1, 1 – 2, 12 // *Studia Evangelica* / ed. F. L. Cross. Vol. 5. Berlin, 1968. P. 69; *Culpepper A.* Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design. Philadelphia (Pa.), 1983. P. 34; *Lindars B.* The Gospel of John. London, 1972. P. 343; *Brodie T. L.* The Gospel According to John. P. 347; *Keener C. S.* The Gospel of John: A Commentary. Vol. 1. Grand Rapids (Mich.), 2010. P. 780; *Holleran J. W.* Seeing the Light: A Narrative Reading of John 9 // *Ephemerides Theologicae Lovanienses*. 1993. Vol. 69. P. 359.
- 29 *Siliezar C. R. S.* Creation Imagery in the Gospel of John. London, 2015. (The Library of New Testament Studies; 546). P. 71.

привычное явление (например: Апокалипсис Авраама 17–19; 2 Енох 33; Премудрость Соломона). Re-play «начала» творения является неизменным атрибутом и сигналом «конца» в апокалиптической литературе:

«В основе эсхатологии, изучения последних событий человеческой истории, лежит точка зрения, что конец исторического порядка будет повторять его начало. Следовательно, для евангелиста первого столетия история Иисуса в перспективе творения естественна и даже обязательна»³⁰.

Действительно, Иоанн весьма подчёркнуто даёт «хронологию» дней: не для того ли чтобы показать связь с книгой Бытия, следуя семи дням жизни Христа?³¹

На другой день видит Иоанн... На другой день опять стоял Иоанн... На другой день [Иисус] восхотел идти в Галилею... (Ин. 1, 29.35.43). На третий день был брак в Кане Галилейской (Ин. 2, 1).

Как отмечает К. Кармайкл (C. Carmichael), Иоанн вплетает намёки-«детали» творения в последовательность дней служения Христа в начальных главах Евангелия, которая распространяется на первые пять глав его Евангелия: это и смоковница (флора) в истории с Нафанаилом, животные (фауна), которых Иисус изгоняет из Храма; исцеление людей, заканчивая круг субботой в 5 главе³².

Подобного рода измышления могут породить возражения, но исследователи приводят неоспоримые доказательства относительно лексики Иоанна. В книге Бытия основной термин для описания акта творения и идентификатором Самого Бога как Творца являются Его «дела» τὰ ἔργα, которые Он «свершает» (τελέω) или «творит» (ποιόω):

«Καὶ συνετελέσθησαν ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ καὶ πᾶς ὁ κόσμος αὐτῶν. καὶ συνετέλεσεν ὁ Θεὸς ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἕκτῃ τὰ ἔργα Αὐτοῦ, ἃ ἐποίησεν, καὶ κατέπαυσεν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων Αὐτοῦ, ὧν ἐποίησεν. καὶ ἠυλόγησεν ὁ Θεὸς τὴν ἡμέραν τὴν ἑβδόμην καὶ ἡγίασεν αὐτήν, ὅτι ἐν αὐτῇ κατέπαυσεν ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων Αὐτοῦ, ὧν ἤρξατο ὁ Θεὸς ποιῆσαι» (Быт. 2, 1–3).

30 Carmichael C. M. The Story of Creation: Its Origin and Its Interpretation in Philo and the Fourth Gospel. Ithaca (N. Y.), 1996. P. 124–125.

31 После свидетельства Иоанна, наступает «следующий день» (второй) – Ин. 1, 29; в Ин. 1, 35 – снова на «следующий (третий) день»; Ин. 1, 40 – «день» четвёртый; Ин. 1, 43 – «следующий (пятый) день»; Ин. 2, 1 – ещё один «новый день» и т. д.

32 Carmichael C. M. The Story of Creation. P. 119.

Более того, несколько раз текст подчёркивает, что сотворённое Богом было «καλός» («добро») (см. Быт. 1, 4.8.10.12.18.21.25).

Для описания служения Христа евангелист последовательно и настойчиво использует термин τὰ ἔργα (см.: Ин. 4, 34; 5, 20.36; 7, 3.21; 9, 3–4; 10, 25.32–33, 37–38; 14, 10–12; 15, 24; 17, 4)³³, которые Он «завершает» или «творит»:

«Ἐμὸν βρῶμά ἐστιν ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός Με καὶ τελειώσω Αὐτοῦ τὸ ἔργον» (Ин. 4, 34).

Более того, дела творения являются главным индикатором и идентификатором Божества Христа — «Он и Отец — одно» (см.: Ин. 10, 30)³⁴:

«Ἐγὼ δὲ ἔχω τὴν μαρτυρίαν μείζω τοῦ Ἰωάννου· τὰ γὰρ ἔργα ἃ ἔδωκε Μοι ὁ Πατήρ ἵνα τελειώσω αὐτά, αὐτὰ τὰ ἔργα ἃ Ἐγὼ ποιῶ, μαρτυρεῖ περὶ Ἐμοῦ ὅτι ὁ Πατήρ Με ἀπέσταλκε» (Ин. 5, 36).

Прилагательное «καλός» не раз употребляется в Евангелии, но преимущественно по отношению к Иисусу («добрый пастырь» — Ин. 10, 11.14) или к совершенному им чуду («доброе вино» — Ин. 2, 10)³⁵. Однако один пример, достаточный для богословской связи с Бытием, представлен в 10 главе:

«Ἐγὼ καὶ ὁ Πατήρ ἐν ἐσμεν <...> πολλὰ κατὰ ἔργα ἔδειξα ὑμῖν ἐκ τοῦ Πατρός· διὰ τοῖον αὐτῶν ἔργον λιθάζετε Με» (Ин. 10, 30–32).

Господь в данном примере ассоциирует себя с Отцом как Творцом, и говорит о сотворённых Им делах как «добрых».

Всё вышеизложенное уже разработано и у Отцов Церкви, и у современных исследователей, поэтому мы не будем рассматривать подробности их аргументации, а перейдём к главному тезису исследования, который не развивается ни у Отцов, ни у современных библеистов, а именно: никто из исследователей, даже К. Силиезар (C. Siliezar), не отметили важную особенность, сравнивая евангелие от Иоанна с книгой

33 Ibid.; Watt J. G., van der. «Working the Works of God»: Identity and Behaviour in the Gospel of John // Paul, John, and Apocalyptic Eschatology: Studies in Honour of Martinus C. de Boer / ed. J. Krans, B. J. L. Peerbolte, P.-B. Smit, A. Zwiep. Leiden, 2013. (Supplements to Novum Testamentum; 149). P. 135–150.

34 Moore A. M. Signs of Salvation. P. 131.

35 Heath J. Some Were Saying, He is Good (John 7.12b): «Good» Christology in John's Gospel? // Journal of New Testament Studies. 2010. Vol. 56. P. 513–535.

Бытия. Вопрос ставится о том, как соотносится Акт Творения в Бытии (гл. 1–2) и дела творения Христа: 1) является ли это метафорическим или символическим повторением Акта творения? 2) Является ли это Актом нового творения, как о том говорит Апокалипсис: *И сказал Сидящий на престоле: се, творю все новое. И говорит мне: напиши; ибо слова сии истинны и верны* (Откр. 21, 5).

Более подробное исследование книги Бытия даёт конкретный ответ на эти вопросы и предлагает *третий* вариант: ни повторение, ни новое творение, а продолжение. Быт. 2, 3 говорит о шестодневе как лишь о «начале» творения, которое остаётся незавершённым: Бог на седьмой день не окончательно почил от дел Своих, но лишь взял паузу в Своих делах творения, которые Он *начал* творить (ἤρξατο ποιῆσαι):

καὶ ἠυλόγησεν ὁ Θεὸς τὴν ἡμέραν τὴν ἑβδόμην καὶ ἡγίασεν αὐτήν, ὅτι ἐν αὐτῇ κατέπαυσεν ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων Αὐτοῦ, ὧν ἤρξατο ὁ Θεὸς ποιῆσαι (Быт. 2, 3).

«Начал» — значит «не закончил». И действительно, в Евангелии от Иоанна идея, что шестоднев не конец, а лишь начало, присутствует последовательно, открыто и ясно:

Ὁ Πατήρ Μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται (Ин. 5, 17).

То есть Отец до сих пор работает ἐργάζεται (над творением). Однако эстафета творения (ποιῆσαι) передаётся Воплощённому Логосу: там, где Отец взял паузу, оттуда начинает Сын — то есть после сотворения Человека.

Главным тезисом настоящего исследования является доказать, что Иисус не просто участвует в творении, не творит «новое», но *завершает* дело творения. На подобную мысль наводит весьма тщательный выбор слов евангелиста относительно самооткровения Христа касательно Его функции в творении. Слова τὰ ἔργα, ποιέω и τελέω однозначно и бесспорно заимствованы из лексики творения книги Бытия, поскольку использовались в еврейской литературе периода Второго храма исключительно в контексте творения³⁶. Словосочетание «τελέω» и «τὸ ἔργον» (см. Ин. 4, 34) встречается в 2 Езд. 16, 3, 16 (ср.: Неем. 6, 3.16), означая завершение, восстановление разрушенных стен Иерусалима³⁷. Особое значение приобретает глагол «τελέω», который

36 Siliezar C. R. S. Creation Imagery in the Gospel of John. P. 78.

37 Ibid. P. 74.

используется евангелистом весьма регламентировано, где он означает «завершение»³⁸. Настоящий смысл глагола становится понятен лишь в свете и в связи с «ἡρξάτο ὁ θεὸς ποιῆσαι» (Быт. 2, 3). В случаях использования глагола, Господь ссылается на завершение Акта творения Отца, и только в соотношении со Отцом, почему мы вернёмся к рассмотрению Ин. 4, 34; 5, 36, а также сделаем новые выводы относительно 17, 5.

Идея «завершения дела» прослеживается уже начиная с 4 главы:

λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· Ἐμὸν βρῶμά ἐστιν ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός Με καὶ τελειώσω (завершу) Αὐτοῦ τὸ ἔργον (Ин. 4, 34).

В эпизоде встречи Иисуса с самарянской, когда ученики вернулись из города, Иисус говорит им, что его пища — исполнять волю Пославшего Его и «завершить дело Его» (Ин. 4, 34). Есть ряд сходств между этим стихом и Быт. 2, 1–3. Фраза «Αὐτοῦ τὸ ἔργον» (Ин. 4, 34) однозначно представляет библейскую формулу творения в Быт. 2, 2 и 3. Также и истоки глагола «τελέω» в Ин. 4, 34 восходят к Быт. 2, 1.2³⁹.

В 5 главе эта идея развивается далее:

τὰ ἔργα ἃ ἔδοκέ Μοι ὁ Πατήρ ἵνα τελειώσω (завершу) αὐτά (Ин. 5, 36).

Органическое единство между Ин. 5, 36 и Быт. 2, 2–3 ещё более удивительно и иллюстративно: существительное «τὰ ἔργα» как будто цитируется Христом из Быт. 2, 3 — оно используется также во множественном числе с определённым артиклем и зависимым определительным предложением («*которые Он сотворил*» — Быт. 2, 2; «*которые Я творю*» — Ин. 5, 36). Хронологически также два текста связаны — Бог почил на седьмой день, и эпизод в Ин. 5 происходит в седьмой день (см. Ин. 5, 9.10.16.18), и в обоих случаях текст подчёркивает «седьмой день» как смысловой акцент авторов обоих текстов: оно повторяется несколько раз.

Тема завершения творения достигает своего апофеоза в Первосвященнической молитве (см. Ин. 17), которая является своего рода «Эпилогом» к творению, отражающим, как в зеркале, идеи Пролога. Карлос Силиезар (C. Siliezar) заостряет внимание на словах молитвы, где говорится о предвечном со-существовании Христа и Бога Отца и упоминается о доисторических временах «*прежде сложения мира*» (см: Ин. 17, 5.24)⁴⁰.

38 Kruse C. G. The Letters of John. Pillar New Testament Commentary. Grand Rapids (Mich.), 2000. P. 80.

39 Siliezar C. R. S. Creation Imagery in the Gospel of John. P. 73.

40 Ibid. P. 153–172.

Как было установлено выше, глагол «τελέω» неизменно употреблялся в Евангелии до 17 главы в контексте завершения творения, то есть он является богословским сигналом для читателя, что речь идёт о созидании мира. Поэтому логично было бы продолжить смысловую нить евангелиста в Ин. 17, 7, которая придаёт совершенно иной смысл высказыванию Христа в данном отрывке: речь идёт не столько о «деле Воплощения», имевшем место два тысячелетия назад, сколько об изначальном Акте творения, который завершён в служении Христа: *Я... завершил* (ἐτέλειώσα — то есть окончил) *дело* (τὸ ἔργον, то есть дело творения), *которое Ты дал Мне — «создать»* (ποιήσω) (Ин. 17, 4).

Таким образом 17 глава — обращение Христа к Богу Отцу — является своего рода «отчётом» о проделанной Христом работе по завершению творения мира.

Вектор «продолжения творения», заданный евангелистом проливает свет на весьма важный, с точки зрения экзегезы, стих Евангелия — последнее слово Христа в земной жизни: τετέλεσται (Ин. 19, 30). Обычно переводится как «всё кончено», это может быть воспринято как означающее, что жизнь Христа подошла к концу. Ранние протестантские радикалы А. Швайцер (A. Schweitzer) и Й. Вайс (J. Weiss) думают, что это был возглас отчаяния из-за «провала» миссии Христа⁴¹. Р. Бультман (R. Bultmann) утверждает, что «τετέλεσται» наиболее тесно связано с утверждением в евангелии от Луки, где Христос говорит об исполнении пророчеств: *Отозвав же двенадцать учеников Своих, сказал им: вот, мы восходим в Иерусалим, и совершится* (τελεσθήσεται) *все, написанное через пророков о Сыне Человеческом* (Лк. 18, 31). То есть «совершилось» в Ин. 19, 30, по его мысли, тоже означает исполнение пророчеств⁴². Последний православный комментарий предложен Д. Бером (J. Behr), где автор ссылается на «совершение тайны», описанное в Откровении: *но в те дни, когда возгласит седьмой Ангел, когда он вострубит, совершится* (ἐτελέσθη) *тайна Божия, как Он благовествовал рабам Своим пророкам* (Откр. 10, 7). Джон Бер (J. Behr) предлагает трактовать слово «совершилось» как момент передачи «Духа Христа» человечеству:

«И в этот момент Христос передаёт Духа “Матери” и возлюбленному ученику, стоящему у подножия креста, Духа, которого “не было” до тех пор, пока Христос не прославлен (см. Ин. 7, 39), но теперь ведёт своих учеников “ко всей

41 *Strimple R. B.* The Modern Search for the Real Jesus: An Introductory Survey of the Historical Roots of Gospels Criticism. Philipsburg (N.J.), 1995. P. 83.

42 *Bultmann R.* The Gospel of John: A Commentary. P. 673–674.

истине” (см. Ин. 16, 13) <...> Это та самая тайна Бога, которая теперь “завершена” или “усовершенствована”»⁴³.

Подобного рода оригинальная «мистическая трактовка» не поддерживается у Отцов Церкви. Подход, предлагаемый в настоящем исследовании, основан на сугубо лексическом анализе и доказывает выдержанный лексический норматив евангелиста, на основании которого понимание последнего слова Христа на Кресте «Свершилось» однозначно относится к теме творения, а точнее, говорит о *завершении* творения:

«εἰδὸς ὁ Ἰησοῦς ὅτι πάντα ἤδη τετέλεσται <...> ὁ Ἰησοῦς εἶπε· ΤΕΤΕΛΕΣΤΑΙ· καὶ κλίνας τὴν κεφαλὴν παρέδωκε τὸ πνεῦμα» (Ин. 19, 28.30).

Наступление субботы после возгласения Христа есть очевидная задумка автора окончательно связать *дело* Христа с *делом Творения* — когда Бог почил от дел Своих. И в Евангелии сразу после смерти Иисуса, о завершении дела творения, автор сразу же говорит о наступающей субботе:

Иисус сказал: совершилось! И, преклонив главу, предал дух. Но так как тогда была пятница, то Иудеи, дабы не оставить тел на кресте в субботу, — ибо та суббота была день великий, — просили Пилата, чтобы перебить у них голени и снять их (Ин. 19, 30–31).

Как комментирует J. Keener: «Бог завершил своё творчество, и тогда началась суббота. Иисус объявляет: *Свершилось!* (Ин. 19, 30), и Иоанн напоминает своим слушателям, что суббота началась в тот вечер (см. Ин. 19, 31)»⁴⁴. Как отмечает К. Кармайкл (С. Carmichael), «субботствование» в Евангелии есть «типичная для Иоанна стратегия, поскольку субботой празднуются все дела творения»⁴⁵.

Подобная трактовка «дела Христа» как дела творения, заключена и в православном богослужении, как о том говорит стихира на Вечерне Великой Субботы:

«Днѣшний дѣнь чѣйшо великій Моѹсѣй прошебраваше, глагола: ѿ бѣгловѣн Бѣх дѣнь седьмой. Сѣѣ бо щѣть бѣгловѣнная сѣбѣвѣчѣ, сѣѣ щѣть оупокоенїѣ дѣнь, вѣньже

43 Behr J. John the Theologian and his Paschal Gospel. A Prologue to Theology. Oxford, 2019. P. 135–136.

44 Keener C. S. The Gospel of John: A Commentary. Vol. 2. Grand Rapids (Mich.), 2010. P. 1148.

45 Carmichael C. M. The Story of Creation. P. 46.

почи ѿ вѣкъ дѣла Своѣхъ, Единородный Сынъ Бжій, смотре́ннѣя ѣже на смерть, плотию събѣ́отствовавъ, ѿ ко́ ѣже вѣ, пакы возвращѣа ко́крїемъ»⁴⁶.

Как мы видим, церковное богослужение также поддерживает идею Христа как «вернувшегося» уже Творцом-Садовником по воскресении для встречи с Марией.

Что же осталось неоконченным и требовало завершения? Ведь шестоднев говорит о уже сотворённых и законченных стихиях природного мира и человека? Если изучить контекст использования «творческих» формул («творить», «завершить», «дело»), то становится очевидным, что поле творения Логоса — человек. Пролог изначально задаёт фарватер действия Логоса, ограничивая Его функцию рамками антропологии:

ἐν Αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων· <...> Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον (Ин. 1, 4.9).

Что же осталось недостроенным в бытии человека? — Пролог говорит о результатах действия Логоса — Он восполнил недостающее в человеке, а именно, дал человеку божественный статус. Тема обожения человека, как мы узнаём из Пролога, является в дальнейшем центральным мотивом Евангелия, поэтому тема продолжающегося творения человека «затмевает» все иные аспекты творения (уже сотворённого космоса):

ὅσοι δὲ ἔλαβον Αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα Θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα Αὐτοῦ (Ин. 1, 12).

Далее в Евангелии смысл новой антропологии раскрывается в пространной беседе с Никодимом, где проводится идея некоего дефицита в бытии человека:

если кто не родится свыше, не может увидеть Царствия Божия... если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие... Рождённое от плоти есть плоть, а рождённое от Духа есть дух. ...должно вам родиться свыше (Ин. 3, 3.5–7).

В Первосвященнической молитве говорится о следующем, более высоком этапе творении мира — Господь даст «жизнь вечную»,

46 Стихира на «Гди воззвѣхъ» из богослужения вечерни Великой Субботы (Триодь Постная. Ч. 2. М., 1992. Л. γίτз).

не временную, но божественную-вечную⁴⁷: *Всему, что Ты дал Ему, даст Он жизнь вечную* (Ин. 17, 2).

Вершиной же всего дела творения является человек, про которого Бог говорит: *И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему [и] по подобию Нашему* (Быт. 1, 26).

До Христа человек понимался и обозначался полу-анимальным понятием «плоть», которое подразумевало не только людей, но и животных. Действительно, в книге Бытия признаются важные сходства между человеком и животными. О человеке мы читаем: «*Бог создал человека из праха земного*» (см.: Быт. 2, 7), так и животных: «*Господь Бог образовал из земли всех зверей полевых*» (см. Быт. 2, 19). Животные обозначаются таким же термином «*ψυχῶν ζῴων*» (см. Быт. 1, 20), как и человек — «*ψυχῆν ζῴσαν*» (см. Быт. 2, 7), по-еврейски «*נְפֻשׁ*» (дыхание) используется для обоих. Недифференцированное отношение к человеку как части животной биомассы особенно проявляется в библейской истории потопа: *И лишилась жизни всякая плоть, движущаяся по земле, — и птицы, и скоты, и звери, и все люди; всё, что имело дыхание духа жизни в ноздрях своих на суше, умерло. Истребилось всякое существо, от человека до скота, и гадов, и птиц небесных* (Быт. 7, 21–23).

Евангелие говорит о новой, высшей стадии творения человечества: стадии перехода от анимального в божественное состояние. Понятие человек в Евангелии от Иоанна кардинально переосмысливается. Как убедительно доказывает Чарльз Панакель (С. Panackel), каждое употребление слова *ἄνθρωπος* есть не просто ссылка на индивида-персонажа: оно всегда мистически подразумевает человека-человечество, в его соотношении с Божественным Первообразом — Богочеловеком Христа, который, по замыслу евангелиста, является «примером» (Ин. 13, 15) и верховной моделью человека⁴⁸: *Тогда вышел Иисус в терновом венце и в багрянице. И сказал им: се, Человек!* (Ин. 19, 5). Так, до Христа — не было Человека, как о том говорит расслабленный: *Больной отвечал Ему... не имею Человека, который опустил бы меня в купальню...* (Ин. 5, 7).

После Божественного акта исцеления все стали искать *Того Человека, Кто сказал: «возьми постель твою и ходи»* (см.: Ин. 5, 12). Потому все описания действий и слов Христа приобретают для читателя характер заповеди: Христос является динамической живой «заповедью» для человечества.

47 См.: Keener C. S. The Gospel of John. Vol. 2. P. 1148, 1053.

48 См.: Panackel C. Ἰδοὺ ὁ Ἄνθρωπος (Jn. 19:5b): An Exegetico-Theological Study of the Text in the Light of the Use of the Term Ἄνθρωπος Designating Jesus in The Fourth Gospel. Rome, 1988.

Многие исследователи отмечают примечательную особенность в Евангелии от Иоанна: Первообраз-Бог рассматривается исключительно в контексте «кинонии», то есть межличностных отношений: Ипостась Сына, Его действия, слова, мышление неотделимы от Ипостаси Отца⁴⁹. Евангелие от Иоанна — единственное, которое разрабатывает тему многоипостасного Первообраза. Нам представлены внутри-Троичные отношения во всех бытийных подробностях между Отцом, и Сыном, и Духом Святым. Хотя откровение о межипостасных отношениях внутри Божества не даются как заповеди для человека, связующим звеном между многоипостасным образом и Первообразом являются слова молитвы Христа в 17 главе, где единство Отец-Сын задаётся как верховная модель для единства человечества. Таким образом у Иоанна можно проследить завершение творения-обожения человека, которое заключается в «единении» человечества:

«да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, [так] и они да будут в Нас едино, — да уверует мир, что Ты послал Меня. И славу, которую Ты дал Мне, Я дал им: да будут едино, как Мы едино» (Ин. 17, 21–22).

Существует много исследований относительно мотива «единства» как доминирующей программы в антропологии Иоанна⁵⁰. Наиболее значимым исследованием, подчёркивающим «коммунный» аспект в понятии обожения человека, является недавняя работа Эндрю Байерса (A. Bayers) «Ecclesiology and Theosis in the Gospel of John», который убедительно доказывает, что обожение человека согласно Иоанну, подразумевает прежде всего способность к единству в любви. Он прослеживает развитие мотива «единства» («единое стадо» и «единый пастырь» — Ин. 10, 6): соединение человекoв воедино постепенно выстраивается в динамике повествования. Именно так понимается евангелистом смысл смерти Христа, Который умер *не только за народ, но чтобы и рассеянных чад Божиих собрать воедино* (Ин. 11, 52).

49 О триадологии евангелиста и идее «отношений» см.: *Rheume R. An Exegetical and Theological Analysis of the Son's Relationship to the Father in John's Gospel: Equal Yet Subordinate.* New York (N. Y.), 2015; *Henry W. M. The Trinity in John: A Study in Relationships.* Fortland (Mo.), 2017.

50 *Tong F.-D. Gathering into One: A Study of the Oneness Motif in the Fourth Gospel with Special Reference to Johannine Soteriology.* St. Louis (Mo.), 1992; *Appold M. L. The Oneness Motif in the Fourth Gospel: Motif Analysis and Exegetical Probe into the Theology of John.* Tübingen, 1976. (WUNT; 2/1).

Этот мотив доводится до своего апофеоза в 17 главе. Некоторые комментаторы видят в мотиве единства главный пункт молитвы Христа в Его обращении к Отцу⁵¹, потому что «единство», как утверждает Дэвид Блэк (D. Black), есть «не только атрибут Божества», но и состояние обоженного человечества⁵²: *Я в них, и Ты во Мне; да будут завершены (τετελειωμένοι) воедино* (Ин. 17, 23).

Воссоединение человечества во многоипостасное единство знаменует собой завершение Акта Творения человека по образу многоипостасности Божества⁵³. Господь в первосвященнической молитве упоминает о неких «глаголах» (принципе жизни), которые Он «передал» ученикам, символизирующих завершение творения: *τὰ ῥήματα ἃ ἔδωκάς Μοι δέδωκα αὐτοῖς, καὶ αὐτοὶ ἔλαβον* (Ин. 17, 8).

Слова, скорее всего относятся к верховному принципу бытия человечества, как Человека (см. Быт. 1, 26), а не массы индивидов-особей:

Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, [так] и вы да любите друг друга. Сия есть заповедь Моя, да любите друг друга, как Я возлюбил вас <...> Сие заповедаю вам, да любите друг друга (Ин. 13, 34; 15, 12.17).

Слава Единства Отца и Сына — слава взаимной любви теперь свершилась и во образе Троиственного Бога — в человечестве.

Мотив «совершенства в единстве» разрабатывается и далее: ученики Христа по воскресении Его показаны в единстве, собранными воедино вместе. Именно их «собору»-единству и является Христос и сообщает им Божественный Дух. Замечательный аргумент выдвигает К. Силиезар (C. Siliezar), что Иоанн в 20, 22 отображает венчающий момент сотворения Богом человечества, описанный в Быт. 2, 7⁵⁴:

И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою (Быт. 2, 7).

Образ Иисуса, дышащего на учеников в Ин. 20, 22, связан с сотворением человека, когда Бог «вдунул в лице его дыхание, уже Божественной жизни» — жизни в единстве любви:

Сказав это, дунул, и говорит им: примите Духа Святого (Ин. 20, 22).

51 Black D. A. On the Style and Significance of John 17 // Criswell Theological Review. 1988. Vol. 3. P. 154–155.

52 Ibid. P. 156–157.

53 Byers A. J. Ecclesiology and Theosis in the Gospel of John. Cambridge, 2017. P. 129–130.

54 Siliezar C. R. S. Creation Imagery in the Gospel of John. P. 153–172.

Христос дунул на учеников уже не как на «Адама-индивидуума», а как на «многоипостасное единство», на Человека-человечество, которое олицетворяют собранные воедино ради Христа ученики «οἱ μαθηταὶ συνηγμένοι» (Ин. 20, 20). Только в соборности, а не в индивидуальности, человек реализует изначальный замысл Творца о себе. Только в таком качестве, в единстве с другими, человек способен принять «призывающего вся в соединение» Духа Святого⁵⁵.

Мотив падения Адама также всплывает и в эпизоде с Петром. При композиционном анализе Евангелия от Иоанна, эта история — богословски довольно заурядная, напоминающая скорее изначальные стадии служения Христа, которая по мнению Р. Бультмана (R. Bultmann) является редакцией истории призвания учеников (см. Лк. 5, 1–11)⁵⁶. Однако непонятным образом она помещена в конечной и, казалось бы, кульминационной точке Евангелия. Но на самом деле это просто обычное явление воскресшего Христа ученикам, которая ни христологически, ни литературно ничего не добавляет к идейному содержанию: про чудеса, более великие, мы уже слышали в предыдущем повествовании, и про явление воскресшего Христа ученикам, более знаковое и яркое богословски, говорится в предыдущей 20-й главе Евангелия. Однако если рассматривать этот эпизод в контексте темы творения, то история действительно является кульминационной.

В 3 главе книги Бытия нам даны симптомы падения Адама: он стыдится своей наготы и потому скрывается от Бога:

Он сказал: голос Твой я услышал в раю, и убоялся, потому что я наг, и скрылся (ὅτι γυμνός εἶμι, καὶ ἐκρύβην). И сказал: кто сказал тебе, что ты наг? не ли ты от дерева, с которого Я запретил тебе есть? (Быт. 3, 10–11).

У Иоанна мы видим проигрывание той же истории, но уже с апостолом Петром. История Петра, бросающегося в море, уникальна, и не потому ли она была так важна для Иоанна, чтобы показать завершение творения человека на примере Петра? Нагой Пётр, подобно Адаму, стыдится своей наготы и предпринимает попытку избежать встречи с Господом:

Тогда ученик, которого любил Иисус, говорит Петру: это Господь. Симон же Петр, услышав, что это Господь, опоясался одеждою, — ибо он был наг, — и бросился в море (Ин. 21, 7).

55 См.: Кондак Пятидесятницы // Триодь Цветная. М., 1992. Л. ѿм ѡб.

56 Bultmann R. The Gospel of John: A Commentary. P. 704–705.

У некоторых толкователей поддерживается идея, что якобы Пётр хотел поскорее приплыть ко Христу⁵⁷. Однако Евангелие говорит, что Пётр бросился в море на расстоянии более 90 метров (200 локтей) от берега⁵⁸, и вряд ли он был столь атлетичен на старости лет, чтобы осуществить это, заплыв на такую длинную дистанцию, да причём ещё в одеждах. Тем более, что Евангелие добавляет, что ученики приплыли *без него*, согласно Евангельскому тексту:

А другие ученики приплыли в лодке, — ибо недалеко были от земли, локтей около двухсот, — таща сеть с рыбою (Ин. 21, 8).

Если говорить о ветхозаветных параллелях, пророк Иона предпринял попытку *скрыться* от Господа в море на корабле, и был брошен в море. Если в данной истории Пётр символизирует Падшего Адама, то последующее восстановление Петра (см. Ин. 21, 15–25) легитимно рассматривать как восстановление Первозданного человека в его отношениях с Богом, взаимности их любви.

Только в этом контексте можно понимать, зачем евангелист помещает эту «частную историю» как кульминацию всего Евангелия.

Выводы

Целью этого небольшого исследования было доказать, что тема творения не только присутствует в Евангелии от Иоанна, но и является центральной. Более того, в настоящей работе было показано, что Акт творения, описанный в книге Бытия (гл. 1–2), не только находит параллель, но продолжение в служении Христа-Творца душ человеческих. Именно завершительному этапу творения человека — вдохновению Духа в человечество — и посвящено всё «дело Христа»: Духа, который «*въ соединѣніи къ призвѣ*» (кондак Пятидесятницы), завершив тем самым формацию человека-человечества во многоипостаное единство *по образу и по подобию Божию* (см.: Быт. 1, 26).

57 *Hooker M. D. Endings: Invitations to Discipleship. Peabody (Mass.), 2003. P. 76; Simon L. Petrus und der Lieblingsjünger im Johannesevangelium: Amt und Autorität. Frankfurt, 1994. P. 173; Bradford B. B. Peter in The Gospel of John: The Making of an Authentic Disciple. Leiden, 2007. P. 150.*

58 *Brodie T. L. The Gospel According to John. P. 585.*

Источники

- Афанасий Великий, свт.* Слово о Воплощении Бога-Слова, и о пришествии Его к нам во плоти // Творения, иже во святых отца нашего Афанасия Великого, архиепископа Александрийского. Ч. 1. Сергиев Посад: СТСЛ, ²1902. С. 191–263.
- Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Евангелие святого апостола Иоанна Богослова // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. Т. 8. Кн. 1–2. СПб.: Изд. СПбДА, 1902. С. 5–604.
- Иринеи Лионский, смч.* Против Ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2008.
- Триодь Постная: в 2-х ч. М.: Изд. Московской Патриархии, 1992.
- Триодь Цветная. М.: Изд. Московской Патриархии, 1992.

Литература

- Appold M. L.* The Oneness Motif in the Fourth Gospel: Motif Analysis and Exegetical Probe into the Theology of John. Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1976. (WUNT; Bd. 2/1).
- Behr J.* John the Theologian and his Paschal Gospel. A Prologue to Theology. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- Beutler J.* Der Johannes-Prolog — Ouverture des Johannesevangeliums // Der Johannesprolog / hrsg. G. Kruck. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009. P. 77–106.
- Black D. A.* On the Style and Significance of John 17 // *Criswell Theological Review*. 1988. Vol. 3. P. 141–159.
- Blanquart F.* Le premier jour. Étude sur Jean 20. Paris: Cerf, 1992.
- Bradford B. B.* Peter in The Gospel of John: The Making of an Authentic Disciple. Leiden: Brill, 2007.
- Brodie T. L.* The Gospel According to John: A Literary and Theological Commentary. New York (N. Y.): Oxford University Press, 1993.
- Brodie T. L.* The Quest for the Origin of John's Gospel: A Source-Oriented Approach. New York (N. Y.): Oxford University Press, 1993.
- Brown J. K.* Creation's Renewal in the Gospel of John // *Catholic Biblical Quarterly*. 2010. Vol. 72. P. 275–290.
- Brown R. E.* The Gospel According to John. Vol. 1. Garden City (N. Y.): Doubleday, 1966.
- Bultmann R.* The Gospel of John: A Commentary. Louisville (Ky.): Westminster John Knox, 1971.
- Byers A. J.* Ecclesiology and Theosis in the Gospel of John. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. (Society for New Testament Studies Monograph Series).
- Carmichael C. M.* The Story of Creation: Its Origin and Its Interpretation in Philo and the Fourth Gospel. Ithaca (N. Y.): Cornell University Press, 1996.
- Coloe M. L.* Theological Reflexions on Creation in the Gospel of John // *Pacifica*. 2011. Vol. 24. P. 1–12.

- Culpepper A.* Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design. Philadelphia (Pa.): Fortress, 1983.
- Hambly W. F.* Creation and Gospel: A Brief Comparison of Genesis 1, 1–2, 4 and John 1, 1–2, 12 // *Studia Evangelica* / ed. F. L. Cross. Vol. 5. Berlin: Akademie Verlag, 1968. P. 69–74.
- Hamid-Khani S.* Revelation and Concealment of Christ: A Theological Inquiry into the Elusive Language of the Fourth Gospel. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000. (WUNT 2 Reihe; Bd. 120).
- Heath J.* Some Were Saying, He is Good (John 7.12b): «Good» Christology in John's Gospel? // *Journal of New Testament Studies*. 2010. Vol. 56. P. 513–535.
- Henry W. M.* The Trinity in John: A Study in Relationships. (Paperback). Fortland (Mo.): The Open Bible Trust, 2017.
- Holleran J. W.* Seeing the Light: A Narrative Reading of John 9 // *Ephemerides Theologicae Lovanienses*. 1993. Vol. 69. P. 354–82.
- Hooker M. D.* Endings: Invitations to Discipleship. Peabody (Mass.): Hendrickson, 2003.
- Keener C. S.* The Gospel of John: A Commentary. Vol. 1–2. Grand Rapids (Mich.): Baker Publishing Group, 2010.
- Kruse C. G.* The Letters of John. Pillar New Testament Commentary. Grand Rapids (Mich.): Wm. B. Eerdmans Publishing, 2000.
- Lange J. P.* The Life of the Lord Jesus Christ: A Complete Critical Examination of the Origin, Contents, and Connection of the Gospels. Vol. 3. Edinburgh: T. & T. Clark, 1872.
- Lindars B.* The Gospel of John. London: Oliphants, 1972.
- Manns F.* L'Évangile de Jean à la lumière du Judaïsme. Jerusalem: Franciscan Printing, 1991.
- Moore A. M.* Signs of Salvation: The Theme of Creation in John's Gospel. Cambridge: James Clarke, 2013.
- Panackel C.* Ἰδοὺ ὁ Ἄνθρωπος (Jn. 19:5b): An Exegetico-Theological Study of the Text in the Light of the Use of the Term Ἄνθρωπος Designating Jesus in The Fourth Gospel. Rome: Gregorian & Biblical, 1988.
- Rand J. A., du.* The Creation Motif in The Fourth Gospel: Perspectives on Its Narratological Function within a Judaistic Background // *Theology and Christology in the Fourth Gospel* / ed. G. van Belle, J. G. van der Watt, P. J. Maritz. Leuven: Peeters, 2005. P. 21–46.
- Rheaume R.* An Exegetical and Theological Analysis of the Son's Relationship to the Father in John's Gospel: Equal Yet Subordinate. New York (N. Y.): The Edwin Mellen Press, 2015.
- Siliezar C. R. S.* Creation Imagery in the Gospel of John. London: Bloomsbury T&T Clark, 2015. (The Library of New Testament Studies; vol. 546).
- Simon L.* Petrus und der Lieblingsjünger im Johannesevangelium: Amt und Autorität. Frankfurt: Peter Lang, 1994.
- Stanley D. M.* The Passion According to John // *Worship*. 1959. Vol. 33. P. 210–230.
- Strimple R. B.* The Modern Search for the Real Jesus: An Introductory Survey of the Historical Roots of Gospels Criticism. Philipsburg (N. J.): P&R Publishing Company, 1995.
- Suggit J. N.* Jesus the Gardener: The Atonement in the Fourth Gospel as Re-Creation // *Neotestamentica*. 1999. Vol. 33. P. 161–168.
- Thompson M.* The God of the Gospel of John. Grand Rapids (Mich.): Eerdmans, 2001.

- Tong F.-D.* *Gathering into One: A Study of the Oneness Motif in the Fourth Gospel with Special Reference to Johannine Soteriology.* St. Louis (Mo.): Christ Seminary-Seminex, 1992.
- Voortman T. C.* *Understanding the Fourth Gospel from the Perspective of the Creation Theme / D. Litt. et Phil. diss. Dept. of Biblical and Religious Studies, Rand Afrikaans University. Johannesburg, 1998.*
- Waetjen H. C.* *The Gospel of the Beloved Disciple: A Work in Two Editions.* London: T&T Clark International, 2005.
- Watt J. G., van der.* «Working the Works of God»: Identity and Behaviour in the Gospel of John // Paul, John, and Apocalyptic Eschatology: Studies in Honour of Martinus C. de Boer / ed. J. Krans, B. J. L. Peerbolte, P.-B. Smit, A. Zwiep. Leiden: Brill, 2013. (Supplements to Novum Testamentum; vol. 149). P. 135–150.
- Wyatt N.* «Supposing Him to Be the Gardener» (John 20, 15): A Study of the Paradise Motif in John // *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft.* 1990. Vol. 25. P. 21–38.
- Zumstein J.* *Der Prolog, Schwelle zum vierten Evangelium // Der Johannesprolog / hrsg. G. Kruck. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009. S. 49–75.*