

ЧИ ВІН ЗБИРАЄТЬСЯ ВБИТИ СЕБЕ? ДОБРОВІЛЬНА САМОПОЖЕРТВА ІСУСА Й АКЕДА У ЧЕТВЕРТОМУ ЄВАНГЕЛІЇ

Мітчел Олександр Ессвайн

Прінстонська богословська семінарія, Прінстон

Вступ

У статті, відштовхуючись від тематичних і мовних паралелей, проаналізовано використання євангелистом Йоаном у четвертому Євангелії уривка з Бт 22¹. Це дослідження ґрунтується на сукупному аргументі й жодне окремо взяте твердження не достатнє для належного відображення бачення автором порівняння Христової пасхальної жертви з жертвою Ісаака. Отож, значення доказів залежить від поєднання різних аспектів Євангелія з метою свідчення про Христа як про Агнця Божого, що бере на себе гріхи світу, прообразом якого є біблійний патріарх Ісаак.

За час існування юдаїзму виникло багато варантів переказів та було чимало спроб внести зміни в *акеду*², через що міф увібрав різні трактування, які на початках не було відображено в тексті. Новозавітні (НЗ) автори долучилися до розвитку цієї традиції, говорячи про Христа і значення Його жертви для спільноти з покликанням на старозавітні (СЗ) постаті. Таке використання Писання не зовсім стосується наукової

¹ Хочу подякувати д-ру Дж. Росу Вагнеру, д-ру Джорджу Парсеніосу, д-ру Уго Мендесу, Джоелу Естес і Моллі Ньюсом за допомогу у формулюванні й редагуванні цієї статті. Хотів би також висловити вдячність Українському католицькому університету за запрошення взяти участь у Міжнародній біблійній конференції: «Біблістика на Заході і Сході: тенденції, виклики та перспективи», на якій це дослідження вперше презентовано.

² Акета (אקדא, досл. «зв'язування») – біблійна розповідь про жертвоприношення Ісаака (*прим. ред.*).

категорії «переписана Біблія»³, але його можна зарахувати до т. зв. «прообразу Писання»⁴. Майже кожна НЗ-композиція закорінена у СЗ-символах для того, щоби проілюструвати значення приходу і хресної смерті Ісуса. Мета застосування НЗ-авторами будь-якої типології патріархів із покликанням на біблійних патріархів – продемонструвати, що вони передвіщали Христа та Його місію⁵.

Хоча ця стаття не ставить за мету заглибитися в широке коло літературних джерел, можна зробити висновок, що Йоан сильно спирається на розвиток передання, що ґрунтується на зв'язуванні Ісаака. Четвертий євангелист вірить, що біблійний патріарх Ісаак – це прообраз Христа, Який був досконалою і добровільною жертвою, взявши на себе гріхи світу.

³ Такі твори, як «Ювілеї» і «Про Авраама» Філона Олександрійського, – це приклад біблійних переказів, складених із метою прояснити і уточнити час, коли їх було написано. Кугель стверджує: «Треба зазначити, що переказ у ті часи був справді найбажанішою формою біблійних коментарів. Тобто замість того, щоб цитувати конкретний стих і пояснювати його значення (як роблять наші сучасні й робили деякі давні коментатори), письменники доби Другого храму переважно переказували текст, замінюючи проблемне слово або фразу на зрозуміле читачам. Таку форму перенесення тексту («Ювілеї», наприклад) названо «переписаною Біблією», хоча саму Біблію майже ніколи не переписували заради самого перепису; переказуючи текст своїми словами, коментатори змогли пояснити певні моменти й усунути будь-які можливі невідповідності або проблеми» (J. L. Kugel, «The Beginning of Biblical Interpretation» // M. Henze (ed.), *Companion to Biblical Interpretation in Early Judaism*, Grand Rapids – Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Co. 2012, 11).

⁴ Цей термін використано замість інших, як наприклад, «христологія Ісаака», «типологія Мойсея» тощо, бо останні підпадають під цей, загальний. Коли виникають ці мотиви, автор радше натякає на зв'язок, ніж чітко стверджує відношення. Порівняння Христа зі СЗ-персонажами мало за мету показати, що «християнська» традиція пов'язана з минулими прообразами Христа. Тобто не можна сказати, що автори ніколи не використовували прямих паралелей. Я залишаю за собою право використовувати цю категорію, допоки інші не проведуть паралель між СЗ і особою Христа за допомогою точніших засобів.

⁵ Немає можливості надто заглиблюватися в цю дискусію; вважаємо, що кілька коротких прикладів достатньо. З одного боку, Христос у Євангелії від Марка (9:2-15) уподібнюється до Мойсея (преображення), пор.: J. Marcus, *Mark 8-16*, New Haven: Yale University Press 2009. Христа також порівнюють із Мойсеєм і в першому Євангелії, пор.: D. Allison, *The New Moses*, Eugene: Wipf and Stock Publishers 2013. Зрештою, ранні Отці Церкви чітко демонстрували зв'язок між Христом і головними біблійними персонажами, про що скажемо пізніше. Це – інший засіб передання думки. Автори НЗ не завжди безпосередньо демонстрували цей зв'язок, натомість робили це через мовні паралелі й тематичні алюзії.

Лінгвістика і традиція акеди

Огляд традиції акеди про Ісаака має на меті розглянути Бт 22 як розповідь про жертвоприношення лише крізь призму кількох конкретних текстів, оскільки ця тема обширна⁶. Чимало творів часів Другого храму містять характеристики як лінгвістичні, так і тематичні, споріднені з багатьма домінуючими аспектами Євангелія від Йоана⁷. Під кінець продемонструємо низку відповідних текстів із НЗ і раннях Отців Церкви, які також містять чимало таких особливостей⁸.

А. Контекст Бт 22: лінгвістичні й тематичні зв'язки

Щоб краще зрозуміти Новий Завіт, для початку треба з'ясувати, як юдеї I ст. сприймали свої успадковані письмові й усні традиції. Пізній Геза Вєрмеш влучно писав: «Справді, без допомоги єврейської екзегези неможливо сприйняти християнське вчення в його правдивому світлі»⁹. Словом, цей розділ розглядає низку, здавалося б, загальних подій у контексті традиції акеди. Вони, зазвичай, непрямі, але значення сюжетів і лексичних паралелей підтверджують мої гіпотези. Так, наступні три аспекти безпосередньо стосуються Євангелія від Йоана: добровільна жертва Ісаака, Морія / Храм і Пасха.

⁶ Розглядаючи це питання, часто звертатимемося до: J. D. Levenson, *The Death and Resurrection of the Beloved Son*, New Haven – London: Yale University Press 1993.

⁷ Інші єврейські тексти, як Мідраш, Талмуд і таргуми, не братимемо до уваги через невизначеність їх датування. Деякі з них дуже повчальні, але обмежений обсяг цієї праці не дає змоги їх обговорити. Детальніша інформація про розвиток єврейських писань щодо акеди – у класичній праці: S. Spiegel, *The Last Trial*, New York: Schocken Books 1967.

⁸ На жаль, немає змоги цілковито розглянути греко-римські паралелі, які я виявив. Єврейські джерела самі собою не є важливими для НЗ. Враховуючи сказане, хотів би відзначити кілька джерел, які я знайшов і які стосуються цього дослідження. Перше доволі спірне, бо традиція невизначена, але в декількох роботах згадано про жертву Іфігенії, дочки Агамемнона, для умилостивлення богині Артеміді. Про це розповідає низка джерел, зокрема Есхіла «Жертва біля гробу» і дві п'єси Евріпіда «Іфігенія в Авліді» та «Іфігенія в Тавриді». Інший приклад – Персей і Андромеда. Згідно з «Метаморфозами» Овідія, Андромеду майже принесли в жертву, щоб урятувати Ефіопію, царство Цефея, через хвастоці її матері (книга IV, 668-764). Евріпід також написав твір про Андромеду, який на сьогодні практично втрачений. Хоча ці паралелі не цілковиті, вони засвідчують наявність у грецьких міфах ідеї людських жертвоприношень для заспокоєння гніву певного бога.

⁹ G. Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism*, Leiden: Brill 1961, 227.

1. ἀγαπητός чи μονογενής як переклад для תּוֹרֵךְ?

Спочатку я проаналізую лінгвістичні зв'язки між акедою й іншими уривками, в яких мовиться про жертвоприношення дітей. Історія з Ісааком – не поодиноким випадком людського жертвоприношення в юдейській Біблії. Відомі ще два, які мають велике значення: Сд 11:29-40 (обітниця Єфти) і 2 Цр 3:26-27 (Меса, цар Моаву). Йон Левенсон вважає, що існує зв'язок між жертвою первістків Ягве (Вх 22:28-29)¹⁰ і цими трьома прикладами жертвоприношення дітей у СЗ. Тематичні паралелі є ключовими зв'язками у цих текстах, але існують і значні мовні компоненти. Найважливіша фраза для цього дослідження – «єдина дитина»¹¹. Усі три сюжети мають характерні риси, що їх об'єднують.

Із таблиці 1 бачимо, що LXX тлумачить תּוֹרֵךְ як «μονογενής» або «ἀγαπητός», принаймні, в Бт 22:2 і Сд 11:34. 2 Цр 3 має רַבֵּךְ, що єврейською мовою в цьому контексті має схоже семантичне значення. Оскільки в єврейській мові є інше слово, то лексичний зсув до «протоколов» логічний. Незважаючи на те, що ці тексти так чи так поєднані темою людських жертвоприношень, вони резонують із поняттям віддання дитини на смерть в обмін на певні вигоди. Сд 11:34 виявляє лексичний зв'язок із Бт 22:2, бо в обох текстах תּוֹרֵךְ перекладено однаково. Зверніть увагу, переклад תּוֹרֵךְ у Книзі Суддів складається із двох прикметників, а не з одного. Навіть припустивши, що перекладач намагається підсилити акцент, сам факт використання двох термінів вражаючий¹². Переклад תּוֹרֵךְ вжито не лише у цих випадках. Із найдавніших часів ведеться дискусія про те, як краще перекласти це слово грецькою мовою, адже обидва варіанти – «ἀγαπητός» і «μονογενής» – правильні¹³. Існує значна кількість семантичних збігів між термінами, а отже, грецькою תּוֹרֵךְ перекладають або як «ἀγαπητός», або як «μονογενής», без суттєвої лексичної різниці¹⁴.

¹⁰ «Не хулитимеш Бога, і князя народу твого не проклинатимеш. З надміру врожая твого та з соків точила твого не гаятимешся з приносом. Первенця з дітей твоїх віддаватимеш мені».

¹¹ Це підтверджує О. Boehm, «Child Sacrifice, Ethical Responsibility and the Existence of the People of Israel» // VT 54 (2004) 149.

¹² Пізніше покажемо, як інші автори використовують обидва слова, говорячи про Ісаака.

¹³ А. Kostenberger, *A Theology of John's Gospel and Letters*, Grand Rapids: Zondervan 2009, 381.

¹⁴ Про це мовитимемо при розгляді зв'язків між Йо 3:16 і Бт 22.

Табл. 1. Лексичне порівняння Сд 11:34, 2 Цр 3:27 і Бт 22:2

Покли- кання	LXX	MT
Сд 11:34	Καὶ ἦλθεν εἰς Μασσηφα εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ, καὶ ἰδοὺ ἡ θυγάτηρ αὐτοῦ ἐξεπορεύετο εἰς ἀπάντησιν αὐτοῦ ἐν τυμλάνοις καὶ χοροῖς, καὶ αὕτη μονογενῆς αὐτῷ ἀγαπητή , καὶ οὐκ ἔστιν αὐτῷ πλήν αὐτῆς υἱὸς ἢ θυγάτηρ.	וַיָּבֵא יִפְתָּח הַמַּצְפָּה אֶל-בֵּיתוֹ וְהִנֵּה בָתוּ יִצְאָתָא לְקָרְאָתוֹ בְּתַפְסִים וְרַק הִיא יְחִידָה אִין-לוֹ מִמֶּנּוּ וּבְמַחְלוֹת בֵּן אִו-בַּת:
2 Цр 3:27	ἔλαβεν τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν πρωτόκοκον , ὃς ἐβασίλευσεν ἀντ' αὐτοῦ...	וַיִּקַּח אֶת-בְּנוֹ הַבְּכוֹר אֲשֶׁר-יְמַלֵּךְ תַּחְתָּיו
Бт 22:2	καὶ εἶπεν Λαβὲ τὸν υἱὸν σου τὸν ἀγαπητόν , ὃν ἠγάπησας , τὸν Ἰσαακ, καὶ πορεύθητι εἰς τὴν γῆν ὑψηλὴν ...	וַיֹּאמֶר קַח-נָא אֶת-בְּנֶךָ אֶת-יְחִידֶךָ אֲשֶׁר-אָהַבְתָּ קַחְצִי-תָא וְלֶךָ-לְךָ אֶל-אֶרֶץ הַמִּרְיָה

2. Переписана Біблія в ранньому юдаїзмі та акеда

У Таргумі Псевдо-Йоанатана є свідчення, що Ісаак не був пасивною жертвою, а радше йдеться про його добровільну участь у цьому страшному дійстві й бажання бути страченим. У документі читаємо:

Простягнув Авраам свою руку і взяв ножа, щоб убити свого сина Ісаака. Ісаак відповів Аврааму, своєму батькові: Зв'яжи мої руки належно, щоб я не міг боротися, коли відчую біль, і не заважав вам, і не зробив приношення непридатним, і не був кинутий до ями погибелі у світі прийдешньому (xxii, 10)¹⁵.

Далі текст стверджує, що місце, на якому ангел зупинив руку Авраама, – те саме, де наступні покоління приносять жертви, – Храм. Цей документ важко датувати, і тому він буде радше приводом для обговорення, а не доказом. Цей уривок, принаймні, показує, що традиція розвивалася подібно до того, про що я стверджуватиму далі, аналізуючи Євангеліє від Йоана.

Що стосується добровільної жертви Ісаака, то низка творів доби Другого храму стверджують або прозора натякають, що улюблений син патріарха не був її пасивним учасником¹⁶.

¹⁵ Переклад з: Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism*, 194. Даткування матеріалу може бути пізнішим, бо вважають, що традиція дещо давніша.

¹⁶ Ці приклади і переклади взято з: J. Kugel, *The Bible as it Was*, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press 1997, 174-175.

Табл. 2. Добровільна жертва Ісаака

Покликання	Фрагмент
Ют 8:26-27	Пам'ятай, що він [Бог] зробив з Авраамом і як він перевірив Ісаака.
4 Мк 13:12; 16:20	Пам'ятай... батька, чиєю рукою Ісаак мав би бути вбитий заради релігії.
Псевдо-Філон, <i>Біблійні старожитності</i> 32,2-3	[Ісаак сказав:] Воістину, чи ж не для того я народився в цьому світі, щоб бути принесеним у жертву Тому, Хто створив мене? Справді, ця [жертва] буде [знаком] мого благословення для інших людей, бо не буде ніколи такої речі [знову], і в мені покоління будуть проголошені й через мене народи будуть розуміти, як Бог створив людську душу гідною жертвоприношення.
Йосиф Флавій, <i>Юдейські старожитності</i> 1,232	Ісаак же, походячи від такого батька, не міг бути і менш благородний духом [ніж Авраам], і сприйняв ці слова із захопленням.

Це лише чотири приклади, які підтверджують ранне розуміння того, що Ісаак добровільно віддав себе в жертву. Отож, традиція, яка лежить в основі Псевдо-Йоанатана, принаймні частково, залежить від дохристиянських вірувань. У той час вважали, що Ісаак добровільно погодився піднятися на гору Морія, щоб там померти, як повелів Бог.

Тепер же розглянемо, як розуміли у ранньому юдаїзмі Храм. Є безліч досліджень періоду Другого храму, які вказують на існування зв'язку між Морією і Храмом. Історично дискусія ускладнюється з причини етимології оригінальної назви, але для нашого дослідження це не важливо, бо юдеї у добу Другого храму вважали, що це було те саме місце¹⁷. Гункель підтверджує цю думку, говорячи: «Легенда [акеда] розміщує жертву в певному місці. Ім'я стало нерозбірливим в оригінальному тексті через пошкодження... Пізніша традиція стверджує, що це місце було місцем, де згодом стояв храм Соломона, ham-Moriyya»¹⁸. Йосиф говорить, що це саме та гора, на якій було збудовано Храм: «Після того, як він залишив

¹⁷ Пор.: Н. Gunkel, *Genesis*, Macon: Mercer University Press 1997, 237-238.

¹⁸ Gunkel, *Genesis*, 238. Крім того, Левенсон говорить: «Як ми вже мали можливість спостерігати, серед дослідників існує думка, що Морія-край у Бутті 22:2 не є оригінальним у розповіді про акеду, а інтерпольованим у часи Другого храму для того, щоб пов'язати вівтар Авраама з Давидом і Соломоном, які встановили велику святиню на вершині гори Сіон, на храмовій горі, яка називається Морія. Правда це чи ні, але ми повинні бачити в назві "Морія" великий і значний акт Авраамового послуху та віри: жертвоприношення, яке він виконав, було першим із незліченних

своїх спільників на рівнині, він був зі своїм єдиним (μόνου) сином, [і] вони прийшли до гори (ὄρος), на якій цар Давид пізніше побудував храм (ιερόν)» (*Ant.* 1,13,2)¹⁹. Що стосується давнішої традиції, то Мoberлі звертає увагу:

Оскільки тут мовиться про поселення в центральній частині Ізраїля (три дні подорожі від Беер-Шеви), то наприкінці періоду монархії це місце, очевидно, визначалося як Єрусалим. Тому не дивно, що згодом, у 2 Хр 3:1²⁰, гора Морія ідентифікується як місце побудови Храму²¹.

Ця цитата свідчить, що розвиток відбувся ще до періоду Другого храму, і посилює аргументи на користь асоціювання зв'язування Ісаака з Храмом. Отже, можна з великою вірогідністю констатувати, що існує зв'язок між Храмом і акедою²².

Останній аспект нашого дослідження стосується Ісаака та Пасхи. Пасху спочатку пов'язували не з акедою, а з виходом із Єгипту і десятьма карами²³. Цілком очевидно, що з часом виникла традиція: Пасха і недовершена жертва Ісаака взаємопов'язані. Ранній і яскравий приклад цього – книга «Ювілеї», яка містить календарі та дати. Хоча в її тексті слова «Пасха» нема, автор будує свою розповідь у часі пасхального періоду: «І було це сьомого тижня, в перший рік, у перший місяць, цього ювілею, дванадцятого дня цього місяця, що слова про Авраама прийшли з небес...» (17,15)²⁴. Отож, ця подія відбувається за три дні перед тим, як офірують ягня, але автор, будучи скрупульозним щодо дат, пізніше

жертвоприношень, здійснених на цьому місці» (Levenson, *The Death and Resurrection of the Beloved Son*, 174).

¹⁹ Переклад автора. Зверніть увагу на грецькі вставки з Євангелія від Йоана, які є важливими для розуміння зв'язку Євангелія з акедою.

²⁰ «От і почав Соломон будувати дім Господній в Єрусалимі, на горі Морія, де Господь з'явився був його батькові Давидові».

²¹ R. W. L. Moberly, «The Earliest Commentary on the Akedah» // *VT* 38 (1988) 307.

²² Морія й акеда сформували зв'язок із Пасхою в равиністичних вченнях. Левенсон стверджує: «В одному слові “Морія” у 2 Хр 3:1 міститься перлина равиністичного вчення про те, що акеда походить від щоденного жертвоприношення ягняти (*tēmīdīm*), а також від пасхальної жертви» (Levenson, *The Death and Resurrection of the Beloved Son*, 174).

²³ Тут треба враховувати, що «є докази встановлення асоціації Пасхи з акедою задовго до початку християнської ери» (Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism*, 215).

²⁴ Усі цитати з *Ювілеїв* походять із: Levenson, *The Death and Resurrection of the Beloved Son*.

напише: «І пішов Авраам до свого юнака, і вони встали і пішли [в] Беер-Шева разом... І він назвав це місце “свято Господнє” відповідно до семи днів, протягом яких він пішов і повернувся в мирі» (18,17)²⁵. Автор формує свою розповідь так, що подорож починається з дванадцятого дня, а не ввечері після чотирнадцятого (тобто на початку п'ятнадцятого) для того, щоб зв'язування Ісаака співпадало з датою жертвування пасхального агнця²⁶. Цей юдейський письменник хотів продемонструвати читачеві, що пасхальний період закоріненний у розповіді про Авраама й Ісаака.

Б. Новозавітні алюзії на акеду

Цей аналіз показує, що у НЗ є тексти, які дозволяють нам вважати Ісаака прообразом Христа і Його жертви. Вивчаючи ці уривки, відкриваємо присутність цієї традиції в Церкві задовго до Євангелія від Йоана, адже є достовірні свідчення цього в рамках більшої спільноти²⁷. Дослідження йтиме від найраніших НЗ-творів до пізніших²⁸, і охоплюватиме такі уривки: 1 Кр 5:7, Рм 8:32 і Мр 1:11²⁹.

Два уривки з послань Павла не взаємопов'язані безпосередньо. Але вони містять традицію, відому з часів розвитку ранньої християнської віри, і перегукуються з Євангелієм від Йоана. В 1 Кр 5:7 Павло посилається на Христа як «нашого пасхального агнця (τὸ πάσχα ἡμῶν τὸ)..., [якого] було принесено в жертву», а потім закликає спільноту «святкувати свято

²⁵ Див.: Лв 23:5-8 для єдиного свята, яке триває сім днів, – Пасхи.

²⁶ Levenson, *The Death and Resurrection of the Beloved Son*, 177.

²⁷ Навіть, якщо *Sitz im Leben* відрізняється для кожного НЗ-твору, покликання на Ісаака в багатьох випадках паралельні.

²⁸ Даткування творів НЗ доволі спірне, тому при вираховуванні дати було використано праці: Raymond Brown, *Introduction to the New Testament* і David Aune (ed.), *Blackwell Companion to the New Testament*. Незалежно від дати, середовище, в якому було написано Євангеліє від Йоана, залишається загалом незмінним. Що стосується даткування Євангелія від Йоана, поділяю твердження Лінкольна: «Найкращим є припущення більшості вчених, про те, що четверте Євангеліє в остаточному вигляді було написано і поширено у період 90-110 рр.» (A. Lincoln, *The Gospel According to Saint John*, London: Continuum 2005, 18).

²⁹ Існує безліч уривків, які можна було б дослідити, але я вибрав лише ці три. Також хотілося б дослідити Єв 11:17-19, бо він безпосередньо покликається на зв'язування Ісаака, але через обмеженість місця це неможливо. Крім того, цей уривок не є настільки актуальним, оскільки безпосередньо не стосується жертвовної природи Христа і в ньому немає пасхального підтексту. Читач повинен розуміти, що не всі покликання на Ісаака у НЗ корелюють з Ісусом і Його жертвою. Це не применшує тези, а радше показує, що у НЗ існує набагато більше різних аспектів і відтінків.

(ἑορτάζωμεν)». Це ранньохристиянське писання демонструє процес розвитку спільноти від юдейських коренів до Христа, Якого треба було б асоціювати з юдейським святом Пасхи³⁰. Ентоні Тіселтон пояснює:

Як свято Пасхи охоплює низку аспектів і подій, так і всі діла Христа, серед них смерть і воскресіння, охоплюють безліч аспектів. Але *смерть Христа* відповідає жертві пасхального агня. Тут, згідно з Павлом, старе відкидається і кров пасхального агня засвідчує обіцянку відкуплення від рабства... до нової чистоти та свободи такою дорогою ціною³¹.

Важко заперечити, що Павло був твердо переконаний: Христова смерть глибоко закорінена в ідеї пасхальної жертви. Тіселтон також відкидає будь-які звинувачення, що таке тлумачення – це вписування теорії викуплення в Павлове розуміння, бо ідеї жертвоприношення і викуплення поєднано в 6:20³².

Павло в Рм 8:32 чітко покликається на історію Ісаака, стверджуючи: «Він власного (ιδίου) Сина свого не пощадив (ἐφείσατο), а видав (παρέδωκεν) Його за всіх нас...». Апостол використав слово «пощадив» (ἐφείσατο), аналогічне терміну, який з'являється в Бт 22:16. Щодо цього стиха Левенсон стверджує, що «нова акеда, якою є розп'яття Ісуса, остаточно і безповоротно забезпечила благословення, про яке говорив ангел [у Бт 22]»³³. Наявна також ідея викуплення, що перегукується з ранніми уривками цього послання (3:25 і 5:8). Попри відсутність чіткого зв'язку між двома Павловими уривками, поняття жертви і викуплення є точками цього зв'язку.

У Євангелії від Марка хрещення Христа містить особливість: після голуба, що сходить із неба і сідає на Ісуса, розкриваються небеса і голос

³⁰ Зв'язок між Ісааком і Пасхою ми вже розглянули в попередньому пункті. Цей стих містить виразне порівняння жертви Христа з Пасхою, і дехто може зауважити, що на тлі тексту помітно постать Ісаака. Левенсон стверджує, що існує традиція, яка пов'язує це послання Павла з Йоаном, ґрунтуючись на спільних покликаннях на Ісаака: «Беручи до уваги потрібне порівняння пасхального ягняти, улюбленого сина й Ісуса, що проглядається під поверхнею Євангелія від Йоана, ми не повинні дивуватися, виявивши, що Павло ідентифікує Христа не лише з пасхальною офірою, але і з Ісааком – улюбленим сином юдейської Біблії (єдиної Біблії, яку Павло знав)» (Levenson, *The Death and Resurrection of the Beloved Son*, 210). Ця паралель принаймні цікава.

³¹ A. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, Carlisle: The Peternoster Press 2000, 405.

³² Там само, 405-406.

³³ Levenson, *The Death and Resurrection of the Beloved Son*, 222. Поп. також.: P. Stuhlmacher, *Paul's Letter to the Romans*, Louisville: Westminster John Knox Press 1994, бо й він виявляє зв'язок із Ісааком.

промовляє: «Ти еси Син мій любий (ἀγαπητός), у тобі – моє уподобання» (1:11). Слово «любий» – те саме, що в Бт 22 вжите щодо сина Авраама (ἀγαπητός). Джоел Маркус коментує:

Але «любий син/дочка» – біблійна мова, яка використовується в ЛХХ (Ют 9:04; Тв 3:10) і в пост-біблійних переданнях (наприклад, *Заповіт Ісаака* 2:7; *Заповіт Якова* 1:13, 4 *Варуха* 7:24), і найголовніше – в історії про в'язання Авраамом сина Ісаака для жертвоприношення (Бт 22:2,12,16). Зв'язання Ісаака перебуває в центрі уваги равиністичної традиції, де його послух волі Божій, навіть до смерті, детально продуманий; у деяких розповідях Ісаак справді помирає, здійснюючи в такий спосіб спокуту... Подібні концепції, можливо, вже існували у добу НЗ, і якщо так, то вони могли б вплинути на написання таких уривків, як наш і Рм 8:32³⁴.

Маркус згадує низку тем, які вже обговорено і ще буде розвинуто у майбутньому. Його цитата свідчить про існування в середовищі науковців згоди, що згадка навіть одного слова, яке могло б відповідати історії зі Старого Завіту (за умови, що існує і тематичний зв'язок), становить алюзію. На основі усіх розглянутих НЗ-уривків можна стверджувати, що акеда є панівною прихованою силою для ранніх християнських авторів. За межами НЗ інші ранні християнські письменники й Отці Церкви також є свідками розвитку цієї традиції.

В. Ранні Отці Церкви, зв'язування Ісаака і Христос

Більшість учених надали перевагу вивченню розвитку акеди в юдейській і НЗ-думці, а не в ранніх Отців Церкви, тож, щоб продемонструвати хронологічний розвиток традиції акеди, у цьому дослідженні коротко схарактеризуємо деяких Отців.³⁵ Звісно, вони написали свої твори після НЗ, проте вони можуть показати, як у ранній Церкві уявляли Ісаака у зв'язку з Христом. Хоча це не може безпосередньо свідчити про те, що Йоан пише у своєму тексті, однак отцівські переосмислення все ще про-

³⁴ J. Marcus, *Mark 1-8*, New Haven: Yale University Press, 2010, 162. Це підтверджують і: E. M. Boring, *Mark*, Louisville: Westminster John Knox Press 2006, 45; та: C. C. Black, *Mark*, Nashville: Abingdon Press 2011, 59. Усі ці автори стверджують, що існує злиття Пс 2:7 та Іс 42:1. Якщо це правда, то автор таки змішує багато думок, що є для нього звичним (пор.: 1:2-3 для аналогічного випадку). Для повнішого обговорення див. також: Levenson, *The Death and Resurrection of the Beloved Son*, 200 і далі.

³⁵ Це обговорення слугуватиме заміною юдейських праць зі спірним датуванням. Якщо Отці Церкви інтерпретують тексти таким чином, то є всі підстави вважати, що їхні погляди відображають богослов'я НЗ-авторів.

довжують розвивати традицію і можуть відкрити потенційну лінію мислення, що існувала в часі поширення раннях переказів про Христа. Ця дискусія зосереджуватиметься на двох коротких дослідженнях: перше стосується хресного дерева у зв'язку з Ісааком; це буде порівняно з тим, як СЗ описує дії прототипів Ісуса (зокрема, Ісаака)³⁶. Відтак дослідимо працю Климента Олександрійського, в якій він фактично пов'язує Ісаака з Агнцем Божим, що бере на себе гріхи світу.

Перший приклад стосується несення Ісусом свого хреста подібно до Ісаака, з приводу чого Тертуліан писав:

Принциповим є те, що Ісаака вів його власний батько як жертвну жертву (*hostia*), і, несучи (*portans*) своє дерево (*lignum*), Ісаак свого часу вказав на смерть Христа. Як жертва (*victimam*), підкоряючись своєму батькові, він несе (*baiulantis*) дерево (*lignum*) власних терпінь (*passionis*) (*Adversus Iudaeos* 10,6)³⁷.

Ця цитата відображає загальноприйнятту думку про те, що Ісаак був прообразом Христа, несучи своє ξύλον (тут *lignum*). Тертуліан писав латинською мовою, тому лексичні зв'язки не такі помітні, але ідею збережено. Цей текст демонструє, що Тертуліан вважав жертву Ісаака передвісником страстей Христових. Климент Олександрійський підтверджує цю думку: «Але його не принесли у жертву (κεκάρπωται)³⁸, як Господа; Ісаак тільки носив дерево (ξύλα) для жертви (ιερουργίας), як [ніс дерево (ξύλα)] Господь» (Климент Олександрійський, *Paedagogus* 1,5,23). Те, що згадка про «дерево» може слугувати прообразом хреста, є важливим розвитком

³⁶ Третя теза, яку я вирішив вилучити задля скорочення обсягу статті, стосувалася Ісаака і Христа як «єдинокровних» і «улюблених» (хоча це важливий розвиток). Яскравий приклад цієї традиції походить із твору Іринія «Проти ересей» (4,3): «Δικαίως δὲ καὶ ἡμεῖς, τὴν αὐτὴν τῷ Ἀβραάμ πιστὴν ἔχοντες, ἄραντες τὸν σταυρὸν ὡς καὶ Ἰσαάκ τὸ ξύλον, ἀκολουθοῦμεν αὐτῷ. Αὐτὸς δὲ προθύμως τὸν ἴδιον μονογενῆ καὶ ἀγαπητὸν παραχωρήσας θυσίαν τῷ Θεῷ, ἵνα καὶ ὁ Θεὸς εὐδοκῆσῃ ὑπὲρ τοῦ σπέρματος αὐτοῦ παντὸς τὸν ἴδιον μονογενῆ καὶ ἀγαπητὸν Υἱὸν θυσίαν παρασχεῖν εἰς λύτρωσιν ἡμετέραν». Остання складова, що фігурує в Отців, стосується добровільної самопожертви Ісаака. Це не було пов'язано з Христом у Першому листі Климента, але це свідчить про розуміння того, що Ісаак був добровільним учасником події: «З відвагою (πελοιθήσεως), оскільки він знав майбутнє, Ісаак прийшов добровільно (ἠδέως) як жертва (θυσία)» (31,3).

³⁷ Усі переклади Отців Церкви, як грецькі, так і латинські, – авторські.

³⁸ Див. вживання слова «карпὼς» у LXX. LSJ: «карпὼς: A.2, “офіра через жертву, LXX Лев 2:11 [‘карпῶσαι κυρίῳ’]; ἐπὶ τοῦ βωμοῦ, жертви цілопалення, SIG 1025.33 (о. Кос, IV/III ст. до Хр.): – так у пас., ib. 997.9 (Смирна), пор. *Hsch.*” [*Hsch.*, с. 815: «<карпὼς> ἰ τὸ ἄρθρον τῆς χειρός. καὶ σίτος. καὶ τέκνα. καὶ τὰ ἔρια»].

християнської думки³⁹. В обох цих випадках автори демонструють, що Ісаак діє як передвісник, у підсумку вказуючи на Христа.

Низка документів II ст. свідчить про те, що патріархи були прототипами Христа до Його пришествя. Я виявив два твори, цікаві для нашого дослідження: «Про Пасху» Мелітона Сардійського та Іринееві «Фрагменти втрачених писань» 53⁴⁰. Кожен із цих творів починається з обговорення Закону і Пророків, а потім розкриває зв'язок численних патріархів із Христом. Наприклад, Мелітон писав: «Отже, якщо бажаєш таїнство (μυστήριον) Господа узріти, поглянь на Авеля, подібно вбитого, на Ісаака, подібно зв'язаного, на Йосифа, подібно проданого...» (428-432)⁴¹. Автори вважають, що Христос діяв у світі ще до свого вочленення, і головні аспекти життя згаданих СЗ-персонажів виявляються у Його земному житті. Це свідчить про те, що Отці Церкви хотіли наголосити на єврейських коренях Христа, зокрема Його зв'язку з патріархами, звідки християнство зросло.

³⁹ Існує також НЗ-паралель у Павла. У Гл 3:13 Павло стверджує: «Христос нас викупив від прокляття закону, ставши за нас прокляттям, бо написано: “Проклят усякий, хто висить на дереві” (ξύλον)» (цит. з Вт 21:23). Читач повинен зауважити, що Павло в цьому уривку також згадує Ісаака як «насіння» у зв'язку з Христом. Хоча в тексті не йдеться про акеду, важливим залишається те, що розп'яття пов'язане з Ісааком. Отож, як продемонструємо пізніше, НЗ-автор може замінити хрест на «ξύλον»; зв'язок є *переконливим*.

Це можна зауважити і в 1 Пт 2:24: «ὁς τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον». Вражає, що словом «ἀνήνεγκεν» перекладено в Бт 22:2 (LXX) дію Авраама, коли він бере свого сина на Морію для жертвоприношення.

Насамкінець варто розглянути текст Єр 11:19 (LXX): «ἐγὼ δὲ ὡς ἀρνίον ἄκακον ἀγόμενον τοῦ θύεσθαι οὐκ ἔγνων ἐπ' ἐμὲ ἐλογίσαντο λογισμὸν πονηρὸν λέγοντες δεῦτε καὶ ἐμβάλωμεν ξύλον εἰς τὸν ἄρτον αὐτοῦ καὶ ἐκτρίψωμεν αὐτὸν ἀπὸ γῆς ζώντων καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ οὐ μὴ μνησθῆ ἔτι». Цей один стих містить різноманіття тем, що незабаром обговоримо, але незрозуміло, чи євангелист знав цей уривок. Необхідно віддати належне Мелітону, який посилається на цей стих у своїй гомілії «Про Пасху».

⁴⁰ Ця нотатка ґрунтується на англійському перекладі твору «Фрагменти втрачених писань» Іриней авторства Робертса-Дональдсона.

⁴¹ Цит. за: *Ранні Отці Церкви: Антологія* / ред. М. Горяча, Львів 2015, 436-437. Цей текст походить із гомілії авторства Мелітона, де він говорить про значення жертвоприношення і Пасхи стосовно Христа. Подібний перелік з'являється знову в рядках 496-505 для ілюстрації того, що Христос є *пасхою* нашого спасіння: «Οὗτός ἐστιν τὸ πάσχα τῆς σωτηρίας ἡμῶν. Οὗτός ἐστιν ὁ ἐν πολλοῖς πολλὰ ὑπομείνας. Οὗτός ἐστιν ὁ ἐν τῷ Ἀβὲλ φονευθεὶς, ἐν δὲ τῷ Ἰσαὰκ δεθεὶς, ἐν δὲ τῷ Ἰακώβ ξενιτεύσας, ἐν δὲ τῷ Ἰωσήφ πραθεὶς, ἐν δὲ τῷ Μωυσῆ ἔτεθεὶς, ἐν δὲ τῷ ἀμνῷ σπαγεὶς, ἐν δὲ τῷ Δαυὶδ διωχθεὶς, ἐν δὲ τοῖς προφήταις ἀτμασθεὶς».

Нарешті, існує лінія традиції, що пов'язує Агнця Божого й Ісаака. Повний текст великий за обсягом, тому представимо лише фрагмент. Климент у творі «Педагог» (1,5,23) говорить про дітей та їх стосунок до Христа. Зокрема, він стверджує:

І він, Ісаак (бо можна зрозуміти по-різному), є одним із прототипів Господа: з одного боку, [він був] дитиною, як син (бо він був сином Авраама, як і Христос [був] Сином Божим), а, з іншого боку, [він був] жертвою, як Господь, але не був принесений у жертву (κεκάρλωται), як Господь; Ісаак лише носив дерево (ξύλα) жертви (ιερουργίας), як Господь [носив] дерево (ξύλα).

Це – кульмінація всіх аспектів, що ми раніше обговорювали: дерево, хрест, жертва і прообраз. Ця паралель показує, що Ісаак діяв, провіщаючи місію Ісуса. Климент продовжує:

Йоан, «найбільший пророк серед народжених жінками», також свідчить про цю дитину [Ісуса]: «Ось Агнець Божий!» Бо позаяк Писання називає малих (νηπίους) дітей (παῖδας) ягнятами, [то Писання називало і Його] Бога, Слово, Того, хто став людиною заради нас, бо він бажав стати подібним до нас в усьому; [Писання] називає [Його] «Агнець Божий», Син Божий, дитина (νήπιον) Божа.

Спочатку Климент пояснює поняття жертви, а потім говорить про Агнця Божого. Христос уподібнився до Ісаака, будучи, як і він, дитиною свого батька. Обоє були жертвами, і Христос зійшов униз як людина, щоб бути схожим на нас, як Агнець Божий, Син, дитя Боже⁴².

Покликання Йоана на акеду

Цей пункт складається з двох частин, зосереджених на взаємопов'язаних характеристиках. Перша присвячена тематичним паралелям, що існують між Євангелієм від Йоана, акедою і літературою доби Другого храму (добровільна жертва, Храм і Пасха)⁴³. Друга наголошує на лінгвістичному зв'язку між Йо 3:16 і нарративом страстей (Йо 19) у поєднанні з Бт 22 у LXX.

⁴² Паралель до мого аргументу хоч і не точна, але вона вказує на раннього Отця Церкви, який пов'язує Ісаака з Агнцем Божим.

⁴³ Тема мови про батька й сина дуже важлива для мого твердження. Через обмеження за обсягом я тут про це лише згадаю: про це йдеться упродовж усієї решті цієї статті. У Йо 3:16: «Бог бо так полюбив світ, що Сина свого Єдинородного дав, щоб кожен, хто вірує в нього, не загинув, а жив життям вічним». Це лише один приклад мови про синівство, а саме у зв'язку з жертвою й акедою. Існує багато інших

А. Тематичні паралелі в четвертому Євангелії

1. Христос як добровільна самопожертва

Добровільна жертва Христа – поширена тема, яка не потребує вагомих доказів, адже надто очевидна у книзі. Ісус говорить про взаємопов'язаність між своєю владою і своєю смертю упродовж усього Євангелія⁴⁴. Одна перикопа, що чітко підтверджує цю думку, – це 10:1-21, оскільки містить одну з найсильніших заяв про самопожертву⁴⁵. Ісус говорить про себе, як про Доброго Пастиря, який пасе своїх овець, і вони знають його голос. У стихах 11, 15, 17-18 Він каже:

Я – добрий пастир. Добрий пастир життя своє за овець покладе. Як Отець мій мене знає, і я знаю Отця, і життя своє кладу я за моїх овець. За те Отець мій мене й любить, бо я кладу моє життя, щоби знову його взяти (λάβω)⁴⁶. Ніхто його в мене не забирає, бо я сам кладу його від

прикладів у Євангелії, які покликаються на цю тему батька-сина: 1:34, 49; 3:16-18, 35-36; 5:18-23, 25-26, 36, 43, 6:27, 32, 37, 40; 8:16-19, 28, 42, 10:29, 36; 11:4, 27; 12:34; 14:10, 13; 17:1; 19:7; 20:17, 31.

⁴⁴ Терпіння передбачені в: 2:21-22; 3:14-15; 18:21-30; 10:11-21; 12:7; 12:27-36. Це виявляє і мова про Агнця Божого. Стосовно 1:29: «Слуга Господній, описаний в Ісаї 52:13-53:12, порівнюється з агнцем (ὡς πρόβατον... ὡς ἀμνός, 53:7, LXX) у своїй смиренності і добровільності стати жертвою (цей текст цитується і стосується Ісуса в Ді 8:32-35; див. також 1 Пт 1:19: ὡς ἀμνοῦ... Χριστοῦ)» (J. Ramsey Michaels, *The Gospel of John*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company 2010, 109).

⁴⁵ Цей текст написано на основі спостережень Раймонда Брауна: «Щобільше, міс Гілдін (с. 129-132) показала – якщо її інтерпретація циклу читань у синагозі правильна, то всі регулярні читання в суботу, найближчу до Хануки, були пов'язані з темою овець і пастухів. Зокрема Єз 34, що, як ми побачимо, є найважливішою СЗ-основою для Йоана 10, служить як “гафара” або пророче читання на загальний час Хануки у другий рік циклу» (R. Brown, *The Gospel According to John I-XII*, Garden City: Doubleday & Company 1966, 389). Наближається час приносити жертви, що безпосередньо пов'язане з вівцями (1:29). У цьому випадку Ісаакова паралель дещо ламається, бо Христос із Агнця Божого став Пастирем. Натомість цей уривок фокусується на божественній паралелі, де Бог є пастирем із Єз 30, який піклуватиметься про своїх овець. Так само Христос наглядатиме за своїми вівцями, і рятуватиме їх «з усіх тих місць, куди вони хмарного дня під темряву були порозбігались» (Єз 34:12).

⁴⁶ Див.: E. Haenchen, *John 2*, Philadelphia: Fortress Press 1984, 49. Генхен риторично стверджує: «Ми повинні спочатку запитати: як перекласти слово “взяти” (λάβειν)? Означає воно “взяти”, “добувати” чи “отримувати”?» Про це подискутуємо пізніше, в контексті розділу 19, в якому розглянемо лінгвістичні паралелі між наративом про Страсті і Бт 22. Значення «прийняти» може бути пов'язане з іншою мовою акеди, що незабаром обговоримо.

себе. Владу бо маю його покласти і владу маю назад його забрати; від Отця мого прийняв я цю заповідь.

Ісус показує свою найвищу владу, і що ніхто не може заповідати Йому смерть, бо саме Він і тільки Він вирішує, коли померти⁴⁷. В уривку провіщається, що Ісус покладе своє життя за спасіння багатьох, тобто Його розіпнуть.⁴⁸ Дродж і Табор доводять: «Добровільність смерті Ісуса акцентовано, перш за все, в четвертому Євангелії через виняткову інтерпретацію автором арешту, суду і страти Ісуса. Упродовж розповіді Євангелія від Йоана про Страсті неодноразово наголошено на владі Ісуса»⁴⁹. Тут, однак, може виникнути непорозуміння, бо Ісуса, Агнца Божого, одночасно ідентифікують із пастирем. Однак Кінер стверджує: «Готовність пастиря покласти своє життя за овець (Йо 10:11) може пов'язати його з агнцем (Йо 1:29)»⁵⁰. Це міркування може здатися спекулятивним, але загалом вказує на те, що Христос готовий померти за доручені Йому «вівці». Крім того, НЗ-автору притаманна наявність численних образів, задіяних одночасно, навіть при виникненні певного парадоксу⁵¹.

⁴⁷ Йоан формулює наратив так, що люди, здається, вірять, нібито Ісус учинив самогубство. Йо 8:22 вказує на те, що юдеї говорили: «Може, він самого себе вб'є, коли ото каже: "Куди я відійду, неспроможні ви прийти"?» Це проявляє непорозуміння, що виражається впродовж усього Євангелія.

⁴⁸ З цим погоджується Баррет: С. К. Barrett, *The Gospel According to St. John*, Philadelphia: Westminster Press 1978, 311.

⁴⁹ А. J. Droge – J. D. Tabor, *A Noble Death*, New York: Harper Collins 1971, 118. Інша важлива тема в цьому уривку – це греко-римська концептуалізація благородної смерті, яка в підсумку просочилася в єврейські писання. Лінкольн каже: «Проникнення цього розуміння в єврейську літературу, написану грецькою мовою, наочно бачимо в тому, як дії, зокрема загибель героїв Макавеїв, описано в 1, 2 і 4 Мк. Два основних критерії таких дій або смертей відображено у формулюванні цього стиха про смерть Ісуса. Щоб бути похвальними або почесними, смерті мають бути добровільними і заради інших. Поняття вибору славної або благородної смерті, як переваги над життям чи ганьбою, можна побачити, наприклад, у Платона (*Menex.* 246d), Ісократі (*Evag.* 3), Фуکیدіда (*Hist.* 2,42,4, 2,43,4), 2 Мк 6:19,28, 7:14,29 і 4 Мк 5:23, 11:3, 14:6» (пор.: Lincoln, *The Gospel According to Saint John*, 297).

⁵⁰ С. Keener, *The Gospel of John, A Commentary*, vol. 1-2, Peabody: Baker Academic 2003, 814.

⁵¹ Кожний образ має власний контекст, і не всі з них ідеально суміщаються. Автор може непомітно змінювати метафори. Як уже сказано, четвертий євангелист вирішив пов'язати Христа з образом Бога-пастиря, одночасно обговорюючи природу Його смерті. Ці образи не є взаємозаперечними, але між ними виникає певний парадокс. Незважаючи на це, автор через образи овець і пастиря хоче передати два аспекти Христа. Цю напругу можна пояснити христологією Йоана: Христос, Син,

2. Важливість Пасхи й місія Ісуса

Пасхальні елементи Євангелія мають вирішальне значення не лише для розуміння фонового передання про Ісаака, а й того, як Йоан сприймає смерть Христа. Пасху згадано, безпосередньо чи в контексті, десять разів, вісім з яких трапляються тільки у розповіді про Страсті.⁵² Розповідь Йоана, як і автора книги «Ювілеї», пов'язана з датуванням, про що свідчать часті покликання на єврейські свята під час служіння Ісуса. Періодичні згадки про Пасху⁵³, попри те, що з'являються рідше в середині/кінці Євангелія (прощальна промова), слугують у тексті наративом нагадування про страсті Ісуса. Перші дві з них є у 2-му і 6-му розділах.

У Йо 2:13-25 Ісус очищає Храм. Уривок починається з твердження: «Незабаром була юдейська Пасха, тож Ісус вирушив до Єрусалима». Ісус виголошує своє перше пророцтво про страсті в контексті Храму⁵⁴. Храм є інтригуючим аспектом цього уривку, бо автор пояснює у стиху 21, що руйнування Храму – метафора про тіло Христа. Це пов'язано з вищезгаданою дискусією про те, що лише Ісус мав право віддати своє тіло,

приносься в жертву, щоб урятувати народи, але Ісус є й одним з Отцем, Який є пастирем усіх. Змішання ідей призводить до цього поверхового парадоксу.

⁵² Грізбі вказує, що «єорті» десять разів у Євангелії асоціюється з Пасхою. В. Н. Grigsby, «The Cross as an Expiatory Sacrifice in the Fourth Gospel» // *JSNT* 15 (1982) 68. Це джерело не розглядаємо у праці через брак місця, але воно є ще одним доказом того, що тема Пасхи має головне значення для Йоана. Це суголосне й 1 Кр 5:7, бо Павло використовує дієслівну форму цього слова у своєму заклиці.

⁵³ Часове обрамлення Євангелія відіграє визначальну роль у розумінні певних уривків і тем. Звернімо увагу, що «юдейську Пасху» згадано в уривках, які обрамлюють дію (2:13,23). У тексті цього Євангелія часто згадано свята, і їх значення, як для богослов'я, так і для структури четвертого Євангелія в цілому, серйозно обговорювали» (F. J. Moloney, *The Gospel of John*, Collegeville: The Liturgical Press 1998, 80).

⁵⁴ Кінер звертає увагу, що цей приклад ставить Ісуса на один рівень із пророками. Він стверджує: «Запропонувавши їм “знищити” храм тіла Свого (2:19), тобто вбити Його (пор.: Йо 8:28), Ісус продовжує пророчу традицію іронічного імперативу (напр., Мт 23:32). Відтак, “ἐγείρω” Йоана має подвійний сенс, який співрозмовники вкотре неправильно зрозуміли» (Keener, *The Gospel of John, A Commentary*, 529). Знищивши храм, вони звершили б ту жертву, якою Христос хотів стати. Цей зв'язок Храму і Пасхи інтригує найбільше, бо Каяфа в 11:48 стверджує, що краще одній людині померти (Ісусу), ніж отримати знищений Храм. Обидві ці перикопи обрамлено часовою оправою Пасхи. Проте ніхто не міг збагнути, що Храм (Христос) воскресне. Так іронія нерозуміння відіграє певну роль в обох випадках.

і відповідає уривку з Йо 10, де мовиться про Доброго Пастиря, який обе-
ре смерть і вознесе себе тому, що він має владу це зробити⁵⁵.

Розповіді про помноження хлібів, ходіння по воді й слова Ісуса про хліб із небес (Йо 6:1-59) обрамлені часом «Пасхи – свята юдеїв». Згадка про Пасху важлива, бо нагадає читачеві про кульмінацію Євангелія – Страсті. Годування п'яти тисяч людей має більш євхаристійний підтекст у синоптиків, а в Йоана ця подія – радше додаток. Розповідь про Ісуса, що йде по воді, розташовано між двома розповідями, які стосуються хліба (ἄρτος)⁵⁶, що загалом сприяє сприйняттю Його як Хліба Життя. У Йо 6:33 Ісус заявляє: «Божий бо хліб (ἄρτος) той, що з неба сходить і життя світові дає»⁵⁷. Ці дві розповіді схожі до Маркового обрамлення розповіді про ходіння Ісуса по воді. Але важливіше, що це вказує на Йоана 13:18, чим починаються Страсті. Йоан пише: «...Знаю бо, кого обрав я, але щоб збулося Писання: “Хто їсть зо мною хліб (ἄρτος), той п'яту свою підніс на мене”, а пізніше, звертаючись до того, з ким Він говорив, каже:

⁵⁵ Одна з можливих тематичних паралелей, яку я знайшов, стосується Евріпідової «Алкести» (однак лише частково, бо Алкеста не мала влади підняти себе з могили). У цій драмі вона жертвує своїм життям заради збереження життя свого чоловіка. Вражаюче, але в кінці драми Алкеста воскресла. Драматург не вказує, якою силою вона воскресла з мертвих, але це прекрасний приклад того, як хтось віддав своє життя, щоб урятувати іншого, який, правду кажучи, не вартий того, й обоє уникли крижаних обіймів смерті.

⁵⁶ Кінер пояснює, що хліб був поширеною метафорою в юдаїзмі, язичництві та християнстві. Він стверджує, що використання цієї метафори тут означає: «Ісус підтримує життя», яке в цьому Євангелії передбачає життя майбутнього віку, доступне в теперішній час (пор.: Йо 3:16,36; 10:10)». Keener, *The Gospel of John, A Commentary*, 680. Лінкольн показує, що «в юдейському розумінні манна, будучи джерелом їжі і життя, символізувала Тору, тож Ісус звертає увагу, що реальним джерелом такого життя раніше був Бог» (Lincoln, *The Gospel According to Saint John*, 228). Твердження «я є» (трапляється в семи різних фразах) у Євангелії вочевидь завжди розуміється, як передання життя тим, хто приймає Ісуса. Ісус дає життя іншим через відмову від власного. Ісус – хліб, який сходить із небес, посланий Богом, точніше даний Богом для того, щоб світ спасти. Так Бог іще раз подає життя людям через Хліб, посланий з небес, але тепер Він охоплює людей за межами єврейської громади.

⁵⁷ Браун проникливо зазначає: «...буквально: “хліб Божий – це *те*, що [або *той*, *хто*] сходить зверху”. Вчені сперечаються, чи предикат особовий чи безособовий. Можливо, обидві версії правильні, бо Йоанова двозначність часто зумисна» (Brown, *The Gospel According to John I-XII*, 263). Це важко перекласти, бо автор має на увазі те й інше. Як твердить Браун, для Йоана звично зображати Ісуса, використовуючи двозначні формулювання для того, щоб викликати невідповідну реакцію. Зрештою, Ісус – істинний Хліб небесний.

«Той, – відповів Ісус, – кому я кусень (ψωμίον), умочивши, подам»⁵⁸. І вмочив кусень (ψωμίον), і подав його Юді Іскаріотському, синові Симона»⁵⁹. У 6-му розділі є майже всі згадки про ἄρτος у Євангелії, тож його поява тут знаменна. Це поєднує наратив про хліб життя зі Страстями. Усе це обрамлене Пасхою, яка сама по собі містить ламання хліба⁶⁰.

Вся пасхальна мова четвертого Євангелія – це постійне нагадування, що Христа буде дано в жертву, бо він – Агнець Божий, що бере на Себе гріх світу⁶¹. Наратив, наближаючись дедалі ближче до останньої години Христа, чинить дедалі очевиднішою Його смерть, задля спасіння не лише народу Ізраїля, а й усіх народів⁶².

⁵⁸ Це дуже інтригуюче, адже Ісус дає Юді хліб матеріальний, і тим ініціює Страсті. Це можна розуміти символічно: Христос дав матеріальний хліб тому, хто Його зрадить, щоб почалися Страсті, після чого Він уже дає хліб духовний – поживу для всіх.

⁵⁹ Баррет звертає увагу, що цей уривок покликається на Пс 41 (40 LXX). Він також зазначає: «τρώγειν – його власне слово, яке використовується в дискурсі про хліб життя (Йо 6:54,56 і далі), й одина «ἄρτος» відповідає не лише єврейській мові, а й вказує на евхаристійний хліб, який, очевидно, Юда скуштував негідно» (Barrett, *The Gospel According to St. John*, 371). Лінкольн у коментарі на Пс 40 пише, що «це псалом, у якому праведний страждалець описує дії своїх ворогів, а потім стверджує, що навіть його добрий друг зрадив його, описуючи зраду вищезгаданими словами» (Lincoln, *The Gospel According to Saint John*, 373). Це знаменно, оскільки, вочевидь, Юда був послідовником Ісуса, а тепер він викинув геть хліб життя. Контекст псалма найвірогідніше з'являється в уривку, який цитує Ісус. У реченні перед цитатою Ісуса сказано: «І хто навідатись приходить, марне виговорює; у серці своїм зло збирає і, вийшовши надвір, розголошує» (Пс 41:7), що Йоан, мабуть, пов'язує з хлібом для тих, хто ненавидить і хоче вбити Його. Ці два аспекти в цьому контексті, звичайно, вказують на Ісуса як на хліб, який передає життя через жертву.

⁶⁰ Це виразніше в синоптиків; переконливі свідчення цього в Євангелії від Йоана відсутні. В основі тексту може лежати традиція.

⁶¹ Грірзбі показує, що в четвертому Євангелії існує чотири прямі покликання на Ісуса як пасхального агнца: Йо 1:29; 19:14, 29, 36 (пор.: Grigsby, «The Cross as an Expiatory Sacrifice in the Fourth Gospel», 54-58). Додд заперечує будь-який чіткий натяк на Пасху, стверджуючи: «Пасхальні алюзії в Євангелії аж ніяк не є чіткими чи певними. Ми повертаємося до фрази «ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ» без чіткого переконання про таку виразність пасхальної символіки в розумінні автора, що він міг її представити такою фразою» (C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge: Cambridge University Press 1953, 234). Хоча його думку треба враховувати, я гадаю, ця стаття належно ілюструє, що пасхальні алюзії були для євангелиста Йоана досить важливими.

⁶² Обговорення спокутних аспектів жертви Христа буде поєднано з образом Храму. Вони є взаємозалежними.

Табл. 3. Згадки про Пасху в наративі Страстей

Цитата	Короткий огляд
11:55 – «А надходила юдейська Пасха, і багато людей з країни прибуло перед Пасхою до Єрусалиму, щоб очиститися».	<i>Змова з метою вбити Ісуса.</i> У цьому розділі автор розповідає про те, як юдейська рада обговорює смерть Христа. Наприкінці уривку він вказує на те, що знову надходить Пасха. Це не збіг – страсті ось-ось почнуться.
12:1 – «Шість днів перед Пасхою прибув Ісус у Витанію, де перебував Лазар, якого воскресив був з мертвих».	<i>Марія помазує Ісуса.</i> Цей уривок стверджує, що за шість днів до Пасхи Марія помазує Ісуса для поховання.
12:12 – «Наступного дня сила людей, що прийшли на свято (εορτήν), зачувши, що Ісус іде в Єрусалим...»	<i>Тріумфальний в'їзд Ісуса.</i> «Наступного дня» означає, що залишилося п'ять днів до Пасхи. Ісус входить до священного міста.
13:1 – «Перед святом Пасхи Ісус, знаючи, що вибила Його година переходу з цього світу до Отця, полюбивши своїх, що були в світі, полюбив їх до кінця».	<i>Тайна вечеря.</i> Цей уривок сигналізує про те, що наратив Страстей ось-ось розпочнеться й Ісус дасть себе добровільно розіп'яти, щоб спасти світ.
18:28 – «Повели тоді Ісуса від Каяфи у Преторію. Був же ранок. Та не ввійшли вони у Преторію, щоб не осквернитись, а їй могли їсти пасху».	<i>Ісус перед Пилатом.</i> Старші відмовляються заходити до Преторії, щоб не осквернитися до Пасхи. Невизначені часові рамки, бо автор не вказав, який тоді був день до Пасхи. Це відбулося не більш, ніж за п'ять днів до неї.
18:39 – «Є у вас, однак, звичай, щоб на Пасху відпустив я вам одного. Тож хочете, щоб я вам юдейського царя відпустив?»	Ісуса засудили до смерті. Звичай відпускати в'язня для юдеїв на Пасху не засвідчено ⁶³ . Хай там як, а день приготування швидко наближається.
19:14 – «А був то день, коли споготовлювали Пасху, близько шостої години. І каже до юдеїв: "Ось цар ваш"».	<i>Ісуса віддали на розп'яття.</i> Тепер настав час для Ісуса бути принесеним у жертву. Саме в цей день жертвують пасхальних ягнят.
19:29 – «Стояла ж посудина, сповнена оцтом. От і подали йому до уст настромлену на тростину губку, просяклу оцтом».	<i>Ісус на хресті.</i> У цьому уривку Ісус просить напитися, щоб здійснилося Писання. Йому подали губку на тростині іссопу, що теж є елементом Пасхи.

⁶³ Lincoln, *The Gospel According to Saint John*, 463.

У таблиці 2 показано, що автор для аудиторії вказує часові рамки, в яких відбувається нарратив Страстей, і саме тому так часто покликається на Пасху. Так відбувається ще й через те, що цей нарратив сповнений богословським значенням пасхальної жертви. 11-тий розділ Євангелія від Йоана містить двозначне твердження про те, що Пасха була «близько». У наступній перикопі Йоан стверджує, що до Пасхи залишилося тільки шість днів. Це вказує на бажання автора чітко зазначити часові рамки, в яких відбувалися всі ці події. Це нагадує «Ювілеї», де аналогічно згадано час акеди. У 12-му розділі автор зауважує, що це наступний день, і юдеї прийшли на святкування; це свідчить, що до Пасхи залишилось п'ять днів. Відтепер згадка про час менш чітка, аж до Йо 19:14, де згадано день приготування – день, коли приносили в жертву ягнят⁶⁴. Саме цього дня Ісуса було видано на розп'яття і згадки про час зникли.

Решта пасхальних елементів стосуються саме розп'яття (Йо 19:29). Найважливіший із них – тростина з іссопу, до якої було прикріплено губку, просочену оцтом, що її воїни піднесли до Ісусових уст. Бультман відкидає цей пасхальний елемент, стверджуючи:

Дуже сумнівно також, нібито подальший натяк на значущість цієї події полягає в тому, що губку, просякнуту оцтом, було настромлено на іссопову тростину (так у Мр і Мт, замість просто «κάλατος»). Іссопові приписували силу очищення (Лв 14:6 і далі; Чс 19:6; Пс 50:9; Євр 9:19; Варн 8:1,6), і кров'ю пасхального агнця повинні були ізраїльтяни окропити надвіркі й обоє одвірків за допомогою гілок іссопу (Вх 12:22). Але навряд чи можна визнати Ісуса пасхальним агнцем через твердження про прикріплену на тростину іссопу губку з оцтом⁶⁵.

Це Бультманове заперечення необґрунтоване, адже в іншому місці він стверджує, що Йоан бачить в Ісусі пасхальну жертву⁶⁶. Якщо вважа-

⁶⁴ «Проте Євангеліє від Йоана датує розп'яття днем *перед* Пасхою, тобто днем, під вечір якого мали б розпочатися святкування, з принесенням у жертву пасхальних ягнят (Йо 13:1; 18:28)» (Levenson, *The Death and Resurrection of the Beloved Son*, 206).

⁶⁵ R. Bultmann, *The Gospel of John: A Commentary*, Philadelphia: The Westminster Press 1971, 674.

⁶⁶ Левенсон твердить: «Йоанова розповідь про розп'яття Ісуса, з його очевидним покликанням на Вх 12:46 (Йо 19:36), теж переконливо свідчить про те, що "Агнец Божий" у Йоана 1:29 є пасхальним» (Levenson, *The Death and Resurrection of the Beloved Son*, 208). Попри невідповідність моему твердженню, важливість пасхального елемента в Євангелії підтверджує наявність тут такого покликання. Цю символіку цілковито заперечує Майклс (Michaels, *The Gospel of John*).

ти, що Йоану було відоме Євангеліє від Марка, то можна стверджувати, що ця підміна зумисна і її було зроблено для відповідності Йоановій богословській концепції. Покликання Бультмана на Йоахима⁶⁷, який прочитує «Ἰσσοφ» (спис) замість «Ἰσσοῦλωφ» (іссоп) у мінускульному манускрипті № 476, спекулятивніше від запропонованого мною⁶⁸. Коли Бультман пише: «Іссоп справді не надто відповідає цій меті»⁶⁹, то, мабуть, його правда, але це не означає, що цей образ потрібно відкинути через відсутність логічного сенсу його застосування у практичній ситуації⁷⁰.

3. Тіло Ісуса і Храм

Тут я спираюся на поняття жертви і взаємозв'язок Храму з акедою. Раніше ми говорили про існування передання, що пов'язує між собою жертву Ісаака й Морію з Храмом. Логіка мого аргументу така: акеда – прообраз Храму; він є місцем, де приносили жертви (як Ісаака); Храм, у якому часто бував Ісус, асоціюється з тим самим поняттям, тому важливо, що за кожної згадки про Храм у зв'язку з Ісусом має місце насильство: чи то передбачення Страстей, чи прагнення юдеїв побити Його камінням, а чи змова очільників народу з метою Його арешту.

⁶⁷ Ідеться про Йоахима Камерарія Старшого – нім. філолога й історика XVI ст. (прим. ред.).

⁶⁸ Лінкольн підтримує цю тезу: «Але останнє прочитання знаходиться лише у двох мінускульних рукописах (476, 1242), а зовнішні свідчення переважно схилиються на користь складнішого прочитання. Тоді це може означати: покликання на іссоп ужито для алюзії на тему пасхального агнця, що згадано раніше – в Йо 19:14 та наступних матеріалах, у стихах 31, 36, бо у Вх 12:22 було зазначено, що іссоп використовували для скроплення кров'ю пасхального агнця одвірків будинків ізраїльтян» (Lincoln, *The Gospel According to Saint John*, 478).

⁶⁹ Bultmann, *The Gospel of John: A Commentary*, 674.

⁷⁰ Браун погоджується з тим, що тут ідеться про пасхального агнця, і стверджує: «Під час обговорення 19:14, ми відзначали, що Ісуса було засуджено до смерті в час, коли на території Храму саме почали заколення пасхальних ягнят, і нижче... ми побачимо більше символізму пасхального агнця...» (R. Brown, *The Gospel According to John XIII-XXI*, Garden City: Doubleday & Company 1970, 930). Це захопливо з огляду на вербальні паралелі, які коротко згадаємо. Коли Христа згадують у контексті Храму, певною мірою згадують насильство (див. наст. розділ). Один приклад, Йо 11:48, говорить про Храм як τόπος; це ж слово вжито в Йо 19:17,20,41, де розпинають Ісуса. Для Йоана в цьому місці повинен існувати зв'язок, оскільки Храм – місце, де приносять у жертву ягнят, і він передбачає Христа як Агнця Божого, *Пасху*. Це – непряма деталь, але, я вважаю, вона має велике значення, беручи до уваги розвиток єврейської традиції і пасхальні елементи, які просочують контекст смерті Ісуса.

Є дев'ять таких випадків. Насправді, десять, але один – у 8:2, тому його тут не розглядатимемо⁷¹. Отож, насильство, пов'язане з Храмом у Євангелії від Йоана, відображає аспекти жертвоприношення, які резонують із культовою практикою⁷². Агнця Божого сприймають вороже, коли він наближається до місця жертви. Зрештою, Він прославлений у своїй смерті, ставши досконалою жертвою, якою Ісаак ніколи не став би.

Отже, як автори періоду Другого храму пов'язали акеду з культовою практикою в Єрусалимському храмі, як її прообраз, так чинить і Йоан⁷³. Таке насилля резонує з пасхальною жертвою Ісуса. Ці два моменти поєднані більше у словах Йоана Хрестителя: «Ось Агнець Божий, який світу гріх забирає» (1:29), і Йо 3:16: «Бог бо так полюбив світ, що Сина свого Єдинородного дав, щоб кожен, хто вірує в нього, не загинув...»⁷⁴. Це відтак пов'язується з поняттям спокути в Євангелії, бо згадані як Храм, так і жертва.

Пасхальне жертвоприношення зазвичай не було пов'язане зі спокутуванням провин⁷⁵, але існують писання в юдейській літературі, які

⁷¹ Це пов'язано із сумнівною автентичністю тексту уривку.

⁷² Під цим я розумію бажання автора, щоб читач побачив Христа Агнцем Божим, пов'язаним із пасхальною жертвою. Як стверджує Лінкольн щодо Йо 1:29: «Цілком імовірно, що в цьому випадку Ісус ідентифікується з Агнцем Божим, що взяв на себе гріх світу, і поєднує в собі образи з Девтеро-Ісаї (Іс 53:4-12) – слуги, який несе на собі гріхи багатьох і якого ведуть як ягня на заколення, і пасхального агнця, який, звісно, не має ніякого відношення до гріхів (Вх 12:1-11)» (Lincoln, *The Gospel According to Saint John*, 113).

⁷³ Ці розповіді паралельні. Я не стверджую, що Йоан опирається на праці доби Другого храму для побудови своєї розповіді. Гадаю, що ця концептуалізація була поширена в мисленні доби Другого храму.

⁷⁴ Бультман стверджує: «Отже, справжнім дивом є місія Сина, у яку люди вірять, коли вони вірять у вознесення Сина Людського. Віра в Його місію – це віра в Його вознесення. Бо тільки людина, яка отямлюється від скандалу Ісусового смирення і яка осягає Його вознесення в Його смерті, може бачити в Ісусі Сина, посланого Отцем» (Bultmann, *The Gospel of John: A Commentary*, 153). Це саме стосується і насильства у Храмі. Оскільки Христос помер як пасхальне ягня, то людство врятоване. Бо лише через розуміння цієї жертвовної смерті можна зрозуміти те, чому Бог послав свого Сина. З огляду на місце, де приносили в жертву ягнят, цей зв'язок виглядає цілком правдоподібним.

⁷⁵ Див.: Lincoln, *The Gospel According to Saint John*, 113. Грігзбі в прим. 22 своєї праці показує, що деякі джерела вказують на призначення всіх жертв часів НЗ спокутуванню провин (Grigsby, «The Cross as an Expiatory Sacrifice in the Fourth Gospel», 66).

Його пов'язують з Ісааком⁷⁶. У Євангелії від Йоана натрапляємо на безліч випадків, де автор говорить безпосередньо про спокутність жертви Христа або має її на увазі.

Табл. 4. «Ἰερόν» у четвертому Євангелії

<i>Цитата</i>	<i>Короткий огляд</i>
2:13-14 – «Незабаром була юдейська Пасха, тож Ісус вирушив до Єрусалиму і зустрів у <i>храмі</i> тих, що продавали волів, овець і голубів, а й міняйли сиділи теж».	<i>Ісус очищує Храм</i> . У цьому розділі Ісус уперше пророкує про свої страсті. Він також говорить про руйнування Храму – свого тіла. Цим починається Його служіння і звістуння про свою смерть.
5:14 – «Щойно потім знайшов його Ісус у <i>храмі</i> й мовив до нього: “Оце ти видужав”, – тож не гріши більше, щоб щось гірше тобі не сталось».	<i>Ісус зцілює в суботу</i> . Ісус шукав паралітика, якого зцілив раніше. Нижче, у ст. 18:1, євангелист заявляє: «За те ж юдеї ще дужче заповзялися, щоб убити Його – не тільки за те, що суботу порушував, а й за те, що Бога своїм Отцем називав».
7:14 – «А як уже настала середина свята, увійшов Ісус у <i>храм</i> і почав навчати».	<i>Ісус на святі Кучок</i> . Стих 14 стверджує, що Ісус прийшов до Храму, щоб навчати, і вразив усіх присутніх. Стих 19 вказує на насильство: «Чого бажаєте мене вбити?» Це пов'язано з тим, що Він здійснив чудо в суботу. Вони ж стверджують, що в Ньому є біс.
7:28 – «Отож Ісус промовив голосно, навчаючи у <i>святині</i> : “І мене знаєте, і знаєте, звідкіля я. Однак прийшов я не від себе самого, правдивий же Той, хто послав мене, – а Того ви не знаєте”».	<i>Ісус навчає у Храмі</i> . Знову Ісус навчає у Храмі. Стих 30 виявляє, що юдеї спробували заарештувати Його, але не змогли – «не настала бо ще Його година».
8:2	Цю перикопу не обговорюватимемо через сумнівну автентичність.
8:20 – «Промовив Він ті слова біля скарбниці, коли навчав у <i>храмі</i> . І ніхто Його не схопив, бо не прийшла ще година Його».	<i>Ісус знову навчає у Храмі</i> . Цей дискурс стосується Ісуса як світла світу. Він говорив до народу біля скарбони храму, але «ніхто Його не схопив, бо не прийшла ще година Його».

⁷⁶ Як стверджує Чайлдс: «Не дивно, що равини вважали ефективними жертви і свята Ізраїля завдяки гідності “зв'язування Ісаака” (пор.: Schoeps, *Paul*, 143 і далі)» (B. S. Childs, *Biblica51 Theology of the Old and New Testaments*, Minneapolis: Fortress Press 1993, 328).

<p>8:59 – «І вхопили каміння, щоб кинути на Нього, – та Ісус перейшов посеред них і полишив <i>храм</i>».</p>	<p><i>Ісус говорить про Авраама.</i> Цей уривок (8:39-59) – єдине місце, що виразно згадає про Авраама (стихи 33, 37). Ці стихи ведуть до обговорення наративу про Авраама й Ісус викриває юдеїв за бажання вбити Його. Тут Він торкається поняття синівства, що дуже важливо, бо вони є дітьми Авраама, а Він стане тією досконалою жертвою, якою не був Ісаак.</p>
<p>10:23 – «Ісус проходжувався у <i>храмі</i> Соломоновим присінком».</p>	<p><i>Юдеї відкидають Ісуса.</i> Наратив описує, як Ісус ходив у Храмі, у присінку Соломона. Юдеї запитували Його, чи Він Месія, і Він стверджує: «Я і Отець – одно». Потім вони (ст. 31) взяли каміння, щоб убити Його. Він протистоїть і розряджає ситуацію.</p>
<p>11:48 – «Якщо залишимо його так, то всі увірують у нього, тож нагрянуть римляни, місто (<i>топос</i>)⁷⁷ наше знищать та й народ наш!»</p>	<p><i>Змова з метою вбити Ісуса.</i> Це іронічний уривок. Перикопа починається не з Ісуса, насправді Він навіть у ній не присутній. Первосвященики та фарисеї стверджують: «Якщо залишимо його так, то всі увірують у нього, тож нагрянуть римляни, місто наше знищать та й народ наш!» Святе місце⁷⁸, очевидно, означає Храм. За іронією долі, римляни зруйнують Храм, Ісуса. Каяфа продовжує говорити іронічно у стиху 50: «... То й не здогадається, що ліпше вам буде, коли один чоловік за народ помре, а не весь люд загине». Це й справді відбувається: Ісус помирає від імені народу і рук язичників (12:20-26). Потім автор робить це явним і вказує на іронію у стихах 51-52 (знову згадано в 18:14). В 11:56 Храм згадано знову, і люди обговорюють, чи Ісус з'явиться в Єрусалимі під час <i>Пасхи</i>. Уривок закінчується тим, що первосвященики та фарисеї ще раз намагаються Його заарештувати.</p>
<p>18:20 – «Ісус же відказав йому: “Говорив я світові одверто. Завжди навчав я у синагозі й у <i>храмі</i>, де сходяться усі юдеї. Нічого не говорив я потайки”».</p>	<p><i>Первосвященик допитує Ісуса.</i> Тут востаннє згадано Храм і це єдиний раз, коли Ісуса фізично б'ють за межами місця страстей. Один воїн, який стояв там, ударив Його в обличчя (ст. 22).</p>

⁷⁷ Навіть якщо це слово і відрізняється, ми розуміємо, що мається на увазі Храм. Цікаво, що воно з'являється перед розп'яттям Ісуса. Див. далі щодо Йо 19, а також щодо мовних паралелей до Бт 22 (LXX).

⁷⁸ Так англійською; в укр. пер. «місто» (прим. упор.).

З цих уривків читач повинен зробити висновок про наявність постійної теми в Йоана: Ісус прийшов, щоб дати життя світу. Що це означає – це ще питання, але, як було показано, це стосується спокутної жертви Христа. Саме через Його смерть знищено гріхи світу. Євангеліє розкриває в 1:29 тему Пасхи і спокутування гріхів, тож, принаймні на думку Йоана, ці два поняття взаємопов'язані. Цей уривок – лінза, через яку читач має наблизитися до Йоана для розуміння мети, задля якої Христос прийшов.

Табл. 5. Приклади спокути в Євангелії від Йоана

1:29 – «Тож наступного дня бачить він Ісуса, що йде до нього, та й каже: “Ось Агнець Божий, який світу гріх забирає”».	Свідчення Йоана. Добре резонує з пасхальними елементами, які ми обговорювали в попередньому розділі. Тут це пов'язує Христову жертву з усуненням гріха, отже спокутою ⁷⁹ .
3:16-17 – «Бог бо так полюбив світ, що Сина свого Єдинородного дав, щоб кожен, хто вірує в нього, не загинув, а жив життям вічним. Бо не послав Бог у світ Сина, щоб світ засудити, лише ним – світ спасти ⁸⁰ ».	Ісус і Никодим. Віддання Богом свого Сина обговорюватимемо детальніше в лінгвістичному аналізі Йо 3:16, але тут присутній вербальний зв'язок з «відмовою» від свого Сина як жертвою. Це відображає ідею про те, що Бог може відмовитися від власного Сина, щоб світ було врятовано від Його гніву ⁸¹ .

⁷⁹ Чому в тексті «Агнець Божий»? Майклз вважає, що йдеться про представлення Христа як бездоганної жертви (Michaels, *The Gospel of John*, 110). Молоні заявляє: «...Дехто пов'язує його зі страждаючим Слугою в Ісаї 53, інші – з триумфальним Агнцем Одкровення (пор.: Од 7:17; 17:14), ще інші – з юдейським переданням про Агнця, який очолить паству Божого народу або, найчастіше, з пасхальним агнцем» (Moloney, *The Gospel of John*, 59). Зрештою, Додд зазначає чотири можливих розуміння: «1) агнець як приношення за гріхи; 2) пасхальний агнець; 3) *ἀμνός* з Іс 53, тобто страждаючий Слуга; 4) молодий баран, який є *ἄρχων καὶ ἡγουμένος τῶν προβάτων*, тобто Месія як “Цар Ізраїлів”» (Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 233). Як я частково показав у цій статті, багато з цих образів очевидно відіграють певну роль у формуванні Йоаном сприйняття Христа як Агнця.

⁸⁰ Пор. Йо 12:47.

⁸¹ Див. Лв 17:11, де стверджено, що провини спокутуються кровними жертвами на жертovníку. Якщо Христос є досконалою жертвою, прототипом якої був Ісаак, то це розуміння в Йоана, цілком можливо, свідоме. Хоч одна проблема стосується тварин, яких використовували для жертвоприношення за гріхи – козлів і биків. Як було перед тим зазначено, це не спростовує моєї тези, бо деякі равини вважали всі жертви спокутними. Я припускаю, що цієї думки дотримувався і Йоан.

<p>5:21 – «Бо як Отець воскрешає померлих і оживлює, так і Син дає життя, кому захоче».</p>	<p><i>Ісус говорить про Сина Чоловічого.</i> Тут чітко не сказано, що смерть Христа дасть комусь життя. Але пізніше, в 6-му розділі, сказано, що Тіло Христа – хліб життя. Причастя цього хліба веде до життя. Те ж саме тіло, будучи Хлібом Життя, є Храмом, який знищать. Тут не проглядається чіткий зв'язок з Йоаном, але таке міркування можливе.</p>
<p>6:51,54 – «Я – хліб живий, що з неба зійшов. Коли хтось цей хліб їстиме, житиме повіки. І хліб, що його я дам, це – тіло моє за життя світу... Хто тіло моє їсть і кров мою п'є, той живе життям вічним, і я воскресу його останнього дня».</p>	<p><i>Ісус говорить про Хліб Життя.</i> Зі сказаного в попередньому аналізі я роблю висновок, що цей стих продовжує тему хліба в контексті майбутньої смерті Ісуса. Це показано у 13-му розділі (як було згадано вище), щоб привести до смерті Христа-жертву.</p>
<p>11:49-50 – «Один же з них, Каяфа, що був первосвященик того року, мовив до них: "Нічого ви не розумієте, то й не здогадається, що ліпше вам буде, коли один чоловік за народ помре, а не весь люд загине." Сказав же він так не від себе самого, але, будучи первосвящеником того року, пророкував, що Ісус мав умерти за народ; і не тільки за народ, але й за те, щоб зібрати в одне розкидані діти Божі. Від того, отже, дня ухвалили вони його вбити».</p>	<p><i>Змова з метою вбити Ісуса.</i> У цьому уривку Йоан чітко підкреслює те, що читач повинен зрозуміти з цієї розповіді. Каяфа пророкує, хоч і з іронією, стверджуючи, що Христос помре за народ. Насправді Каяфа помиляється – Ісус помре не лише за свій народ, а й за всі інші народи. Це чітко вказує на пасхальну жертву і її спокутну сутність.</p>
<p>12:27 – «Тепер стривожилась душа моя, – і що мені казати? Спаси мене, Отче, від години цієї? Але на те ж я і прийшов – на цю годину!»</p>	<p><i>П'яте провіщення Страстей.</i> Це було сказано якраз перед Христовими страстями. Він міг звільнити себе від цієї смерті, але ж саме для цього Він і прийшов: щоб узяти на себе гріхи світу (тобто, щоб його спасти).</p>

Б. Лінгвістичні зв'язки в Євангелії від Йоана

1. Акеда в Євангелії від Йоана 3:16

Після вищезгаданого лінгвістичного аналізу можна висувати існування певного лексичного зв'язку між Йо 3:16⁸² і Бт 22:2⁸³. Тому не буде помилкою вважати, що Йоан покликається на поняття улюбленої єдиної дитини. Автор четвертого Євангелія може бути зацікавленим у встановленні зв'язку, тому покликається на два корені: ἀγαπ- і μονογενής⁸⁴. Крім того, як зазначає Левенсон, важливим є використання слова «ἔδωκεν»⁸⁵:

«Він дав» (ἔδωκεν) відображає звичайну мову жертвоприношення дітей у юдейській Біблії, від чого ми розпочали наше обговорення, – із Вх 22:28: «Ви повинні дати (*titten*) мені первістка серед ваших синів» – й упродовж усієї традиції юдейської Біблії, зокрема Єзекиїла, який описує заклання первістка як приношення «дару» (*mattānā*, Єз 20:31)⁸⁶.

⁸² Для довідки, Йо 3:16: «Οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλὰ ἔχη ζωὴν αἰώνιον».

⁸³ Як було мною сказано, існує тісний зв'язок між двома перекладами תנ"ך. Як стверджує Брюс: «Гр. “τὸν μονογενῆ” відповідає євр. “yāhīd” у Бутті 22:2 (так у Аквили і Йосифа, *Ant.* 1,222). LXX перекладає “yāhīd” як “ἀγαπητός” (улюблений), тоді як Симмах – “μόνος” (єдиний). Єврейський прикметник поєднує ці дві ідеї, тому Філон Олександрійський говорить про Ісаака (алегорично), як про “улюбленого і єдиного” (ἀγαπητὸν καὶ μόνον) вродженого нащадка душі (*Про незмінність Бога* 4). Є три приклади вживання “μονογενῆς”, що стосується єдиної дитини, в Лк (7:12; 8:42; 9:38); однак найвідоміший у НЗ приклад використання цього слова – щодо Христа, Сина Божого, у творах Йоана (1:14,18; 3:16,18; 1 Йо 4:9), де воно практично є синонімом “ἀγαπητός” із Мр 1:11; 9:7 (і парал.) та “ἐκλεκτόν” у Лк 9:35. Пор. також притчу про виноградник, у якій власник “мав улюбленого Сина” (де “ἴδιος” представляє євр. “yāhīd”, а також, можливо, в Ді 20:28, де Бог Церкву “придбав кров'ю власною”, тобто “Сина свого Єдиногородного”)» (F. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co. 1990, 301).

⁸⁴ Лексичний вибір міг бути й інтенціональним, бо концепція любові надто важлива для Йоана. Як стверджує Баррет щодо 3:16: «Місія Сина була наслідком любові Отця. “ἀγαπᾶν”, “ἀγάπη” – чи не найважливіші слова в Євангелії від Йоана. У світській грецькій мові чи в Септуагінті існує мало засобів, щоб висвітлити їхнє значення у Новому Завіті» (Barrett, *The Gospel According to St. John*, 180).

⁸⁵ Кінер теж говорить: «У контексті Сина людського бути “піднятим” під час розп'яття, аорист “ἔδωκεν” явно стосується смерті Ісуса на хресті, яку цей уривок представляє як найвище вираження Божої любові до людини (Рм 5:5-8)» (Keener, *The Gospel of John, A Commentary*, 566).

⁸⁶ Levenson, *The Death and Resurrection of the Beloved Son*, 31. Важливо також зазначити, що існує вербальна паралель із Рм 8:32, «ὅς γε τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο,

Інші вчені бачили зв'язок з акедою і Йо 3:16 переважно через вживання «μονογενής»⁸⁷. Хоча, як було мною показано, тут очевидна семантична плінність, деякі вчені цю алюзію наполегливо заперечують. Кінер говорить: «Деякі можуть переоцінити алюзії на акеду тут (наприклад, Grigsby, «Cross»; Swetnam, *Isaac*, 84-85⁸⁸)», але визнає, що «вислів “єдиний син” додає пафосу до жертви, через використання образу жертвоприношення Авраамом Ісаака»⁸⁹. Потім Кінер перенаправляє читача до довгого розділу, що ґрунтується на 1:14, про Логос *μονογενής* (с. 412-419), де намагається показати використання цього терміна в іншій літературі. Підсумовуючи, треба сказати, що Кінер радше підтверджує, ніж спростовує мої тези. Він вважає, що «μονογενής» – прийнятний переклад תּוֹרְאָה:

Цей термін почав означати «улюблений», як і «єдиний». І це саме той нюанс, який, імовірно, виходить на перший план у Йоана... Оскільки словом «μονογενής» часто перекладають תּוֹרְאָה, то תּוֹרְאָה також може мати значення «ἀγαπητός» (як з Ісааком, якого називали תּוֹרְאָה, хоча він не був у прямому значенні «єдиним» сином Авраама, Бт 22:2); природно, що слово «μονογενής» у підсумку мало набути нюанси «ἀγαπητός» у біблійній грецькій мові, що була насичена юдейськими термінами⁹⁰.

Якщо обидва терміни семантично взаємозамінні, тому що «біблійна грецька мова була насичена юдейськими термінами», то, правдоподібно, що Йоан тут покликається на акеду, особливо якщо врахувати тематичні паралелі, які існують у Євангелії⁹¹.

Кінер навіть показує, що обидва терміни почали використовувати щодо Ісаака Філон та Йосиф Флавій. Він цитує Йосифа Флавія, який стверджує: «Ісаак був пристрасно любленим (ὕπερῆατα) своїм батьком Авраамом, будучи єдинородним сином (μονογενῆ) і народженим “на

ἀλλὰ ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτό...» Це може свідчити, що традиція у Павла і в Йоана – подібна.

⁸⁷ Grigsby, «The Cross as an Expiatory Sacrifice»; Brown, *The Gospel According to John I-XII*.

⁸⁸ Grigsby, «The Cross as an Expiatory Sacrifice»; J. Swetnam, *Jesus and Isaac: A Study of the Epistle to the Hebrews in the Light of the Aqedah* (Analecta Biblica 94), Rome: Biblical Institute Press 1981 (прим. ред.).

⁸⁹ Keener, *The Gospel of John, A Commentary*, 566.

⁹⁰ Там само, 414.

⁹¹ Крім того, якщо автор не мав Бт 22 перед собою, він міг створювати алюзію з пам'яті й забути, що Бт 22 містить «ἀγαπητός», а це означає, що ці терміни мають подібні конотації, принаймні для Йоана. Зауважимо, однак, що автор 1 Йо також використовує «μονογενής» щодо Сина.

порозі старості” милістю Божою»⁹². Отже, існує паралельна традиція, де як «ἀγαπη-», так і «μονογενής» використовують разом, коли говорять про Ісаака⁹³. Хоча тут Йоан не є настільки виразний, як Йосиф Флавій, це ще зміцнює аргумент про наявність тут потенційного покликання на акеду.

2. Страсті Христові та Ісаак

Насамкінець проведемо аналіз лексичних зв'язків між Йо 19, особливо стихами 16-17, і Бт 22⁹⁴. Важливі уривки з Книги Буття – це Бт 22:2 і 22:9. У LXX їх перекладено так:

Бт 22:2: καὶ εἶπεν **Λαβὲ** τὸν υἱόν σου τὸν ἀγαπητόν, ὃν ἠγάπησας, τὸν **Ἰσαακ**, καὶ πορεύθητι εἰς **τὴν γῆν τὴν ὑψηλὴν** καὶ ἀνένεγκον αὐτὸν ἐκεῖ εἰς ὀλοκάρπωσιν ἐφ' ἓν τῶν ὁρέων, ὧν ἄν σοι εἴπω.

Бт 22:9: ἦλθον ἐπὶ τὸν **τόπον**, ὃν εἶπεν αὐτῷ ὁ θεός, καὶ ᾠκοδόμησεν ἐκεῖ **Ἀβραὰμ** θυσιαστήριον καὶ ἐπέθηκεν τὰ **ξύλα** καὶ συμπодίσας **Ἰσαακ** τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐπέθηκεν αὐτὸν ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον ἐπάνω τῶν **ξύλων**.

У цих уривках виділені слова матимуть найважливіше значення в подальшому розгляді. Ці терміни часто вживані, але, враховуючи їх тісні зв'язки з акедою, вони дуже важливі в контексті цього дослідження. У 18-му і 19-му розділах вирізняється поняття «схопити». Використане дієслово «λαμβάνω»⁹⁵:

(18:31) εἶπεν οὖν αὐτοῖς ὁ Πιλάτος· **Λάβετε** αὐτὸν ὑμεῖς, καὶ κατὰ τὸν νόμον ὑμῶν κρίνατε αὐτόν.

(19:1) Τότε οὖν **ἔλαβεν** ὁ Πιλάτος τὸν Ἰησοῦν καὶ ἐμαστίγωσεν.

(19:6) ὅτε οὖν εἶδον αὐτὸν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ ὑπηρέται ἐκραύγασαν λέγοντες· Σταύρωσον σταύρωσον. λέγει αὐτοῖς ὁ Πιλάτος· **Λάβετε** αὐτὸν ὑμεῖς καὶ σταυρώσατε, ἐγὼ γὰρ οὐχ εὐρίσκω ἐν αὐτῷ αἰτίαν.

(19:16) τότε οὖν παρέδωκεν αὐτὸν αὐτοῖς ἵνα σταυρωθῇ. **Παρέλαβον** οὖν τὸν Ἰησοῦν.

⁹² Josephus, *Ant.* 1,222 (переклад за: Keener, *The Gospel of John, A Commentary*, 415).

⁹³ Мушу визнати, що тут немає прямого зв'язку з акедою, але це все ж таки випереджує покликання на Ісаака. З урахуванням сказаного, конотація 3:16 стосується смерті Христа, як стверджує Кінер. Думаю, що в цьому випадку важко не помітити, що мається на увазі акеда.

⁹⁴ Грізбі погоджується, що тут є можливий натяк на акеду, але не дає ніяких реальних доказів того, чому він так вважає.

⁹⁵ Я згадував про цей зв'язок у примітках вище, стосовно інших уривків. «Λαμβάνω» – часто вживане слово в Євангелії від Йоана, яке має потенційно важливу конотацію.

Імовірно, що Йоан вжив слово «λαμβάνω» випадково: воно загально-вживане і його часто вживали в подібних випадках. Та варто проаналізувати використання іншої термінології, про яку говоритимемо далі і яка узгоджується з акедою. Дуже важливо пам'ятати про написане Йоаном у 1:11, що в цьому контексті досить іронічне: «...εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον». Іронія стає очевиднішою, якщо взяти до уваги, як розвинувся наратив і які існують мовні зв'язки. Христос прийшов у цей світ і Його не «прийняли» ті, для кого Він прийшов; насправді ж, вони, за іронією, таки «прийняли» Його в тому сенсі, що *взяли* і розіп'яли.

Наступна словесна паралель – «ὕψηλὴν». Треба зауважити, що побудова розповіді у Книзі Буття унікальна, бо перекладач вирішив перекласти $\text{וַיִּשָׂא אֱבְרָהָם אֶת-יִצְחָק בְּעֵינָיו}$ як «τὴν γῆν τὴν ὑψηλὴν». Буття не описує це місце як «високе», а лише називає його «Морія», і говорить, що Авраам повинен «піднятися туди»⁹⁶. Що стосується Євангелія, то корінь ὑψηλ-відіграє важливу роль⁹⁷:

(3:14,15) καὶ καθὼς Μωϋσῆς ὑψώσεν τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ ἔχη ζωὴν αἰώνιον.

(8:28) εἶπεν οὖν ὁ Ἰησοῦς· Ὅταν ὑψώσητε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, τότε γνώσεσθε ὅτι ἐγὼ εἰμι, καὶ ἀπ' ἐμαυτοῦ ποιῶ οὐδέν, ἀλλὰ καθὼς ἐδίδαξέν με ὁ πατήρ ταῦτα λαλῶ.

(12:32-33) καὶ γὰρ ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς, πάντας ἐλκύσω πρὸς ἐμαυτόν. τοῦτο δὲ ἔλεγεν σημαίνων ποιῶ θανάτῳ ἧμελλεν ἀποθνήσκειν.

Етимологічно прикметник у Бт 22 і дієслово в Євангелії від Йоана пов'язані як значення «високий» або «підняти». Вважаю, що це особливо показове. Зв'язок жертвоприношення Ісаака на високому (ὕψηλῃ) пагорбі з жертвою Христа, якого піднесли (ὑψώω) на хресті, – очевидний. Найважливіший із випадків, що їх поєднують, – 12:32-33, де згаданий як ὑψηλ-, так і γῆ у контексті передбачення Страстей. Крім того, у 12-му розділі Ісус стверджує: «Прийшла година для прославлення Сина Чоловічого» (Йо 12:23). Отож, можна вважати, що Йоан, спираючись

⁹⁶ Зауважмо, як вживається וַיִּשָׂא , особливо в Йосифа Флавія, *Ant.* 1,13: « וַיִּשָׂא ; СП: וַיִּשָׂא ,^{m135} *mīṣūa*: *верхне покликання* וַיִּשָׂא *Хірбет Бейт-Лей* (ZAW 70, 210; *Phoenix* 11, 253) пояснено за допомогою וַיִּשָׂא у зв'язку з Бт 22:14: 'מַה רָאָה בְּטֶגֶב בְּטֶגֶב בְּטֶגֶב' Бт 22:2, *Ant.* 1,13,1-2 тὸ Μώριον ὄρος, ? чит. וַיִּשָׂא ; Пешітта: וַיִּשָׂא וַיִּשָׂא Храмова гора 2С 31, → *Abel* 1,374; *Simons Geog.* §373; *Dalman Jerus.* 125-126; *Reicke-R. Hw.* 823, 1239; *Stolz, BZAW* 118, 207-208» (L. Koehler (†) – W. Baumgartner (†), *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden: E. J. Brill 1999, 635).

⁹⁷ Цей аналіз не охоплює всіх випадків. Я вибрав лише кілька, щоб продемонструвати суть.

на вказані слова, доводить читачеві, що жертвну смерть Христа передвіщала жертва Ісаака⁹⁸.

Останні два слова («ἦλθον» і «τόπος») у Книзі Буття пов'язані одне з одним, як це є і в Євангелії від Йоана 19:17. Як Авраам наближається до місця, де він повинен принести в жертву Ісаака, так і Христос. Як Христос, так і Ісаак були змушені нести *ξύλον*, на якому обох мали принести в жертву. Ось ці стихи:

(19:17) καὶ βαστάζων αὐτῷ τὸν *σταυρὸν ἐξῆλθεν* εἰς τὸν λεγόμενον Κρανίου Τόπον, ὃ λέγεται Ἑβραϊστί Γολγοθα,

(19:20) τοῦτον οὖν τὸν τίτλον πολλοὶ ἀνέγνωσαν τῶν Ἰουδαίων, ὅτι ἐγγὺς ἦν ὁ *τόπος* τῆς πόλεως ὅπου *ἐσταυρώθη* ὁ Ἰησοῦς· καὶ ἦν γεγραμμένον Ἑβραϊστί, Ῥωμαϊστί, Ἑλληνιστί.

(19:41) ἦν δὲ ἐν τῷ *τόπῳ* ὅπου *ἐσταυρώθη* κήπος, καὶ ἐν τῷ κήπῳ μνημεῖον καινόν, ἐν ᾧ οὐδέπω οὐδεὶς ἦν τεθειμένος.

Цікаво, що, як у Бт 22, «τόπον» з'являється з «ἦλθον», беручи до уваги, що Йоан додає префікс ἐξ- до дієслова. Хоча ця алюзія не є конкретною, бо Йоан описує останню «годину» Христа, і жертву невдовзі мають принести, аналогія з Бт 22:9 припустима. Йоан радше не мав наміру робити це очевидним, але виглядає так, що весь епізод резонує з підтекстами Пасхи й акеди. Це стає зрозумілішим за умови врахування читачем обговорення тексту 11-го розділу, де говориться про смерть Христа задля можливості збереження Святого *місця*. Оскільки людські жертвоприношення у Храмі завжди були забороненими, то Йоан пов'язує це тут, використовуючи слово «τόπον». Так він має намір продемонструвати, що Христос був досконалим жертвоприношенням, здійсненим у відповідному та символічному *місці*.

Існування цього мотиву є імовірним, особливо якщо розглядати Євангелія в цілому. Як показано вище, ранні Отці бачили взаємозв'язки між хрестом і *ξύλον*. Оскільки існує тематичний зв'язок між Ісааковим «ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον ἐπάνω τῶν ξύλων» і піднесенням (ὑψώω) Христа на *σταυρὸν* (зробленому з *τοῦ ξύλου*), то це твердження правдоподібне. Повторюю, що слово «місце» згадано тричі в контексті розп'яття, що potwierджує цю алюзію ще більше.

⁹⁸ Можна також сказати, що піднімання хреста пов'язане з Мойсеєм у пустелі. Проблематично, але немає вербального зв'язку з Мойсеєм у Чс 21:8. Тут використане дієслово «ἔστησεν» із, відповідно, «ὄφης». Цілком можливо, що одночасно йдеться про обидва образи. Я гадаю, що тематичні зв'язки з Ісааком сильніші, проте я б не обмежував НЗ-автора лише одним. Можна припустити, що НЗ-автор міг покликатися в одному стиху на багато образів чи розповідей.

Прикінцеві зауваги

У праці було показано розвиток традиції Ісаака як у юдаїзмі, так і в християнстві, з метою продемонструвати вірогідність покликання Йоана у своєму Євангелії на прообраз Ісаака. Євангелист не проводить цієї аналогії відкрито, але його використання Писання й алюзії свідчать, що він вважає Ісаака прообразом Христа. Яке ж значення це має для Євангелія?

З огляду на твердження у вступі до цієї статті, я гадаю, що моє поняття «прообразу Писання» допомагає зрозуміти цю паралель. Натякаючи на СЗ-образ Ісаака, з простого покликання можна одержати багато конотацій. Як аргументує Річард Хейс щодо використання Павлом Письма, подібні покликання допоможуть нам збагнути більше, ніж автор написав дослівно⁹⁹.

На завершення, гадаю, дуже цікаво, що четвертий євангелист провів такі паралелі. Це вказує на його переконання у глибокому зв'язку між власною працею й особистою місією Христа, з одного боку, і юдейською традицією, з іншого. Ця традиція розвивалася навіть у християнських колах, про що свідчать твори Отців Церкви. У підсумку Христовий прихід було передбачено ще у прообразі Ісаака для того, щоб вказати на вочлення Ісуса і останню жертву, яка знищила гріхи світу, бо «цим виявилася до нас любов Бога (ἀγάπη), що Бог свого єдинородного (μονογενη) Сина послав у світ, щоб ми жили через Нього. Любов (ἀγάπη) полягає не в тому, що ми полюбили (ἠγαπήκαμεν) Бога, а в тому, що Він полюбив (ἠγάπησεν) нас і послав Сина свого – примирення за гріхи наші» (1 Йо 4:9-10).

З англійської переклав Андрій Вівчар

⁹⁹ R. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, New Haven: Yale University Press 1989.